



# **FEMINISMO Y BUEN VIVIR**

**UTOPIAS DECOLONIALES**

**PYDLOS** Ediciones

CUENCA- ECUADOR



FEMINISMO Y BUEN VIVIR: UTOPIÁS DECOLONIALES

Soledad Varea y Sofía Zaragocin  
Compiladoras

---

Pablo Vanegas P.  
RECTOR

Catalina León P.  
VICERRECTORA

Dolores Sucozhañay  
DIRECTORA (E) PYDLOS

María Eugenia Estrella  
DIRECTORA DE PUBLICACIONES PYDLOS

Soledad Varea y Sofía Zaragocin  
COMPILADORAS

Sebastián Endara, María Eugenia Estrella  
REVISIÓN Y CUIDADO DE TEXTOS

Imprenta General de la Universidad de Cuenca  
DISEÑO E IMPRESIÓN

ISBN: 978-9978-14-355-1  
DERECHOS DE AUTOR: CUE-003081

Tiraje: 300 ejemplares  
PYDLOS Ediciones – Universidad de Cuenca – 2017  
Avda. Víctor Manuel Albornoz – Quinta Balzaín  
Telf.: (593) 7 4051186 – (593) 7 4051187  
E-mail: pydlos@ucuenca.edu.ec  
URL: <http://pydlos.ucuenca.edu.ec>  
Cuenca – Ecuador

# Índice

---

Introducción .....	5
<b>Soledad Varea y Sofía Zaragocin</b>	
Feminismo Decolonial y Buen Vivir .....	17
<b>Sofía Zaragocin</b>	
Confrontando la Utopía Desarrollista: El Buen Vivir y La Comunalidad en las luchas de las Mujeres Indígenas .....	26
<b>Rosalva Aída Hernández Castillo</b>	
La Sostenibilidad de la vida como eje para Otro Mundo Posible .....	44
<b>Silvia Vega Ugalde</b>	
Políticas de Género, Colonialidad y Neoliberalismo: Una Mirada Crítica al “Proceso a Beijing” en Bolivia.....	53
<b>Marta Cabezas Fernández</b>	
Género, pobreza, y soberanía alimentaria .....	67
<b>Xavier León Vega</b>	
Género y Buen Vivir: Desigualdades Interseccionales y la Descolonización de las Jerarquías Persistentes .....	75
<b>Sarah A. Radcliffe</b>	
Políticas Públicas y Buen Vivir .....	91
<b>Margarita Manosalvas</b>	
Ecuador: Igualdad de Género y Calidad Universitaria (2008-2013).....	103
<b>Erika Sylva Charvet</b>	
Género, Inclusión y Educación Superior .....	134
<b>Paulina Quisaguano Mora</b>	



# Introducción

*Soledad Vareca y Sofía Zaragocin*

Dada la importancia conceptual y política del Buen Vivir para el mundo, la pregunta sobre su relación con el feminismo, y los enfoques de género, se volvió imperativa para esta publicación. Este libro nace de la siguiente inquietud: ¿cómo se relacionan los enfoques feministas con los del Buen Vivir/Vivir Bien? Hay ciertos conceptos y discursos que han ido de la mano con el Buen Vivir/Vivir Bien y sobre lo cual no hay duda de su afinidad conceptual. Este es el caso de la plurinacionalidad (Schavelzon, 2015), así como de la interculturalidad (Walsh, 2009). Sin embargo nos queda la inquietud si será este el caso de los feminismos, incluso de aquellos emergentes como el feminismo comunitario y el feminismo decolonial. ¿Será que el Buen Vivir/Vivir Bien, conceptualmente ha sido determinado o influenciado por los feminismos y vice-versa? Los artículos en este libro, responden de una u otra manera a esta interrogante.

Sobre el significado y la pertinencia del Buen Vivir/Vivir Bien, feministas de diferentes corrientes han tenido varias propuestas e interpretaciones. Las propuestas han señalado al Buen Vivir/Vivir Bien como parte de un cambio civilizatorio para enfrentar el cambio climático (Cochrane, 2014, p. 578), como propuesta para combatir el modelo de civilización occidental capitalista de muerte (Espinosa Miñoso, Gómez Correal y Ochoa Muñoz, 2014, p. 387), una noción de sociedad apta para un feminismo decolonial (Zaragocin, 2014; Red de Feminismos Decoloniales, 2014; Zaragocin, este volumen; Paredes, 2010; Espinosa Miñoso, et al, 2014) , así como para los feminismos comunitarios para llevar a cabo la reciprocidad y contextualizar la Pachamama (Feminismo comunitario, 2014), y finalmente como una propuesta de vida en comunidad (Prieto y Domínguez-Serrano, 2015, p. 43). Mientras que dentro de la amplia literatura existente sobre Buen Vivir/Vivir Bien, se ha plasmado el feminismo como una tradición crítica de la modernidad a la par del ecologismo biométrico (Gudynas 2010, p.72, en Schevelzon) y en relación a los derechos como pilar fundamental del Buen Vivir (Acosta, 2008; 2009; Gudynas, 2011).

Cuando el paradigma de Buen Vivir/Vivir Bien cobró importancia en las constituciones de Bolivia (2009) y Ecuador (2008), feministas en la región se preguntaron sobre nuevas órdenes de género en base al Buen Vivir/Vivir Bien. Mientras que otras utilizaron el momento para replantear feminismos comunitarios y decoloniales ya existentes dentro de un Buen Vivir/Vivir Bien concebido no necesariamente desde el estado (Paredes, 2008; 2010). Se dio la continuación de un debate sobre el orden de género dentro de las cosmovisiones indígenas principalmente la complementariedad o Chachi Warmi que se vuelve a discutir dentro del paradigma político del Buen Vivir (Choque & Mendizábal, 2010; Huanacami, 2010; Lanza, 2012; Cochrane, 2014; Vega, 2014). Mientras que los usos gubernamentales sobre el Buen Vivir en el gobierno de Ecuador se han utilizado en relación a nociones de igualdad de género y en Bolivia hacia la despatriarcalización y descolonización (Vega, 2014; Zaragocin, 2014). En el caso del Ecuador esto se muestra claramente en el Plan Nacional de Desarrollo dominado por el enfoque de igualdad de género como eje transversal (Vega, 2014; Zaragocin, 2014) y en la Agenda Nacional de las Mujeres y la Igualdad de Género 2014-2017, generando una discusión conceptual que entrelaza la noción de igualdad de género, Buen Vivir y derechos (Zaragocin, 2014).

En el caso de Bolivia, Julieta Paredes y Mujeres Creando, mediante el Plan Quinquenal de las Mujeres para el Vivir Bien (2010), generan una ruptura conceptual con la igualdad de género promoviendo principios desde los enfoques de los feminismos comunitarios y decoloniales del Vivir Bien. Mientras que en ambos países ha existido una clara diferencia entre adoptar ciertas nociones de género y rechazar movimientos feministas, así como propuestas como el matrimonio del mismo sexo y la despenalización del aborto, entre otros. Es decir que mientras la violación de derechos indígenas y derechos de la naturaleza se vio reflejada como algo contradictorio del Buen Vivir/Vivir Bien (Becker, 2011), la violación de derechos de las mujeres se ha señalado en menor grado, y casi siempre por académicas feministas (Lanza, 2012; Lind, 2012b; Lind & Keating, 2013; Argüello Pazmiño, 2012; Zaragocin, 2014,) y no necesariamente en contradicción con el Buen Vivir/Vivir Bien. Lo mismo ha ocurrido con los derechos y propuestas políticas GLBTIQ y las posturas Queer. Esto ha sido quizás la dinámica más preocupante, reflejando los límites gubernamentales del uso del discurso del Buen Vivir/Vivir Bien para los movimientos feministas en la región andina. En el caso del Ecuador, el país se ha caracterizado como mega-diverso en torno a la diversidad cultural y su naturaleza, pero en cuanto a la sexualidad y orden de género impulsado des-

de el Buen Vivir, la diversidad se limita y se ordena de acuerdo a parámetros definidos por una heteronormatividad uninacional. La mezcla contradictoria de políticas públicas que favorecen y a la vez desfavorecen a los derechos de las mujeres y derechos sexuales (Lind, 2012a; Lind & Keating, 2013) bajo gobiernos que han promovido el Buen Vivir dan luz a otra línea de análisis sobre el feminismo en tiempos de Buen Vivir (Lanza, 2012; Vega, 2014).

En Bolivia, Julieta Paredes ha acercado y cuestionado el feminismo liberal individual desde los feminismos comunitarios para el Vivir Bien (Paredes, 2008; 2010), mientras que en Ecuador, feminismos ecológicos y feminismos económicos han sido de forma optimista ligados al Buen Vivir (León, 2008). Según algunas feministas, las propuestas desde la economía feminista como la economía del cuidado tienen afinidad conceptual con el Sumak Kawsay (Vega 2014, p.82). Sin embargo, más allá de las propuestas de la sostenibilidad de la vida, y desde la economía y ecología feminista no ha habido mayor interpelación entre el feminismo y Buen Vivir y las organizaciones de mujeres no han hecho una referencia al tema (Vega, 2014). Según Vega (2014, p. 82) para el Ecuador no ha habido mayor debate entre feministas sobre el significado del Sumak Kawsay para las mujeres.

En este sentido, se ha dado un trabajo incipiente que aporta desde distintos enfoques feministas y de género a los debates que se encuentran en el Buen Vivir. En Ecuador Silvia Vega (2014) y Magdalena León (2008; 2010) han decodificado el concepto desde la institucionalidad estatal de género y relacionado a las propuestas del Buen Vivir con la economía y ecología feminista. Algunas pensadoras afirmaban que la nueva orden de convivencia determinada por las coincidencias entre la economía feminista, la ecología feminista y el Buen Vivir se lograría con la inserción del enfoque de Buen Vivir en la Región Andina mediante su apropiación gubernamental (León, 2008; Prieto y Domínguez-Serrano, 2015). Otras pensadoras, más bien han recogido empíricamente las falencias del enfoque de género en las políticas de inclusión social por su falta de abordaje conceptual hacia la interseccionalidad poscolonial (Radcliffe, 2015), los límites liberales de las acciones afirmativas (Walsh, 2015), el refuerzo de nociones de familia nuclear heteronormativas (Lind, 2012b) y por ser parte de un aparataje estatal catalogado como homo-proteccionismo (Lind & Keating, 2013).

Reconocemos que escribir, pensar y hacer sobre el feminismo y el Buen Vivir/Vivir Bien es complicado porque es una reflexión sobre el debate más amplio en torno a las diferencias conceptuales entre Buen Vivir/Vivir Bien con Sumak

Kawsay y Suma Qamaña y entre los feminismos (liberales, decoloniales, comunitarios, autónomos) y el enfoque de género. Partimos del reconocimiento sobre la diferencia conceptual entre Buen Vivir, Sumak Kawsay y Suma Qamaña y la diferencia entre el uso gubernamental del concepto sobre Buen Vivir y los otros paradigmas que suelen ser relacionados con el pensamiento de los pueblos y nacionalidades indígenas del Abya Yala (Huancuni, 2010). El enfoque de Buen Vivir para este libro es plural, cambiante, anclándose en análisis feministas y con enfoque de género para su devenir conceptual. Los análisis se centran dentro de dos países, que constitucionalmente tienen el enfoque de Buen Vivir más establecido que otros, que son Ecuador (2008) y Bolivia (2009).

La colonialidad de género (Lugones, 2008) es otra corriente de pensamiento que ha sido clave para los análisis feministas sobre Buen Vivir, y lo sigue siendo para este libro. El Buen Vivir/Vivir Bien necesariamente demanda una reconceptualización del feminismo y de género (Paredes, 2010) y la revisión de la colonialidad de género ha sido una de las vías más comunes. Los escritos para este libro no son una excepción. En la búsqueda sobre los discursos que han emergido sobre Buen Vivir/Vivir Bien y feminismo se vio necesaria una discusión en relación a la decolonialidad<sup>1</sup> como manera de situarnos desde el feminismo crítico latinoamericano. El feminismo descolonial latinoamericano se puede resumir como una tendencia que promueve una ecología de saberes feministas como parte de un mundo plural desde una ruptura con la modernidad capitalista y afincada en la diversidad de definiciones del Buen Vivir (Red de Feminismos Descoloniales, 2014, p. 457). Descolonización de saberes para este grupo se define por el cuestionamiento de los fundamentos del conocimiento moderno-occidental-hegemónico (Ibid 2014, p. 458). La Red de Feminismos Descoloniales aclara una diferencia entre eutopía y utopía, la primera se refiere al lugar ideal ya existente no a un futuro lejano (Ibid 2014, P. 456). Sin embargo, propuestas como las del feminismo de(s) colonial se plantean ir más allá de la matriz moderna y desde la diferencia colonial que incluiría como por ejemplo la incorporación de raza. Desde feminismos comunitarios se repiensa el patriarcado en relación a la Pachamama y el territorio desde una autodeterminación feminista, estos son aspectos cruciales para ciertas lecturas del Buen Vivir/Vivir Bien<sup>2</sup>. Las discusiones sobre feminismo, género y Buen Vivir/Vivir Bien han tomado como marco

---

1 Hay autoras como Millan (2014) que señalan una diferencia entre descolonialidad y decolonialidad en relación al feminismo latinoamericano. La primera no forma parte de la teoría sobre decolonialidad.

2 Hay colecciones sobre feminismo decolonial, comunitario, indígena, autónomo, emergente que aportan a discusiones similares donde comúnmente están situadas las discusiones sobre Buen Vivir, ver (Millan, 2014) y (Espinosa et al, 2014).

interpretativo la colonialidad de género (Radcliffe 2015). Aunque el paraguas para este libro son las múltiples utopías que comprenden el Buen Vivir, también partimos del reconocimiento de que hay muchos Buenos Vivires. Es decir, muchas nociones alternativas y prácticas de cómo construir sociedades decoloniales. Las escrituras de este libro recogen ideas de la teoría de la decolonialidad y también aluden a la práctica feminista decolonial, reconociendo una diferencia marcada por esos feminismos emergentes (Millan 2014, p. 11).

El desarrollo ha dominado las discusiones sobre Buen Vivir, por lo que este libro también busca reorientar las discusiones sobre Buen Vivir hacia discusiones sobre las alternativas al desarrollo, post-desarrollo o incluso post-neoliberalismo. En el énfasis analítico del Buen Vivir con el desarrollo, se ha incluido otros análisis sobre otros aspectos también influenciados por el Buen Vivir. Por ejemplo, autores han señalado que el Sumak Kawsay en quechua y Suma Qamaña en aymara van más allá de lo relacionado con el desarrollo y el bienestar, hacia el crecimiento biológico, espiritual y territorial (Prada, 2013 en Schaveson, 2015). La relación del Buen Vivir con nociones de bienestar, felicidad y hasta nociones sobre necesidades básicas de Sen y Nussbaum han cuestionado la radicalidad del Buen Vivir en políticas públicas (Manosalvas, 2014). Más allá de la propuesta de abandonar el uso de la palabra 'desarrollo' (Gudynas, 2010) este libro busca resaltar condiciones y dinámicas que definen las relaciones de género en base a un ideología o utopía / eutopía del Buen Vivir.

El llamado para artículos buscó entender cuál es la relación entre el Buen Vivir y el feminismo, y si esto tiene que ver con un acercamiento hacia la decolonialidad utópica de ambos conceptos. En el Ecuador se han dado dos encuentros académicos para indagar sobre la relación entre Buen Vivir y feminismo. En noviembre de 2013 se realizó en Quito un importante encuentro sobre feminismo y Buen Vivir titulado "Hacia un nuevo Estado sin patriarcado". Luego, en julio de 2015, se realizó en el Instituto de Estudios Nacionales (IAEN) un encuentro, durante dos días, entre todas las autoras quienes presentaron los artículos que componen este libro. En este último encuentro las posturas sobre feminismo y Buen Vivir mostraron ser ampliamente diversas, algunas complementarias y otras antagónicas, como aquellas discusiones sobre Buen Vivir/Vivir Bien/ Sumak Kawsay y Suma Qamaña. Este libro desea seguir impulsando estos debates desde el ámbito de la academia ecuatoriana y latinoamericana, la comprensión del género y Buen Vivir desde la encrucijada de las cosmovisiones de los pueblos y

nacionalidades indígenas y los distintos feminismos, así como nuevas órdenes de género.

Los capítulos de este libro hacen una reflexión crítica del Buen Vivir proponiendo nuevos conceptos para explicar este fenómeno que está recorriendo algunos países de América Latina, así se aborda el Buen Vivir desde la “hibridación” con otras propuestas feministas como la decolonialidad, la “intersectorialidad” relacionada con la posibilidad de combatir las desigualdades étnicas, de clase social, geográficas y de género, la “sostenibilidad de la vida” desde el punto de vista de la economía feminista, el “*habitus*” desde el cual se puede explicar la persistencia de la exclusión y racialización de las mujeres indígenas que han quedado fuera de las políticas públicas del Estado, a pesar de que éste se apropió de la filosofía del Buen Vivir, la hizo parte de su discurso y propuestas y más adelante dejó de lado a los y las intelectuales que durante décadas construyeron aquella propuesta teórica, moral y revolucionaria llamada Buen Vivir. De aquellos conceptos también se desprenden algunos cuestionamientos a la puesta en práctica de esta política, se abordan de esta manera casos concretos como, por ejemplo, la soberanía alimentaria o la educación superior.

El primer capítulo de este libro analiza cómo se ha marginado la perspectiva feminista del Buen Vivir, es entonces cuando surge el interrogante ¿puede existir un Buen Vivir sin las mujeres y sin el feminismo? Es justamente la pregunta planteada por Sofía Zaragocin “¿dónde se encuentran los enfoques feministas y de Buen Vivir en el Ecuador?” De aquella pregunta devienen ciertas preocupaciones como por ejemplo el hecho de que se excluyan a los sujetos de las propuestas feministas de las políticas públicas, tal como lo han hecho anteriores utopías. Aquello según Zaragocin ocurre porque si bien el Buen Vivir es parte de las búsquedas de espacios fuera de la modernidad, el momento en que se sitúa dentro de ella, se aleja de la posibilidad de creación e innovación. Desde esta perspectiva ella aborda los feminismos decoloniales y de Buen Vivir, los dos se ubican fuera de cánones occidentales, no obstante no ha existido una hibridación conceptual entre Buen Vivir y feminismo decolonial latinoamericano.

En este mismo sentido Aída Hernández, hace una revisión de la teorización que en las últimas décadas se ha dado en torno al “Buen Vivir” o a la “Vida Digna” en América Latina, teorías que en principio han sido elaboradas por intelectuales indígenas pero que se encuentran en un contexto de retroceso que se vive actualmente en el continente en torno al reconocimiento de los dere-

chos de los pueblos indígenas y la apropiación de estos discursos por parte de los llamados Estados plurinacionales, despojándolos de su radicalidad crítica. Tales conceptualizaciones de hecho están siendo reivindicadas por las mujeres indígenas de distintas regiones del continente para cuestionar la violencia de género y la violencia de Estado que atenta contra la dignidad de la vida y desestabiliza la integralidad de las relaciones comunitarias. Este es el caso del Ecuador pero también de México desde donde habla la autora. Así ella analiza cómo la elaboración de estos saberes en torno a los seres humanos y su relación con la naturaleza, a las concepciones de una vida digna y de valores ético morales que rigen las relaciones entre las personas y su entorno, se han dado en el marco de las luchas políticas de los pueblos indígenas por sus derechos y en contra de las políticas desarrollistas que en nombre del “progreso” justifican el despojo de las comunidades y la destrucción de sus recursos naturales. Aída Hernández, como otras autoras de este libro, cuestiona el hecho de que estos conceptos hayan sido apropiados por los Estados latinoamericanos despojándolos de su radicalidad, convirtiéndolos así en retóricas gubernamentales. Propone así la importancia de recuperar su potencial crítico.

Continuando con los enlaces entre propuestas feministas y Buen Vivir, Silvia Vega reflexiona alrededor de la sostenibilidad de la vida como categoría central de la economía feminista, del Sumak Kawsay y de utopías ecologistas. La autora propone que su significado difiere en cada uno de estos paradigmas. Así analiza la economía feminista de la ruptura y sugiere la necesidad de adoptar la categoría como eje de convergencias teóricas y políticas de distintas corrientes transformativas, discutiendo su posibilidad a partir de trascender las políticas de la identidad.

Por otra parte, el libro indaga en el racismo implícito en el campo de las políticas públicas de género. A partir de un análisis interseccional del “Proceso a Beijing” en Bolivia, Marta Cabezas nos invita a reflexionar sobre las inercias racistas y discriminatorias que se dieron en este campo, fruto de prácticas conscientes, pero también producto de hábitos inconscientes de los sujetos que lo habitan. Según la autora, la amplia participación impulsada por las organizaciones de mujeres durante la preparación del Foro de ONGDs de Beijing, si bien generó un proceso de consulta a organizaciones de mujeres racializadas sin precedentes, puso en el centro a las organizaciones blanco-mestizas de clase media. Así, fueron reeditadas las jerarquías raciales en este campo, produciéndose un proceso ambivalente de inclusión-exclusión de las organizaciones de mujeres racializadas y, en fin, desdibujando sus demandas concretas en nombre de un sujeto abstracto “mujeres”.

En la misma línea de los cuestionamientos alrededor de la situación de las mujeres indígenas y rurales Xavier León realiza un análisis de las condiciones de las mujeres en el sector rural ecuatoriano, mostrando datos sobre pobreza, migración e inequidad y cómo esta situación no contribuye en la construcción de la Soberanía Alimentaria en el Ecuador, y cómo es necesario el cambio de la situación actual de las mujeres rurales, para que el Buen Vivir sea efectivo.

Por su parte Sara Radcliffe, a través del concepto de interseccionalidad y geografía crítica reflexiona en torno a las barreras del Buen Vivir, cuyo compromiso era el de confrontar las desigualdades persistentes, aquello se marcaría en la política pos-neoliberal con características ecuatorianas. Para la autora, el Buen Vivir ha sido el marco legal, constitucional e institucional de varias medidas que se han reconocido teóricamente en otros países como imprescindibles para superar las desigualdades interseccionales. Analizando los programas, iniciativas, e instituciones establecidas en Ecuador desde 2008, el artículo muestra un avance importante mientras revela algunas limitantes. El artículo termina ofreciendo una explicación basada en un análisis profundo de las jerarquías poscoloniales interseccionales.

Continuando con el análisis de las políticas públicas Margarita Manosalvas reflexiona acerca de la articulación entre la noción del Buen Vivir y las políticas públicas. Propone así un abordaje analítico identificando algunos de sus elementos más evidentes. Se concentra en los derechos del Buen Vivir reconocidos en la constitución ecuatoriana. Desde este punto de vista la autora explora las implicaciones del mandato constitucional según el cual las políticas públicas son los medios a través de los cuales se deben hacer efectivos tales derechos. Este mandato plantea el desafío de establecer una nueva conceptualización acerca de la relación entre derechos constitucionales y la acción pública. Entre una visión dogmática acerca de la exigibilidad de ciertos derechos y otra programática acerca de los objetivos de la acción pública, surge la necesidad de un marco analítico coherente con este desafío, la autora analiza una versión poco difundida del enfoque en las capacidades de Amartya Sen en la cual los derechos pasan a ser los objetivos de la acción pública.

A propósito de la puesta en práctica de las políticas públicas Erika Silva y Paulina Quisaguano abordan un caso concreto en el Ecuador que ha sido emblemático en el marco de las políticas públicas que incluyen el Buen Vivir: la educación superior. Si bien han existido cambios trascendentales en

cuanto al acceso de distintas clases sociales y grupos étnicos a la universidad pública, una vez más las mujeres y las propuestas feministas han estado excluidas de estos logros. En este sentido, la primera autora nos presenta datos concretos de la persistencia de brechas de género y condición étnica, a pesar de los avances del acceso de las mujeres a la universidad y la docencia. Así como también las desigualdades en los puestos de poder y decisión dentro de las Instituciones de Educación Superior en el Ecuador. La autora analiza este caso concreto desde las siguientes perspectivas teóricas: a) la dimensión histórica; b) la relación poder-saber en la educación superior; y c) el género como relación de poder. Por su parte, Quisaguano, aborda la perspectiva de desigualdad en la educación superior desde la propuesta del feminismo negro poniendo en interrogación el tipo de acceso al sistema de educación superior y refiriéndose a la educación como un campo de crítica feminista.

Este libro no solo busca visibilizar los enfoques de género y políticas feministas ausentes en los discursos dominantes de Buen Vivir en Ecuador y la región, sino que pueda generar una línea de pensamiento sobre propuestas existentes de lo que es el feminismo del Buen Vivir y el Buen Vivir del género. También propone, por una parte, visibilizar la utopía del Buen Vivir desde las distintas miradas feministas en Ecuador y Latinoamérica y, por otra parte, insertarse en el debate alrededor de qué es el Buen Vivir y sus variantes.

Este libro continúa una línea editorial del Grupo de Investigación en Población y Desarrollo Local Sustentable (PYDLOS) del Departamento de Espacio y Población de la Universidad de Cuenca, dedicado a la investigación sobre Buen Vivir, que presta especial atención a la problemática ecuatoriana y a los procesos políticos y sociales gestados en torno a la implementación de las distintas propuestas intelectuales del Buen Vivir. La publicación ha sido debidamente examinada y valorada por evaluadores ajenos a PYDLOS EDICIONES, con el fin de garantizar la calidad académica de la misma; esperamos sea un aporte para profundizar las discusiones sobre Buen Vivir en relación a los diversos feminismos.

