

LA MODERNIDAD Y SUS OTROS EN AMÉRICA LATINA: VOCES Y SILENCIOS DE LA MALINCHE Y SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ¹

María Cecilia Sánchez G.
Universidad Academia de Humanismo Cristiano
mariacecilia.sanchez@uacademia.cl

Resumen / Abstract

El artículo se pregunta por el problema del Otro en América Latina, considerando la reflexión de Lévinas y de Ortega y Gasset a partir de la fenomenología de Husserl. El examen recae en dos figuras paradigmáticas de la modernidad barroca: la así denominada Malinche y Juana Inés de la Cruz, teniendo como telón de fondo el debate entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas acerca de la humanidad o animalidad de los así llamados indígenas. Se le presta especial atención a las perspectivas adoptadas por Tzvetan Todorov, Leopoldo Zea, Octavio Paz y Bolívar Echeverría sobre las figuras mencionadas.

PALABRAS CLAVE: modernidad, alteridad, humanidad, mujeres, diferencia.

*MODERNITY AND ITS OTHERS IN LATIN AMERICA: VOICES AND
SILENCE OF THE MALINCHE AND SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ*

This article explores the question of the Other in Latin America, considering reflections by Levinas and Ortega y Gasset on Husserlian phenomenology. The analysis focuses on two paradigmatic figures from baroque modernity, the so-called Malinche and Sor Juana Inés de la Cruz, placed against the backdrop of the debate between Ginés de Sepúlveda and Bartolomé de las Casas in regards to the humanity or animality of indigenous peoples. Special attention is given to the perspectives adopted by Tzvetan Todorov, Leopoldo Zea, Octavio Paz, and Bolívar Echeverría on the mentioned figures.

¹ Este artículo forma parte del proyecto “Examen ético-político sobre la modernidad y el problema del Otro en América Latina”, ANID, Fondecyt Regular 1200231.

KEYWORDS: *modernity, alterity, humanity, women, difference.*

1. Introducción

RI ¿Cómo hablar de un Otro inobjetable en América Latina? ¿Puede la filosofía pensar su otro? Reflexionar sobre este límite supone pensar en los márgenes del *logos*. A propósito de estos márgenes, Jacques Derrida (1989) señala que cabría “carcomer” o “enturbiar” esta frontera (30). En nuestro caso, consideramos que investigar sobre la modernidad y el problema del Otro es un asunto de largo alcance; supone ingresar en sus fronteras y resignificaciones, comprender su lenguaje y la noción de hombre universal que excluye a quienes particulariza, en especial a las mujeres y también a las culturas diferentes. En este artículo se asume especialmente el problema de la alteridad de las mujeres en América Latina, su esfuerzo por apropiarse del *logos* que, en el caso de Sor Juana Inés de la Cruz, es una suerte de droga o de soberbia que la arrebató.

Es relevante este problema de la relación entre la filosofía y las mujeres por las convalidaciones morales en juego, varias de las cuales nos alcanzan hasta el día de hoy. Como señala Tzvetan Todorov (1998) a propósito de la conquista de América, en el centro de la discusión sobre el Otro se encuentra la oposición igualdad-desigualdad, problema moral puesto que degrada la diferencia en términos de desigualdad, mientras que la igualdad se asume como identidad (157). Así, igualdad y desigualdad pero, también, retraso y progreso; ley y delito, mayoría y minoría de edad, entre otras, son las figuras que rigen la relación con el Otro en el marco de la conquista y la formación de la primera modernidad en América Latina.

Bajo el problema de la diferencia convalidada como desigualdad, el examen recae sobre dos figuras paradigmáticas y excepcionales de la modernidad periférica. Me refiero a la así denominada Malinche y a Sor Juan Inés de la Cruz. La Malinche es una figura curiosa porque, según Todorov, es considerada la “encarnación de la traición” a los valores de su cultura y servil al poder de los europeos (109). Su papel de intermediadora entre la cultura azteca y la española la hace portadora de una doble alteridad, debido a que en su cultura de origen es una esclava “regalada” a los españoles. Igualmente, entre los españoles se encuentra sometida sexual y políticamente. Pese a todo, dispone de una habilidad oral y de una capacidad traductora que potencia el poder militar del ejército español. Al ser una extranjera en medio del proyecto español, la pregunta es si su propio proyecto es una interiorización de un afuera o si se mantiene en su diferencia.

Por su parte, los escritos de Sor Juana Inés de la Cruz corresponden al período de la instalación de la Nueva España, regida por la evangelización que le brinda

justificación a la conquista. Según Octavio Paz (1995), el otro, en el contexto de quienes llegan a ser juzgados de paganos en dicha sociedad “es un ser fuera de la ley” (47). Este es el mundo en el que ingresa Sor Juana Inés de la Cruz. La filosofía de este mundo era cerrada o a la defensiva, hecha para enfrentarse a la crítica y para hacer primar una religiosidad dogmática (Paz 1995: 67-69). Al describir este mundo, Paz nos hace saber que lo extraordinario es que en esta sociedad tan profundamente cerrada para las mujeres el principal escritor de Nueva España haya sido una mujer, conocida bajo el nombre de Sor Juana Inés de la Cruz (69). Ambas figuras, ¿encarnan un Mismo o una Diferencia? A modo de conjetura, apostamos a que son parte de una relación, un entre-medio, línea de fuga o umbral en un momento en que se reclama cumplir la ley de uno de los mundos con los cuales se relacionan. Si bien estas mujeres se muestran en su particularidad y excepcionalidad son, a la vez, como la Helena de Homero, “la/una mujer” (Cassin 2013: 73). Dicho de otro modo, son el equivalente de las mujeres en América Latina.

A excepción de los escritos de Todorov y Paz, la pregunta por el Otro tanto en Europa como en América Latina escasamente ha incluido a las mujeres como diferencia sexual, aunque sí al género humano, categoría que ignora lo interhumano y prefigura el androcentrismo entendido como “la exclusiva óptica de los varones” (Femenías 2002: 105). A la luz de lo dicho hasta el momento, el problema de la diferencia y la alteridad supone pensar, como también sostiene Fraisse (1996), en un “diferendo” o “conflicto” de carácter político (139). En este examen apostamos a que las acciones de estas mujeres son parte de una modernidad alternativa o puntos de fuga de la misma modernidad que habitan.

