

Humanismo y mujeres

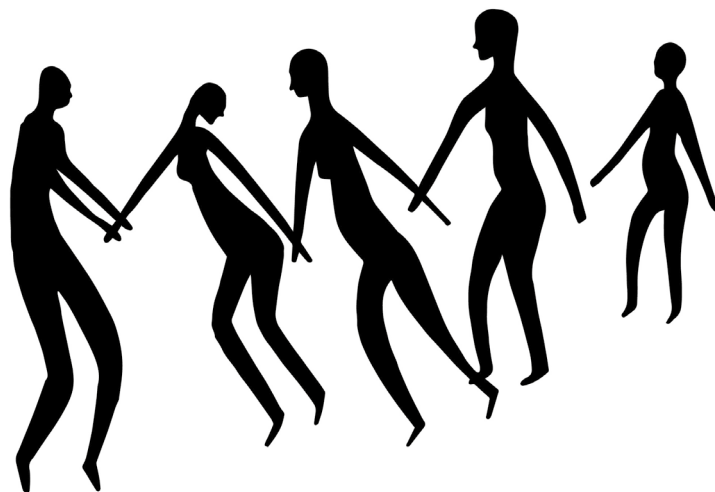
Mariflor Aguilar Rivero

Toda oportunidad para reflexionar sobre el papel de la mujer en las humanidades es relevante hoy en día por dos razones. Una, porque se ha convertido en un recurso polémico y explicativo de nuestra vida social. Otra, por la tendencia mundial que amenaza a las humanidades en el campo de la educación bajo el argumento de que no cumplen con la correspondencia entre la formación de los estudiantes y las demandas del mundo laboral.

En México, hace unos años, los funcionarios de educación decidieron eliminar la filosofía de los programas del bachillerato nacional. Profesoras y profesores de filosofía, que hoy forman el Observatorio Nacional, se movilizaron y se logró detener esa iniciativa. En Japón ocurrió también que el ministro de cultura propuso eliminar o reformar las carreras de humanidades para centrarse más en las técnicas y, como dicen, «salir de la torre de marfil y escuchar al mundo real» con el fin de formar a los estudiantes para que encuentren trabajos en industrias locales. Algo semejante tuvo lugar en Chile en 2017. Se trata en estos casos de políticas públicas que han renunciado a una orientación humanista de la vida social y de las relaciones humanas, limitando el «mundo real» a las relaciones mercantiles. Por ello considero que tiene relevancia esta reflexión.

Así nada más, es tan amplia que no es fácil ubicar la perspectiva desde la cual pueda hablarse, por lo que mejor comienzo a referirme a las humanidades en general para ver el amplio espectro de su significado.

Como ocurre con muchos términos de la cultura y de las ciencias sociales, su sentido toma significado dependiendo del lugar polémico en el que se sitúan. No es lo mismo hablar de las humanidades en el contexto de una crítica a la educación neoliberal que hablar de ellas en el contexto de la oposición a los derechos de autonomía y libertad reproductiva. Podemos hablar de humanidades o de humanismo en relación con los fantásticos logros de autonomía



en el periodo renacentista, o se puede hablar de humanidades en referencia a «[...] un grupo de disciplinas que formaban parte de todos los niveles de la educación formal que se impartía todavía hace algunas décadas. Estas disciplinas comprenden a la filosofía, la historia, la lingüística, las ciencias sociales y políticas, las artes y la literatura, el derecho, ciertas variantes de la psicología y la antropología y algunos aspectos de las ciencias estrictas y las especiales de la naturaleza».¹

Es importante decir que el grupo de disciplinas que se han conocido con el nombre de humanidades no garantiza que su enfoque busque ni la autonomía ni la dignidad humana. Desde Michel Foucault hasta los pensadores de los Estudios Subalternos estarían de acuerdo en que estas disciplinas «[...] funcionaron en realidad como estrategias de subalternización en manos de las élites educadas».² Surgieron tardíamente con el ánimo de decir lo que se piensa del ser humano y de detectar los distintos ámbitos desde los que se le puede vigilar y controlar. Lo que hace de las humanidades y del humanismo algo relevante para orientar la acción y el pensamiento es la perspectiva desde la que se abordan sus objetos de estudio, que tendrá que ser diferente de los prejuicios y las exclusiones que pueden quedar ocultos en discursos generales y universales.³ No por reconocer que el ser humano ocupa un lugar central en el cosmos, nos paramos en la perspectiva que rescata la autonomía y la dignidad de la persona.