## Referencias Bibliográficas

- Acosta, A. (2008) El buen vivir, una oportunidad por construir (Tema Central). *Ecuador Debate*, (75) 33-47.
- Acosta, A. (2009) Derechos de la naturaleza y buen vivir: ecos de la Constitución de Montecristi. *Pensamiento Jurídico, supl. Derecho y Política en la era de la Sostenibilidad* (25), 21-27.
- Arguello Pazmiño, S (2012). El Estado y el Clóset. Ciudadanías sexuales en Ecuador y Bolivia. *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, (49).
- Becker, M. (2011). Correa, Indigenous Movements and the Writing of a New Constitution in Ecuador. *Latin American Perspectives*, 38(1), 47-62.
- Choque, M.E & Mendizabal, M. (2010). Descolonizando el género a través de la profundización de la condición sulka y mayt'ata. *Tinkazos*.
- Cochrane, R. (2014). Climate Change, Buen Vivir, and the Dialectic of Enlightenment: Toward a Feminist Critical Philosophy of Climate Justice. *Hypatia* 29(3), 576-598.
- Espinosa, et al. (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Editorial Universidad del Cauca.
- Espinosa Miñoso, Gómez Correal y Ochoa Muñoz. (2014) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Editorial Universidad del Cauca.
- Gudynas, E. (2010). La ecología política del progresismo sudamericano: los límites del progreso y la renovación verde de la izquierda, En *Sin permiso*, (8) 147-167.
- Gudynas, E. (2011). Buen Vivir: Today's Tomorrow. *Development*. 54(4), 441-447.
- Gudynas (2014). Buen Vivir: Sobre secuestros, domesticaciones, rescates y alternativas. En *Bifurcación del Buen Vivir y el Sumak Kawsay. Atawallpa Oviedo Freire, compilador*. Ediciones Yachay, Quito, Ecuador.
- Huanacuni, F. (2010). *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. CAOI (Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas), La Paz.
- Lanza, M. (2012). Buen Vivir: An introduction from a women's rights perspective in Bolivia. *Development* 55(3): 338-35.
- Lind, A. (2012a) Revolution with a Woman's Face? Family Norms, Constitutional Reform, and the Politics of Redistribution in Post-Neoliberal Ecuador. *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society* 24(4): 536-555.
- Lind, A. (2012b) Contradictions that Endure: Family Norms, Social Reproduction, and Rafael Correa's Citizen Revolution in Ecuador. *Politics & Gender* 8(2): 254-261.
- Lind, A & Keating, C. (2013). Navigating the Left Turn. Sexual Justice and the Citizen Revolution in Ecuador. *International Feminist Journal of Politics* 15 (4), 515-533.

- León, M. (2008). Después del desarrollo: el buen vivir y las perspectivas feministas para otro modelo en América Latina. *Revista Umbrales*. (18) 35-44.
- León, M. (2010). Reactivación económica para el Buen Vivir: Un acercamiento. *América Latina en movimiento* (452) 23-26.
- Lugones, M. (2008). Coloniality and Gender. *Tabula Rosa*, 9, 73-102.
- Manosalvas, M. (2014). Buen Vivir o Sumak Kawsay. En busca de nuevos referenciales para la acción pública en Ecuador. *Iconos: Revista de Ciencias Sociales*. (49) 101-121.
- Millan, M. (2014). Introducción. Más allá del feminismo, a manera de presentación. *Más allá del Feminismo: Caminos para andar. Red de Feminismos Descoloniales*. 9-15.
- Paredes, J. (2008). Hilando Fino: Desde el feminismo comunitario, La Paz, CEDEC.
- Paredes, J. (2010). Plan de Las Mujeres: marco conceptual y metodología para el Buen Vivir. *Bolivian Studies Journal*, 15-17, 191-210.
- Prieto y Domínguez-Serrano. (2015) Una revisión feminista del decrecimiento y el Buen Vivir. Contribuciones para la sostenibilidad de la vida humana y no humana. *Revista de Economía Crítica*, (19) 34-57.
- Radcliffe, S. (2015) *Dilemmas of Difference. Indigenous Women and the Limits of Postcolonial Development Policy*. Durham and London: Duke University Press.
- Schavelzon, S. (2015) *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir. Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*. Quito, Ecuador: CLACSO y Ediciones Abya-Yala.
- Vega, S. (2014). El orden de género en el Sumak Kawsay y el Sumak Qamaña. Un vistazo a los debates actuales en Bolivia y Ecuador. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* 48: 73-91.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Universidad Andina Simón Bolívar. Quito: Editorial Abya Yala.
- Walsh, C. (2010). Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements. *Development*, 53 (1): 15-21.
- Walsh, C. (2015). Affirmative action(ing)s and postneoliberal movement in South America and Ecuador. *Cultural Dynamics* 27(1):19-41.
- Zaragocin, S., (2014). Políticas de inclusión liberal y el paradigma del buen vivir, feminismo hegemónico y multiculturalismo: El caso de las Fuerzas Armadas ecuatorianas y bolivianas. *Revista Antropología Experimental, Políticas del Sumak Kawsay* 61-70.



# Feminismo Decolonial y Buen Vivir

**Sofia Zaragocin**

E-mail: sofia.zaragocin@gmail.com

## Introducción

En el Ecuador, la institucionalización del feminismo en relación al discurso gubernamental del Buen Vivir ha sostenido que *no es posible el Buen Vivir sin la igualdad de género*. El énfasis en el discurso y la práctica del feminismo gubernamental ha estado en la igualdad de género, sin embargo, como ya lo han señalado algunas feministas, la igualdad de género frente al Buen Vivir no ha significado una redefinición o adaptación del mismo (Vega, 2014). Al decir que el Buen Vivir no es posible sin la igualdad de género, no reflejamos las relaciones de género desde el Buen Vivir sino que lo sustituimos con la democracia numérica y lo metamorfoseamos con el discurso feminista occidental. Por lo tanto, ya que mediante el Buen Vivir nos estamos replanteando la relación con la naturaleza, la alteridad, la interculturalidad, y la plurinacionalidad, -entre otros grandes temas-, es importante construir y develar los distintos enfoques de género que han venido acompañando a los procesos de Buen Vivir en el Ecuador. Luego, tal como el Buen Vivir ha cuestionado paradigmas coloniales de índole económico y político, los enfoques feministas decoloniales, autónomos, indígenas, y comunitarios también lo vienen haciendo desde antes. Si preguntamos sobre ¿dónde se encuentran los enfoques feministas y de Buen Vivir en el Ecuador?, las respuestas serían ambiguas. Aún más preocupante, si los espacios ocupados y propuestos por el Buen Vivir excluyen, como lo han hecho anteriores utopías, a los y las sujetos de distintas propuestas feministas. La conceptualización del Buen Vivir ha recibido atención local e internacional en espacios académicos y políticos pero sin un profundo análisis del feminismo o cuestiones de género. Su relación con el feminismo activista, político o académico no ha sido un pilar para la construcción conceptual del Buen Vivir como sí lo han sido otros temas tales como la naturaleza, el desarrollo y la interculturalidad.

Comienzo por recalcar que el feminismo aludido en los textos de hombres académicos que han escrito sobre el Buen Vivir (Gudynas, 2011; Breton 2013) lo han calificado en algunos casos como parte del proyecto modernista, es decir, un enfoque crítico de la modernidad a la par con el ecologismo biométrico (Gudynas 2010, p.72 en Schevelzon), o un fundamento universalista (Acosta, 2010) y en relación a los derechos como pilar fundamental del Buen Vivir (Acosta, 2008; 2009; Gudynas, 2011). Los textos comúnmente citados para hablar teóricamente del Buen Vivir tienen un tibio acercamiento al feminismo, sin la rigurosidad necesaria para especificar qué tipo de feminismo subyace, o sin explicar por qué se lo relaciona con la modernidad de manera tan consecuente. Sostengo que al hacer esto se refieren al feminismo como consecuencia de la modernidad tejida

bajo lógicas epistemológicas modernas sin reconocer las propuestas de los feminismos decoloniales o comunitarios, que de la misma manera que el Buen Vivir, buscan un espacio epistémico fuera de la modernidad. En consecuencia, al situar al feminismo en el espacio de la modernidad, alejan la posibilidad de creación e innovación que se debería promover debido a que ambos proyectos conceptuales están en constantes procesos de construcción. Al hacer esto, más bien sitúan al feminismo dentro de corrientes antagónicas a las del feminismo decolonial como es el feminismo liberal. Nos alejan de reflexiones de fondo sobre en qué medida la modernidad ha, efectivamente, liberado o emancipado a las mujeres diversas. Mientras que el feminismo decolonial y el Buen Vivir buscan la construcción de conocimientos y prácticas fuera de cánones occidentales. Sin embargo, no ha habido un acercamiento conceptual constante entre ellos que podría dar, siguiendo mi intención de este artículo, una hibridación conceptual entre Buen Vivir y feminismo decolonial latinoamericano. Sostengo que esta hibridación debe ser el resultado de una epistemología intercultural compartida y desde espacios imaginarios decoloniales como es el Abya Yala. En suma, tal como hace falta reconocer la pluralidad dentro del Buen Vivir, también es necesario repensarlo de manera simultánea con los distintos enfoques de género, y entre más nos acerquemos a su radicalidad estaremos acercándonos al núcleo del Buen Vivir.

El feminismo decolonial y el Buen Vivir enfrentan, conceptualmente hablando, el desafío de crear una epistemología decolonial a partir de los espacios imaginarios de la poscolonialidad y la decolonialidad. El Buen Vivir y el feminismo decolonial comparten anhelos importantes como la descolonización del conocimiento así como el énfasis en los afectos y el sentir como formas propias para ir más allá del materialismo, forma dominante de la ontología moderna. En efecto, los afectos y el sentir hacen parte de las epistemologías del Sur, y conforman un intento por crear formas de conocimiento más allá del pensar y de los dogmas sustanciales a las filosofías occidentales. Quizás lo más relevante del aporte del Buen Vivir para el feminismo decolonial es su énfasis en las relaciones de poder inter e intra-social, a través de propuestas interculturales.

En este sentido, este ensayo sugiere dos planteamientos: 1) Que el Buen Vivir, en sí, ya se sitúa en un proceso de hibridación poscolonial en espacios imaginarios donde es tomado en cuenta, y 2) Que dentro de dicho proceso de hibridación, el feminismo decolonial es el enfoque feminista más relevante para recalcar la potencialidad utópica y política del Buen Vivir desde el espacio del Abya Yala.

## El Buen Vivir híbrido

Se ha argumentado que la noción de lo híbrido es probablemente la metáfora más significativa para la teorización poscolonial -nos dice Joanne Sharp, geógrafa política postcolonial (Sharp, 2003, p. 63). En relación al trabajo conceptual de Homi Bhabha, Sharp afirma que: "*La noción de hibridación no es solo juntar dos culturas sino crear algo nuevo de la dife-*

rencia, una posible tercer vía o tercer espacio que no está ni en el centro o la periferia, adentro o fuera, en el mundo en vía de desarrollo o desarrollado, un espacio que niega la posibilidad de dualismos” (Sharp 2009, p.132. La traducción es propia). Dicha geógrafa política, propone que la geografía de la hibridez poscolonial necesita un urgente análisis ya que el poscolonialismo requiere de una imaginación geográfica para resaltar los espacios de la hibridación. Sarah Radcliffe ha propuesto que la geografía imaginada sea pensada desde la postcolonialidad para el Ecuador (1996, 2015) mientras que mediante este artículo propongo un viraje hacia las geografías imaginadas de la descolonialidad. Tal geografía imaginada, en el caso del Buen Vivir y el feminismo decolonial, es por ejemplo, la geografía del Abya Yala, así como otros procesos de reivindicación espacial que son al mismo tiempo geopolíticos e históricos (el Sur, o Latinoamérica). Tales espacios materiales y metafóricos permiten el cultivo del Buen Vivir y su relación con el feminismo decolonial mientras que son relevantes para las hibridaciones conceptuales.

Existen al menos dos posturas opuestas sobre la hibridez postcolonial. La primera pertenece a quienes la celebran por marcar el fin de la colonialidad en el cual las líneas entre el colonizador y el colonizado son borrosas y las fronteras se subvierten (Bhabha, 1994). La segunda pertenece a quienes advierten que los esencialismos son fundamentales para mantener una oposición clara frente a procesos neo-coloniales (Mitchell, 1997; en Sharp 2009). En discusiones sobre la posible hibridación del Buen Vivir hay quienes sostienen que se trata de una metamorfosis entre la cosmología andina y una re-elaboración académica y política (Vanhuylt y Beling, 2013). Mientras tanto existen otros pensadores que argumentan lo contrario a lo híbrido porque se trata aparentemente de una ruptura con la modernidad desde saberes tradicionales e indígenas (Gudynas, 2011). Gudynas por ejemplo, sostiene que el Buen Vivir es distinto a la hibridación porque el Buen Vivir logra lo opuesto a lo híbrido. En sus palabras *el “Buen Vivir permite el reforzamiento de identidades, y para muchas culturas se pone en juego sus esencias, y no sus márgenes”* (2011, p.11). En consecuencia, volvemos a las críticas sobre la poscolonialidad, pero desde una corriente post-occidental. Sin embargo, una particularidad de los procesos de hibridación en torno al Buen Vivir es que su propia pluralidad se asienta, en parte, en conocimientos colectivos e históricos, lo cual supone una inherente y constante hibridación ya que no hacemos referencia al Buen Vivir sino a Buenos Vivires en constante construcción poniendo énfasis sobre la pluralidad de contextos socio históricos y lejos de una gran narrativa de transformación universal.

La propuesta de hibridación entre feminismo decolonial y Buen Vivir no es entre la modernidad y lo no-moderno, lo colonial y lo no-colonial sino entre procesos comunes y parejos, en proceso de descolonización, es decir, se trata de un proceso conjunto contra la violencia epistémica sobre la que ha recalcado Spivak (1994) en cuanto a la imposibilidad de la representatividad del subalterno. En efecto, estos son procesos suficientemente distintos y parejos a la vez con el fin de crear una diferencia de-colonial.

## Buen Vivir y Feminismo Decolonial: propuesta híbrida para una utopía política

El feminismo decolonial, en palabras de Yuderkys Espinosa, “representa el intento por articular varias tradiciones críticas y alternas a la modernidad occidental y, sobre todo, del pensamiento radical feminista de Nuestra-América. En este sentido, se reclama heredero, por un lado, del feminismo negro, de color y tercermundista en los Estados Unidos, con sus aportes sobre la manera en que se articula la opresión de clase, raza, género y sexualidad y la necesidad de reproducir una epistemología propia que parte de reconocer esta inseparabilidad de la opresión. Por otro lado, recupera el legado de las mujeres y feministas afro descendientes e indígenas que desde Abya Yala han planteado el problema de su invisibilidad dentro de los movimientos sociales y dentro del propio feminismo” (2014, p.32). En consecuencia, el feminismo decolonial latinoamericano busca analizar la colonialidad y el racismo no solo como un fenómeno social sino también como epistemologías de la modernidad (Espinosa et al, 2014, p.32).

Desde esta definición de feminismo decolonial, el punto de encuentro más importante entre Buen Vivir y feminismo decolonial, sugiero, es la interculturalidad epistémica. La interculturalidad epistémica es un ejemplo de la construcción decolonial del conocimiento. Como lo ha señalado Catherine Walsh, es la “construcción de nuevos marcos epistemológicos que incorporan y negocian conocimientos occidentales y conocimientos no-occidentales, indígenas, pero también negros (y sus bases teóricas y vivenciales, pasados pero también presentes), siempre manteniendo como fundamental la necesidad de enfrentar la colonialidad del poder a lo cual estos conocimientos han sido sometidos” (2004, p.3). El énfasis, como acabo de mencionar, del feminismo decolonial está en la interseccionalidad y el reconocimiento de propuestas epistemológicas desde mujeres que han sido catalogadas como *las otras* dentro del feminismo del Sur latinoamericano. Ya hemos pasado del momento de visibilizar a “la otra” en Latinoamérica, a crear epistemologías desde sus formas de pensar y formas de vida. El Buen Vivir será una de las vías para lograr dicho objetivo. Desde el feminismo comunitario, Lorena Cabnal ha señalado la importancia de repensar los fundamentos filosóficos y cosmogónicos que sostiene la epistemología del Buen Vivir desde las mujeres originarias, de la misma manera que lo han hecho con la epistemología feminista (2014). Por lo que hay un trabajo incipiente en esta dirección.

Nuestros análisis sociales y epistemológicos no pueden dejar de lado la importancia de los lugares de los Buen Vivires y feminismos decoloniales en América Latina. Es decir que el punto de interculturalidad epistémica ocurre desde un lugar que es el Abya Yala. Es en este sentido, mi aporte a avanzar la discusión sobre la relación entre Buen Vivir y feminismo enfatizando el espacio desde donde hacemos una crítica a la modernidad/colonialidad. El imaginario geográfico del Abya Yala es crucial para empatar la mirada desde el feminismo decolonial latinoamericano sobre la colonialidad de

género señalada por María Lugones (2008). El Abya Yala es comúnmente definido en escritos del feminismo decolonial como el nombre de la lengua Kuna (pueblo que habita el territorio correspondiente a Panamá y Colombia) del continente que con la colonización se nombró 'América' (Espinosa 2014, p.13). Se ha escrito sobre el Abya Yala como 'territorio utópico' o 'tierra en plena madurez' (Cabezas González, 2012, p.13), y hasta brevemente referida como una contra-geografía (Castano, 2007; en Cabezas González, 2012). Euderkys Espinosa define el Abya Yala en términos de una geopolítica del pasado y el presente con posicionamientos contra-hegemónicos (2014, p.16). Sin duda Las Cumbres de mujeres indígenas del Abya Yala, apuntan a la práctica y discurso del Abya Yala como discurso geopolítico y desde la geopolítica feminista en particular. El espacio del Abya Yala sirve como una contra-geografía imaginaria definida desde una pluralidad de posturas feministas sobre un espacio que busca la descolonización, significado que es metafórico, material, en construcción y profundamente político. En este caso el Abya Yala es utilizado como una contra-geografía imaginada que sirve directamente a los procesos de auto-determinación de los pueblos y un referente para darle *un lugar* al feminismo descolonial. Al mirar el Abya Yala desde el feminismo descolonial entendemos que no es simplemente una cuestión de representatividad territorial en contra de lo colonial-europeo. Esto se evidencia al analizar el Abya Yala desde un concepto clave de la geografía humana, que es la multiplicidad espacial. El proceso vivo y múltiple de la experiencia de la descolonización debe tomar el espacio como dimensión de la multiplicidad (Massey, 2012). En palabras de Doreen Massey, "si el tiempo es la dimensión de la sucesión, del desarrollo o del devenir, el espacio es la dimensión de la existencia coetánea de una multitud de cosas, de la simultaneidad de un abanico de trayectorias" (2012, p.3). El espacio "es relacional y debe comprenderse como la esfera de la posibilidad de existencia de la multiplicidad, la esfera en la cual pueden coexistir una variedad de trayectorias sociales diversas. Es, por tanto, la dimensión que nos obliga a plantearnos cómo vivir juntos" (2012, p.3). La multiplicidad es crucial porque resalta la pluralidad de voces contingentes a espacios particulares dentro de un imaginario geográfico que es el Abya Yala. Es una contra-geografía espacial porque profundiza una postura espacial desde donde se cuestionan estructuras de poder presentes en la modernidad como lo ha señalado Euderkys Espinosa (2014). Entonces la multiplicidad de varias posturas feministas utilizadas geopolíticamente desde el Abya Yala tiene que ver intrínsecamente con nociones de la interseccionalidad.

El Abya Yala es el lugar donde se produce un cambio epistemológico en el análisis de la opresión y la política a fin de realizar la transformación de utopías para el feminismo decolonial latinoamericano. La importancia del feminismo decolonial, sostengo, es que se construye desde el Abya Yala en relación con otras miradas críticas feministas postcoloniales. El feminismo decolonial alcanza un debate sobre colonialidad y modernidad sin paralelo porque abarca la poscolonialidad del sur de Asia con lo post-occidental de Latinoamérica así como con la decolonialidad de feminismos comunitarios. Anteriores análisis han demostrado la tensión existente entre la poscolonialidad y el post-occidentalismo en las academias del sur de

Asia, Estados Unidos y Latinoamérica (Moran, 2008; Persram, 2011). Sin embargo, el feminismo decolonial relaciona estas críticas a la colonialidad/modernidad de manera coherente y las extiende aún más a lugares no antes teorizados. Esto es importante porque se pluralizan las voces y los lugares desde donde se generan las críticas a la colonialidad y modernidad, particularmente para incluir feminismos subalternos. Considero fundamental que, siguiendo la importancia del lugar, se construyan nuevas reflexiones a partir del Buen Vivir. La literatura sobre Buen Vivir es post-occidental sin embargo necesitamos recalcar otros lugares desde donde se teoriza la modernidad. Sugiero que también es importante reconocer otras críticas a la colonialidad y modernidad, como por ejemplo el trabajo de mujeres indígenas en los llamados 'settler colonial states' o estados colonos como Canadá, Estados Unidos y Australia. El enfoque crítico feminista desde la colonialidad de colonos no es igual al trabajo conceptual del feminismo postcolonial el cual ya tiene un diálogo con el feminismo decolonial. Mujeres indígenas académicas desde estos lugares inmersos en la lógica de la colonialidad de colonos también están creando sus propios espacios de viraje epistemológico paralelos al Abya Yala. Sus críticas sobre el multiculturalismo, igualdad y reconocimiento desde espacios, ontologías e interlocutoras indígenas están cuestionando cómo, formas multiculturales de reconocimiento, en realidad refuerzan regímenes liberales en vez de abrirlos a una democracia (inter) cultural (Povinelli, 2002). En nuestro caso, el del Abya Yala, la utopía es el Buen Vivir. Sin embargo podemos abrir la crítica, como lo ha impulsado Breny Mendoza (2010), a nuestros propios feminismos hegemónicos del Sur. El feminismo decolonial abre ese camino al situar el anti-racismo como uno de sus fundamentos analíticos para superar la fragmentación.

El Buen Vivir, al ser parte de una colectividad con una plataforma amplia y plural, es parte de las epistemologías del Sur. Es fundamental señalar que son autores indígenas y cosmovisiones indígenas las que en parte han tejido el Buen Vivir, lo cual no ha ocurrido con otras epistemologías del Sur. Vale la pena recalcar que la ambigüedad epistemológica del Buen Vivir es una buena razón para el diálogo con el feminismo decolonial latinoamericano, pues es aquí donde radica su potencialidad utópica y política. En consecuencia debemos asumir que se trata de un proceso de constante construcción, hibridación, basado en conceptualizaciones que no tienen autoría individual sino colectiva y que surgen en este espacio poscolonial y decolonial del Abya Yala que es posible.

Finalmente, el feminismo decolonial recoge las críticas de la corriente feminista autónoma latinoamericana en contra de la agenda global de los derechos (Espinosa et al, 2014). En tal sentido, el feminismo decolonial es clave para cuestionar el discurso de igualdad de género por su pretensión salvadora del feminismo hegemónico, basado en una herencia colonial y perversa (Espinosa et al, 2014, p. 32). En el caso del Ecuador, debemos preguntarnos si ¿las políticas de género subyacentes a las políticas públicas del Buen Vivir reproducen las hegemonías feministas del Sur al abogar por la igualdad de género o si más bien la relación discursiva entre género y Buen Vivir es una des-utopía que debería ser remplazada por una utopía

plural que promueva la relación entre los feminismos decoloniales y los Buenos Vivires? La idea de utopía es recurrente en los análisis del Buen Vivir. Hay quienes consideran que tal carácter utópico es central en su conceptualización, (Gudynas, 2011; Acosta, 2010; Giraldo, 2014) y otros que cuestionan tal carácter porque consideran que en realidad se está promoviendo una ideología al diferenciar entre utopía reaccionaria (la ideología) y la utopía política (para transformar sociedades) (Sánchez-Parga, 2011). Yo sugiero que la noción de utopía del Buen Vivir y del feminismo decolonial los aleja de esencialismos basados en el discurso tradicionalista de lo indígena (Sánchez-Parga, 2009 en Gudynas, 2011) o esencializado de la mujer, y nos garantiza una contraposición con la noción de ideología (Giraldo, 2014).

La relación híbrida entre feminismo decolonial y Buen Vivir tiene mayor potencialidad en torno a la crítica a la igualdad identificada con procesos de reconocimiento cultural. La estrecha relación entre igualdad de género y desarrollo, configura un escenario ideal para una profunda crítica desde el Buen Vivir y el feminismo decolonial. Para el Ecuador sugiero que esta crítica se debe enfocar también en los procesos de reconocimiento e igualdad que provienen de la tradición liberal. Sus críticas en tiempos del Neoliberalismo deben ser extendidos hacia el presente y futuro. Las críticas realizadas por parte de mujeres indígenas hacia procesos de reconocimiento, por ejemplo, que han apuntado a que estos no fueron eficaces para comprender y materializar una representatividad inter-seccional, revelaron los límites del discurso occidental sobre los derechos y la igualdad (Speed, 2008; Hernández Castillo, 2008). Al no hacerlo caemos en lo que algunos han calificado como la agenda oculta de la igualdad de género, que es la transmisión de principios, valores y acciones propias del feminismo hegemónico como expresión de la modernidad occidental (Gómez-Quintero y Franco Martínez, 2011).

## Conclusiones

Este artículo ha planteado que el enfoque feminista mencionado en la literatura sobre Buen Vivir ha sido erróneamente situado en relación a la modernidad y a su vez con la retórica de la igualdad de género. Sostengo que esto es desconocer propuestas feministas más afines con el Buen Vivir, que buscan un espacio epistémico fuera de la modernidad como son los feminismos decoloniales y comunitarios. Esto ignora los procesos de hibridación del Buen Vivir por un lado, y por otro la relación epistémica compartida con feminismos como son el decolonial y el comunitario. Propongo la necesidad de una hibridación conceptual entre Buen Vivir y feminismo decolonial resultado de una epistemología intercultural compartida y desde espacios imaginarios decoloniales como es el Abya Yala. El feminismo decolonial con su pluralidad es una utopía política para construir el Abya Yala conceptual. Sin embargo, el trabajo es de doble vía. La construcción del Buen Vivir y el feminismo decolonial son complementarios y llegan a un enriquecimiento mutuo por sus semejanzas conceptuales, pero requieren de acercamientos físicos y materiales.