2. *El Otro del alter ego en Husserl y la alteridad de las mujeres en Lévinas y Ortega y Gasset*

¿Qué se entiende por Otro en el caso de las mujeres en la modernidad? Agreguemos que, en el caso de la Malinche, se trata de un tipo de alteridad que, en cuanto esclava, ya era *otra* en su propia comunidad. A partir de este tipo de alteridad parece oportuno examinar algunos aspectos del pensamiento de Emanuel Lévinas sobre el Otro. Con sorpresa, se lee en este autor que ser mujer supone ser definida como lo absolutamente otro. En las entrevistas registradas por la radio France-Culture en 1981, publicadas bajo el título *Éthique et infini*, el autor precisa lo ya dicho en *Le temps et l'autre*, sosteniendo que masculino y femenino no son relaciones interpersonales comandadas por la intersubjetividad. Al contrario, asevera que la estructura ontológica propia de la femineidad es la “alterité”; vale decir, es “l’origine du concept même de l’alterité” (Levinas 1982: 58). En este mismo libro aclara que la alteridad de dicha relación reside en que lo femenino es un acontecimiento que se esconde tras el pudor y la interioridad, a diferencia de

lo masculino cuya trascendencia es hacia afuera. Es importante leer a Lévinas por dos motivos: primero, por la impugnación que hace Simone de Beauvoir acerca de esta aseveración, para quien el punto de vista de Lévinas es una afirmación desde el privilegio masculino, puesto que definir a las mujeres como misterio y alteridad debería sobreentender que solo es misterio y alteridad para los hombres (De Beauvoir 1999: 18). Segundo, porque desde la ética como único tema, según señala Simón Critchley en la introducción de *Difícil libertad* (2004), el autor intenta universalizar el judaísmo mediante una serie de recursos fenomenológicos para dirigirlo al público en general. Como bien apunta Hilary Putnam, una de las comentaristas de este libro: “Para entenderlo hay que entender un requerimiento paradójico, implícito en sus escritos: el de que, en esencia, todos los seres humanos son judíos” (Putnam 2004: 45). Desde lo judío y lo ético, Putnam explica por qué Lévinas elude la reciprocidad entre humanos, especialmente entre hombres y mujeres. En particular, la elude para no fundar la relación en la mismidad entre humanos, provocando un cambio respecto de la búsqueda de igualdad. El elemento judío de su propuesta es la de obedecer al otro, equivalente a obedecer a Dios, llamando a este gesto responsabilidad infinita ante el rostro del prójimo. Nada más diferente al mandato de igualdad y diferencia proclamado por el feminismo contemporáneo. Si se lee a Lévinas desde esta perspectiva, cabe impugnarlo cuando en su exégesis del Talmud dibuja la alteridad de las mujeres como “interioridad” o “Casa de la mujer”. De este modo, eleva a paradigma moral el acto de acompañar y volver habitable el mundo del hombre, confirmando el estatuto subordinado de las mujeres. Así, mientras la esencia masculina es hacia afuera, hacia la errancia, la femenina es hacia adentro, como cobijo y ternura, como una “habitación” (Lévinas 2004: 123).

En esta investigación se menciona la perspectiva de Lévinas para acentuar, no su universalismo, sino su matriz cultural. Esta matriz se compara con la matriz cultural moderna, que también se pretende universal, y las precolombinas, que poseen asimetrías que no pueden desconocerse. Si se compara la modernidad con la perspectiva judía sobre el Otro, la modernidad resulta ser mucho más demoledora, pues reduce al Otro a *inhumanidad*, como ocurre en un principio con los/as así llamados indígenas, según queda de manifiesto en el debate entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas en 1550. Dicha reducción opera también en el positivismo y en las filosofías del progreso, pues quienes no progresan pasan a ser *incivilizados* o *subdesarrollados*. En el caso de Lévinas, las mujeres no son hembras; son la alegría dentro de la relación conyugal, es decir: “Marcan el comienzo de aquello que, con toda precisión podemos llamar vida del espíritu”, pese a que el espíritu del que habla Lévinas es de esencia masculina, debido a que la virilidad del *logos* universal es conquistadora y, por lo mismo, “alienada”, mientras que la función ontológica de lo femenino o su vocación es “que no conquista”. Habría que precisar que hombres y mujeres no se reúnen fusionados, como en el amor romántico, sino como una “dualidad dramática” de roles que también puede dar lugar a temibles enemistades (122-24). Pese a la cercanía de Dussel con el

pensamiento de Lévinas, el autor argentino confiesa que mantiene una lejanía con él en lo que dice relación con la mujer (lo dice de modo genérico), debido a su “visión machista de la existencia” (Dussel 1975: 8). Philippe Capelle (2009) aclara que cuando Lévinas se refiere a la femineidad, la piensa a partir de una “alteridad-contenido” a diferencia de la alteridad planteada en términos formales. De este modo, la femineidad introduce una alteridad que “altera la cualidad misma de la diferencia” (42). En cierto modo, se percibe al Otro desde el padre en la medida en que también se habla de la alteridad de los hijos (43).

Si, como sostiene Dussel, Lévinas tiene una “visión machista de la existencia”, José Ortega y Gasset (1970) radicaliza la alteridad de las mujeres, con el agravante de inferiorizarlas aun más, según se podrá apreciar. Ambos autores se encuentran unificados por sus lecturas de la experiencia del Otro y la intersubjetividad de Husserl (1996). En la quinta meditación del libro *Meditaciones cartesianas*, Husserl (1996) aborda el modo de revelarse del Otro partiendo del *alter ego* como reflejo o análogo de mí mismo. La pregunta es de qué modo un *ego pensante* sale de su idealismo y se encuentra con un Otro, llegando por esta vía al cuerpo: “el mío”, puesto que está donde estoy yo, *hic*, aquí. Desde aquí, *hic*, se me aparece el Otro: su cuerpo fisiológico como un allí, *illic*. El yo como *alter ego* sabe del otro en tanto que “allí”, exterioridad o fuera. En esta disquisición, Ortega y Gasset, y muchos de quienes han leído los postulados solipsistas de Husserl, resaltan que el problema del Otro se hace ver como una proyección de mi yo. Sobre todo, el reproche a Husserl del autor español es también sobre su imposibilidad de ver en el Otro el cuerpo de “Ella”, que desde el primer momento viene cargado de sexuación (1970: 174). Con este reconocimiento quiere decir que hay cuerpos femeninos y masculinos y no el cuerpo en general. La imposibilidad de Husserl de ver lo femenino, debido a la transposición abstracta de lo masculino, es un reclamo de Ortega y Gasset al autor alemán que se debe celebrar. Sin embargo, la heterogeneidad de las mujeres lo lleva a reparar en extremo en los atributos femeninos del cuerpo de las mujeres, al punto de recibir reclamos de parte de mujeres que sentían en sus palabras halagadoras un trato no humano, según cuenta en el mismo libro (1970). Su respuesta ante dichas protestas fue la siguiente: “Señora yo no conozco ese personaje que usted llama ‘ser humano’” (176). Su crítica es a las mujeres racionalistas que, según él, creen en abstracciones, motivo por el cual no querían ser tratadas como mujeres. Para este autor, las mujeres son corporalmente mórbidas y psicológicamente confusas, sin ser este un calificativo peyorativo, según su apreciación. Por contraste, los hombres poseen una claridad subjetiva, motivo por el que Ortega y Gasset llega a dudar de la igualdad política y jurídica de las mujeres. Bajo los supuestos de lo que él denomina “dualidad sexual”, que consiste en ser humanas aunque de rango inferior a los hombres, discrimina el libro *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir. Lo tacha de confuso y superfluo debido al reclamo de libertad que desarrolla De Beauvoir en dicho libro y por no querer vivir supeditada a los hombres. Por el contrario, Ortega y Gasset cree necesario acentuar en las mujeres su condición