Vale la pena echarle una ojeada a la historia del humanismo a través de Bolívar Echeverría, quien

reconoce que «[...] el cristianismo [...] es aparentemente la más humanista de las religiones [...]; [dado que] el Hombre, la historia que va de su pecado original al momento de su salvación, ocupa la parte principal de toda la historia de la Creación Divina».⁴ Pero, enseguida, nos hace ver que esto es solo una apariencia, ya que, de hecho, el humanismo cristiano es un antihumanismo porque «[...] las políticas de derecha solo respetan ese “humanismo cristiano” en la escasa medida en que no estorba la identificación que más les importa, que es la que les lleva a defender los intereses capitalistas [...] que se imponen inevitablemente a través de la explotación y la destrucción de seres humanos».⁵

Un luminoso ejemplo que Bolívar da de los inicios renacentistas de la perspectiva humanista originaria es el *Discurso sobre la dignidad del hombre*, de Giovanni Pico della Mirandola, que estableció desde 1486 hasta ahora el sentido del concepto de «dignidad».⁶ En él escribe lo siguiente:

La limitada naturaleza de los astros se halla contenida dentro de las leyes prescritas por mí. Tú, Adán, determinarás tu naturaleza sin verte constreñido por ninguna barrera, según tu arbitrio, a cuya potestad te he entregado [...] No te he hecho ni celestial ni terreno, ni mortal ni inmortal, para que por ti mismo, como libre y soberano artífice, te plasmes y te esculpas de la forma que elijas [...].⁷

La soberanía humana de autodeterminación queda, así, establecida como aspecto esencial de la «dignidad»; y no solamente: incluso el orden cósmico

mico es reestructurado radicalmente, y también el lugar que los humanos tenemos en él; Pico atribuye al ser humano una «dignidad suprema» por su lugar central en el cosmos, y por ser entre las creaturas la única autónoma y libre: «*suipsius plator et fitor*» (creador y modelador de sí mismo).⁸

A partir de esta descripción general del «humanismo», se puede entender que parte del antagonismo de este con la religión se funda en la negativa moderna de aceptar tanto la desvalorización ontológica como la epistemológica de lo humano, es decir, se funda en el rechazo a que el lugar del ser humano en el mundo sea determinado por alguna instancia o ser distinto de sí mismo, y en el rechazo al sometimiento de la propia razón a ideas y doctrinas que vienen de otro lado, del dogma y la revelación.

Pero esta naciente modernidad, que se negaba a aceptar la desvalorización ontológica y epistemológica de lo humano, posteriormente cae presa de sí misma y es víctima del énfasis puesto en una forma del conocer y en una racionalidad que pasaron de ser los estandartes de la emancipación a convertirse en instrumentos de la degradación, debido en parte a los poderosos lazos que unieron sus logros inesperados y autoafirmativos con nociones de «desarrollo» y «progreso» que desplazaron el valor de lo humano en el sentido renacentista del término, sustituyéndolo por esas mismas nociones pero ya ligadas a otras prácticas que, aunque representaban también enormes logros humanos, incluso revolucionarios, como en el caso de la Revolución industrial, se trataba del desarrollo y progreso centrado en el valor del mercado y sus productos. Así, el par modernidad/humanismo fue cambiado por el par progreso/modernidad. La manera contemporánea de pensar esto es tomando en cuenta que el sistema mercantil ha hecho del dinero una instancia cuasi-teológica de la cual también las posturas humanistas requieren librarse.

Decía Baudelaire que «[...] la idea de progreso se erige como un absurdo gigantesco». ⁹ Y de esto se trata, porque la razón autodefinitoria se convierte en «razón cosificante», porque la noción «creativa» del ser humano se trastoca por una noción «productiva», que al quedar despojada de la instancia poética, tiende a identificarse con la dimensión acumulativa. Callada y paulatinamente, la «creatividad» humana se comienza a confundir con la «pro-

ductividad», y la fuerza cognitiva que se reivindica inicialmente frente a una razón sometida se desliza subrepticamente hacia la acreditación de los saberes relacionados con esa particular noción de «progreso» productivo y acumulativo, en menoscabo de la noción de «progreso» emancipatorio y autoderminante. El mandato del nuevo tiempo es ser moderno, pero en el moderno sentido de productividad y acumulación.