## Referencias Bibliográficas

- Acosta, A. (2010). El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi. *Policy Paper 9. Friedrich Ebert Stiftung*.
- Bhabha, H. (1994). *The location of culture*. London: Routledge.
- Breton, V. (2013). Etnicidad, desarrollo y 'Buen Vivir': Reflexiones críticas en perspectiva histórica. *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 95, 71-95.
- Cabezas González, A. (2012). Mujeres Indígenas constructoras de región: desde América Latina hasta Abya Yala. *Scientific Journal of Humanistic Studies*. (4)6: 12-24.
- Cabnal, L. (2014). Documento en Construcción para aportar a las reflexiones continentales desde el feminismo comunitario, al paradigma ancestral originario del Sumak Kawsay-Buen Vivir.
- Espinosa et al. (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Editorial Universidad del Cauca.
- Giraldo, O. (2014). *Utopías en la era de la supervivencia: una interpretación del Buen Vivir*. Primera edición, México: Editorial Itaca.
- Gómez-Quintero, J. y Martínez, F. (2011). La agenda oculta de la igualdad de género en el desarrollo. Dossier: Feminismos y postcolonialidad. *Andamios*. 8 (17).
- Gudynas, E. (2011). Buen Vivir: Today's Tomorrow. *Development*. 54(4), 441-447.
- Hernández Castillo, A. (2008). *Etnografías e historia de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México, D.F: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- León, M. (2008). El Buen Vivir: objetivo y camino para otro modelo, en Irene León (Coord.) *Kawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios*, Quito: FEDAEPS.
- León, M. (2009). Cambiar la Economía para Cambiar la Vida. Desafíos de una Economía para la Vida. En *El Buen Vivir*, Alberto Acosta y Esperanza Martínez (comp.). Quito: Ed. Abya-Yala.
- Massey, D. (2005) *For Space*. London: Sage.
- Massey, D. (2007). Geometrías del poder y la conceptualización del espacio. *Conferencia dictada en la Universidad Central de Venezuela, Caracas*.
- Mendoza, M. (2010). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. I Yuderky Espinosa Mino (coord). Buenos Aires: En la frontera.

- Mignolo, W. & Escobar, A. (2010). *Globalization and the Decolonial option*. Routledge. London.
- Mignolo, W. (2012). *The Darker Side of Western Modernity: global futures, decolonial options*. Durham: Duke University Press.
- Morana et al. (2008). *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham: Duke University Press.
- Persram, N. (2011). Spatial and Temporal Dislocations of Theory, Subjectivity, and Post Reason in the Geocolonial politics of Subaltern Studies. *Cultural Studies Critical Methodologies* 11(1).
- Povinelli, E. (2002). *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham: Duke University Press.
- Quijano, A. (2012). “Bien Vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. *Vientos del Sur*, 122.
- Sánchez-Parga. (2011). Discursos retrorevolucionarios: sumak kawsay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos, *Ecuador Debate* 84, 51-56.
- Speed, S., (2008). *Rights in rebellion: indigenous struggle and human rights in Chiapas*. Stanford: Stanford University Press.
- Vanhalst y Beling. (2013). El Buen Vivir: una utopía latinoamericana en el campo discursivo global de la sustentabilidad. *Polis, Revista Latinoamericana*, 12, (36), 497-522.
- Vega, S. (2014). El orden de género en el Sumak Kawsay y el Sumak Qamana. Un vistazo a los debates actuales en Bolivia y Ecuador. *Iconos*. 48.
- Sharp, J. (2009). *Geographies of postcolonialism*. Sage Publications.
- Spivak, G., (1994) Can the Subaltern Speak? En P. Williams and L. Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-colonial Theory*, 66-111. New York: Colombia.
- Walsh, C., 2004 Geopolíticas del conocimiento, interculturalidad y descolonización. *Boletín ICCI-ARY Rimay*, 60.

## Confrontando la Utopía Desarrollista: El *Buen Vivir y la Comunalidad* en las luchas de las Mujeres Indígenas

**R. Aída Hernández Castillo**

(CIESAS-Red de Feminismos Descoloniales)

E-mail: [aidaher2005@gmail.com](mailto:aidaher2005@gmail.com)

En este capítulo quiero reflexionar sobre teorizaciones que han surgido en las últimas décadas en distintas regiones de América Latina en torno al “Buen Vivir” o a la “Vida Digna” a partir de conceptualizaciones desarrolladas por intelectuales indígenas, pero que tienen su fundamento en epistemologías propias de la región Mesoamericana o Andina, que han dado sentido a la vida cotidiana de los pueblos originarios. Analizaré también el contexto de retroceso que se vive actualmente en el continente en torno al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y la apropiación de estos discursos por parte de los llamados Estados plurinacionales, despojándolos de su radicalidad crítica. Finalmente abordaré la manera en que estas conceptualizaciones están siendo reivindicadas por las mujeres indígenas de distintas regiones del continente para cuestionar la violencia de género y la violencia de Estado que atenta contra la dignidad de la vida y desestabiliza la integralidad de las relaciones comunitarias.

La sistematización de estos saberes en torno a los seres humanos y su relación con la naturaleza, a las concepciones de una vida digna y de valores ético morales que rigen las relaciones entre las personas y su entorno, se ha dado en el marco de las luchas políticas de los pueblos indígenas por sus derechos y en contra de las políticas desarrollistas que en nombre del “progreso” justifican el despojo de las comunidades y la destrucción de sus recursos naturales.

Si bien algunos de estos conceptos han sido apropiados por los Estados latinoamericanos despojándolos de su radicalidad y convirtiéndolos en retóricas gubernamentales para justificar un nuevo desarrollismo “pos-neoliberal”, como en el caso del Suma Kawsay en Ecuador o Suma Qamaña en Bolivia, es importante recuperar su potencial crítico de frente a concepciones de progreso que siguen viendo en el desarrollo industrial y tecnológico la panacea para los problemas del continente.

## De la Era del Multiculturalismo Neoliberal a la Era del Despojo Desarrollista

En las últimas tres décadas los Estados latinoamericanos llevaron a cabo una serie de reformas legislativas para reconocer su carácter pluricultural, sustituyendo el discurso en torno a la igualdad por una nueva retórica sobre

la diversidad cultural y sobre la necesidad de desarrollar políticas públicas multiculturales. Estas reformas varían mucho de un país a otro pero en su mayoría incluyen el reconocimiento del carácter multicultural de la nación, de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, el reconocimiento a sus sistemas normativos y formas de autogobierno y el derecho a utilizar y preservar sus propios idiomas indígenas. A partir de estas reformas los censos gubernamentales reportan la existencia de 40 millones de hombres y mujeres que se reconocen como indígenas, aproximadamente un 10% de los habitantes de América Latina.<sup>1</sup>

No obstante los compromisos contraídos en estas nuevas legislaciones, en los últimos años, estamos siendo testigos de un retroceso en el reconocimiento de los derechos políticos y territoriales de los pueblos indígenas y de una embestida de violencia y despojo contra sus territorios y recursos naturales. Los Estados latinoamericanos, incluyendo aquellos que se reconocen como plurinacionales como son Ecuador y Bolivia, vienen imponiendo megaproyectos extractivos mineros, petroleros, forestales; de energía e infraestructura como represas, proyectos eólicos y carreteras; y promoviendo la siembra de monocultivos y transgénicos en los territorios de los pueblos indígenas, sin consulta ni consentimiento previo, libre e informado. En nombre del "progreso y el desarrollo" se está justificando nuevamente el despojo y la violencia en contra de los pueblos originarios.

Durante las últimas dos décadas, voces críticas desde el mundo académico y político veníamos señalando las limitaciones de las llamadas Reformas Multiculturales, denunciando la manera en que éstas han sido utilizadas por los gobiernos neoliberales como una nueva estrategia de control y regulación (ver Hale, 2001; 2005; Hernández Castillo, Paz y Sierra, 2006; Iturralde, 2000; Yashar 2005). Después de una primera etapa de celebración ante el reconocimiento tardío de los derechos de los pueblos indígenas en las constituciones latinoamericanas, nos dimos cuenta de que las reformas multiculturales al dejar en las manos de los pueblos y comunidades indígenas responsabilidades que antes recaían en el Estado, respondían a la necesidad de la agenda neoliberal por descentralizar y promover una sociedad civil más participativa, abonando la construcción de lo que se ha definido como regímenes de ciudadanía neoliberales (Yashar, 2005). El ajuste social que necesita el modelo neoliberal incluye la construcción de un estado pluralista en el que todos participen, el cual puede coincidir con la agenda política de los pueblos indígenas que demandan mayor autonomía y mayores espacios de participación. Dentro de estas perspectivas, Charles Hale (2002) popularizó el concepto de multiculturalismo neoliberal para referirse a los usos que los estados neoliberales han hecho de las políticas del reconocimiento multicultural, como una estrategia para silenciar o desplazar demandas más radicales del movimiento indígena.

<sup>1</sup> Esta cifra no es precisa porque los criterios para definir quién es y quién no es indígena varían mucho de un país a otro. Para un análisis demográfico sobre la población indígena en el continente, ver González, M. 1994. "How many indigenous people?" in Harry Anthony Patrinos (ed.), *Indigenous people and poverty in Latin America: an empirical analysis*, Washington, D.C.: World Bank.

Sin embargo, este contexto parece estar cambiando de manera substancial en la última década. El discurso en torno al multiculturalismo se está viendo sustituido por un nuevo discurso que interpela a los pueblos indígenas como pobres que hay que incorporar al desarrollo, o como agentes desestabilizadores que atentan contra la seguridad nacional (Hernández Castillo, 2013). A nivel de las políticas públicas estos cambios se ven reflejados en la reducción de los presupuestos a organismos indigenistas como en el caso de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) en México, que vino a sustituir al Instituto Nacional Indigenista (INI) y que se ha convertido en un organismo fantasma con poco o ningún impacto en la promoción del bienestar de los pueblos indígenas (Hernández Castillo, Paz y Sierra, 2006; Gutiérrez Chong, 2015). Paralelamente somos testigos de la manera en que la legalidad está siendo utilizada como una herramienta para criminalizar los movimientos de despojo contra los pueblos indígenas como en el caso de la Ley Anti-terrorista en Chile y el encarcelamiento de dirigentes mapuches.<sup>2</sup>

Aún en aquellos Estados que intentaron ir más allá de las reformas multiculturales reconociendo la existencia de Estados plurinacionales como fueron los casos de Ecuador y Bolivia, estamos viviendo un retroceso en lo que respecta a los derechos al territorio y a la consulta previa de cara a proyectos gubernamentales que en nombre de los “intereses nacionales” están despojando a los pueblos indígenas de sus recursos, contaminando sus tierras y ríos y destruyendo sus bosques.

Paradójicamente, la nueva Constitución ecuatoriana aprobada en el 2008, fue la primera constitución latinoamericana en integrar términos de las epistemologías indígenas al texto constitucional al incluir los *principios del Buen Vivir* o *Sumak Kawsay* en sus artículos 275 a 278 (Título VI: Régimen de Desarrollo), donde especifica que: “El Buen Vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza” (Constitución de la República de Ecuador, 2008). Paralelamente, fue también pionera en el reconocimiento de los derechos de la naturaleza, rompiendo así con el antropocentrismo de la tradición filosófica y jurídica liberal que consideraba que los derechos solo pertenecen a las personas físicas o jurídicas, a quienes corresponde el derecho de la manipulación y explotación de la naturaleza.

Estas reformas legislativas ampliamente celebradas por académicos y activistas, han quedado en letra muerta a partir de que el Presidente Rafael Correa rompió una de sus principales promesas de campaña al abrir a la explotación petrolera los campos de Ishpingo, Tambococho y Tiputini (ITT), localizados en el Parque Nacional Yasuní, en plena Amazonía ecuatoriana. La Reserva de la Biosfera Yasuní, conformada por el Parque Nacional Yasuní y la reserva Huaorani, son consideradas como áreas con mayor biodiversidad del planeta. Es también el hogar de los pueblos

2 Para un análisis de los impactos de la Ley Antiterrorista, ver los trabajos presentados en el Seminario “La Ley Antiterrorista contra el Pueblo Mapuche: La criminalización de una Nación”. En: <http://www.cetri.be/Conclusion-seminario-La-ley?lang=fr>

indígenas huaorani, tagaeri y los taromenane, que habían permanecido en relativo aislamiento hasta principios de siglo pasado. El proyecto ambiental Yasuní-ITT fue lanzado por Ecuador hace seis años y pretendía recaudar US\$3.600 millones de la comunidad internacional en 13 años, en compensación por la no explotación de unos 846 millones de barriles de petróleo en los campos. Luego de tres años de creado un fideicomiso con Naciones Unidas para la recepción de los aportes, la iniciativa alcanzó apenas US\$13.3 millones en depósitos concretos, mientras que otros US\$116 millones quedaron en compromisos. A pesar de que el Decreto 1572, de febrero del 2009, establecía un plazo indefinido para esta iniciativa, en agosto 2013 el presidente ecuatoriano solicitó a la Asamblea Nacional abrir la región del Yasuní a la explotación petrolera, argumentando que se trataba de un asunto de “interés nacional”.

Esta decisión fue recibida con un fuerte rechazo por parte de las organizaciones indígenas ecuatorianas que se han movilizado en protesta por esta decisión y demandado su derecho a la consulta previa. Las organizaciones indígenas y ecologistas argumentan que crear un polo petrolero en el Yasuní tendrá un fuerte impacto ambiental: contaminación, deforestación, alteración de las relaciones ecológicas de los ecosistemas en un ecosistema único. Paralelamente, significaría abrir la región a la colonización con todo lo que eso implica, como la tala de bosques y la llegada del narcotráfico. El *Sumak Kawsay* quedó en retórica gubernamental frente a los intereses del gran capital y el desarrollismo del presidente Rafael Correa.

Algo similar está sucediendo con los principios de “vida armoniosa” y “tierra sin mal” que promueve el *Suma Qamaña* en Bolivia. La Carta Magna boliviana reformada en el 2009, integró al igual que la de Ecuador, conceptos de las epistemologías aymaras en el texto constitucional, que en el Artículo 8. I. establece “El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso, no seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble). Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario” (Constitución de la República Plurinacional de Bolivia, 2009).

En este caso fue la construcción de un proyecto carretero que unirá a Bolivia con Brasil, destruyendo una parte importante de la selva amazónica, afectando el hábitat de los pueblos indígenas de la región, lo que hizo al presidente Evo Morales y a su gobierno olvidarse de los principios del *Suma Qamaña*. Este proyecto de desarrollo carretero afecta el territorio indígena del Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS) que tiene una extensión de 1,2 millones de hectáreas. Está situado entre los departamentos de Beni y Cochabamba, en las provincias Mojos y Marbán (Beni) y Chapare (Cochabamba). Los pueblos indígenas amazónicos que se han movilizado en contra del proyecto han sido criminalizados y sus dirigentes encarcelados, con estrategias muy similares a las que el gobierno del González Sánchez de Lozada (2002-2003) usó contra los indígenas del Movimiento Al Socialismo (MAS) en el pasado. Paradójicamente, muchos

de los indígenas que promovieron los cambios en la Constitución Plurinacional y que participaron en la histórica marcha por el territorio y la dignidad, iniciada el 15 de agosto de 1990, están ahora enfrentados al gobierno de Evo Morales y tienen órdenes de aprensión.

Me detengo en los casos de Ecuador y Bolivia, no porque la situación de despojo y violencia en contra de los pueblos indígenas, en nombre de la "utopía desarrollista" sea más grave que en el resto de América Latina, sino porque las expectativas de que sería diferente eran mayores. La idea de que se trataba de "regímenes pos-neoliberales" en donde el "bienestar" de la sociedad estaba por encima de los intereses del gran capital, así como la retórica indigenista que reivindicaba el "Buen Vivir" de manera más integral considerando los derechos de la naturaleza, habían despertado grandes expectativas, no solo entre los indígenas ecuatorianos y bolivianos, sino en todos los indígenas del continente, que veían las reformas constitucionales plurinacionales como un referente a seguir.

Pero la tendencia al despojo de los territorios indígenas se da a todo lo largo y ancho de América Latina. Algunos autores marxistas como David Harvey (2003), señalan que la etapa de desarrollo capitalista que vivimos actualmente en América Latina es muy similar, por su violencia y expansionismo, a la etapa de acumulación orgánica, en la que las potencias coloniales se valieron del despojo, la privatización de la tierra, la expulsión por la fuerza de las poblaciones campesinas subyugadas, el despojo de sus recursos naturales, así como de la mercantilización de las formas alternativas de producción y consumo de los pueblos colonizados. La liberación de los mercados no trajo la "armonía" que predecían los liberales y neoliberales, sino que profundizó las desigualdades al interior de los mismos países capitalistas y trajo una crisis de sobreacumulación al producir más de lo que se puede consumir. Los trabajadores explotados reciben menos valor de lo que producen, por lo que hay también un subconsumo que obliga a los capitalistas a ampliar sus territorios de reinversión y consumo. En este proceso de "ampliación" de los territorios de reinversión, las tierras de los pueblos indígenas están siendo afectadas por el despojo y la violencia de "desarrollismo".

En distintas regiones de América Latina la participación de las mujeres indígenas en los movimientos de resistencia contra el despojo y la mercantilización de sus tierras y recursos naturales ha venido a trastocar los roles de género al interior de las comunidades y a confrontar las políticas de desposesión del Estado neoliberal. No es casual entonces que, ante el "peligro desestabilizador", los poderes locales y nacionales centren su violencia en las mujeres organizadas (Hernández Castillo, 2015).

En este contexto de despojo y violencia, un sector importante del movimiento continental de mujeres indígenas ha reivindicado sus valores ancestrales como un referente para la defensa de la tierra y el territorio y para confrontar las múltiples violencias que afectan sus vidas.

## Mujeres Indígenas y su reivindicación de la Comunalidad y el Buen Vivir

En distintas regiones de América Latina hemos visto en las últimas dos décadas el surgimiento de procesos organizativos de mujeres indígenas que a la vez que reivindican los derechos de sus pueblos a la tierra y al territorio, demandan sus derechos específicos como mujeres, y a una vida libre de violencia. En muchos casos estas mujeres se han apropiado de los nuevos espacios multiculturales para debatir o replantear la forma en que se entiende la cultura y la tradición. El nuevo contexto de reconocimiento del carácter "multicultural de la nación" ha influido en una tendencia creciente entre pueblos indígenas, sobre todo en las y los intelectuales orgánicos de sus movimientos, de reflexionar sobre sus prácticas culturales -que antes eran concebidas simplemente como la vida misma- y de sistematizar, teorizar y filosofar sobre las mismas. En el proceso de "nombrar" la cultura, se están dando negociaciones entre los géneros por la definición de la misma. Estos procesos de "creatividad política" parecen confrontar las críticas que desde el feminismo se han hecho a las políticas del reconocimiento cultural.

Existe una amplia literatura desde la teoría feminista que ha señalado que tanto los nacionalismos oficiales como los étnicos han tendido a utilizar los cuerpos de las mujeres como materia prima en la construcción de sus proyectos políticos (Yuval Davis, 1997; Gutiérrez Chong, 2004). Estas perspectivas han señalado que el énfasis en las políticas del reconocimiento ha llevado a un fortalecimiento de esencialismos culturales que muchas veces sirven a los intereses patriarcales al interior de los colectivos identitarios. Las representaciones ahistóricas de las culturas como entidades homogéneas de valores y costumbres compartidas, al margen de las relaciones de poder, da pie a fundamentalismos culturales que ven en cualquier intento de las mujeres por transformar prácticas que afectan sus vida, una amenaza para la identidad colectiva del grupo. Ante estas posturas esencialistas, en mis trabajos anteriores sobre las prácticas políticas de las mujeres indígenas he venido señalando la necesidad de historizar las prácticas culturales para demostrar que muchas de las prácticas "tradicionales" que afectan y violentan las vidas de las mujeres han cambiado con el tiempo, que muchas veces tienen su origen en contextos coloniales, y que su modificación o desaparición no afecta la continuidad identitaria del grupo (Hernández Castillo, 2003).

En estas luchas por "nombrar" la cultura y por reivindicar sus derechos específicos como mujeres en el marco de sus derechos colectivos como integrantes de los pueblos originarios, las mujeres indígenas han tenido que enfrentar tanto los "silenciamientos" y etnocentrismos de los feminismos hegemónicos, como los esencialismos y rechazos de algunos sectores de los movimientos indígenas de sus países.

En el marco de un proyecto colectivo en el que hemos venido participando académicas y activistas que trabajamos por la justicia

de género en contextos de pluralismo jurídico<sup>3</sup>, la intelectual y activista kichwa Cristina Cucuri ha analizado los retos que enfrentó la Red de Mujeres del Chimborazo (REDMUJCH) para integrar sus perspectivas del “Buen Vivir” desde las mujeres indígenas en la Constitución ecuatoriana del 2008. A partir de su experiencia como integrante del Consejo Directivo de la REDMUJCH, Cristina Cucuri ha analizado las tensiones étnicas y de género que implicó incluir sus voces y su análisis mediante el documento “Nosotras en la Constituyente” en la nueva Carta Magna. El citado documento fue elaborado por doce lideresas indígenas parroquiales, cantonales y provinciales, que basándose en las propuestas planteadas en los diferentes talleres en comunidades de la región del Chimborazo, plantearon una agenda que incluía el concepto del “Buen Vivir” como epistemología crítica ante la violencia de género. En esta propuesta parían de pensar el “Buen Vivir como la armonía y la paz con la naturaleza y la paz, con nosotras mismas y nuestros antepasados; como un camino hacia los derechos de las mujeres, por eso fuimos a construir la Constitución. Logramos mucho: los grupos prioritarios, los derechos de la naturaleza y el Estado Intercultural y Pluricultural, que todavía tenemos que diseñar ¿Cómo queremos ese Estado las mujeres?”<sup>4</sup>

En esta lucha se enfrentaron con perspectivas ortodoxas del derecho, así como el reto de transformar sus demandas al lenguaje jurídico para que pudieran ser escuchadas en el espacio legislativo:

“En esta fase el desafío era cómo proceder en la práctica de la redacción de nuestra propuesta en un lenguaje jurídico – legal para entregar a la Asamblea Constituyente. Con el apoyo del CEDIS se contrató a una prominente jurista Doctora Ximena Endara O., de la capital, quien contaba con amplia experiencia en asuntos indígenas, y había sido colega y colaboradora en varios trabajos investigativos junto con el Doctor Julio César Trujillo, experto en asuntos de justicia indígena y derechos colectivos. Proporcionamos el documento con las demandas constitucionales de las mujeres indígenas de Chimborazo a la doctora, para que transformara nuestra propuesta en lenguaje legal- jurídico apto para el nivel constitucional, tomando como ejes centrales: el género, los derechos individuales de las mujeres y los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Una vez más la propuesta de la REDMUJCH fue puesta en duda y cuestionada. Días más tarde, al mantener la conversación con la jurista para ver los avances de la propuesta, ella nos señaló que no se podía integrar las demandas de género con las de los pueblos indígenas, por ser las primeras concebidas como derechos individuales y las segundas como derechos colectivos.” (Cervone y Cucuri, en prensa)

Esta visión dicotómica de los derechos de género y los derechos colectivos, la encontramos tanto en los feminismos hegemónicos que ven cualquier demanda de autonomía indígena como un retroceso para los dere-

3 Se trata del proyecto Mujeres y Derechos en América Latina. Justicia, Seguridad y Pluralismo Jurídico, coordinado por Rachel Sieder (CIESAS) y financiado por Nor-global Program of the Norwegian Research Council.

4 Entrevista a Cristina Cucuri, en <http://www.mujeresindigenasecuador.org/>

chos de las mujeres y entre movimientos indianistas que ven los derechos de las mujeres como una reivindicación que “divide al movimiento” y que puede atentar contra los mal llamados “usos y costumbres”. En este ámbito polarizado, han sido las propias mujeres indígenas, desde perspectivas no esencialistas de la identidad indígena, las que han dado pistas de como re-pensar el género desde la cultura y la cultura desde el género. Al respecto, Cristina Cucuri señala “Nosotras también queremos inventarnos nuevos derechos para vivir dignamente sin discriminación ni violencia, para que el Buen Vivir de las mujeres, de los pueblos indígenas y, que los derechos colectivos tengan mirada, cuerpo, vida y rostro de la otra mitad de la población indígena” (Op. Cit).

Gracias a las luchas de la REDMUJCH y de otras muchas mujeres y hombres aliados, la Constitución ecuatoriana del 2008 en su artículo 57 numeral 10 establece “Crear, desarrollar, aplicar y practicar su derecho propio o consuetudinario, que no podrá vulnerar derechos constitucionales, en particular de las mujeres, niñas, niños y adolescentes”. Numeral 21, párrafo 3: “El Estado garantizará la aplicación de estos derechos colectivos sin discriminación alguna, en condiciones de igualdad y equidad entre mujeres y hombres”. Art.171 “Las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio, dentro de su ámbito territorial, con garantía de participación y decisión de las mujeres” (Constitución de la República del Ecuador, 2008).

Es evidente que el cambio constitucional es solo la punta de lanza de procesos de largo aliento para lograr que el “Buen Vivir” sea una realidad en la vida cotidiana de hombres y mujeres indígenas, pero los espacios organizativos que se crearon para reflexionar el *senti-pensar* de las mujeres y la lucha porque sus voces fueran escuchadas, representan en sí mismo una ruptura con las estrategias de “borramiento” de otras epistemologías, que caracterizan a nuestras sociedades latinoamericanas marcadas por el racismo, el clasismo y las exclusiones de género.