“débil” y su “rango vital inferior”, confirmando la definición aristotélica de las mujeres como “hombres enfermos”, además de resaltar su “desaparecer en el otro” cuando aman a un hombre (179-184).

Las tristes apreciaciones de Lévinas y Ortega y Gasset y la imposibilidad de Husserl de hablar de las mujeres como un Otro no proyectado desde su yo, nos lleva a las palabras de Luce Irigaray (1994) sobre la (im)posibilidad de las mujeres de ser tratadas como humanas en el horizonte de la cultura del sujeto masculino, pues se mantienen como “mujeres particulares”, es decir, como “una + una+ una...” (99).

Según la facticidad desde donde se aprecie o experimente, ser reconocida/o humana/o parece exigir una justificación. Desde el feminismo filosófico, Simone de Beauvoir, Luce Irigaray y Geneviève Fraisse, entre otras, testifican sobre la humanidad de las mujeres instalando una reflexión que vincula cuerpo y filosofía, enlace que la fenomenología ya había comenzado a explorar para deshacerse del viejo dualismo cuerpo/conciencia. Siglos antes, en Valladolid ocurre el enorme acontecimiento de resignificar lo humano a propósito de la célebre disputa en favor de la humanidad de los primeros habitantes de América. Veamos a continuación cómo es que se puso en entredicho lo humano del Otro en este caso y cómo llegó a defenderse.

3. El género humano y sus otros/as en el Nuevo Mundo

Antes de abordar las formas de alterización de las mujeres mencionadas es necesario comenzar primero por uno de los debates que, a juicio de Leopoldo Zea (1969), da inicio al problema del humanismo como problema filosófico ético-político en el denominado Nuevo Mundo. Se trata del conocido debate entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas en 1550 acerca de la humanidad o animalidad de los así llamados indígenas. Como muy bien acota Zea, la modernidad es la que regatea ante formas de vida que desconoce lanzando una fatal definición de “subhumanidad” que excluye a quienes no responden a un modelo establecido. Precisamente, la impugnación católica, en este caso, ya estaba prefigurada por algunas corrientes griegas de pensamiento. En el caso de Ginés de Sepúlveda, es Aristóteles quien organiza para su época y el Renacimiento el arquetipo de la esclavitud. Mientras que Bartolomé de las Casas incluye a estos habitantes en el cristianismo. Posteriormente, la modernidad ilustrada les regatea su madurez, capacidad de progreso, racionalidad, entre otros aspectos. Con Respecto a De las Casas, Dussel (1992) ensalza su racionalismo de liberación cuando se propone modernizar a los indios desde la “alteridad” y no desde lo “Mismo del sistema” (96).

Desde la perspectiva crítica a la modernidad, las formas de representación modernas del objeto observado por un sujeto han sido caracterizadas de “cartesianas”

por Heidegger (1998), debido a la objetualización o “imagen”, como situado ante sí posicionalmente, que es propia de la mirada del subjetivismo moderno o “Subjectum” (72-73). Pese a la tendencia del sujeto moderno a objetualizar lo que es visto o percibido como objeto, desde la perspectiva asumida en nuestra investigación, no es oportuna una crítica radical a la modernidad como la efectuada por Heidegger y Arendt en Europa y corrientes de América Latina como la del feminismo descolonial de María Lugones (2011), quien la entiende únicamente como “modernidad colonial” (106). A nuestro juicio, resulta necesario reconocerle a la modernidad dos proyectos o “contenidos”. Según Dussel, uno de estos contenidos es “mítico” e “irracional” (208); el otro corresponde a la “emancipación racional”, que podría superar su eurocentrismo o colonialismo mediante un diálogo “trans-moderno” que “descubra” la “cara periférica” o las “víctimas de la modernidad” (208-209).

Desde el lente colonial, cabe recordar que una de las primeras formas de producción de alterización en el continente americano acontece con la errónea percepción de Cristóbal Colón, quien cree haber llegado al extremo oriente. Este error –y todos los supuestos que conlleva– es examinado de manera contundente por Edmundo O’Gorman (1992), quien parte por hacer ver el eufemismo del término “descubrimiento” de América o Nuevo Mundo. Para este autor, se trataría más bien de una “invención” o, en el mejor de los casos, de una “interpretación”, cuyo supuesto descansa en la división tripartita del mundo (Europa, Asia y África), heredada de la antigüedad clásica. Esta concepción termina por entrar en crisis cuando, con Américo Vespucio, se reconoce una “cuarta parte” que determina su invención asiática y pone en circulación la palabra “indígena” (148). Esto que parece ser solo una cuestión de índole geográfica es, a la par, un grave problema ético, debido a que pone en duda la unidad del género humano. A la luz de esta duda, se abre la pregunta por el “origen” bíblico del indio americano: ¿acaso descende de Adán? El alegato de De las Casas a favor de los indígenas consigna que no son solamente una “sociedad natural”, sino que el hallazgo es trascendental y querido por la Divina Providencia. A su vez, Pedro Mártir refuerza la feliz hazaña de Colón, quien accede a un mundo u *orbis* “nuevo”, respecto del cual no se tenía conocimiento. Esta designación de lo “nuevo” o “sin conocimiento” abre la duda antes que el rechazo y atenúa el genocidio extendido al que se vio expuesta la comunidad de los mal llamados “indígenas”, pese a que igualmente los expuso a una de las más severas explotaciones económicas y violencias de género en cuanto entidad euro-americana. Por su parte, Lugones argumenta que la “misión civilizadora” de raíz colonial es “la máscara eufemística del acceso brutal a los cuerpos de las personas a través de una explotación inimaginable” (108).