Es en este punto en el que los valores del humanismo quedan trastocados y explican su distancia de ciertas creencias y prácticas religiosas, que funden sus ideales con los de un «desarrollo» que beneficia no a quien lo requiere sino al más sagaz, o como dice Echeverría, al que «[...] baja la cabeza y no puede trascender la necesidad realista de ser modernos de manera capitalista». ¹⁰ Por muy «humanistas» que se declaren algunos humanismos como el cristiano, seguirá siendo un anti-humanismo mientras se confunda la «caridad» o la «misericordia» con dádivas que no siempre son las que esperan los receptores, y que no fortalecen, sino disuelven, valores centrales del humanismo renacentista como el valor central de la autonomía y el de la dignidad humana. «Quien es receptor de la “caridad” —dice la especialista— no está encontrando herramientas para construir un camino propio, auténtico y autónomo para la resolución de un conflicto [...]», sino que es llevado a delegar en «otros» la posibilidad de encontrarlas o crearlas. ¹¹ Esto, trasladado al ámbito político, representa buscar o permitir el avasallamiento cultural que a menudo se pone en juego en nombre del desarrollo y el bienestar con el objetivo de hacer negocios. Solo desde esta perspectiva se pueden entender decisiones modernizadoras que se toman diariamente, como cerrar empresas y empleos afectando a miles, o desarrollar megaproyectos barriendo previamente a comunidades que estorban.

Las mujeres

Hasta aquí, nos posicionamos ante las nociones de «humanismo» y «humanidades», pero lo que aún no tratamos es la cuestión de «la mujer» ante ellas. Podría comenzar a tratar esto con la frase lacaniana de que «la mujer no existe». Esta frase es más que una provocación. Es un recordatorio de que no hay algo

que pueda llamarse con el nombre genérico de «la mujer», porque no hay una mujer igual a la otra, por lo que habría que usar siempre el plural.¹² En segundo lugar, hay que decir que al tomar posición por una noción de humanismo que busca la libertad y la autonomía, en el mismo acto se asume la posición que conviene a las mujeres ante las humanidades, en las que, continuando la tradición renacentista, se amplía el espectro hacia valores políticos y metodológicos que no son donde de hecho «la mujer» está parada, sino donde están paradas las mujeres que, desde el feminismo o cualquier otra situación biográfica o política, individual o colectiva, quieren abandonar la posición subordinada en todos los ámbitos de lo social y de las prácticas específicas que cada una de ellas realiza. En este sentido, puede decirse que la posición teórica y política de las mujeres coincide con posturas del humanismo de la dignidad de la persona. O, dicho de otro modo, podemos decir que «el feminismo es un humanismo».¹³

Hacia donde se amplió este humanismo libertario es hacia formas del pensamiento crítico: hacia las epistemologías que cuestionan ciertos universales y defienden el conocimiento situado, y hacia el replanteamiento de las identidades como una construcción de identificaciones «a dominante» (Althusser), es decir, como un conjunto en el que una o algunas identificaciones ocupan por un tiempo el lugar decisivo en la construcción de la subjetividad, a la vez que esos lugares no dejan de ser cambiantes. Ambos giros no son solamente teóricos, sino que se levantan de las prácticas de las múltiples resistencias ante el poder, de las mujeres entre ellas, a lo largo de la historia. Como dice Gloria Bonder: «[...] la crítica feminista [...] ha colocado a las grandes narrativas en el incómodo contexto de la política (lo político), retirándolas “del confortable dominio de la epistemología”».¹⁴

Siendo así, lo que conviene a las mujeres ante las humanidades es una doble posición, teórica, por un lado, y política, por otro, porque implica una lucha contra hegemonías patriarcales que inciden directamente en el campo del saber.