En el contexto mexicano el concepto de *comunalidad* ha sido retomado también por las mujeres indígenas organizadas para confrontar tanto el individualismo y mercantilismo de los estados neoliberales, como la violencia y exclusión de género que se vive en sus propias comunidades.

El concepto de *comunalidad*, fue teorizado a fines de la década de los 80s por el intelectual ayuuk, Floriberto Díaz a través de sus escritos académicos y de divulgación, y fue el fundamento de las luchas políticas de un importante sector del movimiento indígena de México. Los valores de solidaridad colectiva, respeto a la Madre Tierra y promoción y defensa de la democracia comunitaria, fueron promovidos por Floriberto Díaz en los distintos espacios de lucha política, desde la comunidad hasta los foros nacionales e internacionales. Si bien en sus escritos Floriberto Díaz no teorizó sobre los derechos específicos de las mujeres indígenas, sus propuestas han sido retomadas por una nueva generación de intelectuales y activistas que han teorizado desde lo que llaman su *senti-pensar* como mujeres y como indígenas (Vargas, 2008; 2012; Vázquez, 2012, 2015; Osorio, 2015;

Robles, 2015). En sus escritos y mediante sus luchas políticas, estas jóvenes intelectuales reivindican que el principio de armonía, central en la *comunalidad*, sea fundamental en la lucha contra la violencia de género.

En sus escritos originales, recopilados y publicados por su esposa, la también activista y luchadora por los derechos de las mujeres y los pueblos, Sofía Robles, Floriberto Díaz (2007) nos habla de un principio de autoridad fundamental en la *comunalidad* que es un principio dualizado padre-madre que se antepone al concepto de poder patriarcal "padre-macho", el cual denunciaba como herencia colonial.

Estas teorizaciones pioneras sobre la *comunalidad* y el *Buen Vivir* desde las culturas indígenas han sido fundamentales en toda una nueva corriente de pensamiento crítico en los feminismos que hemos empezado a cuestionar muchos de los principios liberales de derechos que han sido centrales en los feminismos hegemónicos del norte. La concepción liberal del individuo libre, herencia de la Ilustración europea, había sido el punto de partida de muchas corrientes teóricas feministas en donde lo "común" y los derechos colectivos no tenían mucho espacio. No quiero negar por supuesto toda una genealogía de feminismos socialistas que han teorizado y luchado desde otras concepciones de derechos y desde otros imaginarios colectivos, pero que desafortunadamente no han sido los que han ocupado un lugar hegemónico en las arenas nacionales e internacionales en donde se discuten y deciden las políticas públicas hacia las mujeres.

Estas nuevas perspectivas que plantean la necesidad de descolonizar nuestros feminismos, han señalado los silenciamientos de otras formas de "ser y estar en el mundo" que los feminismos hegemónicos han reproducido, denunciando abiertamente a estos feminismos como nuevas formas de colonialismo. Autoras como la feminista india, Chandra Mohanty hablan de la "violencia epistémica" que se ejerce cuando una forma de ver el mundo, de entender la justicia y la emancipación es reivindicada como la única forma de "liberarse" de la dominación. No se trata sólo de que los problemas de las mujeres indígenas y campesinas no se incluyan en las agendas feministas, sino que el proceso de *borramiento* de su existencia es más profundo.

Los derechos de las mujeres como "localismos globalizados" han sido promovidos por los Estados-Nación a través de sus programas para incorporar a las mujeres al desarrollo, al mismo tiempo que asumen algunos compromisos internacionales para incorporar una perspectiva de género limitada a sus políticas públicas.

Aunque parecería un lugar común decir que el contexto cultural y social determina la manera en que construimos nuestro sentido de ser "persona" y la manera en que imaginamos una vida digna, la *monocultura del saber occidental* ha universalizado saberes locales que se fundamentan en un individualismo liberal y neoliberal, y que nos plantean una concepción lineal del tiempo en la que el "progreso" está determinado por formas específicas de consumo marcadas por el capital.

Voces como las de Floriberto Díaz, Sofía Robles, Liliana Vianey Vargas, Carolina Vázquez, Carmen Osorio, Cristina Cucuri, que surgen desde los espacios borrados por las estrategias de silenciamiento de los saberes occidentales vienen a desestabilizar las perspectivas de “progreso” y “democracia liberal” que han sido universalizadas como la única manera de entender la justicia social. Las teorizaciones sobre la *comunalidad* han cuestionado perspectivas de progreso y de bienestar que han sido universalizadas junto con las concepciones de derechos liberales que dan sustento a muchas de las luchas democráticas contemporáneas. Las certezas de que como “intelectuales comprometidas” o como “activistas feministas” podemos “concientizar” y mostrar los caminos y estrategias para enfrentar la dominación, se han venido abajo ante las voces que cuestionan utopías de progreso construidas desde la izquierda y la derecha.

Descolonizar nuestros feminismos requiere de la construcción de diálogos interculturales que rompan con las lógicas de *borramiento* de otros saberes.

El colonialismo epistémico está siendo denunciado por las mujeres indígenas organizadas que desde principios de la década de los noventa han planteado la necesidad de reconocer sus derechos colectivos como parte de sus pueblos como condición para el ejercicio pleno de sus derechos como mujeres<sup>5</sup> y a reivindicar los principios de comunalidad, Buen Vivir y la cosmovisión propia como una perspectiva fundamental para cuestionar el proyecto civilizatorio de occidente.<sup>6</sup> Estas voces han sido fundamentales en el surgimiento de nuevas teorizaciones en torno a la descolonización del feminismo y a nivel personal han sido una inspiración en mi trabajo académico y político.

En la búsqueda de otras maneras de imaginarse en el mundo y pensar otros futuros posibles, la tentación de idealizar las culturas indígenas ha estado muy presente. En reacción al racismo y al etnocentrismo, muchas veces intelectuales indígenas o académicas solidarias han tendido a presentar una visión a-histórica de los pueblos indígenas negando las contradicciones internas y las relaciones de poder al interior de las comunidades, así como el impacto del colonialismo en sus prácticas culturales contemporáneas. Estas representaciones pueden convertirse en nuevas formas de “colonialismo discursivo” que no permiten ver la permanente actualización de sus prácticas culturales, ni las dinámicas de dominación y resistencia que se desarrollan al interior de los pueblos indígenas.

Entre los retos que hemos enfrentado quienes hemos asumido la difícil tarea de descolonizar nuestros feminismos ha estado la de reconocer nuestro etnocentrismo y rechazar las lógicas de poder que producen la “no existencia” de las mujeres indígenas y campesinas, a la vez que rompemos

5 Un análisis de estas perspectivas se puede encontrar en Hernández Castillo Rosalva Aída y María Teresa Sierra (2005) “Repensar los derechos indígenas desde el género: Aportes de las mujeres indígenas al debate de las autonomías”, En *La Doble Mirada: Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas* Martha Sánchez Néstor (Coordinadora), México: UNIFEM / ILSB.

6 Ver Cumbre de Mujeres Indígenas de América (2003) *Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América* Fundación Rigoberta Menchú Tum, México, D.F.

con las estrategias "orientalizadoras" (Said, 1998) que las representan como nuestra alteridad, como poseedoras de un "saber primordial" que será el fundamento de nuestra emancipación. Imponer en ellas, mediante nuestras representaciones, la "responsabilidad de salvarnos" a través de sus "saberes alternativos", es otra forma de colonialismo y no alimenta los diálogos interculturales críticos que estamos necesitando.

Más que retomar los conceptos de comunalidad y *Buen Vivir* como un nuevo dogma para los feminismos descoloniales, lo que quisiera plantear aquí es cómo algunos de los principios de la *comunalidad* y *Buen Vivir* que han reivindicado los y las intelectuales indígenas resultan centrales para las luchas de un feminismo que pone las luchas anti-capitalistas y descoloniales en el centro de su agenda política.

Para poner algunos ejemplos de cómo estas teorizaciones nos pueden ayudar a pensar otros horizontes civilizatorios quisiera retomar algunos de los elementos planteados por los y las teóricas de la *comunalidad*, como centrales en la vida de los pueblos originarios (Díaz, 2007; Robles, 2015; Vargas, 2012, 2015; Vásquez, 2012, 2015; Osorio 2015):

## La Tierra como madre y como territorio

El principio de respeto a la tierra no solo como un recurso para la sobrevivencia o la mercantilización, sino como una Madre a la que hay que respetar y como un territorio del que los seres humanos no son dueños, sino parte integral, resulta fundamental en este momento de desarrollo capitalista caracterizado por la acumulación por desposesión (Harvey, 2003).

La violencia y el despojo han estado configurados por las jerarquías raciales y de género que siguen prevaleciendo en nuestras sociedades. Han sido los pueblos indígenas y campesinos quienes más se han resistido a la privatización y mercantilización de sus recursos, desde epistemologías y visiones de mundo que confrontan la perspectiva utilitarista e individualista del capital; es por esta resistencia que han sido construidos desde los discursos hegemónicos como "retrogradados y anti-progreso" y, en el peor de los casos, como terroristas y violentos. Sus territorios están siendo violados por las transnacionales de la minería, por los mega-proyectos energéticos, por la guerra contra el narcotráfico, por los proyectos hidroeléctricos, produciendo muchas veces desplazamientos que dejan sus tierras "libres" para el capital.

En esta embestida de violencia y despojo, los cuerpos de las mujeres se han convertido también en territorios para ser invadidos y violados. Las violaciones sexuales a las mujeres participantes en los movimientos de resistencia no son sólo un castigo por trastocar sus roles de género, son también un mensaje en la semántica de la violencia patriarcal. Parfraseando a Rita Laura Segato (2008), podríamos decir que la lengua de la violencia sexual hacia las mujeres utiliza el signifiante cuerpo femenino para indicar la posesión de lo que puede ser sacrificado en aras de un control territorial. Controlar

el cuerpo de las mujeres a través de la violencia sexual, es una forma de manifestar el control del territorio de los "colonizados". Autoras nativoamericanas como Andrea Smith (2005), nos muestran cómo la construcción del cuerpo de la mujer indígena como territorio, ha sido parte de la etimología del lenguaje de la colonización desde sus orígenes. Se trata de un mensaje que se repite una vez más en esta etapa de acumulación por desposesión.

En el caso mexicano, la participación cada vez más visible de las mujeres en los movimientos sociales de resistencia y en defensa de la tierra y el territorio, de manera más evidente en el movimiento zapatista y en los movimientos campesinos y magisteriales, como los de Atenco, Guerrero y Oaxaca, ha sido castigada con la violencia sexual por parte del Estado y sus agentes de seguridad (Hernández Castillo, 2014)

La defensa de la Tierra como Madre y como Territorio, central en los principios de la *comunalidad* ha sido asumida por muchas mujeres indígenas organizadas como una parte central de su agenda política. La defensa de la Madre Tierra es la defensa de la vida y debe de ser central en cualquier feminismo que se pretenda descolonial.

## El consenso en asamblea, el servicio y el trabajo comunitario

Otros tres principios reivindicados como centrales en la *comunalidad*: son el espacio de la Asamblea para la construcción del consenso en los asuntos comunitarios, el servicio gratuito y el trabajo comunitario. Estas formas de participación y contribución a la vida en común, han sido calificadas por algunos politólogos como *democracia directa*, pero la propuesta de la *comunalidad* va más allá de esta tipificación, porque se refiere a formas de participación ciudadana que ponen en el centro el bien común por sobre los intereses individuales.

Esta reivindicación de los espacios de autoridad comunitarios, que incluyen la justicia indígena y el trabajo comunitario como una forma de re-educación, resultan especialmente pertinentes en este momento de crisis de la democracia electoral y la justicia del Estado. La masacre de Ayotzinapa, en México puso en evidencia la descomposición del sistema de partidos políticos y la existencia de un Narco-Estado que actúa con toda impunidad con la complicidad de las instituciones de seguridad y justicia.

La llamada "crisis de los partidos políticos" no es un descubrimiento reciente para los pueblos indígenas. El vínculo entre los pueblos indígenas y la política partidista ha sido un vínculo muy débil que en el mejor de los casos ha servido para hacer alianzas en luchas coyunturales y en el peor de los casos para construir y legitimar cacicazgos indígenas que han consolidado sus estructuras de poder político y económico, gracias al apoyo de los partidos políticos.

En muchas regiones indígenas de América Latina el “voto libre y secreto” se sigue viendo como una imposición que rompe con sus formas tradicionales de elección de autoridades basadas en procesos de discusión en asambleas comunitarias que tienden a construir consensos. El espacio de asamblea y construcción del consenso descrita como parte central de la *comunalidad* en los trabajos de Floriberto Díaz es un espacio fundamental de la vida política de las comunidades. La apropiación o rechazo de los pueblos indígenas a la democracia electoral varía mucho de región en región y depende de la historia política y organizativa de las comunidades. Las formas comunitarias de resolución de conflictos y elección de autoridades, estigmatizadas bajo el término de “usos y costumbres” han sido presentadas por varios analistas como atavismos que impiden la democratización de los pueblos indígenas (Viqueira y Willibald Sonnleitner, 2000; Viqueira, 2001). Aunque es cierto que la asamblea comunitaria, con sus largas discusiones para construir un consenso, puede ser excluyente y meritocrática, otras perspectivas menos etnocéntricas nos han mostrado que en muchos casos estas prácticas han permitido mantener la cohesión comunitaria. La *comunalidad* implica construir y mantener estos espacios de diálogo colectivo y buscar mediante los mismos el bien común. Las mujeres en Tlahuitotlepec, en las regiones autónomas zapatistas, en las comunidades indígenas de Guerrero pertenecientes a la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC) han dado una lucha por democratizar los espacios de la Asamblea comunitaria y regional para que las mujeres tengan una participación decisiva en las mismas y lograr así la verdadera integralidad que reivindica el principio de *comunalidad*.

Paralelamente, la justicia indígena ha retomado en varias regiones del país el trabajo comunitario como una parte central del proceso de re-educación. En contraste con la justicia punitiva del Estado, los principios conciliatorios de la justicia indígena se proponen “ayudar a levantarse a quien cae” y usar el trabajo comunitario como una forma de re-educación y recuperación de los valores de contribución al bien común que son fundamentales en el concepto de *comunalidad*.

Si bien los pueblos indígenas tienen un largo camino andado en la construcción de los espacios de democracia comunitaria y de construcción del consenso, sus enseñanzas pueden ser retomadas para la construcción de los espacios democráticos de participación ciudadana que tanto necesitamos en las zonas urbanas. Recuperar los valores de trabajo comunitario y gratuito a favor del bienestar colectivo, resulta urgente en este momento histórico en el que el neoliberalismo como proyecto cultural hegemónico está promoviendo el individualismo, la mercantilización y la acumulación como principios rectores para el funcionamiento de sistema.

Desde el feminismo el concepto de sororidad se propone recuperar la solidaridad entre mujeres como un principio básico para la lucha por la justicia social, me parece importante ampliar este principio a la *comunalidad* integrando la idea de que la complementariedad no solo debe ser entre hombres y mujeres, sino entre los seres humanos y el entorno que nos rodea.

En las voces y experiencias de estas mujeres vemos cómo han incorporado elementos de *la comunalidad* como un factor de empoderamiento en sus luchas políticas, retomando el discurso de la complementariedad entre hombres y mujeres, como ideal a alcanzar, más que como una realidad vivida y como un principio fundamental para defender la Madre Tierra, el territorio y la vida misma.

## Los ritos y ceremonias como expresión del don comunal

Otro de los elementos fundamentales de la *comunalidad* es la reivindicación de la vida ritual y la espiritualidad como una expresión del don comunal y como espacio de fortalecimiento de los vínculos comunitarios. Tanto la tradición liberal como la tradición marxista de los feminismos latinoamericanos se construyeron desde una ideología laica que rechazaba cualquier tipo de religiosidad y espiritualidad como “residuos coloniales” o como “falsa conciencia”, sin embargo las mujeres indígenas organizadas han venido reivindicando su ceremonias y su religiosidad indígena no sólo como espacios de fortalecimiento colectivo y espiritual, sino también como espacios de sanación ante la violencia patriarcal.

Recuperando la espiritualidad de los ancestros, y reinventando nuevas prácticas y rituales más incluyentes, mujeres indígenas organizadas de las Américas están poniendo las bases para repensar la cultura desde el género, y el género desde la cultura.

El análisis de los espacios religiosos como espacios de resistencia a diversos tipos de dominación ha sido uno de los temas prioritarios de la antropología y de la sociología de la religión durante las últimas décadas; estos trabajos nos han mostrado las falacias de la vieja premisa marxista: la “religión es el opio del pueblo”, al abordar la manera en que los espacios rituales permiten a los actores sociales rechazar, contestar o negociar con las estructuras de dominación que enmarcan sus vidas.<sup>7</sup> Un ejemplo de esto es la manera en que la espiritualidad indígena está siendo reivindicada por las integrantes del Enlace Continental de Mujeres Indígenas, especialmente por mujeres organizadas en México y Guatemala, para resistir el impulso homogeneizador de la globalización y las políticas aculturadoras de los Estados-nación, así como para confrontar el etnocentrismo de algunos feminismos que a partir de una concepción liberal del individuo y de una retórica de la igualdad construyen sus proyectos emancipatorios.

A pesar de las resistencias y de los rechazos de algunos feminismos a estas perspectivas culturalmente situadas, sus propuestas tienen ya un lugar importante al interior del movimiento continental de mujeres indígenas.

7 Sobre los espacios religiosos como espacios de resistencia se puede ver Comaroff (1991 y 1992); Hernández Castillo (2004a). Una colección de trabajos que aborda de manera específica el tema de la religión como espacio de resistencia de las mujeres, se puede encontrar en Marcos (2000 y 2004); el análisis específico de la espiritualidad de las mujeres indígenas participantes en la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América como una forma de descolonización, se puede encontrar en Marcos (2011).

Las mujeres indígenas están desarrollando teorizaciones propias, a partir de sus intelectuales orgánicas que participan en los eventos continentales de la última década. Estas teorizaciones se ven reflejadas en los resolutivos de la Primera Cumbre, en los que la reivindicación de los conceptos de complementariedad y dualidad fue el eje de los debates en la Mesa de Trabajo sobre Educación, Espiritualidad y Cultura, la cual emitió una declaración en la que planteaban:

Reconocemos que la espiritualidad es la base del conocimiento y de la educación indígena por lo tanto hay que fortalecerlas y mantenerlas llevándolas con respeto... Nos proponemos construir nuestra propia identidad rescatando los conocimientos ancestrales escuchando la voz de nuestros ancestros y nuestras voces espirituales para elegir el camino y construir el futuro. Reafirmamos la necesidad de cultivar la espiritualidad, testificando, compartiendo nuestras experiencias y conocimientos propios, aprovechando las energías mutuas y asumiendo los conceptos y creencias de nuestra cultura. Retomamos la cosmovisión indígena o ciencia de los pueblos indígenas reconociendo a los ancianos y ancianas como portadores de sabiduría ancestral, que ellos sean los maestros de las futuras generaciones. Fortalecemos las prácticas espirituales de la comunidad, donde los adultos enseñen a los jóvenes y niños mediante la práctica. Revalorizamos la espiritualidad como el eje principal de la cultura mediante la práctica de nuestros principios y capacitación para fortalecer nuestros conocimientos. (Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América, 2003, p.128)

Estas reivindicaciones de una espiritualidad y de una epistemología propia por parte de las mujeres indígenas, despertó el rechazo tanto de los sectores más conservadores de la Iglesia Católica, como de las feministas liberales.

A partir de esta concepción de cosmovisión y de espiritualidad, proponían un concepto de género que implicara:

[...] una relación respetuosa, sincera, equitativa, de balance, de equilibrio -lo que en occidente sería de equidad-, de respeto y de armonía, en la que tanto el hombre como la mujer tienen la oportunidad, sin que suponga una carga más para la mujer, sino un elemento Facilitador. Solamente así se podrá estar bien espiritualmente, con el propio ser humano, con la tierra, el cielo y los elementos de la naturaleza que nos dan oxígeno... Por lo que para nosotras hablar de enfoque de género supone remitirse al concepto de Dualidad manejado desde la cosmovisión indígena según el cual todo en el universo se rige en términos de Dualidad, el cielo y la tierra, la felicidad y la tristeza, la noche y el día y se complementan: el uno no puede estar sin el otro. Si hubiera diez días con sólo sol moriríamos, no lograríamos soportarlo. Todo se rige en términos de Dualidad, indudablemente, el hombre y la mujer. (Estela, mujer indígena de la Asociación Política de Mujeres Mayas, Moloj, Mayib' Ixoquib', Guatemala. Citado en Calixta, G., 2004)

Es evidente que desde estas perspectivas el concepto de complementariedad no es ya una excusa para evitar hablar del poder y de la violencia en las relaciones de género, sino que, por el contrario, se convierte en una

herramienta de crítica para cuestionar las actitudes colonizadoras de los hombres indígenas y para plantear la necesidad de repensar la cultura desde la equidad de los géneros.

Recuperar sus teorizaciones y reconocer su potencial emancipatorio no debe implicar una idealización de las culturas indígenas contemporáneas; sus propuestas nos hablan de un concepto de *comunalidad* y *Buen Vivir* que parte de valores importantes que hay que recuperar y operativizar, y en ningún momento intentan insinuar que no haya trabajo por hacer para que estos valores realmente enmarquen sus vidas cotidianas. Por el contrario, ellas mismas reconocen que "En la actualidad existen grandes diferencias en la situación de la mujer con relación a la del hombre, pero esto no significa que siempre fue así. En este caso existe la posibilidad de retomar las raíces y recuperar el espacio que le corresponde a la mujer basado en la cosmovisión indígena".

Descalificar estas propuestas porque no parten de nuestra perspectiva de igualdad o porque no retoman nuestra preocupación por los derechos sexuales y reproductivos, o no de la misma manera en que los pensamos en las regiones urbanas y mestizas, es reproducir los mecanismos de silenciamiento y de exclusión de los movimientos políticos marcados por las perspectivas patriarcales.

La construcción de alianzas políticas entre los y las diversas requiere de la construcción de diálogos que rompan con las lógicas de borramiento de otros saberes y desnaturalicen las jerarquías de género, de clase y de raza. En este sentido, encuentro inspiradora la propuesta de Boaventura de Sousa Santos de una *ecología de saberes*, no como alternativa a los saberes de Occidente, que termine subalternizando a los "otros saberes," sino como una nueva forma de relación más equitativa entre el conocimiento occidental y otras formas de conocimiento (De Sousa Santos, 2009). En nuestro caso, una *ecología de saberes feministas* no desecharía todos los conocimientos acumulados por el feminismo occidental, sino que trataría de relativizar su capacidad heurística, contextualizando sus orígenes y su espacio de enunciación, a la vez que desestabilizaría su relación jerárquica con los conocimientos emancipatorios de las mujeres indígenas, musulmanas, campesinas. Espero que, aunque sea mínimamente, este capítulo pueda aportar al surgimiento de esta ecología de saberes feministas que tanta falta hace en la construcción de un mundo más justo.

## Referencias Bibliográficas

- Cervone, E., y Cucuri, C. (s/a). Desigualdad de Género, Justicia Indígena y Estado Intercultural. Chimborazo- Ecuador. *Mujeres y Pluralismos Legales en América Latina* Rachel Sieder (editora) Rutgers University Press.)
- Díaz F. (2007) Comunalidad, energía viva del pensamiento. México: UNAM.
- Gutiérrez Chong, N. (2015). *El indigenismo del PAN y el festejo del bicentenario del Estado mexicano* México: UNAM.
- Hale, C. (2002). "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala." *Journal of Latin American Studies* 34,485-524.
- "Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America." *Political and Legal Anthropology Review* 28, number 1, (2005): 10-28.
- Havey, D. (2003). *The New Imperialism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hernández Castillo, R. (2003). Repensar el Multiculturalismo desde el Género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad. *La Ventana Revista de Estudios de Género*, 18, 30-68.
- . (2010). Violencia de Estado y Violencia de Género: Las paradojas de los derechos humanos de las mujeres en México. In *Tracce* 57,86-98.
- . (2013). ¿Del estado multicultural al Estado penal? Mujeres indígenas presas y criminalización de la pobreza en México. En *Justicias Indígenas y Estado. Violencias Contemporáneas*. Sierra, M., Hernández, T. and Sieder, R. (Eds.). 299-335. México: FLACSO- CIESAS.
- . (2014). Cuerpos Femeninos, violencia y acumulación por desposesión. En *Des-Poseción: Género, Territorio y Luchas por la Autonomía*, Belausteguigoitia, M. and Saldaña-Portillo, M. (eds.). 79-101. México: PUEG-UNAM/Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir and Debate Feminista
- Hernández C., Rosalva A. y Mora Bayo, M. (2015). Ayotzinapa: ¿Fue el Estado? Reflexiones desde la antropología política en Guerrero. *LASA Forum* (xlví), 28-33.
- Hernández C., Rosalva A., Sierra, T. y Paz, S. (Eds.). (2004). *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: Neoindigenismo, legalidad e Identidad*. México: Editorial Porrúa- CIESAS.
- Iturralde, D. (2000). El movimiento indígena como actor político. Lucha indígena y reforma neoliberal. *Revista: Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 9,22-30.
- Macleod, M. y Pérez Bámaca, C. (2013) *TU'N Tklet Qnan Tx'otx', Q'ixkojalel, B'ix Tb'anil Qanq'ib'il. En defensa de la madre tierra, sentir lo que siente el otro y el buen vivir. La lucha de Doña Crisanta contra Goldcorp*. México: Ce-Acatl.
- Méndez, G. (2013). Mujeres Mayas-Kichwas en la apuesta por la descolonización de los pensamientos y corazones. *Senti-pensar el género. Perspectivas desde los pueblos indígenas*. Méndez, G. Itzin, J., Marcos, S. y Osorio, C. 27-63. México: Editorial Casa del Mago/Red INPIIM A.C./Red de Feminismos Descoloniales.