En el marco del Nuevo Mundo, Enrique Dussel (1992) entra de lleno en la experiencia y estilo de formulación de la modernidad mediante la crítica al modo jerárquico en que Hegel contrapone el Viejo con el Nuevo Mundo. Como experiencia europea, la modernidad es descrita por Hegel desde el desarrollo (*Entwicklung*) lineal de la *Aufklärung*, equivalente al desarrollo progresivo de las fases de la

conciencia. Este esquema introduce una división jerarquizante entre América del Norte y del Sur, pues la lectura del filósofo alemán cualifica de “inmadura” a la parte que va de México a Magallanes al caracterizar de “débiles” a los humanos y de “degenerados” a los animales que allí habitan. De acuerdo con la concepción hegeliana de la realización de la moderna autodeterminación infinita de la libertad (que atañe a la individualidad posesiva en lo económico, la libertad política, la subjetividad estética y el deber moral subjetivo), al intentar verificarla en América del Sur, el filósofo alemán concluye que carece de un *telos* proyectivo; mientras que para Estados Unidos y Canadá pronostica la posibilidad de un porvenir, debido a que aquellas zonas fueron pobladas por inmigrantes regidos por el principio de la individualidad y la autodeterminación libre que es posibilitadora de la actividad industrial (Hegel 1982: 170). A partir de lo descrito, Dussel entiende que Hegel está hablando desde una “subjetividad de centro” como contraparte de “la subjetividad periférica”, que además de la “América del Sur”, según se la denominaba en ese momento, incluye a África y Asia. El autor argentino concluye que la modernidad presupuesta por Hegel contiene como contracara una alteridad esencial (29). El eurocentrismo que aflora en esta perspectiva es descrito como un mito irracional, porque no considera la razón del Otro (208-210). En este esquema es importante recalcar que la representación del Otro encubierto (ya no inventado como en O’Gorman) es una proyección de lo Mismo, semejante al *alter ego* de Husserl. En este mismo encuadre se puede leer que tanto la filosofía del progreso liberal como aquella del positivismo observan al así llamado indígena como subhumano o como un resto que debía quedar en el pasado por no calzar con el arquetipo del hombre occidental y su dinamismo proyectivo, modelo del hombre moderno.

Hasta aquí, el Otro y el Mismo se conciben desde el esquema de una interrelación oposicional y jerárquica que no deja ver otras aristas del problema de la alteridad. Con todo, la arista de quién es ya una alteridad entre quienes son llamados otros es más compleja y ambigua. Este es el caso de las mujeres, quienes pagan el precio de la alterización en sus culturas de origen. Sin embargo, asumen una política de intermediación cuando traspasan la frontera que les permite tener una voz política.

La Malinche, cuya habla forma parte de los debates sobre la modernidad y los problemas de género, ha sido incluida en la época barroca por Bolívar Echeverría (2005). Sor Juana Inés de la Cruz también es referida desde la modernidad barroca por Lezama Lima, Octavio Paz y Josefina Ludmer. Anoto estos nombres debido a que es cuestionable la concepción de la modernidad que propone un sujeto abstracto, abstraído del sexo, la clase, la etnia y la cultura. No solo porque estas sean determinaciones desde las que se cuantifica al Otro como *más Otro*, según el esquema de la interseccionalidad de género; sino, más bien, porque en ese marco dichas figuras se consideran “cadáveres”, como señala Echeverría (2005), sepultados bajo el gran cuerpo del “Hombre en general”. Las diversas narraciones sobre sus acciones resucitan sus formas de aparición, hacen ver como políticos sus silencios,

flujos y fugas; también desde sus respectivas políticas del saber asumen una forma de vida o *ethos* que en cierto modo las incluye (27).

Así pues, acometo esta reflexión sobre el problema del Otro en la modernidad temprana para apreciar las condiciones que rigen el actuar de estas figuras degradadas debido a su diferencia sexual. Importa resaltar sus formas de resistencia frente a poderes aplastantes. Una forma de poder ejercida sobre ellas fue no dejarlas hablar con legitimidad sobre el saber por considerarlas lo Otro de la razón. Más aún, a diferencia del varón precolombino que termina por ser apreciado como humano, las mujeres se mantienen en lo Otro que lo humano, alcanzando reconocimiento solo bajo la lógica de lo excepcional. Desde Occidente, Aristóteles (1983) es quien nos hereda la interpelación a que las mujeres nos mantengamos en silencio, aduciendo su falta de talento para deliberar. Sobre la deliberación reconoce que podrían hacerlo, pero están “desprovista[s] de autoridad”, mientras que el esclavo carece de ella y en el niño es imperfecta. A esta aseveración le sucede otra más rotunda: Aristóteles la comunica escudado tras un poeta diciendo lo siguiente: “se debe aplicar a todos lo que el poeta dijo de la mujer ‘en la mujer el silencio es un ornato’” (24-25). La interpelación a guardar silencio es recogida por varios filósofos en diferentes épocas, entre ellos, san Pablo, Schopenhauer y Nietzsche. Bajo esta consideración, la salida de la alteridad de las mujeres europeas y latinoamericanas radicaría en, al menos, la interrupción de lo que Raúl Fornet-Betancourt (2009) llama el “monólogo masculino” (10). Veamos de qué se trata.

4. Políticas de la traición y del callar. Modos de vida de la Malinche y Sor Juana Inés de la Cruz

Para Tzvetan Todorov (1998), la Malinche es la encarnación de la traición, juicio cultural que Octavio Paz (1987) también explicita acompañándolo de la palabra “chingada” (69), que alude al padecimiento simbólico de una sexualidad fálica, más aún, a violación o desgarró. Asimismo, Echeverría (2005) la entiende como una forma de alegoría de dos tipos de otredad: la de los españoles frente a los indígenas y la de los indígenas frente a los españoles. Jean Franco (1996) y Enrique Dussel (1992) la hacen ver como víctima de una sexualidad colonizadora.