Saber-poder

Que las relaciones teórico-filosóficas se vinculen e incidan en políticas de subordinación y sometimiento

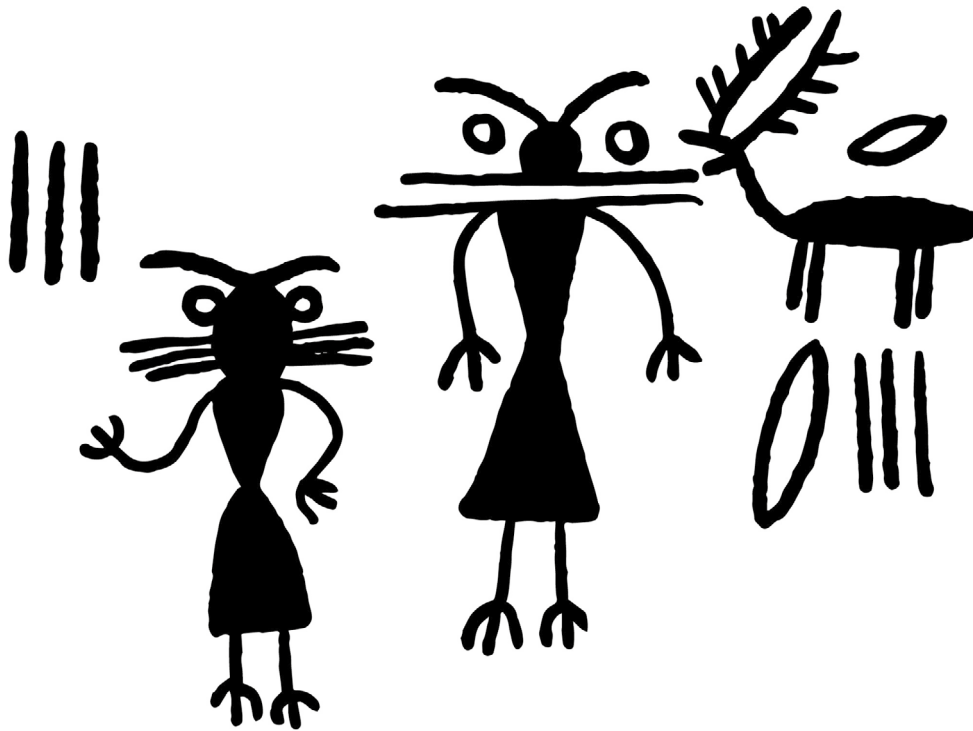
no debe llamar a sorpresa a nadie. Ha sido muy difundida una de las más relevantes e incuestionables tesis de Michel Foucault según la cual «[...] en toda relación de saber está inscrita una relación de poder [...]», tesis presente en toda la obra del filósofo francés pero que aparece en su obra temprana que gira en torno a las relaciones de poder. Es una tesis que revulsiona la tradición Sófocles-Platón que ve al saber en relación inversa con el poder. Cuando Edipo gobernaba Tebas, desconocía la verdad acerca de sí mismo y su destino, y quienes la conocían eran los hombres del campo, servidores del palacio. También sabían los dioses y el oráculo que profetizó el destino trágico de Edipo. Al final de la tragedia Edipo pierde el poder, pero gana en saber; es un rey cuya verdad cuestiona su poder, cuestiona su soberanía.

También Platón concibe así las relaciones entre el saber y el poder. Platón le niega valor al saber de los esclavos (saber empírico, de lo que se ve con los propios ojos) y da valor al saber de lo inteligible, de las ideas, del *topos uranos* (lugar celestial). Pero también le niega el saber al político. Plantea que el hombre del poder no puede ser el hombre del saber.

Este es el gran mito occidental que inauguran Platón y Sófocles, el mito de que la verdad nunca pertenece al poder político, de que el poder político es ciego y de que el verdadero saber está divorciado del poder. Es el gran mito de que allí donde están el saber y la ciencia en su pura verdad, jamás puede haber poder político. Este gran mito lo empezó a demoler Nietzsche, al mostrar que por detrás de todo saber o conocimiento lo que está en juego es una lucha de poder. Lo que podría ser un instrumento para la comprensión, la colaboración, la solidaridad y la ayuda mutua, se ha convertido en instrumento para someter, oprimir y establecer jerarquías.