- Osorio, C. (2015). Obra y pensamiento de las mujeres Ñuu Savi en su proceso organizativo: una expresión de la comunalidad. Ponencia presentada en el *Primer Congreso Internacional de Comunalidad Luchas y estrategias comunitarias: Horizontes más allá del capital* Puebla, México.
- Robles, S. y Cardoso, R. (Comp.). (2007). *Floriberto Díaz. Comunalidad, Energía Viva del Pensamiento Mixe* México: UNAM.
- Robles, S. (2015). Semblanza sobre la vida y obra de Floriberto Díaz: Sus aportes a la comprensión de la comunalidad. Ponencia presentada en el *Primer Congreso Internacional de Comunalidad Luchas y estrategias comunitarias: Horizontes más allá del capital* Puebla, México.
- Segato, R. (2008). La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Cd. Juárez. *Debate Feminista* Año 19, 37.
- Sierra, M. y Hernández, R. (2005). Repensar los derechos colectivos desde el género: Aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía. *La Doble Mirada: Luchas y Experiencias de las Mujeres Indígenas de América Latina*, ed. Martha Sánchez. 105-120.
- Smith, A. (2005) *Conquest: Sexual Violence and American Indian Genocide*. South End Press.
- Vargas V., y Vianey, L. (2008). *Informe del Proyecto: Las mujeres de Tlahuitoltepec mixe, frente a la impartición de la justicia local y el uso del derecho internacional*, 2000-2007.
- \_\_\_\_\_. (2011). *Las mujeres de Tlahuitoltepec Mixe, frente a la impartición de justicia y el uso del derecho internacional 2000-2008*. México: INMUJERES.
- \_\_\_\_\_. (2012). Las mujeres de Tlahuitoltepec Mixe Frente a la impartición de la justicia. *Género, complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes*, Hernández R. y Canessa, A. (eds.). 331-346. Lima: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA) / Abya Yala Press / The British Academy of Science.
- \_\_\_\_\_. (2015). De la filosofía colectiva a la cotidianidad comunal: miradas emergentes femeninas desde la colectividad y la subjetividad. Ponencia presentada en el *Primer Congreso Internacional de Comunalidad Luchas y estrategias comunitarias: Horizontes más allá del capital* Puebla, México.
- Vásquez, C. (2012). Miradas de las mujeres ayuujk Nuestra experiencia de vida comunitaria en la construcción del género. *Género, complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Hernández, R. y Canessa, A. 331-346. Lima: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA) / Abya Yala Press / The British Academy of Science.
- \_\_\_\_\_. (2015). Los espacios comunitarios en las experiencias de las mujeres Ayuujk. Ponencia presentada en el *Primer Congreso Internacional de Comunalidad Luchas y estrategias comunitarias: Horizontes más allá del capital* Puebla, México.
- Viqueira, J. (2001). Los usos y costumbres en contra de la autonomía. *Letras Libres*. 27, 30-36.
- Viqueira, J. y Sonnleitner, W. (Eds.). (2000). *Democracia en Tierras Indígenas. Las Elecciones en los Altos de Chiapas 1991-1998*. México: CIESAS-El Colegio de México-IFE.
- Yashar, D. (2005). *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. New York: Cambridge University Press.

# La Sostenibilidad de la vida como eje para Otro Mundo Posible

**Silvia Vega Ugalde<sup>1</sup>**

E-mail: [scvega@uce.edu.ec](mailto:scvega@uce.edu.ec)

En artículos anteriores he abordado las vinculaciones posibles entre las miradas de género y del Buen Vivir. En un primer momento, traté los distintos debates existentes actualmente en Bolivia y Ecuador, desde las visiones indígenas, feministas y estatales (Vega, 2014a). En un segundo momento, abordé los distintos significados de género que corresponderían a distintas visiones del Sumak Kawsay, y su relación con las propuestas del pos crecimiento (Vega, 2014b). En el presente artículo me propongo continuar estas reflexiones, problematizando las implicaciones filosófico-políticas del planteamiento de la "sostenibilidad de la vida" como categoría central para pensar la transformación de las relaciones sociales con la naturaleza, la reorganización del sistema económico y político, y la construcción de un nuevo horizonte civilizatorio.

La "sostenibilidad de la vida" o la "reproducción de la vida" es una categoría central de la propuesta del Sumak Kawsay y también de la economía feminista. Para cada paradigma, tiene sin embargo distintas acepciones y significados. En la propuesta del Sumak Kawsay, el énfasis se coloca en la relación armónica de la comunidad con la naturaleza, en el respeto y conexión con sus ciclos, pues de ella depende la continuidad de la vida económica y comunitaria. En la propuesta feminista, el énfasis radica en el trabajo de cuidado que se realiza para atender las necesidades humanas y que ha sido asignado culturalmente, principalmente a las mujeres<sup>2</sup>.

En la primera parte del artículo, refiero la posición de la economía feminista "de la ruptura" que sostiene el sentido revolucionario de adoptar la sostenibilidad de la vida como categoría central para repensar la economía y reorganizar la sociedad. En la segunda parte, propongo que tal categoría puede ser el eje de una convergencia de ideas y luchas transformativas, que ya no pueden plantearse de manera unidimensional sino compleja para unir distintas aristas de la dominación capitalista. Finalizo con la reflexión planteada por Hardt y Negri y por Holloway sobre la necesidad de superar la política de la identidad para alentar la rebelión contra el statu quo y superar las fijeza y anquilosamientos que suelen conllevar las identidades. Abrazar la propuesta de la sostenibilidad de la vida más allá de la identidad desde la que se la formule, apuntaría a entenderla como la posibilidad común, humana, de construir otro mundo posible.

1 Profesora de las Carreras de Sociología y Política de la Universidad Central del Ecuador.

2 Estos énfasis resaltan el contenido principal que cada paradigma otorga a la comprensión de la sostenibilidad de la vida, sin que la primera acepción desconozca el rol de las mujeres como depositarias y transmisoras de saberes -especialmente en el ámbito de la agricultura y la cultura- o la segunda desestime el papel de las mujeres y hombres en el cuidado de su entorno ambiental y de la naturaleza.

## La sostenibilidad de la vida desde las posiciones feministas

La intención de hacer visible y problematizar el trabajo de cuidado para la sostenibilidad de la vida, mostrando la utilidad que le rinde, no sólo a las personas individuales dentro de los hogares, maridos e hijos/as, sino al conjunto del sistema económico que funciona sobre la base del trabajo gratuito para la reproducción de la fuerza de trabajo, recibe explicaciones diversas desde distintas corrientes feministas.

Amaia Pérez distingue entre "economía del género" y "economía feminista" y, dentro de ésta, entre "economía feminista de la conciliación" y "de la ruptura" (Pérez, 2005). En una apretada síntesis que la propia autora hace de su clasificación:

La economía del género se caracteriza por buscar la inclusión de las mujeres como sujeto y objeto de estudio de los discursos androcéntricos preexistentes sin cuestionarlos... Aquí se diferencia claramente de la economía feminista, cuyo cuestionamiento del discurso neoclásico es profundo.... Dentro de ésta, pueden diferenciarse dos corrientes, la economía feminista de la conciliación, que considera factible conjugar los paradigmas androcéntricos preexistentes con las modificaciones que requiere la adopción de una perspectiva feminista; y la economía feminista de la ruptura, que propugna cambios mucho más profundos, un cuestionamiento de las bases mismas de los discursos androcéntricos, tanto en lo relativo a la epistemología, como a los conceptos y los métodos" (Pérez, 2005, p. 45).

Desde el punto de vista de las soluciones sugeridas para superar la situación discriminatoria e injusta que experimentan las mujeres en el sistema económico, la economía feminista de la conciliación apunta a "políticas de conciliación de la vida laboral y familiar" (Pérez, 2005, p. 58), mientras que la economía de género plantea políticas de igualdad de oportunidades en el mercado laboral.

Las políticas de "conciliación de la vida familiar y laboral" que se han desarrollado como propuesta de política pública, suponen ajustes mínimos para flexibilizar los tiempos laborales para atender el trabajo de cuidado (licencias de maternidad y paternidad, trabajo a tiempo parcial, trabajo a domicilio, por ejemplo). Para Cristina Carrasco, este tipo de políticas no abordan el problema de fondo que es la subordinación de las necesidades humanas de cuidado al sistema capitalista, que tiene como objetivo la obtención de lucro, y están dirigidas principalmente a las mujeres cuando son los hombres los que no piensan en conciliar sus tiempos laborales y domésticos (Carrasco, 2001). Las políticas de igualdad de oportunidades en el mercado laboral, se ocupan de reducir o intentar eliminar las discriminaciones de género en el acceso y permanencia de las mujeres en el mundo laboral, sin preocuparse del ámbito privado o la interrelación entre el mundo laboral y el doméstico.

Lo que distingue a la "economía feminista de la ruptura" es la propuesta de superar la lógica binaria del análisis, según la cual, aún visibilizando la esfera reproductiva, ésta sigue siendo considerada como secundaria y subordinada a la esfera mercantil.

Como conjunto dual propio del orden simbólico patriarcal, sólo se define y valora el término considerado central y de referencia -en este caso, la producción- y el otro -la re-producción- no tiene definición propia, sólo existe en la medida que se refleja en el primero. La producción asume un papel central en el universo patriarcal en cuanto que es la actividad pensada y asumida por los hombres. Por su parte, la re-producción, al reflejarse en la producción para dotarse de valor, pierde los aspectos subjetivos que la identifican y que son absolutamente necesarios para crear vida. En consecuencia, la dicotomía producción-reproducción solo transmite los valores propios del orden simbólico patriarcal. Por esta razón -porque lo vacía de contenido- hemos desechado estas categorías analíticas para designar el trabajo de las mujeres (Bosch et al, 2004, pp. 8-9).

La categoría central de la economía feminista de la ruptura es la *sostenibilidad de la vida* que consiste en la satisfacción de las necesidades básicas, entendidas a la manera de Max-Neef que identifica como necesidades humanas universales la "subsistencia, protección, afectividad, comprensión y conocimiento, ocio, creatividad, identidad, participación y libertad, que operarían en las cuatro categorías existenciales del ser, tener, hacer e interactuar" (Bosch et al, 2004, p. 3). El trabajo de reproducción, que generalmente lo hacen las mujeres, contribuye a la generación de satisfactores para estas necesidades, que como se deduce del planteamiento de Max-Neef, no tienen sólo una dimensión material sino también afectiva, cognitiva, política, es decir, integralmente humana.

Resulta sorprendente (y elocuente) que la ciencia económica no se ocupe de este aspecto que es el esencial y que más bien lo tome como una "externalidad" del sistema económico centrado en los mercados. Esto se explica por el sesgo patriarcal de la ciencia económica que pone su atención en el ámbito donde hay predominancia de los hombres y por el sesgo capitalista que otorga importancia al ámbito donde se generan beneficios económicos, ocultando la relación de dependencia que tiene respecto del espacio donde se genera y reproduce la vida de los trabajadores/as que el sistema recluta. El ámbito de los mercados se presenta como autónomo respecto de los hogares y al capitalismo le conviene que así sea "porque facilita el desplazamiento de costes desde la producción capitalista hacia la esfera doméstica" (Carrasco, 2001, p. 7).

Existe un conflicto permanente entre el interés de maximizar el beneficio que tiene el capitalismo en los mercados y el interés de cuidar la vida humana, porque los tiempos dedicados a ella deben subordinarse, en la actual organización de la sociedad capitalista, a los tiempos mercantilizados del "trabajo productivo". Dado el menor tiempo que los hombres dedican a las tareas de cuidado, de reproducción, esta contradicción la viven especialmente las mujeres, en sus propios cuerpos, en sus propias vidas, y ello se nota en los distintos patrones de inserción laboral de hom-

bres y mujeres y de involucramiento de ambos en los trabajos domésticos, así como en los distintos perfiles de género en el uso del tiempo libre. Mientras las mujeres se integran al mercado laboral en forma intermitente y variable conforme al ciclo de vida familiar, los hombres tienen una inserción más homogénea y estable. En el trabajo doméstico, en cambio, se invierte la tendencia, no interviniendo en el caso de los hombres lo relacionado a su ciclo personal de vida o al de sus familias (Carrasco, 2001).

La propuesta de la economía feminista es pues reorganizar el funcionamiento de la sociedad y de la economía en torno a la sostenibilidad de la vida, dando prioridad al trabajo de reproducción y cuidado y subordinando a éste las demás actividades humanas. Hacer el eje de la economía la satisfacción de las necesidades y, por ende, subordinar la producción a la reproducción, porque la razón de ser de la producción sería la satisfacción de esas necesidades.

## Converger en torno a la sostenibilidad de la vida

Partiendo de la centralidad que la categoría de *reproducción de la vida* o *sostenibilidad de la vida* tiene en paradigmas de pensamiento feminista, ecologista e indígena y, a la vez, reconociendo los distintos enfoques o entendimientos que de ella tienen cada una de estas corrientes de pensamiento, cabe preguntarse por la posibilidad de lograr convergencias comprensivas en el marco de una estrategia dialógica de mutuos enriquecimientos. Se trata de preguntarnos por las condiciones necesarias para que la sostenibilidad de la vida pueda colocarse en el centro de la construcción de sociedades alternativas, de nuevos modos de vida.

La búsqueda de convergencias la planteo en un horizonte de transformación, con el propósito de derrotar la dominación capitalista en sus imbricaciones múltiples: patriarcales, clasistas, antropocéntricas, racistas, colonialistas, homofóbicas. Distintos autores reconocen esta necesidad de un abordaje complejo y diversificado pero no siempre se pasa del reconocimiento a la praxis dialógica que arribe a propuestas convergentes.

Aníbal Quijano, por ejemplo, señala que:

El poder, en la experiencia histórica conocida, es una relación de dominación/explotación/conflicto entre los habitantes de una sociedad, por el control de cada uno de los ámbitos fundamentales o decisivos de la existencia social humana: 1) trabajo-recursos-productos; 2) sexo-recursos-productos; 3) subjetividad-recursos-productos; 4) autoridad colectiva-recursos-productos. Ninguna de tales dimensiones o ámbitos de poder existe separado de las otras, pero ninguna proviene de ninguna de las otras, porque cada una corresponde a un ámbito fundamental de la existencia social... en la cual ninguno de ellos proviene de los otros, pero no existe, salvo de modo aislado y transitorio, desarticulado de los otros" (Quijano, 2007, p. 161).

Quijano, aun reconociendo el control del sexo y de la subjetividad como aspectos esenciales de la dominación/explotación, no los analiza. Los feminismos, en cambio, son corrientes críticas que tienen como eje el desentrañamiento de estas formas de dominación. Otros pensamientos críticos deberían al menos basarse en el convencimiento de que no es posible imaginar nuevas sociedades y nuevas formas de convivencia sin formas alternativas de subjetividad y nuevas relaciones humanas donde el sexo no sea motivo de dominación. Ello pasa, entre otras cosas, por el cuestionamiento a la naturalización del trabajo de cuidado como un rol adscrito a la feminidad.

Dietrich, por su parte, hablando de proyectos alternativos al capitalismo, reconoce que:

El carácter de clase o grado de humanismo democrático de esos proyectos puede medirse por su posición frente a los tres grandes obstáculos estructurales: la explotación, la dominación y la enajenación entre las grandes interacciones del ser humano: 1) con el otro como ser económico (problema de clase); 2) con la naturaleza (problema ecológico); 3) con la mujer (problema de sexismo); y 4) con otros grupos étnicos (problema de racismo) (Dietrich, s/a, p. 62).

Finalmente, Hardt y Negri afirman que:

La acción revolucionaria no puede realizarse o siquiera pensarse con éxito en un solo ámbito...Una propuesta revolucionaria sobre la raza que ignore o incluso exacerbe las jerarquías de género se verá bloqueada sin remedio, y otro tanto le sucederá a una propuesta de clase que no consiga mantenerse al ritmo de sus paralelos en el ámbito de la raza....los múltiples caminos paralelos de la liberación avanzan mediante correspondencias o no avanzan en absoluto" (Hardt y Negri, 2009, p. 344).

Si de avanzar se trata, entonces la tarea es buscar los posibles ejes de convergencia. Uno central sería el de los mínimos compartidos para organizar la sociedad en torno a la sostenibilidad de la vida. Colocadas en esta perspectiva, las propuestas han de recrearse, enriquecerse y trascender sus contornos iniciales y sus marcas de origen, para facilitar su entrada en el caudal de saberes colectivos, de nuevos sentidos comunes asumidos como imperativos globales de la transformación. Esta es una estrategia para escuchar y hacernos escuchar, para comprender y hacernos comprender, no sólo para lograr consensos y coincidencias conceptuales sino con la finalidad política de avanzar hacia articulaciones y procesos de convergencia social en la búsqueda de otro mundo posible. Las articulaciones, -demás está decirlo- no son automáticas ni espontáneas, se construyen políticamente en el diálogo y conflicto entre personas y grupos, al calor de la experiencia práctica y las luchas, lo que va produciendo nuevas subjetividades, nuevas mentalidades y cambios sociales e institucionales, que transforman las identidades de partida.

## Trascender las políticas de identidad para abrazar la sostenibilidad de la vida

Justamente, el cuestionamiento a las políticas de identidad, es uno de los aspectos que podrían sentar las bases de esa construcción colectiva teórica y práctica.

Para Hardt y Negri, el camino de la revolución comienza con la identidad (de clase, género, raza, nación) pero tiene que finalmente ser abolida en ese cause de constitución del común. Las funciones -necesarias- de las identidades son visibilizar las opresiones, rebelarse contra las estructuras jerárquicas de dominación, pero corren el riesgo de detener las luchas en el umbral del reconocimiento y ser fácilmente asimilables por el sistema. En esto radica, según Hardt y Negri, la diferencia entre emancipación y liberación, siendo lo primero reformista y lo segundo revolucionario. "La emancipación lucha por la libertad de la identidad, la libertad de ser *quien verdaderamente eres*, la liberación apunta a la libertad de la autodeterminación y autotransformación, la libertad de determinar *lo que puedes devenir*" (Hardt y Negri, 2009, p. 333).

Se trataría entonces de plantear como "común", como horizonte compartido, la organización de la sociedad en función de la sostenibilidad de la vida, interpelar e interpelarnos para la transformación colectiva y la auto-transformación personal que construya nuevas formas de organización y convivencia social y con la naturaleza, pero que no identifique la propuesta con la identidad femenina sino con nuevas (y siempre transitorias) identidades redefinidas más allá del género y de la clase, la raza, el sexo u otras dimensiones, mucho más variadas y diversas, que den cabida también a la expresión de las diferencias entre las mismas mujeres.

Las identidades que el capitalismo ha creado y recrea permanentemente para subsumir el trabajo concreto (el hacer) en el trabajo abstracto generador de plusvalía son, según Holloway, máscaras que se nos obliga a usar o que las usamos sin percatarnos de que estamos actuando en un escenario ajeno. "La posibilidad del cambio radical depende, no de la gente que asuma sus máscaras..., sino por el contrario, de la distancia extática entre la gente y las máscaras que ellas llevan, del hecho de que la gente existe no solo en, sino también en contra y más allá de sus roles sociales" (Holloway, 2011, p. 235).

La economía feminista ha develado el conjunto de trabajos invisibles, toda la cantidad de tiempo dedicada, especialmente por las mujeres, para la sostenibilidad de la vida, para la satisfacción de las necesidades. En lenguaje de Holloway, todo aquello es el trabajo concreto, el hacer, que el capitalismo ha invisibilizado para no perturbar el funcionamiento de los mercados. La abstracción del trabajo en el capitalismo, lo separó radicalmente de las otras actividades vitales y creó entre ellas una jerarquía que se expresa en la jerarquía que ostenta el trabajador/a que obtiene ingresos frente a quienes cumplen las tareas de reproducción, por lo general, las mujeres,

que no se mide en dinero (lo que el feminismo denuncia como desvalorización de los trabajos femeninos). La creación del trabajo abstracto también dio lugar, según Holloway, a la dimorfización de la sexualidad (la consagración de la heterosexualidad) y su vinculación exclusiva a la procreación, instaurando parámetros de "normalidad" y de combate a la "perversión sexual". Históricamente, este proceso se consumó en la persecución y matanza de brujas que se dio en el período de transición al capitalismo, que se orientaba a castigar el control de las mujeres de su sexualidad y fertilidad y la perversión sexual que suponía cualquier práctica diferente al coito heterosexual, todo lo cual era necesario para promover la procreación para la provisión de fuerza de trabajo, como la construcción de un cuerpo para el trabajo (capitalista) (Holloway, 2011)<sup>3</sup>. De allí que, según Holloway "hombre y mujer -y de hecho *homosexual* y *heterosexual*- son identificaciones, aspectos de la sociedad de la identidad, parte de la mutilación que conlleva la creación del *trabajador*, el actor del trabajo. Una clasificación que debe ser combatida" (Holloway, 2011, p. 136).

La acción transformadora, revolucionaria, para Holloway es que las figuras detrás de las máscaras (que además han sido desfiguradas por la presión de éstas) irrumpen y se liberen, de múltiples maneras, del trabajo abstracto (de los constreñimientos capitalistas). Esa liberación será de sujetos anti-identitarios y también, por ende, antigénero "un movimiento en-contra-y-más-allá de la división de la sociedad en dos géneros claros". (Holloway, 2011, p. 241). Holloway no está pensando en sujetos andróginos individuales, sino en un nosotros-nosotras que no cristalice nuevamente en "identidades alternativas" sino que fluya permanentemente, que esté en constante rebelión. Esta idea conecta con el planteamiento de Hardt y Negri sobre la superación de la política de la identidad y me parece que podría lograrse una consonancia filosófica con la propuesta de la economía feminista de refundar el mundo en torno al cuidado de la vida, en tanto se plantee este objetivo desesencializándolo de una adscripción femenina y proponiéndolo más bien como el modo humano de organizar la sociedad y la vida.

Mujeres y hombres, liberándose de sus máscaras de género y adoptando distintas formas de hacer concreto para la sostenibilidad de la vida, no a partir de roles esencializados (y desvalorizados) de uno de los géneros, sino como un actuar de unos y otras contra los constreñimientos del productivismo capitalista, que existe y se presenta bajo el ropaje del "trabajo" (abstracto) que organiza la sociedad y la economía en función de la producción de mercancías para el lucro de unos cuantos.

Transitar hacia la des-identificación en aras de construir convergencias, de formar colectivos, de reivindicar lo común, tendría una doble ventaja: permitiría a los feminismos salir de horizontes limitados de demandas, muy influidas de la visión del feminismo liberal, que comienza y termina en las fronteras de una interlocución con los estados patriarcales, -sin que importe mucho con qué estado, neoliberal, neodesarrollista o de otro tipo, para

3 Este proceso significó, según Holloway, una genitalización de la sexualidad y una clausura o cercamiento del polimorfismo sexual. En palabras de Marcuse, "se logra una desexualización del cuerpo socialmente necesario: la libido llega a estar concentrada en una sola parte del cuerpo, dejando casi todo el resto libre para ser usado como instrumento de trabajo" (Holloway, 2011, p. 135).

lograr pequeñas y reversibles reformas y, en cambio, recuperar su vuelo subversivo, contestatario. A la vez, ponerse en diálogo con otras propuestas de transformación global de la vida permitiría a los feminismos situarse en un terreno mejor abonado para recibir propuestas de transformación de las relaciones de género, que dejen de ser resistidas como “temas de mujeres” y sean acogidas como contribuciones necesarias a un amplio cause común de propuestas alternativas.

El imperativo de des-identificación resulta difícil para propuestas como los feminismos, enraizados en un lugar de enunciación concreto: los cuerpos y las vidas de las mujeres. No obstante, parece ser indispensable en tanto se quiera que los otros y otras –no necesariamente feministas– asuman propuestas como colocar la sostenibilidad de la vida en el centro de cualquier construcción utópica, despegando este objetivo de una adscripción esencialista al ser femenino, y asumiéndolo como un modo humano de organizar la vida<sup>4</sup>. La des-identificación, obviamente, debe ser recíproca desde todos los actores/as que confluyan en la construcción del cauce común, lo cual tampoco es sencillo de lograr, puesto que cada apuesta utópica tiene un énfasis particular.

El desafío conjunto es pues encontrar significados comunes entre economía feminista, ecologismo, Sumak Kawsay u otras utopías que hoy, pese a las apariencias, no están dados. Estas convergencias no surgirán espontáneamente ni serán dadas de antemano, sino implicarán un esfuerzo teórico-político deliberado. El reto pasa por encarnar la *sostenibilidad de la vida* en los contextos concretos desde los cuales personas sexuadas de carne y hueso viven, piensan y actúan, lo que en el primer momento implicará hacer visibles los lugares de enunciación concretos –léase, las identidades– para luego ir más allá de ellas en la búsqueda de propuestas comunes y movimientos convergentes que apunten a cambios en las distintas cuatro esferas de los engranajes de la dominación (en los términos de Quijano o Dietrich).

<sup>4</sup> Paulson llama la atención sobre el hecho de que “la representación discursiva de ciertas actividades como “femeninas” contribuye no sólo a desvalorizar la labor de las mujeres, sino también a tornar invisibles los esfuerzos reproductivos realizados por los hombres” (Paulson, 2013, p.141).