En el caso de Sor Juana Inés de la Cruz, su otredad se reconoce en sus acatamientos, silencios y prohibiciones, siendo perseguida muy de cerca por la Inquisición. El interés por estas figuras no asume una lectura psicológica de su forma de habitar su alteridad de género en medio de los diversos dispositivos coloniales, pero sí interroga y evalúa, desde una perspectiva ético-política, incluso estética, quiénes son estas figuras en el sentido arendtiano del nacer a la *luz* de lo público cuando se debía permanecer en lo *oscuro* de lo doméstico. Importa, entonces,

tomar en cuenta las reacciones que despertaron y también atender a las formas de su decir y callar refugiadas en una política distractora de las formas. Se trata de una política, incluso podría llamársele una estética o “tercer tipo de línea”, según el lenguaje utilizado por Gilles Deleuze (2013) para referirse a las “líneas de fuga” que se separan de las líneas dominantes (142). Al asumir estas políticas o estéticas formuladas por Arendt y Deleuze, ya no es relevante la noción de subalterno de corte gramsciano empleada por Gayatri Chakravorty Spivak (2003), debido a que se reprueba al intelectual que habla por el otro (297-364). Desde nuestra perspectiva, se asume la importancia de que la/el agraviada/o hable y también que se hable de él o de ella, en especial sobre su estilo de voz o media voz, asumiendo que a veces este testimonio puede realterizar a quien se quiere rescatar. Sostenemos que del relato o narración que otros hacen de un determinado acontecimiento depende la aparición de una identidad no esencializada, de un “quien” situado o singularizado que puede darle significado a una secuencia insoportable de los que podrían ser meros acontecimientos de alguien que ha tenido una existencia “expuesta” (Arendt 1992: 90). Quizás, esto es lo más importante: la especificidad de lo que se puede evaluar de modo político en este examen es la estrategia usada para ocupar una posición discursiva en la época del hombre universal desde la diferencia sexual y, también, la irradiación hasta nuestros días de la importancia de dichas voces. Como se verá, estas voces dislocan el *logos* al expresarlo desde un *parler-femme* que interviene la voz solipsista del sujeto moderno (Irigaray 2010: 16). Se entiende como gesto político el largo alcance de sus voces en sus silencios y “mascaradas”, teniendo en cuenta que son voces sometidas al “falocratismo”. “Mascarada” y “falocratismo” son términos usados por Irigaray para referirse a quienes se resisten al modelo de lo Uno (2009: 103).

Eso sí, habría que asumir una duda abierta por varios de los feminismos actuales, sobre todo escuchar la advertencia de Francesca Gargallo en *Feminismos desde Abya Yala* (2015), quien recomienda no aceptar una sola forma de universalidad en lo que a ser mujer se refiere. También es necesario acusar recibo a la recomendación de la misma autora de no anteponer una epistemología o hermenéutica puramente occidental del feminismo o diferencia sexual, ya que se debe considerar el diálogo entre culturas. Por cierto, Gargallo lo hace con las mujeres de seiscientos seis pueblos y nacionalidades originarias de América Latina o “Nuestra América”, de acuerdo con la terminología de Martí. Sobre lo que significa Otro en América Latina, Gargallo cita a la lingüista mixe Yásnaya Aguilar, quien escribe en la revista mexicana *Este País* lo siguiente: “El ‘otro’ se crea a partir de establecer una diferencia generadora”. Gargallo explica este párrafo del siguiente modo: “el otro no existe en sí, es necesario que se le construya, categorizándolo como alguien uniforme y homogéneo, desvinculado de la individualidad y al que no se pregunta si se considera una unidad con todos los otros ‘otrizados’” (Gargallo 2015: 10). Gargallo deja en claro que ingresar en este tema es un aprendizaje ético-político de “traducción al otro” más que la imposición de nuestras categorías.

5. *La Malinche, entre dos mundos*

De acuerdo a lo dicho, si entendemos la modernidad como el centro de la discusión en la esfera del humanismo abstracto, la primera figura del Nuevo Mundo en ser objeto del subjetivismo que la traduce en lo Otro de la razón es la Malinche. Esta figura es simbólica e históricamente paradigmática. Surgida en el escenario mexicano de 1520, debido a que su forma de aparecer se da en el comienzo del eufemístico encuentro de los dos mundos, en el contexto del esquema civilizatorio de la modernidad. Esta escena es peculiar, ya que transcurre entre dos figuras dominantes. Los principales protagonistas masculinos de esta narración son Moctezuma, emperador azteca, y Hernán Cortés, el conquistador español. En la intersección de ambas figuras comparece “Malintzin” o “Marina” que, coherente con su papel de traductora de varias lenguas, es portadora de dos nombres. Su interlocución entre dos partes o mundos de sentido le da un estatus de puente lingüístico, convirtiéndola, a juicio de Bolívar Echeverría (2005), en el encuentro de dos simbolizaciones o temporalidades entre lo “Otro con lo humano” (23).

Si volvemos al problema del Otro, se aprecia que no se ajusta del todo al patrón del Otro levinasiano. Echeverría la define como “la dominada que domina”, ubicada en el punto de partida de la modernidad (28). Es difícil cerrar el círculo con la figura de la Malinche porque no se deja cosificar desde un lugar pasivo o como un Otro puramente externo. Su práctica como intérprete permite la interacción entre dos mundos que interrumpe el monólogo de ambas culturas. Puede decirse que interrumpe su otredad mediante el ejercicio de lo común, pese a los malos entendidos que provoca con sus interlocutores y a las alteraciones que introdujo mintiendo a unos y otros, según sostiene Echeverría (25).