Lo que Nietzsche comenzó lo completa Foucault. Cito aquí un pasaje no muy corto pero imperdible, que resume el fundamento de ciertas formas de relación social:

Quizás haya que renunciar también a toda una tradición que deja imaginar que no puede existir un saber sino allí donde se hallan suspendidas las relaciones de poder, y que el saber no puede desarrollarse sino al margen de sus conminaciones, de sus exigencias y de sus intereses [...] Hay que admitir más bien que



el poder produce saber [...]; que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder. [...] No es la actividad del sujeto de conocimiento lo que produciría un saber, útil o reactivo al poder, sino que el poder-saber, los procesos y las luchas que lo atraviesan y que lo constituyen, son los que determinan las formas, así como también los dominios posibles del conocimiento.¹⁵

Las sociedades contemporáneas son, básicamente, sociedades jerarquizadas que producen grandes separaciones masivas, de «raza», de clase, de origen, de rasgos corporales, etcétera, y desde luego, también de género, de las cuales una importante es la que separa a los que saben de los que no saben, entrando, así, en el obligado laberinto de las clasificaciones: grandes y pequeños poderes, grandes y pequeños saberes, saberes legítimos e ilegítimos, saberes colonizadores y colonizados.

Las formas de relación social que aquí se concentran son relaciones que también atraviesan la de las mujeres y las humanidades, vistas estas ya no desde la perspectiva de qué «humanidades» o qué tipo de humanismo conviene a las mujeres, sino desde la perspectiva de los complejos vericuetos que sigue la

seminal tesis de la relación poder/saber en las instituciones en las que, sin excepción alguna, se trabaja con otro piso fundante de las sociedades que es el «patriarcado», de tal manera que los saberes reconocidos tienden a ser los producidos por los varones.

Patriarcado

El concepto de patriarcado es un concepto complejo, no solamente porque tiene distintas especificaciones que provienen de diferentes autoras y autores, sino también porque se articula con conceptos que son complejos a su vez.

Si algo se puede decir en primer lugar acerca del patriarcado es que es un sistema socio-simbólico independiente de la conciencia y de la voluntad de los agentes, que orienta y coacciona las prácticas o sus representaciones.¹⁶ En tanto que sistema socio-simbólico, da estructura a los significantes y significados de la vida social mediante un entramado de conceptos, normas, creencias y valoraciones que están arraigadas en lo más profundo de nuestra psique «[...] conforme a la[s] cual[es] pensamos y ordenamos el mundo [a la que...] confiere “el estatuto de un cuasi *a priori*” que no admite discusión».¹⁷

El patriarcado en sí mismo, como sistema, organiza todas las relaciones sociales y, en tanto que

la desigualdad social es una marca que imprime el poder, esta marca organiza también las relaciones de género estableciendo diversas jerarquías mediante «[...] el uso y reproducción de estereotipos y roles de género, la reproducción de ideas y mensajes basados en la discriminación y desigualdad».¹⁸ Los fundamentos para este fenómeno suelen invocar razones biológicas.¹⁹

Si esta jerarquización estructural básica se traslapa con la subordinación que impone la relación saber-poder, nos encontramos con una situación de al menos doble sometimiento de género, el propio del sistema patriarcal y el específico de la relación saber-poder. Esta integración da lugar a toda forma de subordinación, como las formas de violencia extrema promovidas por los mandatos cuya obediencia se requiere para demostrar virilidad (Segato), los ataques al cuerpo y a la dignidad de las mujeres a las que se les considera en sí mismas «indignas», la esclavitud de las mujeres en el campo doméstico (Kollontai), la exigencia de obediencia en el núcleo familiar y en todo ámbito institucional, y otras más. Más directamente relacionadas con el poder-saber, se viven dominaciones en los centros de trabajo (trabajo condicionado a favores sexuales, menor salario a trabajo igual, menos oportunidades de ascenso, menor reconocimiento de las capacidades), que adquieren forma particular en los ámbitos educativos, donde el saber es la moneda de cambio de la inserción institucional. Aquí no es menor la presencia de relaciones jerárquicas. Aun cuando son ámbitos de producción y difusión del conocimiento y del saber humanístico, así como de crítica a las estructuras patriarcales, estas suelen mantener raíces difíciles de remover, de tal manera que, aun en centros de humanidades, el saber suele reconocerse no del lado femenino, salvo en el ámbito de los temas relacionados precisamente con género o mujeres. Es como si nos dijeran: «zapatero a tus zapatos», y si se incursiona en otros campos, tiene lugar el «extractivismo cognitivo» o «extractivismo cultural» al que se refieren académicas estudiosas de esas prácticas, las cuales explican la relación directa existente entre el centro de funcionamiento del capital —el extractivismo económico— y la resistencia de las mujeres al mismo, así como la articulación explicativa que estas mujeres llevan a cabo de los procesos que viven con intensidad arriesgando su vida cotidiana-