## Referencias Bibliográficas

- Bosch, A., Carrasco, C. y Grau, E. (2004). Verde que te quiero violeta. Encuentros y desencuentros entre feminismo y ecología". Recuperado de: <http://tinyurl.com/ke2o2mj>
- Carrasco, C. (2001). La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres? Recuperado de: <http://tinyurl.com/m42h2u5>
- Dietrich, H. (s/a). Hugo Chávez y el socialismo del siglo XXI. Segunda edición revisada y ampliada. Edición digital: Edwin Linares. Recuperado de: <http://www.rebelion.org/docs/55395.pdf>
- Hardt, M. y Negri, A. (2009). *Common Wealth. El Proyecto de una revolución del común*. Madrid: Ediciones Akal.
- Holloway, J. (2011). *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*. Argentina: Herramienta ediciones.
- Paulson, S. (2013). *Masculinidades en movimiento. Transformación territorial y sistemas de género*. Buenos Aires: Ed. Teseo.
- Pérez Orozco, A. (2005). Economía del género y economía feminista ¿Conciliación o ruptura?. En *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 10, (24), 43-63.
- Quijano, A. (2007). ¿Sistemas alternativos de producción? En *La economía social desde la periferia. Contribuciones Latinoamericanas*. 145-164. José Luis Coraggio, (Org.). Buenos Aires: Universidad Nacional General Sarmiento, Altamira.
- Vega Ugalde, S. (2014a). El orden de género en el sumak kawsay y el suma qamaña. Un vistazo a los debates actuales en Bolivia y Ecuador. En *Revista Iconos* 48, 73-91. FLACSO, Quito.
- \_\_\_\_\_. (2014b). Sumak kawsay, feminismos y pos-crecimiento: articulaciones para imaginar nuevas utopías. En *Propuestas globales para la construcción de sociedades equitativas y sustentables. Memorias de la Conferencia internacional "Pos crecimiento y Buen Vivir"*. Fundación Friedrich-Ebert-Stiftung (FES-ILDIS), FLACSO, Universidad de Kassel. Quito.

# Políticas de Género, Colonialidad y Neoliberalismo: Una Mirada Crítica al “Proceso a Beijing” en Bolivia

**Marta Cabezas Fernández**

E-mail: [cabezasmarta@hotmail.com](mailto:cabezasmarta@hotmail.com)

## Presentación

Este trabajo propone una reflexión feminista en torno a la articulación de las políticas de género con el proceso neoliberal de “matriz colonial” (Alboo, 1993b), a través de la reconstrucción de la participación de las mujeres bolivianas en el denominado “Proceso a Beijing”.

Por “Proceso a Beijing” entiendo el trabajo preparatorio de la IV Conferencia de las Mujeres de las Naciones Unidas de 1995, uno de los momentos clave del feminismo global contemporáneo, coincidente con el ciclo neoliberal en Bolivia y en América Latina. ¿Qué políticas de género se consolidaron en ese escenario? ¿Qué procesos de participación y de exclusión se perfilaron? ¿Qué articulación tuvieron esas políticas de género con el proceso neoliberal? ¿Y con la “colonialidad del poder?” (Quijano, 2000).<sup>1</sup>

La Conferencia de Beijing, fue un momento de cristalización a escala global del compromiso de los Estados miembros de las Naciones Unidas con las políticas de género y con los derechos humanos de las mujeres. Parte de su legitimidad vino dada por la participación de más de 30.000 mujeres de todo el mundo en el “Foro Alternativo de ONGs”, paralelo a la Conferencia gubernamental. Esta Conferencia, y su Foro Alternativo, forman parte de la acumulación histórica en la construcción de los derechos de las mujeres como derechos humanos, auspiciada por las Naciones Unidas con el empuje del Movimiento Feminista Internacional<sup>2</sup>.

Estos avances en materia de derechos humanos de las mujeres supusieron un reconocimiento del trabajo del movimiento feminista y marcaron un hito en su globalización. Para Merry y Levitt, los derechos humanos son una instancia crítica, investida de la magia de lo universal y de lo internacional, con el potencial de coadyuvar en los procesos locales de transformación política, jurídica y cultural a favor de las mujeres en todo el mundo. Las

1 Véase Quijano (2000), para quien la “colonialidad del poder” tiene dos dimensiones: la clasificación de la población mundial en torno a la idea de raza y el etnocentrismo como forma de conocimiento. Lugones dialoga con Quijano desde un punto de vista feminista antirracista y plantea la “colonialidad del género” (2008).

2 Un repaso de este proceso en Engle Merry (2002). La Declaración y “Plataforma de Acción de Beijing”, producto de la Conferencia intergubernamental, documento recuperado de: <http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/BDPfA%20S.pdf>

autoras consideran que “la idea de que todos los seres humanos somos iguales, con independencia del género, nacionalidad o etnicidad, hace de los derechos humanos un marco precioso para los movimientos sociales en todo el mundo” (2009, p.458).

Pero cabe también señalar otros efectos de estos procesos de gran escala en los movimientos feministas y de mujeres territorializados, en los bolivianos en particular. Quiero relacionarlos, por una parte, con el contexto internacional de hegemonía del Norte sobre el Sur, así como con la posición periférica y de dependencia de Bolivia en el contexto de la globalización; y, por otra parte, con el contexto nacional de racismo y de “colonialismo interno” (González Casanova, 2006).

Veremos los claroscuros del Proceso a Beijing en Bolivia a lo largo de las próximas páginas, en las que nos defendremos a analizar los procesos concretos de construcción de los planteamientos de la “sociedad civil” en un territorio y contexto específicos. Pondremos la lupa en los debates y conflictos surgidos en el movimiento feminista y de mujeres boliviano, y no sólo en los resultados de la Conferencia Gubernamental y de su Foro Alternativo. Veremos, tanto los procesos de participación e inclusión en la construcción de estos instrumentos internacionales, cuanto los de exclusión e imposición de las tendencias que acopiaron más fuerza y más “capital” (Bourdieu, 2000) en el campo naciente de las políticas de género. Reflexionaremos así sobre las relaciones de poder, exclusión y “disciplinamiento” (Foucault, 2000) subyacentes a la apariencia consensual del Proceso a Beijing y de los documentos producidos en ese marco. También analizaremos los alcances de los procesos participativos impulsados en el marco del denominado “Foro Alternativo de ONGs”.

Nos concentraremos en dos de los aspectos críticos de estas políticas de género. En primer lugar, en la pérdida de su impulso crítico al proceso neoliberal y su consiguiente asociación al mismo. En segundo lugar, en las prácticas excluyentes -en parte conscientes y en parte fruto de “habitus” (Bourdieu, 2007)<sup>3</sup> inconscientes- que pusieron en el centro de esta política a las organizaciones de mujeres blanco-mestizas “de clase media”. Veremos, como la otra cara de la misma moneda, los efectos de exclusión de las organizaciones de mujeres subalternas, tanto de la participación en este campo, como de sus beneficios<sup>4</sup>.

Esto es clave para la lectura de la crisis en las políticas de género durante el primer gobierno postneoliberal y descolonizador del Movimiento al Socialismo. De hecho, el Plan de Igualdad de Oportunidades, “Mujeres construyendo la Nueva Bolivia para Vivir Bien” (Bolivia, 2008) del primer gobierno de Evo Morales, se desmarcaba de las políticas de género, señalando precisamente su incorporación a la lógica de gobierno neoliberal en función de las políticas de ajuste estructural:

3 Utilizaré en este artículo la teoría de campos de Bourdieu, y sus conceptos de “campo”, “habitus” y “capital”. El autor elaboró estos conceptos a lo largo de su extensa obra, en diferentes textos. Una recapitulación de carácter didáctico en Bourdieu y Wacquant (2005).

4 Ver un argumento similar, dentro del contexto parlamentario, en Cabezas (2012).

“Estos avances normativos y estas políticas públicas por la equidad de género, terminaron convirtiéndose en acciones de contención y neutralización del descontento y la frustración popular, especialmente de las mujeres, con resultados misérrimos frente a los efectos de las políticas de “ajuste estructural” (...) las mujeres han sido las encargadas de cubrir, con la doble y triple jornada, las necesidades básicas de sus familias, sobre todo en lo que se refiere a las tareas de cuidado. De ahí que resultan imprescindibles, como soporte invisible, para las reformas estructurales” (Bolivia, 2008, pp7-10).

Pasemos ya a analizar la asociación de las políticas de género con el neoliberalismo y la colonialidad durante el Proceso a Beijing, esta *liaison dangereuse*.

## Contexto: el género y el Estado neoliberal en Bolivia

Los años de neoliberalismo en Bolivia (1985-2005)<sup>5</sup> fueron también intensos para el movimiento feminista, nacional e internacional. La erogación del Decreto Supremo 21060 en 1985, momento clave en la implantación de la ortodoxia neoliberal en el país andino, coincidió con el fin del Decenio de la Mujer de Naciones Unidas (1975-85). Poco después, la Conferencia de Viena (1993) reconoció que la violencia contra las mujeres es un problema de derechos humanos y la IV Conferencia de la Mujer de Beijing (1995) dio un espaldarazo a las políticas de género en todo el mundo. A nivel regional, la Convención de Belem do Pará (1994), generó también un marco de lucha contra la violencia de género.

Durante las dos décadas de neoliberalismo en Bolivia, tomó cuerpo el incipiente movimiento feminista boliviano que había surgido en las luchas antidictatoriales por la recuperación democrática, así como el “campo” (Bourdieu, 1990) de acción gubernamental de las denominadas políticas de género. Este proceso, legitimado internacionalmente, dio sus frutos en términos de políticas públicas, de institucionalidad y de legislación. Durante el período neoliberal, Bolivia ratificó la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer de las Naciones Unidas (1989), surgieron los Encuentros Feministas Bolivianos (el primero en 1990), se creó la Subsecretaría de Asuntos de Género dentro del poder ejecutivo (1993) y, poco después, las primeras políticas públicas de género. Asimismo, se aprobaron varias leyes que ampliaban los derechos de las mujeres, en los ámbitos de la violencia intrafamiliar (1995) y de las cuotas de participación política de las mujeres (la primera en 1997).

5 En Bolivia, la “terapia de shock” (Klein, 2007) neoliberal, se implantó con el Decreto Supremo 21060. La conclusión del proceso neoliberal es más controvertida. El ciclo neoliberal entró en crisis a inicios de siglo, con la Guerra del Agua, crisis que se profundizó durante la Guerra del Gas y la huida del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada, en 2003. La elección de Evo Morales a la presidencia en diciembre de 2005, implica un giro antineoliberal en el gobierno (Ver: Cabezas, 2007. Para un análisis del “Ciclo rebelde 2000-2003”). No faltan voces críticas que denuncian la continuidad de prácticas neoliberales en el gobierno posneoliberal de Evo Morales.

En este contexto internacional, con el espaldarazo de la Conferencia de Beijing, se intensificó el flujo de recursos del Norte hacia el Sur para trabajar en género y desarrollo. De la mano de ese flujo de recursos y legitimidad internacionales, se dio a nivel global lo que Álvarez denomina “boom de ONGs” y “oenegización” del feminismo (1999). Si bien el fenómeno de la oenegización estaba ya presente en Bolivia, se profundizó durante la etapa neoliberal, con la aparición de nuevas ONGs y la conformación de redes de ONGs. Estas organizaciones generaron procesos de representación e intermediación de la sociedad civil con el Estado y con las organizaciones internacionales. Paralelamente, se consolidaron como prestadoras de servicios a las mujeres subalternas dentro del discurso del desarrollo.

Surgió también, en este contexto, el debate en torno a la “funcionalización” de una parte del movimiento feminista y de las políticas de género por el proceso neoliberal. La iniciativa del Estado neoliberal en materia de género y su entrada en el campo de la política de los derechos de las mujeres, tuvo mucho que ver con este debate. Entre las reformas neoliberales “de segunda generación”<sup>6</sup> del primer gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-97) estaban las políticas de género impulsadas por una suerte de **lobby** de organizaciones de inspiración feminista. Este **lobby** estaba compuesto por organizaciones y redes que, de forma articulada, apostaron por realizar incidencia política en el Estado con el apoyo de la cooperación internacional del Norte. En 1993, Sánchez de Lozada, “el padre del neoliberalismo en Bolivia” (Alboo, 1993<sup>a</sup>, p.13), creó la Subsecretaría de Asuntos de Género. Según Diana Urioste<sup>7</sup>, directora de la red de ONGs Coordinadora de la Mujer, una pieza clave del grupo de presión mencionado, la iniciativa del gobierno de Sánchez de Lozada arrastró consigo la “asociación Goni-género”<sup>8</sup> y, por tanto, neoliberalismo-género. Sánchez de Lozada mantuvo una política económica en la línea neoliberal, pero integró a ciertos sectores de las izquierdas en su gobierno, particularmente en la gestión de las reformas neoliberales de segunda generación, la cara social de sus políticas. Esto fue así en las políticas de género. “Goni” nombró como primera Subsecretaria de Asuntos de Género a Sonia Montaña, una destacada feminista boliviana, militante de izquierdas, exiliada durante las dictaduras y fundadora de una de las principales ONGs feministas de aquel entonces, el Centro de Investigación y Desarrollo de la Mujer (CIDEM).

Ivonne Farah, también proveniente de las izquierdas, fue la segunda Subsecretaria de Asuntos de Género del gobierno de Sánchez de Lozada (1995-1997). Para Farah<sup>9</sup>, la consideración del “género como materia estatal” tuvo lugar durante las reformas neoliberales de segunda generación. La exSubsecretaria, reconocía la funcionalización del feminismo por los gobernantes neoliberales, pero la matizaba. Para ella, la autonomía de la Subsecretaría tenía el efecto perverso de aislarla de los espacios donde

6 Desde una perspectiva neoliberal, ver la definición de Williamson y Kuckynski (2003). En Bolivia consistieron, principalmente, en la introducción de la educación intercultural bilingüe, en la municipalización del país y en la introducción de las ya mencionadas políticas de género.

7 Entrevista realizada por la autora, el 13/08/2008, La Paz.

8 Apodo de Gonzalo Sánchez de Lozada.

9 Entrevista realizada por la autora el 18/08/2008, La Paz.

se tomaban las “decisiones económicas duras”. En sus propias palabras, la Subsecretaría “fue un boomerang, porque no participábamos en los circuitos de decisiones en temas económicos”. Y por otra parte, el “trabajo militante” de mujeres que, como ella, habían decidido aprovechar la apertura del gobierno de Sánchez de Lozada para desarrollar las políticas de género contribuyó a “prestigiar” el proceso neoliberal.

En un texto anterior a nuestra entrevista, Farah (2006) reconocía ya las limitaciones de las políticas de género de esa etapa. Siguiendo a Fraser (1995), señalaba que esas políticas de género y la “agenda de las ONGs y feministas” se concentraron en estrategias de reconocimiento en detrimento de las demandas de redistribución de las organizaciones de mujeres subalternas, en un contexto “de agudización de las desigualdades materiales” (2006, p.19). Los dos ejes temáticos que saturaron la agenda de género en la etapa neoliberal fueron cuotas de participación política y violencia intrafamiliar, temas que, según la autora, eran “ajenos” a las reivindicaciones de las mujeres del “campo popular”. Nuestra autora planteaba que el abordaje de la cuestión de género en esta etapa se basó en un “sujeto mujer indiferenciado”, lo que no fue “neutro”. Siguiendo el mismo argumento y con espíritu autocrítico, la exSubsecretaria<sup>10</sup>, reconocía que en aquel entonces, “pensamos en las mujeres como un universo homogéneo e hicimos de nuestras demandas las reivindicaciones de todas cuando, además, las mujeres de los sectores populares se iban empobreciendo por la política económica que iba en paralelo”.

Pese a todos estos matices, Ivonne Farah reivindicaba la necesidad de incidir y participar en la acción de gobierno en tanto “arena en que hay que dar la batalla y al interior de la cual hay que generar un debate”. Defendía, además, que los procesos “democratizadores” que se lanzaron en el marco de las políticas neoliberales de segunda generación -políticas de género, municipalización, educación intercultural bilingüe-, desbordaron incluso la intención de sus proponentes y crearon ciertas condiciones de posibilidad al proceso de cambio posterior<sup>11</sup>.

## Los dilemas de la autonomía feminista en el “Proceso a Beijing”

Las ONGs han estado en el corazón de dos polémicas históricas del feminismo latinoamericano de la segunda ola. Me refiero al debate sobre su autonomía con respecto a los Estados y a la cooperación internacional del Norte, por una parte, y al debate sobre su carácter elitista y etnocéntrica, por otra<sup>12</sup>.

10 Entrevista realizada por la autora el 18/08/2008, La Paz.

11 De hecho, la escalada electoral del Movimiento al Socialismo empezó desde los municipios cochabambinos con presencia del sindicalismo campesino cocalero, base orgánica inicial de esa fuerza política (Zuazo, 2008) que se fue proyectando desde lo local hacia lo nacional.

12 Ver, entre otros, los argumentos de Espinosa (2009), inspirados en Spivak (2003), en contraposición a los de Álvarez (1999).

En Bolivia, el feminismo de la segunda ola tuvo lo que denominaré su “primera crisis de autonomía” durante las luchas por la recuperación de la democracia, que se extendieron hasta principios de los años ochenta. En ese momento, la fundación de ONGs y su sostenimiento con la financiación de organizaciones internacionalistas del norte, fueron estrategias de autonomía frente a los partidos y movimientos políticos de izquierda, donde estas feministas no lograban negociar su agenda. A cambio, en los noventa, durante lo que denominaré la “segunda crisis de autonomía” del feminismo boliviano, las ONGs fueron señaladas por sus detractoras feministas como un obstáculo a la autonomía del movimiento.

Evelyn Agreda<sup>13</sup> participó en la organización del Primer Encuentro Feminista de Bolivia, en 1990. Según Agreda, “fue precisamente respecto a la independencia y autonomía del movimiento donde mayor discusión hubo”. Esta feminista señalaba que, si bien la mayoría de las convocantes del Primer Encuentro Feminista “trabajaban en ONGs” y habían entrado en contacto con el feminismo a través de las ONGs, el objetivo del Encuentro Feminista era precisamente generar un espacio de activismo autónomo con respecto a las ONGs. En palabras de Agreda “éramos de las que pensábamos desde un inicio que el movimiento feminista debía tener su autonomía. Y la autonomía pasa, fundamentalmente, por la autonomía económica”. Como parte de esta estrategia de autonomía, el Primer Encuentro se realizó sin financiación de las ONGs, ni de la cooperación internacional. Sin embargo, el liderazgo de los siguientes encuentros feministas fue basculando hacia las ONGs, que recibieron apoyo internacional, gubernamental y no gubernamental.

Las detractoras feministas de estas ONGs y sus redes (Mujeres Creando, 2000) consideraban que las ONGs se atribuían ilegítimamente la representación de las mujeres y de sus movimientos, promoviendo prácticas clientelares. Denunciaban que en su trabajo de intermediación con los organismos internacionales y con el Estado no tenían autonomía, por depender de ellos económicamente; que en esa intermediación interponían sus propios intereses, institucionales y de clase; que no eran críticas con el capitalismo, con el colonialismo, ni con el proceso neoliberal; que eran organizaciones “para-estatales” y que restaban radicalidad al movimiento feminista. Deslindaban tajantemente el movimiento feminista de las ONGs. Veamos cómo tomaron cuerpo estos debates durante el Proceso a Beijing, momento clave en el rompimiento entre feministas institucionales y autónomas<sup>14</sup>.

## El “Proceso a Beijing”

Desde la I Conferencia de las Naciones Unidas de la Mujer de México (1975), el movimiento de mujeres había logrado construir un espacio paralelo a la Conferencia gubernamental, que servía como lugar de encuentro de activistas de todo el mundo. Para la IV Conferencia de las Mujeres de

<sup>13</sup> Entrevista realizada por la autora el 08/07/2008, Cochabamba.

<sup>14</sup> En el ámbito latinoamericano, la ruptura de las feministas autónomas con las institucionales se hizo patente durante el VII Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe, después de la Conferencia de Beijing.

Beijing, el "Foro Alternativo de ONGs" se planificó desde las mismas Naciones Unidas, con la voluntad de darle una magnitud y centralidad mayor que en anteriores conferencias. Algunas redes del movimiento feminista internacional habían conseguido un espacio de influencia importante en la ONU. Desde las Naciones Unidas, para América Latina desde la CEPAL, se promovió que el "Foro Alternativo" fuese estructurado en torno a las "12 esferas de especial preocupación"<sup>15</sup> definidas en el documento preparatorio de la Conferencia, de modo que hubiera correspondencia entre los debates del Foro con los de la Conferencia. Este diseño, según sus detractoras, privilegió la incidencia en la Conferencia gubernamental frente a la expresión abierta de los movimientos de mujeres. Desde la organización del Foro Alternativo de ONGs, se previó que las posiciones de la "sociedad civil" en torno a esas 12 esferas fuesen debatidas y acordadas en cada una desde espacios locales, nacionales, subregionales, regionales y finalmente en el Foro de Beijing. La magnitud del financiamiento requerido para desarrollar todo este proceso preparatorio sin precedentes y el Foro mismo, al que finalmente asistieron 30.000 participantes de los cinco continentes, hizo que se apelase a las agencias de cooperación internacional del norte.

Por otra parte, la Organización de las Naciones Unidas apostó por las ONGs como intermediarias con el resto de la "sociedad civil" y como sus representantes. La centralidad de las ONGs en la representación del amplio espectro de organizaciones de la sociedad civil y de los movimientos de mujeres, se vio sin duda reforzada por la designación de ONGs y redes de ONGs como coordinadoras de las delegaciones nacionales y regionales y también como gestoras de los fondos de cooperación internacional del norte. Así sucedió en Bolivia, donde la iniciativa de la agencia estadounidense de cooperación internacional -USAID- tuvo mucho que ver con la composición del equipo coordinador del Foro de ONGs en el país andino. El mismo informe de la coordinación del Foro reconocía que una consultora "intermediaria con la USAID" propuso a tres ONGs<sup>16</sup> coordinar los "preparativos" del Foro de ONGs de Beijing. Las tres ONGs decidieron derivar la coordinación a la red de ONGs Coordinadora de la Mujer y a la organización de mujeres Plataforma de la Mujer<sup>17</sup>.

Nótese que USAID no interpelló, para la coordinación del Proceso a Beijing, a las organizaciones de mujeres subalternas – campesinas, indígenas, sindicales, barriales, gremiales – existentes en Bolivia. Tampoco las ONGs contactadas por USAID, en su contrapropuesta, las incluyeron en el equipo coordinador. Así, la contribución de Bolivia al "Foro de ONGs" de Beijing quedó en manos de organizaciones de mujeres "de clase media" blanco-mestizas. Veremos más adelante cómo se intentó incorporar a las organizaciones de mujeres subalternas a través de su intermediación, pero analicemos primero la polémica al interior del feminismo.

15 Pobreza, educación y capacitación, salud, violencia, conflictos armados, economía, ejercicio del poder y toma de decisiones, derechos humanos, institucionalidad para el avance de las mujeres, medios de comunicación, medio ambiente, las niñas.

16 Centro de Información y Documentación de la Mujer (CIDEM), Fundación San Gabriel y Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza.

17 Así consta en el Informe de la Coordinación Nacional de Bolivia "Camino a Beijing" de 1995, p.2 (inédito), que pude consultar en la biblioteca de la ONG CIDEM, de La Paz.

A inicios de los noventa había surgido la voz crítica y subversiva del grupo feminista anarquista Mujeres Creando<sup>18</sup>, que tatuó con sus *grafiti* la piel de La Paz y la conciencia de sus habitantes. Este colectivo feminista desarrolló en los noventa una intensa actividad de denuncia contra las políticas de género neoliberales y contra su asociación con el proceso neoliberal de matriz colonial. La segunda crisis de autonomía del feminismo boliviano estalló precisamente durante el Proceso a Beijing, con el desafío de Mujeres Creando a las ONGs. Fue en este escenario, donde se produjo el rompimiento del movimiento feminista boliviano en dos corrientes: institucionales y autónomas. El corazón del desacuerdo giró en torno a la autonomía del movimiento feminista en relación a la cooperación internacional y al proceso neoliberal-colonial instalado entonces en los estados latinoamericanos y en Bolivia. Así lo hizo público Julieta Paredes, una de las activistas de Mujeres Creando, en un artículo de opinión, quien reivindicaba la autonomía del Foro:

"(...) Este Foro, este espacio, que es de todas nosotras, ha sido planificado ahora, desde las grandes potencias del mundo, repartiéndose sus ex colonias o áreas de influencia económica; así por ejemplo, el África de habla francesa tendrá a Francia como financiador y para América Latina "lógicamente" serán los EEUU (...) USAID, junto con el financiamiento, decidió "nombrar" a la Plataforma de la Mujer y a la Coordinadora de la Mujer como las representantes por Bolivia que se encarguen de organizar la región andina, eso para nosotras es injerencia en las decisiones de las mujeres de nuestro país (...) Lo que queda claro es que no se da espacio a quienes no opinamos como las que están casadas con el poder del gobierno y de las ONGs. ¿En qué se diferencia esta democracia de las dictaduras? (...)"<sup>19</sup>

Las Mujeres Creando presentaron poco después el documento "Dignidad y Autonomía" (2000), posicionándose contra un "patriarcado imperialista y neoliberal" y por una "propuesta de sociedad que no quiere seguir por el camino ni de occidente ni del capitalismo". Para este colectivo, la "variable género" fue utilizada como "retórica decorativa del programa de ajuste estructural" y lo que se estaba construyendo no era sino un "neoliberalismo con perspectiva de género" (2000, pp.17-19). Este colectivo denunció el carácter "paragubernamental" de algunas ONGs, poniendo en cuestión su labor de intermediación entre la sociedad civil, el Estado y la cooperación internacional. También denunciaron que las ONGs se atribuían ilegítimamente la voz de las mujeres "como si nosotras no tuviéramos boca" (2000, p. 50). Revelaron que la categoría "mujer en general" era una herramienta para silenciar a las mujeres de carne y hueso. Según ese colectivo, usar esa categoría "no es más que encubrir una nueva hegemonía de clase, raza y de generación entre las mujeres" (2000, p. 38).