A diferencia de la lectura simbólica de Paz, Franco (1996) introduce la violencia de género desde otro aspecto en la figuración de la Malinche, ya que antes que intérprete y mediadora, dirá, se debe considerar su “rol reproductivo” (18). Reconocer que estuvo embarazada dos veces (por Cortés y Jaramillo) es hacer saber que su alterización parte de una violencia sexual que la Malinche supera con su actividad de intérprete. Bernal Díaz del Castillo reconoce su perspicacia, a tal punto que la eleva a “hombre” cuando sostiene que “tenía fuerza viril” (citado por Jean Franco). Por otra parte, su condición de traductora la convierte en “tradditora” cuando le advierte a Cortés de un complot en Cholula y subvierte los diálogos entre ambas culturas. Vemos así las oscilaciones de la voz de esta figura en el contexto de una sociedad patriarcal. Tener o no tener voz decide si el otro se encuentra feminizado. Según Franco, esta feminización alcanza a todos quienes son racial y culturalmente oprimidos, amerindios o colonizados en general. Con todo, esta feminización vinculada al silenciamiento no alcanza del todo a la Malinche. Por este motivo, es necesario subrayar su estilo o formas de fuga, mintiendo acá o allá, estando aquí o acá, sin estabilización. Puede decirse que ni Franco ni Paz dan

cuenta de su “mascarada” (Irigaray) o política de fuga (Deleuze), debido a que la aprecian desde una feminización pasiva.

6. *Sor Juana Inés de la Cruz: el sueño filosófico como elocuencia barroca y silencio*

Ingresar al mundo de Sor Juana Inés de la Cruz abre la puerta al barroco y su *ethos*, término ambiguo cuya significación básica es “morada o abrigo” que, en tanto que defensa, Echeverría lo lee como “arma” a la par que como “modo de ser” (37). Por su parte, José Lezama Lima (1988) define al barroco como “el esfuerzo por alcanzar una forma unitiva” (231). A diferencia del barroco europeo, juzgado de “acumulativo” por el escritor cubano, es modelador de lo americano, tanto en la élite como en los indios y mestizos. Su estética es “luciferina” y “plutónica” porque rompe lo que unifica, es decir, contiene dos principios tensionadores que separan y combinan. Para Lezama Lima, el primer paradigma del barroco americano es el del así llamado Indio Kondori, porque en las edificaciones de la Compañía de Jesús este indio logra insertar los símbolos incaicos del sol y la luna. Asimismo, sus ángeles tienen rostros de indios, que reflejan desolación por la explotación minera. Lezama llega a comparar a Kondori con José Martí, porque ambos devuelven, a nivel de las formas previamente adquiridas, una síntesis: la teocracia convertida en libertad (234-35).

¿Qué nos devuelve Sor Juana Inés de la Cruz? En el caso de esta escritora, hija de españoles establecidos en la Nueva España, Lezama Lima celebra que con su “Primero sueño” se convierta, ya en el siglo XVII, en una suerte de *Doctor Fausto* en pleno virreinato teocrático. Entonces, nos devuelve una forma de modernidad o *ethos* moderno, pese a que su escritura es, como señala Severo Sarduy cuando habla del barroco (1987), una “desviación o anomalía de una forma precedente” pura o clásica (150). Podría decirse, entonces, que ella escribe desde la anomalía para decir algo *oscuro*, en sentido filosófico, internándose en una suerte de laberinto que, en su caso, no tuvo salida. El mismo Paz (1995), la define como un “personaje enmascarado” que usa el tono menor para defenderse, casi coincidiendo con sus censores al adoptar en sus últimos años la figura de la derrota y la humildad (629-30). En su obra más destacada, el *Primero sueño*, curiosamente hay signos y alusiones al vuelo, la transgresión y la culpa por su soberbia en la búsqueda del conocer. Es una incógnita el adjetivo primero del título. Paz asume que no hay seguridad si fue inserto por los editores o forma parte del título puesto por Sor Juana. Para otros comentaristas, se refiere a un momento del sueño, un momento de la noche, la caída de las sombras que la predispone al conocimiento.

Este extenso “Sueño” (llamémosle así por el momento, ya que ella misma lo hace cuando lo refiere en sus otros escritos) es una suerte de viaje del alma por

el cosmos. A esta condición alada que le permite el viaje, la refiere en sus versos como siendo un “cadáver con alma”, en alusión al desprendimiento del cuerpo. Sor Juana adopta en su concepción del “Sueño” el estilo de origen platónico con respecto a la división entre alma y cuerpo. En una suerte de muerte momentánea o adormecimiento, esta referencia nos hace prestar atención a la palabra “sombra”, escrita en los versos iniciales para hablar del anochecer (39). Dado que se trata de una aventura onírica, casi surrealista, el sueño alude al momento del dormirse, como la ocasión para intuir y deducir lo que va del macrocosmos al microcosmos o alma al momento de ascender o caer en las sombras. Sor Juana señala lo siguiente: “el cuerpo siendo, en sosegada calma, un cadáver con alma” le permite, en “piramidal” escalada al cielo, “contemplar”, como sinónimo de conocer (2006: 46). La contemplación de la que habla la entiende como un “vuelo intelectual”, que es posible realizar “dividida” en tanto que liberada de las “cadenas corporales” (50). Si interpretamos libremente, soñar es tener “alas” para disponer la mente a la “Causa Primera”, en referencia a lo que Aristóteles entiende por filosofía (53). Por cierto, en este poema no es solo la filosofía la aludida, hay referencias al mundo físico, astronómico, mítico y teológico. La escritura es elusiva, va de lo indescifrable u oscuro a la luz como problema filosófico y teológico. Con todo, se puede preguntar cuán lícita es la frontera que atraviesa en este escrito en medio de la contrarreforma católica, ya que una de las cuestiones es si la inteligencia natural puede por sí sola conocer a Dios o al Ser apelando al alma sensitiva e intelectual. Así, la caída del alma o el despertar es a causa de la soberbia de haber querido acercarse demasiado al sol, equivalente a lo sucedido con Ícaro (53). El intelecto es precario, según Sor Juana, y en uno de sus escritos menores de corte autobiográfico, conocido como “Respuesta a Filotea de La Cruz”, rebaja este escrito al punto de decir que no es más que un “papelito” llamado “Sueño”. El sentido de este escrito puede ser, según Paz, una “confesión” (474), pero también se lo puede considerar como un poema filosófico, atravesado por la droga del conocimiento que la encendía al punto de exponerse al Santo Oficio.

Para caracterizar su estilo y sus causas en el ambiguo período de la Nueva España, Octavio Paz (1995) repite las palabras de Dorothy Schons, quien la describe como “la primer feminista de América” (628). Pese a las reservas de Paz frente a un término anacrónico como el feminismo, reconoce que hay que tomar en cuenta su condición de mujer al momento de leerla. No está de más mencionar que asiste a la universidad disfrazada de hombre, luego toma los hábitos para dedicarse al estudio y a las letras. De este modo, descubre rápido que su sexo era un obstáculo social, en modo alguno natural. El matrimonio la habría obligado a seguir al marido, de acuerdo con el destino de las mujeres europeas y las colonizadas (Federici 2010). Si bien Sor Juana Inés de la Cruz se salva de este destino, su caída es como hereje, ya que su conflicto la sitúa entre la libertad intelectual y las burocracias ideológicas o teológicas del período.