mente. En este sentido, las mujeres portan un saber especializado²⁰ sobre las formas específicas del actuar del capital extractivista, sobre sus formas de violencia, así como sobre las resistencias al mismo, y, sin embargo, este reconocimiento no es fácil y sus saberes son desplazados por los saberes de otras y otros acerca de sus mismas prácticas y vivencias, de lo cual hay quienes se percatan y lo someten a crítica. Oigamos a la indígena boliviana Silvia Rivera Cusicanqui en una entrevista que le hizo Boaventura de Sousa Santos: «La palabra legítima le pertenece a los de arriba, los de abajo dan insumos. Lo mismo que en todo sistema de conocimiento, nosotros producimos materia prima y nos devuelven producto elaborado».²¹

Así lo denuncia también Vandana Shiva:

Sin embargo, al igual que todos los demás aspectos de su trabajo y de su saber, la contribución de las mujeres al desarrollo y la conservación de la biodiversidad se ha presentado como un no-trabajo y un no-conocimiento. Su trabajo y sus conocimientos expertos se han definido como parte de la naturaleza, a pesar de que están basados en prácticas culturales y científicas complejas.²²

Lo que las mujeres han aprendido, ha sufrido diversas «[...] violencias epistémicas [...] mediante la apropiación, asimilación y colonialidad ejercidas por el pensamiento y la práctica occidental/modernos».²³ Estos son también extractivismos en el mismo sentido que lo propone Harvey como «acumulación por desposesión», solo que la desposesión en este caso es «[...] de las experiencias prácticas, de saberes, ideas, tecnologías, por discursos académicos científicos extractivistas y patriarcales, [que] tienen el propósito de mercantilizar el conocimiento que aparentan producir y que no es más que una apropiación ilegítima».²⁴

Esto ha sido así. Las mujeres en las humanidades suelen sufrir «extractivismo epistémico» o «cognitivo», y no en tiempos lejanos sino recientemente y por intelectuales varones de renombre internacional cuyas prácticas han sido documentadas.

Pero también ocurre que las cosas están cambiando. Desde hace pocas décadas ya Jürgen Habermas reconocía que lo más importante en teoría so-

cial era producido por mujeres. En el campo de las humanidades son cada vez más las voces femeninas que son referentes teóricos y cada vez más son mujeres las que cuestionan conceptos centrales de teorías consideradas clásicas e irrefutables. Se han desarrollado sin fin de movimientos encabezados por mujeres que defienden sus derechos al territorio y luchan contra el despojo del mismo, constituyendo «[...] un movimiento en que las mujeres adquieren una subjetividad para la transformación de las relaciones de poder».²⁵ Intelectuales-activistas son punta de lanza de teorías de la violencia, y no solo de la violencia de género, sino también de la violencia del capital. Dado que la acumulación capitalista territorial repercute en rubros que suelen estar al cuidado de las mujeres, son estas las que incursionan en teorías transdisciplinarias para dar cuenta de las problemáticas que aquejan las economías y las subjetividades regionales y globales, y han producido un pensamiento crítico importante frente a diversas manifestaciones del «extractivismo».²⁶ Merece atención la experiencia de las feministas comunitarias guatemaltecas que crearon conceptos específicos para pensar las problemáticas que viven las mujeres a partir de la expulsión de sus tierras por las mineras, como el concepto sugerente de «territorio cuerpo-tierra» que expresa «[...] la conexión entre la mercantilización de los cuerpos de las mujeres y la explotación de la tierra».²⁷

A manera de conclusión

Así, pues, esperamos que con las notas anteriores se pueda ver que el papel de las mujeres en las humanidades no es tener la hegemonía cognitiva ni epistémica, sino que, más bien, es algo análogo al papel que tenemos ante nosotras mismas como grupo que lucha contra la marginación y el sometimiento en todos los ámbitos, en las líneas trazadas por el sistema patriarcal en general y, en particular, en las que se imponen en el campo de la subestructura saber/poder. Lo que se busca, que ya está ocurriendo, es participar en la construcción de un mundo mejor para todas y todos, en un diálogo multidireccional que garantice una escucha diversa e incluyente.

Notas

¹ Carla Cordua, «La crisis de las humanidades», *Revista de Filosofía*, vol. 68, 2012, pp. 7-9. <https://www.scielo.cl/pdf/rfilosof/v68/arto2.pdf>.