Pese a las críticas de las Mujeres Creando, el Proceso a Beijing en Bolivia siguió su curso bajo la coordinación de la Plataforma de la Mujer y de la Coordinadora de la Mujer. Pero ¿cómo fueron incorporadas las mujeres subalternas? Por primera vez en la historia de las Conferencias de la Mujer

18 Ver el texto de Monasterios para más información sobre este movimiento (2006a).

19 "Mujeres Creando y el Encuentro de Beijing", Diario Última Hora, 25/07/94, La Paz.

de la ONU, durante el año que duró el proceso preparatorio a Beijing se realizaron talleres a nivel local con organizaciones de mujeres de base. En Bolivia, se realizaron también cinco talleres regionales con mujeres indígenas y uno nacional<sup>20</sup>.

Maritza Jiménez<sup>21</sup>, miembro de la Coordinación del Proceso a Beijing, ponía en valor los esfuerzos realizados para incorporar a mujeres organizadas de los "sectores populares" del país, que según Jiménez fueron "entorno al 70%" de la delegación boliviana al Foro. Así, destacaba que el equipo coordinador intentó "romper las exclusiones" y que logró elaborar "un documento único" en representación de una amplia gama de sensibilidades de la sociedad civil boliviana. Sin embargo, su balance en cuanto a la calidad de la participación en Beijing de las mujeres subalternas que viajaron al Foro era más pesimista, tanto por las limitaciones que imponía el escenario, como por la actitud de las propias mujeres. El siguiente testimonio refleja la distancia entre un "nosotras" organizadoras y un "ellas":

"Yo he tenido una frustración con ellas. Primero, pese a que ellas eran fuertes y podían tener un buen discurso, yo creo que las propias características del evento no permitían mucho (su participación). Yo creo que muchas importantes mujeres, de El Alto, de otros departamentos, lo que han ido es a vender artesanías de aquí a la Conferencia y se olvidaron de los derechos de las mujeres, de que podían tener contacto con otras mujeres. Y otra cosa era el idioma, sólo podían comunicar con las que hablaban español. Entonces, el contacto ha sido solamente visual con las africanas, musulmanas, europeas, norteamericanas... Las pocas que sabían inglés, de la clase media, algo podían comunicarse..."

No obstante el balance de Jiménez, Beijing fue un hito importante para la creación de una red internacional de mujeres indígenas, quienes desde la Carpa Indígena elaboraron la Declaración de Mujeres Indígenas del Mundo de Beijing<sup>22</sup>. En ese documento, lamentaban la falta de crítica de la Plataforma de Acción frente al "nuevo orden mundial" y a las políticas de ajuste estructural. Las mujeres indígenas perfilaban así una agenda diferenciada al de la Conferencia y del Foro, relacionada con los derechos colectivos de sus pueblos, que interpelaba tanto a los Estados como a las ONGs y a los organismos internacionales. La Declaración de Mujeres Indígenas de Beijing establece así "las bases reivindicativas de las mujeres indígenas en tanto pueblo y género", marcando una tensión con los feminismos hegemónicos y con el proceso neoliberal (Rivera 2008, p.337).

Pero no todas las limitaciones a la participación de las mujeres subalternas, e indígenas en particular, fueron dadas por el escenario. Isabel Ortega<sup>23</sup>, entonces a la cabeza de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia "Bartolina Sisa" y participante en la Conferencia de Beijing, me

20 Así consta en el Informe de Actividades de la Coordinación Nacional de Bolivia para el Foro Alternativo de ONGs "Camino a Beijing" de 1995, (inédito), que pude consultar en la biblioteca de la ONG CIDEM, de La Paz.

21 Entrevista realizada por la autora el 25/08/2008, La Paz.

22 Disponible en [http://www.nacionmulticultural.unam.mx/movimientosindigenas/docs/decl\\_223.pdf](http://www.nacionmulticultural.unam.mx/movimientosindigenas/docs/decl_223.pdf) 1)

23 Entrevista realizada por la autora el 17/08/2008, Oruro.

reveló en una entrevista que el objetivo que perseguía al participar en el Foro se centraba en la obtención de financiamiento para su organización. Julieta Paredes<sup>24</sup>, desde el feminismo autónomo, también se mostró crítica con la participación de las organizaciones de mujeres subalternas en el Proceso a Beijing, considerándolas "cómplices" del proceso de subrogación por parte de las ONGs de la representación de las mujeres bolivianas y de su cooptación por el neoliberalismo.

Por otro lado, la posición privilegiada de intermediación de las ONGs les dio el poder de priorizar, reformular y eliminar las demandas de las organizaciones de mujeres subalternas consultadas. Los sindicatos de mujeres coccaleras, que participaron en los talleres del Proceso a Beijing, pusieron sobre el tapete el problema de violencia militar que entonces sufrían en el proceso de erradicación de la hoja de coca impulsado por el gobierno neoliberal de Sánchez de Lozada con apoyo internacional. El dossier de prensa del Informe de Actividades de la Coordinación Nacional de Bolivia para el Foro Alternativo de ONGs "Camino a Beijing",<sup>25</sup> contiene el siguiente testimonio del Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas que se realizó durante el Proceso a Beijing:

"Denunciaron públicamente la violencia ejercida contra las mujeres coccaleras del trópico cochabambino, repudiando la actuación de la policía y el ejército "que aparecen encapuchados y cometen actos de acoso y abuso sexual en muchos casos"<sup>26</sup>.

Las campesinas coccaleras, coincidiendo con el Proceso a Beijing, realizaron una marcha a pie hasta La Paz con el lema "por una vida sin violencia" (Agreda et al., 1996).

No obstante la visibilidad de estas campesinas en aquel momento, sus demandas no fueron reflejadas en el documento producido por la coordinación en nombre de la sociedad civil y que se llevó al Foro de Beijing, denominado "Una protesta con Propuesta" (Coordinación de Bolivia, 1995). Este documento se presentaba como el producto de "un proceso consensuado y por lo tanto basado en la corresponsabilidad" (ibid, p.14) y reconoce la "heterogeneidad" del país y de la "complejidad de ser mujer en Bolivia" (ibid, p.17), integrando en sus análisis de contexto algunos comentarios sobre la "cuestión indígena". Se mostró también crítico con el proceso neoliberal y con el papel de algunas ONGs. Sin embargo, en su apartado sobre el eje temático de "violencia", no se mencionaba la violencia militar contra las campesinas en el marco de la erradicación de la hoja de coca que habían denunciado las coccaleras en los talleres del Proceso a Beijing. La esfera de especial preocupación "violencia" quedó circunscrita a la violencia doméstica y, de forma mucho menos enfática, a la violencia sexual. La esfera de los conflictos armados tampoco fue priorizada en el documento no gubernamental, pues Bolivia no tenía un conflicto armado declarado. Así la violencia militar denunciada por las coccaleras no quedó reflejada ni en la esfera de violencia ni en la esfera de conflictos.

24 Entrevista realizada por la autora el 26/08/2008, La Paz.

25 Ibid

26 Suplemento "Equidad", La Paz 9 de agosto de 1995.

Por otro lado, el documento gubernamental que contenía la posición oficial del gobierno boliviano para la Conferencia de Beijing, pretendía ser una "agenda común entre mujeres de la sociedad civil y el Estado", también fruto de un "consenso" (Bolivia, 1994, p.1). En él tampoco se mencionaba la violencia militar contra las campesinas cocaleras ni se hacía comentario alguno sobre la esfera de conflictos armados. Un silencio que continuó en documentos posteriores de seguimiento a los compromisos de Beijing (Bolivia, 1996,2000, 2005b).

Así, el Proceso a Beijing fue dejando por el camino asuntos importantes para las organizaciones de mujeres subalternas del país, como la demanda del cese de la violencia militar contra las campesinas cocaleras, que apuntaban a la responsabilidad del gobierno neoliberal. En la construcción del documento de escala nacional, representativo de la realidad de las mujeres bolivianas, en abstracto, fueron relegados los problemas de algunos de los colectivos de mujeres de carne y hueso que denunciaban la cara más cruda del proceso neoliberal y colonial, apenas maquillada por las reformas neoliberales de segunda generación.

## Referencias Bibliográficas

- Agreda, E., Rodríguez, N., Contreras, A. (1996). *Mujeres cocALERAS. Marchando por una vida sin violencia*. Cochabamba: Comité Coordinador de las Federaciones del Trópico.
- Alboo, X. (1993<sup>a</sup>) *¿... Y de kataristas a MNRistas? La sorprendente y audaz alianza entre aymaras y neo-liberales en Bolivia*, La Paz: UNITAS.
- . (1993b) Introducción. En *Violencias Encubiertas en Bolivia*, Barrios, R. y Alboo, X. (eds). La Paz: CIPCA-ARUWIRI.
- Álvarez, S. (1999). Advocating feminism: the Latin American Feminist. NGO “boom”.
- Coordinación Nacional del Proceso a Beijing. (1995). *Situación de la Mujer en Bolivia: 1976-1994. “Una protesta con propuesta”*. La Paz: Coordinación Nacional.
- Bolivia. (1994). *Informe sobre el avance de las mujeres en Bolivia*. La Paz: Comité Nacional Preparatorio de la Cuarta Conferencia Mundial de la Mujer. Bolivia: Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto y Ministerio de Desarrollo Humano.
- . (1996). *Plan Nacional de Seguimiento a las Recomendaciones de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer Beijing*. Cochabamba: Subsecretaría de Asuntos de Género - ILDIS.
- . (2000). *Bolivia cinco años después de Beijing. Poder, oportunidades y autodeterminación para las mujeres en el Nuevo Siglo*. La Paz: Viceministerio de Asuntos de Género.
- . (2005a). *Plan Nacional de Políticas Públicas para el Ejercicio Pleno de los Derechos de las Mujeres 2004-2007*. La Paz: Viceministerio de la Mujer.
- . (2005b). *Por el ejercicio pleno de los derechos de las mujeres. Beijing + 10*. La Paz: Viceministerio de la Mujer.
- . (2007). *Plan Nacional de Desarrollo: Bolivia Digna, Productiva, Democrática y Soberana para Vivir Bien*. La Paz: Ministerio de Planificación del Desarrollo.
- . (2008). *Plan Nacional para la igualdad de oportunidades. “Mujeres construyendo la Nueva Bolivia para Vivir Bien”*. La Paz: Ministerio de Justicia y Viceministerio de Género y Asuntos Generacionales.
- . (2012). *Plan de Desarrollo Económico y Social: Construyendo la Nueva Bolivia para Vivir Bien*. La Paz: Ministerio de Planificación del Desarrollo.
- Bourdieu, P. (1990). *Algunas propiedades de los campos*. En *Sociología y Cultura*. México D.F.: Grijalbo
- . (2000). Las formas de capital. Capital económico, capital cultural y capital social. En *Poder, derecho y clases sociales*. 131-164. pp. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- . (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- \_\_\_ (2007). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cabezas, M. (2007). El “ciclo rebelde” 2000-2005, en Bolivia. *En Movimiento*. Iglesias, P. y Espasandín, J. (eds). 189-221. Madrid: El Viejo Topo.
- \_\_\_ (2012). 19 años de lucha por la ley, II en el Parlamento. Las reivindicaciones de las trabajadoras asalariadas del hogar en Bolivia durante la etapa neoliberal. *ÍCONOS* 16, 3 (44), 85-100.
- CESA, FNMCB “Bartolina Sisa”. (2002). Las mujeres del campo y su palabra. Testimonios de 22 años de vida de la FNMCB “BS”. La Paz.
- Autor. (2008). Memoria del Sexto Encuentro Feminista Boliviano. Santa Cruz: Comité Organizador.
- Autor. (s/a). Informe de Actividades. Coordinación Nacional de Bolivia “Camino a Beijing”. Foro de ONGS. Gestiones 1994-95. La Paz (mimeo).
- ECUADOR. (2009). Plan Nacional para el Buen Vivir 2009 – 2013, Quito: SENPLADES.
- \_\_\_ (2014). Plan Nacional para el Buen Vivir 2014-2017, Quito: SENPLADES.
- Espinosa, Y. (2009). Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complejidades y consolidaciones en las hegemonías feministas en el espacio transnacional. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer* 14 (33), 37-54.
- Farah, I. (2006). Políticas Públicas y Género en Bolivia. *En Mirando al pasado para proyectarnos al futuro. Evaluación de las políticas de género*. La Paz: Coordinadora de la Mujer.
- Foro de la Mujer. (1992). Memorias. Segundo Encuentro Feminista Boliviano. Santa Cruz: El País.
- Foucault, M. (1991). Governmentality. *The Foucault effect*. Burchell, G., Colin, G., Miller, P. (Ed), 87-105. Chicago: The University of Chicago Press.
- \_\_\_ (2000). *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI.
- Fraser, N. (1995). From redistribution to recognition? Dilemas of justice in a “post-socialist” age. *New Left Review*, 212 (I).
- González Casanova, P. (2006). Colonialismo interno. Una redefinición en la teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas. Borón, A., Amadeo, J. and González, S. (eds). Buenos Aires: CLACSO.
- Inda, J. (2005). Analytics of the modern: an introduction. *En Anthropologies of modernity*. INDA, J. (Ed). Malden: Blackwell.
- Klein, N. (2007). *The Shock Doctrine. The Rise of Disaster Capitalism*. London: Penguin.

- León, R. (1990). Bartolina Sisa: The peasant women's organization in Bolivia. En *Women and social change in Latin America*. Jelin, E. (Ed), London: Zed Books.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula rasa* 9,73-101.
- Merry, S. (2002). Mujeres, género y derechos humanos, Una perspectiva global., En *Revista La ventana*, 15, 64-91.
- Merry, S. y Levitt, P. (2009). Vernacularization on the ground: local uses of global women's rights in Peru, China, India and the United States. *Global Networks*, issue 4 (9), 441-461.
- Monasterios, E. (2006<sup>a</sup>). Los desafíos del feminismo autónomo en sociedades que arrastran pasados coloniales. En *No pudieron con nosotras: el desafío del feminismo autónomo de Mujeres Creando*. Monasterios, e. (ed). La Paz: Plural.
- \_\_\_\_\_. (2006b). Repensar el feminismo en Bolivia. *El Jugete Robioso*. Mujeres Creando. Colectivo.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Porque la memoria no es puro cuento*. La Paz: Mujeres Creando.
- \_\_\_\_\_. (2000). Dignidad y Autonomía. En *Porque la memoria no es puro cuento*. 31-52. La Paz: Mujeres Creando.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Mujeres grafiteando*. La Paz: Mujeres Creando.
- Plataforma de la Mujer. UNICEF. (1995). *Memorias*. Tercer Encuentro Feminista Boliviano. La Paz.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Lander, E. (ed.). 225-242. Buenos Aires: CLACSO.
- Rivera, T. (2008). Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos. En *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Henández del Castillo, A., Suárez Navaz, L (Ed.). 331-348. Valencia: Catedra.
- Salazar, C. (1998). La Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia "Bartolina Sisa". En *Movimiento de mujeres en Bolivia*. Salazar, C., Broekhoven, V. (Ed.). 9-66. La Paz: SNV.
- Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología* 39, 297-364.
- Williamson, J. y Kuczynski, P (eds). (2003). *Después del Consenso de Washington. Relanzando el crecimiento y las reformas en América Latina*. Perú: Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas.
- Zuazo, M. (2008). *¿Cómo nació el MAS? La ruralización de la política en Bolivia*. La Paz: Friederich Ebert Stiftung.

# Género, pobreza, y soberanía alimentaria

**Xavier León Vega<sup>1</sup>**

E-mail: xavierobjetor@gmail.com

## Introducción

La Soberanía Alimentaria en el Ecuador, al igual que en muchos de los países del sur, se ha venido discutiendo con mucha fuerza, sobre todo a partir de la aprobación de la Constitución en el año 2008. Sin embargo, pese a tener una discusión académica y social sobre el tema, no se ha profundizado lo suficiente en las inequidades de género que se dan en los territorios rurales, y que contribuyen a que exista una constante feminización de la pobreza y poco acceso para mujeres a los recursos productivos para la construcción de la Soberanía Alimentaria.

Las inequidades de género que se dan en los territorios rurales del Ecuador son uno de los elementos más preocupantes en torno a la generación de condiciones necesarias para la construcción de un régimen de Soberanía Alimentaria en el país. La participación de la mujer en la agricultura y las economías rurales es cada vez más visible debido al papel que esta realiza en la conservación de los recursos necesarios para la Soberanía Alimentaria. El efecto que tiene la pluriactividad y migración en el campo sobre la disponibilidad de mano de obra para la agricultura obliga a que cada vez sean más las mujeres las responsables de mantener la agricultura familiar campesina.

En este artículo se pretende analizar el papel que han tenido las relaciones de género en la construcción de la Soberanía Alimentaria en el país y los principales obstáculos que mantienen la inequidad de género y pobreza de las mujeres del sector rural.

## Género y Soberanía Alimentaria

La Soberanía Alimentaria, entendida como el derecho que tienen los pueblos y sus países o Estados a definir sus propias políticas agroalimentarias, garantizando una producción de alimentos sana y culturalmente adecuada y respetando el derecho de campesinos y consumidores sobre qué cultivar y qué consumir (Vía campesina, 1996), es uno de los logros sociales más relevantes de las/os campesinos ecuatorianos, ya que este derecho también se ha plasmado en la Constitución del Ecuador del 2008, que la define como:

<sup>1</sup> Doctorando en Estudios del Desarrollo / Universidad del País Vasco – HEGOA. Máster en Desarrollo Territorial Rural FLACSO- Ecuador. Miembro de Acción Ecológica Ecuador.

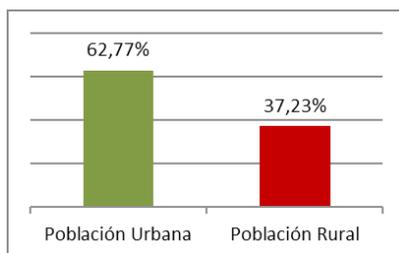
"Art. 281.- La soberanía alimentaria constituye un objetivo estratégico y una obligación del Estado para garantizar que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades alcancen la autosuficiencia de alimentos sanos y culturalmente apropiados de forma permanente..." (Constitución del Ecuador, 2008)

Al ser un derecho relativamente reciente, reconocido en la Constitución, se ha ido incorporando poco a poco en las planificaciones del Estado a través de políticas públicas que, en el caso ecuatoriano, están guiadas por el Plan Nacional del Buen Vivir 2009-2013 (PNBV). Sin embargo, la Soberanía Alimentaria ha incorporado poco la discusión de género y las inequidades sociales y económicas que se dan en el campo que impiden la generación real de un régimen de Soberanía Alimentaria. El papel de la mujer en el campo ecuatoriano es de suma importancia, sobre todo en la agricultura familiar campesina, la cual, debido a patrones como la migración, tanto por pluriactividad como por condiciones económicas del campo, se ha quedado a cargo de la agricultura en algunas zonas del país.

En el contexto actual de inequidad y pobreza que existe en los territorios rurales del país, donde, por ejemplo, la inequidad en el acceso a la tierra ha llegado en las últimas décadas a un nivel cercano al 0.81<sup>2</sup> (Alvarado y Vandecandelaere, 2011), y que la pobreza rural se encuentra todavía sobre el 40% del total de la población (INEC, 2013) -que de por sí dan cuenta del panorama desalentador y difícil que se vive en el campo- las que sienten los efectos son principalmente las pequeñas parcelas dedicadas a la agricultura familiar campesina. En este contexto, las mujeres sufren aún más las consecuencias de este sistema sumamente inequitativo y desigual del campo ecuatoriano que impide que se generen las condiciones para un sistema diferente basado en la Soberanía Alimentaria.

Si tomamos en cuenta que, actualmente, del total de la población del Ecuador, aproximadamente el 37% vive en las áreas rurales (gráfico Nro. 1), y que, de ese porcentaje de habitantes rurales, las mujeres son aproximadamente el 49% (INEC, 2010), y que un número significativo de ellas trabajan en la agricultura familiar campesina, es evidente que las acciones destinadas para crear Soberanía Alimentaria en Ecuador deben priorizar el enfoque de género.

Gráfico Nro. 1: Población rural respecto a la urbana



Fuente: INEC, 2010

Elaboración propia

<sup>2</sup> El índice de GINI, mide la inequidad en el acceso a los recursos, entre más se acerca a 1 más inequidad existe.

En Ecuador, el papel de la mujer en el campo y su labor en el mantenimiento de la agricultura familiar campesina, del que se carece de algunos datos estadísticos, ha sido invisibilizado, precisamente por ser labores que históricamente han sido asumidas principalmente por mujeres. Se ha visibilizado más la pluriactividad masculina que existe en el área rural donde uno o varios miembros de la familia campesina se ven obligados a emigrar a otras ciudades o a trabajar en otra actividad para poder completar los ingresos familiares y así poder mantener a la familia. En varios casos, es la misma mujer la que trabaja en otra actividad, realiza las labores domésticas y además trabaja en la granja familiar (Kay, 2009). Esto genera cada vez más una marcada sobreexplotación de la mujer en el ámbito rural que no es reconocido a causa de construcciones de género patriarcales que asignan menor valor al trabajo realizado por mujeres tanto en la esfera pública como en la privada.

## Pobreza en mujeres rurales

La feminización de la pobreza rural se define como las diferencias en las condiciones laborales y de trabajo del campo, así como las diferentes formas de experimentación de la pobreza entre hombres y mujeres (Caro, 2010). Las mujeres rurales ecuatorianas solo recibían el 21,33 del total del ingreso rural a mediados del 2006 (FAO, 2008). Esta situación de distribución inequitativa de los ingresos, sumado al casi nulo reconocimiento de las labores no remuneradas en el hogar, hace que las mujeres del campo sean uno de los grupos que más siente la pobreza en su territorio. Lastimosamente, existen pocos datos de pobreza diferenciada por género, que nos muestren en mayor dimensión el porcentaje de mujeres pobres frente a los hombres.

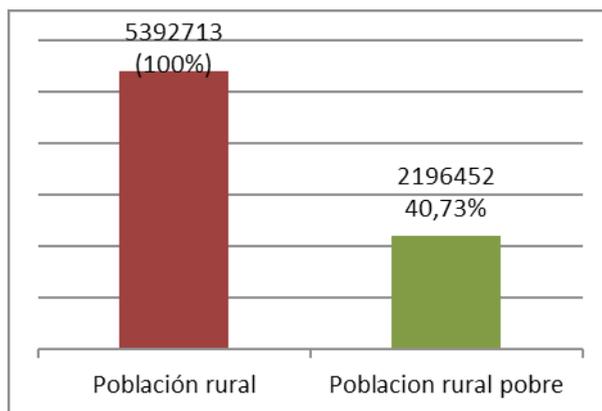
Ecuador tiene, en la actualidad, un 40,73% del total de la población rural viviendo en situación de pobreza, lo cual es un porcentaje muy alto a pesar de que la pobreza en general en Ecuador se ha venido reduciendo. Las familias encabezadas por mujeres son más pobres que las encabezadas por hombres en el país (FAO-RLC, 2012). Las oportunidades para hogares donde la mujer es cabeza de familia no son alentadoras, ya que es más difícil acceder a fuentes de empleo en la que se privilegian a los hombres, y a mayores ingresos agrícolas dentro de la economía campesina dominada por hombres. Sin embargo, también es importante destacar el papel de las mujeres en la economía campesina y como protagonista importante de la construcción de Soberanía Alimentaria en sus comunidades, ya que ésta es muchas veces una contribuyente importante de recursos económicos que ayudan en los ingresos de la familia campesina.

Dentro de este panorama, muchas mujeres rurales se han visto forzadas a trabajar en otras actividades diferentes a la agricultura y en condiciones de explotación y precariedad laboral, convirtiéndolas en un grupo pobre y, además, explotado. La incorporación de las mujeres en otras actividades remuneradas, ha contribuido a que en ciertos sectores agroindustriales, so-

bre todo los horticolas y las florícolas, se contratan cada vez más a las mujeres. Sin embargo, las mujeres acceden con frecuencia a trabajos menos remunerados en comparación con los hombres (Kay, 2009). Esta creciente feminización del mercado laboral es dada en condiciones de explotación por los bajos salarios y, en algunos casos, sin contemplar muchas veces normas de seguridad y salud laboral. Esto ocurre en el caso de la industria florícola tanto en Ecuador como en Colombia, donde las trabajadoras son pagadas con salarios muy bajos y con estándares de trabajo reducidos (Korovkin y Sanmiguel, 2007). Situaciones como esta convierten a las mujeres en mano de obra que tiene peores condiciones laborales en comparación a los hombres cuando deciden realizar otra actividad para complementar la economía de la granja campesina, que debido a la pobreza generalizada del sector rural, tiene que trabajar en diversas actividades.

Por otro lado el sector indígena es uno de los más pobres, con el 87% de la población viviendo en situación de pobreza, y mucha de esta pobreza afecta sobre todo a las mujeres (IFAD, 2013), lo que nos muestra como uno de los grandes desafíos del Estado el iniciar acciones de disminución de la pobreza rural en grupos más vulnerables como el indígena.

**Gráfico Nro. 2: Porcentaje de la población pobre en lo rural**



**Fuente: INEC, 2013**  
**Elaboración propia**

La discusión desde los grupos de mujeres rurales propone que es necesario lograr reformas agrarias y un proceso de repartición de otros recursos productivos en igualdad de condiciones tanto para hombres como para mujeres, para de esta forma construir Soberanía Alimentaria con equidad en los sectores rurales (Caro, 2010). Una de las principales causas de la pobreza rural es la distribución de tierras y las diferencias que existen entre los recursos que manejan los hombres frente a los de las mujeres.