De todo lo hecho en su vida, se debe subrayar su larga estadía en el convento con las monjas jerónimas como una forma de fuga de la privacidad familiar. El convento le permite leer y escribir tanto por impulso propio como a demanda bajo la protección de la corte. Fue apoyada en especial por dos virreinas que impulsan la publicación en Europa de gran parte de sus obras, siendo comparada en ocasiones nada menos que con los escritos de Luis de Góngora y Calderón de la Barca. En *Primero sueño*, dado a conocer en 1690, y en la carta de “Respuesta a Filotea de La Cruz”, publicada en 1691, queda claro que Sor Juana no busca la intimidad del hogar ni la gracia escolástica; en ambos textos está expuesta a la pasión por el saber, aunque debe enmascararlo para no tener problemas con el Santo Oficio, según señala en su “Respuesta...”. Se debe aclarar que Filotea de la Cruz es el nombre bajo el que encubre su identidad Manuel Fernández de Santa Cruz, conocido como Obispo de Puebla, quien, a su vez, ha publicado en 1690, sin su consentimiento, un muy polémico escrito de Sor Juana titulado “Carta Atenagórica”. En esta publicación, Sor Juana ataca un sermón del jesuita portugués Vieyra para defender el libre albedrío en contra del dogma. Con su publicación, el Obispo de Puebla la expone a la censura de las autoridades, en especial a la del ortodoxo Arzobispo Aguiar y Seijas y Antonio Vieyra, quienes, junto a su confesor, tensionan la escena de su escritura. En su carta de respuesta al Obispo de Puebla, aparece acatando la visión dominante, pero crea una zona de habla en géneros menores hablando de lo mayor. Esta es su “treta”, según señala Josefina Ludmer en su lectura de la carta de “Respuesta a Filotea de La Cruz” (1985: 53).

En todo caso, su pasión por el saber la hace escapar de su condición de mujer, aunque paradójicamente acepta el lugar asignado, pero, al acatarlo, termina por reformular su estrategia desde el lugar cedido. Como argumenta en la “Respuesta” al Obispo de Puebla, Sor Juana resignifica la célebre prohibición a hablar de las mujeres establecida por San Pablo cuando da la orden: “Mullieres in Ecclesia taceant”. Además de explicar el contexto de esta prohibición, entiende que su límite solo es válido en la esfera pública y no en la privada. De este modo, confronta tanto al Obispo de Puebla como a Vieyra, quienes la censuran en su condición de escritora mujer, y por orientar su escritura a las letras profanas antes que a las sagradas.

Reparemos en que su amor al saber también es una férrea resistencia a ser lo Otro en una cultura colonial de corte patriarcal, aunque en su celda termina cediendo a la servidumbre que se le solicita, enmascarándose bajo la modestia de un no saber que expresa en su célebre frase: “¿qué podemos saber las mujeres sino filosofías de cocina?”, según señala en su “Respuesta a Filotea de la Cruz”. Incluso recomienda la cocina para escribir más y *cogitar* sin libros.

En las zonas intermedias del habla ocupadas por Malinche-Marina y Sor Juana Inés de la Cruz, las formas de existencia barroca en el habla sirven para decir lo indecible o no decir diciendo, como bien argumenta en su “Respuesta”: el silencio es “decir nada”. ¿Qué decir del tipo de barroco en juego en esta operación? Pareciera muy bien calzar esta operación con la caracterización ontológica que hace

Lezama Lima del barroco americano al ubicarlo entre *el ser y no ser*, equivalente a lo diabólico o dualidad tensada. Esta perspectiva es diferente a la de Alejo Carpentier (1990), para quien lo real maravilloso es una forma de ser o de estilo. En cambio, en el barroco americano descrito por Lezama el sentido se contrae.

Hoy también podríamos hablar de rearticulaciones y de espacios intermedios para definir los nuevos espacios heterogéneos de las sociedades globales. Esta caracterización es semejante a la que efectúa Silvia Rivera Cusicanqui (2018) cuando habla del equilibrio *ch'ixi* como “contradictorio y a la vez entramado”, refiriéndose a las diferencias irreductibles entre hombres y mujeres y también a la relación entre indios y mestizos (56). Echeverría (2005) recoge lo barroco como *ethos* o forma de vida para abordar esos espacios intermedios y contradictorios desde la sobrevivencia. Esto es así a tal punto que barroco y modernidad se entienden de manera conjunta, más allá de su definición histórica. También, más allá de la simple constatación política que está presente en Silvia Rivera, en los mundos-de-en medio se ejerce una ética-política y una estética, que se dirige a las formas para configurar posiciones que interrumpen el monólogo de la posición dominante. Este gesto reconfigurador desde las formas es el modo de vida en el que habitan la Malinche y Sor Juana Inés de la Cruz durante la modernidad colonial. Entonces, negarse a ser lo Otro en la modernidad barroca es casi por obligación usar mascaradas que resistan a las formas de objetivación que ejerce la posición dominante. Con todo, estas figuras no deben comprenderse como el hecho bruto de la resistencia, sino como un hacer poético-cognitivo tanto en el uso de la lengua de la Malinche como en los elocuentes silencios o no decires de Sor Juana. En sus circunstancias y con sus interlocutores Sor Juana Inés de la Cruz nombró como “sueño” o no-ser fugitivo lo que no se podía decir, anteponiendo la libertad de volar o escapar figuradamente mediante la escritura. Al punto de que este poema filosófico se puede concebir bajo el gesto de abrir una ventana desde el encierro para viajar con el alma.

Así pues, situadas ambas mujeres en espacios de habla masculina, sus ejercicios con el lenguaje representan lo que hoy llamaríamos apertura de mundo o política de lo posible que, sin embargo, roza lo imposible. Aun así, trazaron sus respectivas líneas de fuga, según la feliz expresión de Deleuze. Asimismo, habitan en una lengua mayor desde una menor, es decir, son bilingües y extranjerías simultáneamente.