² Santiago Castro-Gómez, «Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón», en Santiago, Castro-Gómez, Eduardo Mendieta, (coords.), *Teorías sin disciplina, latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Porrúa-University of San Francisco, San Francisco, California, 1998.

³ *Ibidem*.

⁴ Bolívar Echeverría, «El círculo cuadrado del humanismo de derecha», en *Metate, Periódico de la Facultad de Filosofía y Letras*, Año II, núm. 15, mayo de 2007.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Enrique Dussel, «Materiales para una política de la liberación», <http://www.enriquedussel.org/txt/Materiales%20%28a%29.pdf>.

⁷ Citado por Bolívar Echeverría, «El humanismo del existencialismo», *Diánoia*, núm. 57, 2006.

⁸ Enrique Dussel, *op. cit.*

⁹ Charles Baudelaire, *Método de crítica. De la idea moderna del progreso aplicada a las bellas artes. Desplazamiento de la vitalidad*, en *Baudelaire y la crítica de arte*, Ciudad de La Habana, Editorial Arte y Literatura, 1986, p. 132. Citado por Paul L. Revelo, «La paradoja incorporada de Occidente», http://www.nodo50.org/cubasigloxxi/economia/ravelo1_301001.htm.

¹⁰ Bolívar Echeverría, *op. cit.*

¹¹ Camila Joselevich, inédito.

¹² Valentina Fernández Vargas, *Memorias no vividas. Madrid qué bien resiste. La vida cotidiana en el Madrid sitiado*, Madrid, Alianza Editorial, 2002.

¹³ Rubí de María Gómez Campos, *El feminismo es un humanismo*, Barcelona, Anthropos, 2013.

¹⁴ Citado por Richard Nelly, «Humanidades y ciencias sociales: travesías disciplinarias y conflictos en los bordes», conferencia magistral en el marco del II Encuentro Internacional Giros Teóricos, *Diálogos y Debates*, (20 de febrero de 2008. Aula Magna de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM), de Gloria Bonder (1999), «Género y subjetividad. Avatares de una relación no evidente», en Sonia Montecino, Alejandra Obach, Santiago Loim, (Comps.) *Género y epistemología. Mujeres y disciplinas*. Santiago: Lom. Santiago de Chile : Universidad de Chile, Lom Ediciones, 1999.

¹⁵ Michel Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, 1 a. ed., Siglo XXI Editores, 2002, p. 28.

¹⁶ Citado por Luisa Posada Kubissa, «Sobre Bourdieu, el *habitus* y la dominación masculina: tres apuntes», *Revista de Filosofía*,

vol. 73, 2017, pp. 251-257; Pierre, Bourdieu, *Cosas dichas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2007, pp. 126-7.

¹⁷ Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1991, p.79.

¹⁸ Citado por Patricia López Ramos, tesis de doctorado en proceso (diciembre 2022), de «Protocolo para juzgar con perspectiva de género», Dirección General de Derechos Humanos de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, México, 1 a. ed., 2020, pp. 68-72. Para juzgar con perspectiva de género | Suprema Corte de Justicia de la Nación (scjn.gob.mx)

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Rosana Paula Rodríguez, «Pasar la teoría por el propio cuerpo», en Rosana Paula Rodríguez, Sofía da Costa Marques y Victoria Pasero Brozovich, (Coords.), *Corpobiografías de sanación*, Teseopress, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, <https://www.teseopress.com/corpobiogra->

[fias/chapter/capitulo-5-pasar-la-teoria-por-el-propio-cuerpo-una/](https://www.teseopress.com/corpobiografias/chapter/capitulo-5-pasar-la-teoria-por-el-propio-cuerpo-una/).

²¹ Citado por Ramón Grosfoguel, «Del “extractivismo económico” al “extractivismo epistémico” y “extractivismo ontológico”», *Tabula Rasa*, Bogotá, núm. 24, enero-junio, 2016, pp.123-143, de «Conversa del Mundo, Silvia Rivera Cusicanqui y Boaventura de Sousa Santos», en <https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU>

²² Rosana Paula, citado por Rodríguez, *op. cit.*, p. 95.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Francesca Gargallo, *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y propositos de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, Ciudad de México, Editorial Corte y Confeción 2012, p. 147.

²⁶ Ramón Grosfoguel, *op. cit.*,

²⁷ Laura María Carvajal, *op. cit.*, p. 47.