Para finalizar, podríamos preguntarnos, ¿acaso ha cambiado la situación de la alterización en las mujeres en la actualidad? Si juzgamos por las violencias sexuales, pareciera que no hay amor al otro/a, sí posesión e instrumentalidad. Lo pendiente es la aceptación de una correalización entre diferentes no objetivables. Al menos en este escrito quedan bajo sospecha categorías como la de hombre, individuo o sujeto. Mientras que el nosotros no fusionado o con-otros que surge de la interrelación nos hace saber que el mundo es plural antes que unitario u oposicional. De modo que el antídoto a la alterización de las mujeres es la pluralidad y la interrelación. Es decir, el Otro puede existir como diferencia, sin que sea parte de una relación

asimétrica o desigual. Su reconocimiento es a su condición relacional, que rehúye identificaciones identitarias o sustancialistas. Se es “alguien” por lo que se hace y, sobre todo, por cómo lo hace. No es un asunto de vida biológica ni de la subjetividad, sino de nuestra “segunda vida” cuando logramos desasirnos de la generalidad del solo hecho de ser mujeres (Sánchez 2016: 140). Las figuras femeninas de este relato tuvieron una existencia expuesta, pero no aceptaron el aislamiento que culturalmente se les asignaba, aunque debieron ceder en casi todo lo demás.

Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah. (1992). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Trad. Claudia Ferrari. Barcelona: Gedisa.
- Aristóteles. (1983). *Política*. Trad. Julián Marías. Madrid: Centros de Estudios Constitucionales.
- Capelle, Philippe. (2009). *Fenomenología francesa actual*. Trad. Gerardo Lozada. Buenos Aires: UNSAM.
- Carpentier, Alejo. (1990). *Obras completas. Ensayos*. México: Siglo XXI.
- Critchley, Simón. (2004). “Introducción”, en E. Lévinas, de *Difícil Libertad* (2004). Trad. Nilda Prados. Buenos Aires: Lilmod.
- Cassin, Bárbara. (2013). *Jacques el Sofista. Lacan, logos y psicoanálisis*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Manantial.
- De Beauvoir, Simone. (1999). *El segundo sexo*. Trad. Juan García Puente. Buenos Aires: Sudamericana.
- De la Cruz, Juana Inés. (2006). *Primero sueño y otros escritos*. México: FCE.
- _____. (S/F). “Respuesta a Sor Filotea de la Cruz”, en *Freeditorial*, <https://web.seducoahuila.gob.mx/biblioweb/upload/RESPUESTA%20A%20SOR%20FILOTEA.pdf>
- Deleuze, Gilles y Parnet, Claire. (2013). *Diálogos*. Trad. José Vásquez Pérez. Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, Jacques. (1989). *Márgenes de la filosofía*. Trad. Josefa Valcárcel. Madrid: Cátedra.
- Dussel, Enrique. (1992). *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.
- Dussel, Enrique y Daniel E. Guillot. (1975). *Liberación Latinoamericana y Emanuel Lévinas*. Buenos Aires: Bonum.
- Echeverría, Bolívar. (2005). *La modernidad de lo barroco*, México: Era.
- Federici, Silvia. (2010). *Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Trad. Verónica Hendel. Madrid: Traficantes de sueños.

- Femenías, María Luisa. (2002). "Releyendo a Aristóteles desde la teoría de género". *Revista Laguna*. 10: 105-119.
- Fraisse, Geneviève. (1996). *La diferencia de los sexos*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Manantial.
- Fornet-Betancourt, Raúl. (2009). *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano*. Barcelona: Anthropos.
- Franco, Jean. (1996). *Marcar diferencias, cruzar fronteras*. Trad. Editorial Cuarto Propio. Santiago: Cuarto Propio.
- Gargallo, Francesca. (2015). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. México: UACM. Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Hegel, G. W. F. (1982). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martín. (1998). *Caminos de bosque*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza.
- Husserl, Edmund. (1996). *Meditaciones cartesianas*. Trad. José Gaos y Miguel Garcái-Baró. México: FCE.
- Irigaray, Luce. (2009). *Ese sexo que no es uno*. Trad. Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Akal.
- _____. (2010). *Ética de la diferencia sexual*. Trad. España: Ellago Ensayo.
- Lévinas, Emmanuel. (1982). *Éthique et infini*. París: Fayard.
- _____. (2004). *Difícil libertad*. Trad. Nilda Prados. Buenos Aires: Lilmod.
- Lezama Lima, José. (1988). *Confluencias. Selección de ensayos*. La Habana: Letras Cubanas.
- Ludmer, Josefina. (1985). "Tretas del débil", en *La sartén por el mango*, ed. Patricia Elena González y Eliana Ortega. Puerto Rico: Huracán. 47-54.
- Lugones, María (2011), "Hacia un feminismo descolonial", en *La manzana de la discordia*. Trad. Gabriela Castellanos. *Revista Hipatía*. 6/2: 105-119.
- O'Gorman, Edmundo. (1992). *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México: FCE.
- Ortega y Gasset, José. (1970). *El hombre y la gente I*. Madrid: Revista de Occidente.
- Paz, Octavio. (1987). *El laberinto de la soledad*. México: FCE.
- _____. (1995). *Sor Juana Inés de la Cruz. Las trampas de la fe*. México: FCE.
- Putnam, Hilary. (2004). "Lévinas y el judaísmo", en E. Lévinas, *Difícil libertad*. Trad. Nilda Prados. Buenos Aires: Lilmod. (Levinas, 2004, p. 45).
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Santiago: Tinta Limón.
- Sánchez, Cecilia. (2016). "El privilegio del mundo, de la risa y de la oscuridad en los modos de filosofar de Hannah Arendt y Luce Irigaray", en Patricia González, Pamela Soto, Cecilia Sánchez, Valentina Buló, María Isabel Peña, Gianinna

- Burlando editoras. *Filósofas en con-texto*. Universidad de Playa Ancha, Valparaíso: Sello Editorial Puntágeles. 137-148.
- Sarduy, Severo. (1987). *Ensayos generales sobre el barroco*. Buenos Aires: FCE.
- Spivakh Chakravorty, Gayatri. (2003). “¿Puede hablar el subalterno? Nota introductoria de Santiago Giraldo”. *Revista colombiana de Antropología*. 39: 297-364.
- Todorov, Tzvetan. (1998). *La conquista de América. El problema del otro*. Trad. Flora Botton. México: Siglo XXI.
- Zea, Leopoldo. (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.