La pobreza que afecta a gran parte de la mujeres rurales jefas de hogar, obliga a pensar en la necesidad de generar mejores condiciones para el acceso a la propiedad de recursos como la tierra para este grupo social, y así mismo reconocer que la familia campesina está cambiando en su estructura, y que la mujer siempre ha sido activa y vital dentro de la agricultura para la Soberanía Alimentaria.

## Migración rural

En cuanto a migración en el Ecuador, las mujeres sufren el efecto de la salida de miembros de la granja familiar o la comunidad en busca de trabajo temporal, ya que ellas muchas veces se quedan a cargo económica y socialmente del hogar, y cuando deciden ellas emigrar, con frecuencia tienen trabajos mal remunerados (IFAD, 2013). La migración en los sectores rurales del Ecuador es un fenómeno frecuente, que aumentó debido a las crisis nacionales de años anteriores, estas migraciones en el país fueron internas y externas<sup>3</sup>, las migraciones del campo a las ciudades fueron causadas sobre todo por la pobreza de los sectores rurales (Ochoa, 2010), que al no contar con ingresos suficientes en el campo deben trasladarse ya sea de manera temporal o permanentemente a las ciudades.

Las mujeres campesinas también migraron para trabajar en las ciudades o en agroindustrias locales. Las flores, por ejemplo, se vieron beneficiadas de la salida de mujeres de sus comunidades en busca de empleo para complementar los ingresos familiares. Ellas fueron ocupadas en una agroindustria que aprovechó mucho la flexibilización laboral de la época neoliberal, así como el poco control en las condiciones laborales y sociales por parte del Estado (Korovkin y Sanmiguel, 2007). Las condiciones laborales a las que se enfrentaban las mujeres cuando se veían obligadas a emigrar no eran por tanto las mismas que las de los hombres que ya de por sí tampoco eran de las mejores.

La migración obligó en algunos casos a incrementar la presión sobre las mujeres en la agricultura familiar campesina, así como en las labores domésticas y otras actividades que tuvieron que realizar para sustentar los hogares. Este esfuerzo mayor por parte de las mujeres fue invisibilizado y poco reconocido por el resto de la sociedad, especialmente por otros miembros de las comunidades rurales que no han reflejado este esfuerzo en mayor presencia de mujeres líderes rurales en las organizaciones campesinas, y la toma de decisiones sobre los territorios donde ellas viven y trabajan.

La migración rural hacia otras ciudades del país fue mayor en mujeres campesinas respecto a los hombres llegando al 52,40% de la población migrante (FAO, 2008, p. 49). Muchas mujeres buscaron migrar a las ciudades para buscar otras formas de complemento de sus ingresos, estos ingresos en muchas ocasiones sirvieron para mantener a la agricultura familiar campesi-

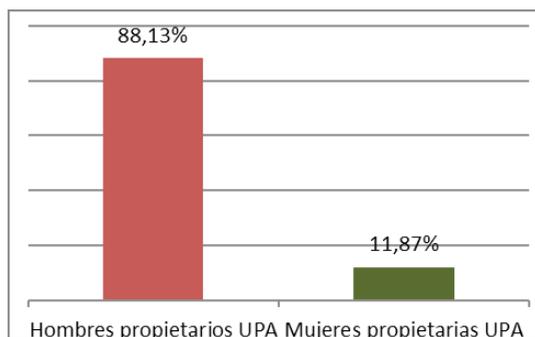
<sup>3</sup> Las migraciones internas del campo se dieron principalmente a ciudades principales del Ecuador como Quito, Guayaquil y Santo Domingo, esta última producto de este fenómeno pasó a convertirse en la tercera ciudad más grande del país (INEC, 2010), en cuanto a las externas se dieron principalmente a España y EEUU.

na, y aportar a la economía campesina en la cual es cada vez más común la pluriactividad, como forma de obtención de ingresos adicionales. Sobre todo la pluriactividad es más evidente en los grupos rurales que menos tierra poseen (Martínez, 2006), mostrando la importancia de contar con políticas redistributivas que mejoren los ingresos y las condiciones de vida de los campesinos/as que contribuyan a disminuir la migración campesina y disminuyan la pluriactividad en condiciones de sobreexplotación.

## Acceso a recursos productivos

Las mujeres rurales en el Ecuador son propietarias de apenas un 11,82% de las Unidades de Producción Agrícolas (UPA) frente a los hombres que son propietarios de la otra gran mayoría (Flores, 2011). De las pocas mujeres que acceden a la propiedad de la tierra, el 80% tienen la probabilidad de producir en una superficie inferior a 5 Ha y apenas el 6,9% de las mujeres reciben crédito frente al 93,1% de los hombres del sector rural (FAO, 2008), el acceso a los recursos para la agricultura es favorable a los hombres, haciendo que se dificulte hablar de construcción de Soberanía Alimentaria, si no se cumple una redistribución de los recursos que beneficie diferencialmente a las mujeres.

Gráfico Nro. 3: Mujeres propietarias de UPA frente a hombres



Fuente: Flores, 2011  
Elaboración propia

Las mujeres campesinas en Ecuador han tenido menos posibilidades de acceso a los recursos naturales y productivos tales como tierra, crédito, agua y semillas, necesarios para la agricultura familiar campesina y la Soberanía Alimentaria. La inequidad en cuanto al acceso a la tierra en Ecuador es alta, como hemos mencionado anteriormente, pero es aún peor en cuanto a las mujeres, que ya de por sí deben obtener tierra en un sistema que redistribuye poco entre muchos/as propietarios. En el caso del crédito, el panorama tampoco mejora, siendo claramente favorable a los hombres frente a las mujeres (Flores, 2011). Las mujeres han sido tradicionalmente excluidas de la poca distribución de recursos, creando una disparidad grande de la propiedad de la UPA frente a los hombres.

La inequidad en el acceso a los recursos naturales y productivos en el país contribuye a feminizar la pobreza, ya que muchas de las mujeres rurales no tienen las mismas oportunidades de acceso que sus pares hombres, aclarando también que el panorama tanto para hombres como para mujeres que se dedican a la agricultura familiar de por sí ya es adverso en el acceso a estos recursos, donde todavía no se ha logrado una adecuada desconcentración de los recursos, ni diversificación que contribuya a la Soberanía Alimentaria con equidad.

Las políticas públicas efectuadas en el sector rural no han sido enfocadas en la mejora de las oportunidades de acceso a los recursos por parte de las mujeres, ya que de por sí han distribuido pocos recursos en la población campesina en general, especialmente la tierra que sigue altamente concentrada y ha contribuido a que se tenga todavía latifundios y minifundios que generan más pobreza e inequidad, las mujeres en este panorama son invisibilizadas y excluidas de elementos esenciales para la construcción de agricultura que genere Soberanía Alimentaria.

## Conclusiones

La construcción equitativa de la Soberanía Alimentaria es un gran tema a resolver en el caso ecuatoriano, donde las desigualdades sociales del sector rural son importantes y afectan especialmente a las mujeres, impidiendo que en Ecuador se realice un verdadero proceso de cambio hacia un sistema que privilegie la Soberanía Alimentaria como dictamina la Constitución en el art. 281.

Las políticas públicas enfocadas al desarrollo rural y la Soberanía Alimentaria deberían contemplar el papel de la mujer en el acceso a los recursos naturales y productivos para la agricultura, enfocándose en generar mecanismos especiales de crédito y acceso a recursos para este sector que contribuyan a generar un desarrollo con equidad en el campo como una precondition para la Soberanía Alimentaria.

Las organizaciones campesinas tienen también un reto en dar un mayor protagonismo a las mujeres rurales y reconocer la importancia de esta en la agricultura familiar campesina, ya que como se ha visto, es ella en muchos de los casos la que se ha encargado de seguir manteniendo la agricultura en sus territorios.

Los cambios estructurales deberían empezar por la reducción de las desigualdades sociales de las mujeres, que ayuden a que ellas y el resto de los actores del campo salgan de la pobreza, la cual es alta frente a los habitantes de las ciudades. No es posible la construcción de un sistema agroalimentario basado en la Soberanía Alimentaria sin la participación activa y la mejora de las condiciones de vida de las mujeres rurales.

La construcción de la Soberanía Alimentaria que se plantea construir en Ecuador debe primero solucionar las disparidades de género, generar procesos de redistribución de los recursos productivos hacia las mujeres, y reconocer el papel de ésta en la economía de sus territorios.

## Referencias Bibliográficas

- Alvarado, M. y Vandecandelaere, A. (2011) Tenencia de la tierra e inequidad en el acceso a la tierra. En Tierra Urgente. Quito:SIPAE.
- Asamblea Constituyente Ecuador (2008). Constitución de la República del Ecuador. Montecristi.
- Caro, P. (2010). Soberanía alimentaria: aproximaciones a un debate sobre alternativas de desarrollo y derechos de las mujeres. Revista Biodiversidad.
- FAO (2008). Situación de las mujeres rurales en el Ecuador. Roma- Italia: FAO.
- FAO-RLC (2012). Características y evolución de la pobreza, la desigualdad y las políticas públicas en zonas rurales de América Latina. En Pobreza Rural y Políticas públicas FAO-RLC. (Mimeo)
- Flores, J. (2011). Tierra y Mujeres: Un problema económico y sexual. En: Tierra Urgente. Quito-Ecuador: SIPAE.
- IFAD. (2013). La pobreza rural Ecuador. Recuperado de: <http://www.ruralpovertyportal.org/country/home/tags/ecuador>
- INEC. (2013). Reporte de Pobreza por Ingresos. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. Quito – Ecuador.
- INEC. (2010). Censo de población y vivienda. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. Recuperado de [http://www.inec.gob.ec/cpv/?TB\\_iframe=true&height=450&width=800%20rel=slbox](http://www.inec.gob.ec/cpv/?TB_iframe=true&height=450&width=800%20rel=slbox)
- Kay, C. (2009). Estudios rurales en América Latina en el periodo de globalización neoliberal: ¿una nueva ruralidad?. Revista Mexicana de Sociología 71, (4), 607-645.
- Korovkin, T. y Sanmiguel, O. (2007). Estándares de trabajo sindicalización industria florícola mujeres trabajadoras condiciones laborales neoliberalismo. ICONOS. Revista de Ciencias Sociales, 29
- Martínez, L. (2006). La pluriactividad entre los pequeños productores rurales: El caso ecuatoriano. Ponencia a ser presentada al VII Congreso Latinoamericano de Sociología Rural. FLACSO, sede Ecuador.
- Ochoa, W. (2010) Migración, crecimiento y desarrollo en el Ecuador. Revista Fuente, 1 (3).Universidad Autónoma de Nayarit.
- Ponce, J. y Acosta, A. (2010), La pobreza en la revolución ciudadana ó ¿pobreza de revolución?. ECUADOR: FLACSO.
- Vía Campesina (1996). Declaration of Food Sovereignty. Rome, Italy.

# Género y Buen Vivir: Desigualdades Interseccionales y la Descolonización de las Jerarquías Persistentes

**Sarah A. Radcliffe**

E-mail: sar23@cam.ac.uk

## Introducción

La política del Buen Vivir del Ecuador, emergió de las agendas llamadas pos-neoliberales y su compromiso con una ciudadanía de derechos ampliamente concebida. Dentro de este contexto se han dado pasos importantes hacia una política pública que intenta combatir las desigualdades que han caracterizado el país por siglos. En este capítulo se ofrece una reflexión sobre los avances y las barreras a la realización de los compromisos establecidos constitucionalmente en el 2008, desde una perspectiva de la geografía crítica de desarrollo y los estudios poscoloniales-decoloniales. Específicamente examina la política del Buen Vivir a la luz de la literatura concerniente a la interseccionalidad. La interseccionalidad se refiere a cómo la discriminación social tiene múltiples facetas -- de género, raza-etnicidad, lugar, sexualidad o generación entre otras -que se articulan entre sí y que se conjuran cualitativa y ontológicamente-, para aumentar jerarquías dentro y entre los grupos sociales. Es decir, la interseccionalidad no es la suma simple de las distintas discriminaciones. Cuando se encuentran interrelacionadas las desventajas se refuerzan y exacerbaban entre sí. La literatura sobre la interseccionalidad ha venido del feminismo de mujeres de color, revelando las complejas y entramadas relaciones de clase, lugar, raza-etnicidad, sexualidad, generación entre otras que hacen de la categoría de "género" solo un comienzo de análisis y no un fin. Examinando la evolución de la política ecuatoriana sugiere que el país -por su vía única- ha adaptado muchos de los cambios institucionales identificados como positivos para combatir las desigualdades interseccionales. Sin embargo, el análisis sugiere que el Ecuador en su visión del Buen Vivir puede ofrecer aún más a la realización -y a la teorización- de la lucha contra las desigualdades interseccionales. Informada por la teoría feminista decolonial, se enfoca especialmente en los aspectos espaciales-geográficos de las desigualdades interseccionales.

La estructura del capítulo es la siguiente: primero, se sitúa brevemente el Buen Vivir dentro del debate teórico sobre el pos-neoliberalismo, para luego pasar a esbozar el Buen Vivir en cuanto a sus características y lo que sabemos de la acción afirmativa frente a las desigualdades persistentes y duraderas. El tercer acápite examina cómo las diferentes instituciones y programas que se encargan de cuestiones de desigualdad y diferencia social enfrentan la cuestión de la interseccionalidad. Seguidamente viene una discusión de la importancia de entender las desigualdades interseccionales desde una perspectiva decolonial.

## Pos-neoliberalismo y Buen Vivir

El pos-neoliberalismo es “una alternativa en disputa” (Walsh, 2010, p. 5). En este contexto, es importante situar, en el panorama de pos-neoliberalismo, a lo que podemos llamar los “experimentos” ecuatorianos en cuanto a las propuestas de desarrollo. El reto ecuatoriano por parte del Estado, los movimientos sociales, y de la sociedad civil para establecer equidad en el trato a una ciudadanía sustantiva (es decir real, material) trae la posibilidad de reconocer experimentos paralelos en otros países, a la vez de tomar en cuenta los factores únicos del contexto ecuatoriano. Mientras que el pos-neoliberalismo suena como un proyecto utópico-ideológico, se lo evalúa en relación a los procesos y prácticas sobre el terreno (Yates & Bakker, 2013, p. 64; Walsh, 2010). Hacer un viraje total desde el neoliberalismo como sistema enraizado tanto al nivel nacional como al nivel global es evidentemente imposible (Brenner et al., 2010; Escobar, 2010). Yates y Bakker (2013, p. 69) arguyen que en la realidad “los rastros (modificados, cuestionados) del neoliberalismo podrían ser las características decisivas del pos-neoliberalismo” (Traducción propia).<sup>1</sup> En la práctica, el pos-neoliberalismo se ha asociado con la re-orientación de una economía de mercado hacia los temas sociales y la re-inención de la ciudadanía (Grugel and Riggirozzi, 2012). Siguiendo estos términos el Ecuador se caracterizaría entonces como pos-neoliberal o contra-neoliberal.

Los comentaristas hoy reconocen que el pos-neoliberalismo latinoamericano no sigue unos patrones o tipologías estrictos, caracterizando la situación como una dependencia de trayectoria (‘path dependence’ en inglés). Con los procesos de cambio político, económico y social no-lineal, es importante no generalizar sobre el pos-neoliberalismo porque cada país tiene su propia trayectoria (Peck & Brenner, 2009; Goodale & Postero, 2013; Yates & Bakker, 2013, pp. 73-4). Con el Buen Vivir, la interpretación ecuatoriana de pos-neoliberalismo ha impactado la política pública, las inversiones, el control sobre rentas de extracción, y el contexto constitucional y legal sobre la ciudadanía y la diferenciación social. Informado por un rechazo amplio y contundente al neoliberalismo (Radcliffe, 2012; Manosalvas, 2014, p. 115), el Buen Vivir puede interpretarse como política pos-neoliberal porque indica una manera de volcar los fundamentos neoliberales. Para muchos observadores, se ha ofrecido la posibilidad de una relación recalibrada entre sociedad, economía y la naturaleza centrándose en el estado-nación. El régimen del Buen Vivir es coherente con la teorización del pos-neoliberalismo al enfatizar en los sistemas de protección social (Manosalvas, 2014, p. 110), y el compromiso del Estado a realizar los derechos sociales. La Estrategia Nacional de Largo Plazo (ENLP) prioriza el crecimiento económico justificándose por generar los recursos para la redistribución (Manosalvas,

1 Yates & Bakker (2013) se enfocan en el mercado reformado a través de valores sociales, incluyendo la re-socialización a través de la redistribución, y la profundización de la democracia con auto-gestión y autonomía a varias escalas.

2014)<sup>2</sup>. Entre 2007 y 2012, las políticas de bienestar han cambiado de manera sustantiva, con una cobertura creciente aunque ampliar la calidad y la cobertura de los bienes colectivos representa un desafío para muchos países latinoamericanos (Lavinás, 2013).

## Cambiando las reglas del juego: el Buen Vivir en el Ecuador

Durante el período de vigencia de los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODMs) se ha buscado reducir la pobreza y aumentar el bienestar humano acorde con metas claras. Sin embargo, los resultados de los ODMs han sido irregularmente distribuidos de manera geográfica y social -hay ciertos grupos y áreas que han experimentado poco o ningún avance en los indicadores de desarrollo-.<sup>3</sup> Para los individuos y grupos que se encuentran impactados por desventajas compuestas, hay menos posibilidad de lograr los niveles de vida y bienestar de los ODMs. Experimentan las desigualdades persistentes, definidas como las desventajas complejas que se multiplican en la intersección de varias relaciones de poder y diferenciación social. Entonces, el debate global, nacional y desde la sociedad civil sobre el período pos-2015 ha venido deliberando sobre las razones para las desigualdades persistentes. Los Objetivos de Desarrollo Sustentable (ODS) que reemplazaron a los ODMs en 2015 se turnan alrededor de este tema.<sup>4</sup>

Hay razones convincentes para tomar en serio las desventajas interseccionales; tratar con los procesos que producen y perpetúan las desigualdades enredadas especialmente tomando en cuenta el género porque las desventajas complejas pueden iniciar o exacerbar el conflicto social (ODI 2014, pp. 9-10). Pueden aumentar la violencia contra las mujeres y las niñas. Mientras tanto eliminar esas desigualdades aumenta la calidad institucional de un país e impacta de manera favorable en el crecimiento económico. En una revisión crítica de la situación frente a los esfuerzos de combatir las desigualdades interseccionales, investigadores de ODI en Londres han identificado dos lados de la cuestión. Enfocándose en la situación de 16 países a nivel global, se concentraron en la situación de 6 países dentro de los cuales se ubica Ecuador. Por un lado esos países tratan de enfrentar la inequidad con los principios de la inclusión (un nuevo contrato social), cambio institucional (incluyendo la descentralización, acción afirmativa y legal), y políticas sectoriales (incluyendo entre otros el crecimiento económico y el desarrollo de los medios de vida, desarrollo de áreas e infraestructura, servicios y protección

2 El gasto social (GPS) entre 1990 y 2006 representó el 4% de PBI, y 8,2% en 2011-12; GPS per cápita creció durante el mismo periodo a \$286.40, con un aumento en el gasto educacional de 4,7%, en salud de 1,7% y en la asistencia social de 1,5% en 2011-12. El salario mínimo aumentó un 40% en términos reales entre 2007 y 2012.

3 Cada vez más, expertos reconocen cuán fácil es subestimar las relaciones de poder adversas y desatender las jerarquías entre los pobres, dejando complejidades ocultas asociadas con la heterogeneidad. (Arora & Romijn, 2012).

4 Los Objetivos de Desarrollo Sostenible apuntan a “establecer normas globales que soportarán y promoverán movilizaciones que enfrenten inequidades cruzadas”. (ODI 2014, p. viii).

social, reforma agraria). Dentro de las políticas sectoriales se incluye un desarrollo con derechos, garantías de servicios sociales, reales de oportunidades igualitarias geográficamente, y la acción afirmativa (ODI 2014: 12).<sup>5</sup>

“En la mayoría de los (16) casos una combinación o secuencia de estos (elementos) serán necesarios para llegar a un avance perdurable (en las desigualdades interseccionales). Dada la persistencia sistemática de la discriminación y la exclusión no habrá una solución mágica (Silver Bullet)” (ODI, 2014, p. 12).

El análisis de ODI nos ofrece un marco para examinar el Buen Vivir ecuatoriano con más profundidad.

El Ecuador a primera vista tiene varios de los elementos necesarios: los derechos de la ciudadanía establecidos en una constitución y la ley, la acción afirmativa, etc. Con el compromiso constitucional y por parte del Estado hay un interés de entender cómo la desigualdad se relaciona no solo con lo económico sino también a través de lo social. Entonces, con el Buen Vivir ya se ha iniciado la conversación sobre cómo tratar la inequidad compleja. El proceso de planificación que dio fruto al Buen Vivir nos indica un aspecto importante, es decir que los “ingredientes” claves para combatir las desigualdades interseccionales ya tienen piso en Ecuador con los derechos sociales en el centro de la Constitución y en el Plan Nacional de Buen Vivir (PNBV) I y II. Para ilustrarlo, el Objetivo 2 de PNBV 2013-2017 dice “el desafío es avanzar hacia la igualdad plena en la diversidad, sin exclusión para lograr una vida digna...” (SENPLADES, 2013, p. 112). El componente de la planificación participativa es formalmente incluido en varios aspectos del desarrollo, y la atención a la diversidad representa pasos significativos para dirigirse sistemáticamente a la eliminación de las desigualdades entramadas (ODI, 2014; Arora & Romijn, 2012).

El interés en el caso ecuatoriano no es meramente teórico. En el panorama de América Latina, si en un momento hubo mucho optimismo sobre la sinergia entre inclusión y pos-neoliberalismo hay una creciente realización de que es más difícil para los estados reorientar la política pública (Postero, 2006; Escobar, 2010). Ecuador es un país marcado por las brechas profundas en el bienestar, la dignidad, y la seguridad, que muchas veces siguen las distinciones de género, raza-etnicidad, lugar (rural-urbano), y una distribución sesgada de empleo seguro y acceso al seguro social. El desarrollo irregular y geográficamente desigual -en inglés, ‘uneven development’-, ha producido unas concentraciones visibles de exclusión, inseguridad vital, y una lejanía de poder en términos de autoridad, voz y derechos. Hay desigualdades persistentes en Ecuador: mientras el décimo más pobre aumentó su parte del PBI de 1,4% a 1,6% entre 2006 a 2011, los décimos medianos recibieron un alza más grande (ANINP 2013: 99). A pesar de los avances, hay entonces brechas persistentes entre la experiencia rural y urbana, y una brecha de los servicios públicos y la calidad y estándares del sector privado.

5 Explica ODI (2014) que la sociedad civil, las élites, y los movimientos sociales tienen su rol en facilitar, implementar y ejercer presión sobre el Estado.

En resumen, el Buen Vivir representa un impulso significativo para abrir la caja negra del modelo de desarrollo dominante y cuestionar muchos de los fundamentos sobre cómo mejorar la situación del país y sus ciudadanos. Se ha enfocado estratégicamente para reducir la inequidad partiendo del principio de equiparar el nivel de mejoras infraestructurales e institucionales a las comunidades históricamente marginalizadas (Walsh, 2014, p. 13). Dado este contexto, es significativo lo que ha logrado hacer Ecuador durante pocos años en dar una importante re-orientación a las instituciones y a la forma de pensar las desigualdades. Es justamente en el contexto del Buen Vivir y de una incipiente conversación sobre la interseccionalidad y las desigualdades entramadas, que se orienta el resto del capítulo.

## Enfrentando las desventajas compuestas en el Ecuador: avances y limitaciones

¿Cuáles son los elementos actuales de la transformación del desarrollo y su interacción con las desigualdades interseccionales? Varias medidas asociadas con los PNBVs y unas iniciativas paralelas emergieron para confrontar a las pertinaces y difíciles desigualdades interseccionales. La discusión aquí incluye la acción afirmativa, los consejos de igualdad; el atlas de desigualdades; y la identificación de los grupos particularmente vulnerables<sup>6</sup>. En este acápite, quisiera esbozar las instituciones y los programas actuales que pretenden desbaratar las desigualdades persistentes. El análisis parte de la teoría geográfica crítica y poscolonial, y ofrece una identificación preliminar de los factores implicados en la no-realización de Buen Vivir para una población diferenciada.

### a. *Grupos vulnerables*

El artículo 35 de la Constitución reconoce nueve grupos sociales que deben recibir atención prioritaria y especializada entre otros, los adultos mayores, los jóvenes, las mujeres embarazadas, los niños y adolescentes, las personas con discapacidad, personas privadas de libertad, y los consumidores. El primer Plan Nacional de Buen Vivir (2009-2013) trataba de superar toda forma de desigualdad especialmente las que limitan el acceso de los más vulnerables a los servicios de salud, educación, nutrición, agua potable, y

6 Las transferencias monetarias condicionadas (TMCs, como el bono de desarrollo humano) se presentan como una protección *universal*, destinada a las capas empobrecidas nacionales. Por ende, no se ha dado un análisis interseccional de género frente a la protección social. Pero de hecho, el bono se lo dirige directamente a las *mujeres* madres de los niños que supuestamente van a experimentar un mejoramiento de su nivel de capital social y humano (Minteguiaga & Ubasart-González 2014: 93). Originalmente neoliberales las TMCs ecuatorianas de la era de Buen Vivir han cambiado significativamente el monto, la cobertura y la administración. Pero por debajo de la ‘universalidad’ siguen supuestos sobre la configuración social de los participantes y efectos de la transferencia (Merrien, 2013, p. 97): Las participantes enfrentan supuestos sociales sobre la heterogeneidad social subyacente (Molyneux, 2002) y tienen que cruzar paisajes de escasa inversión para cumplir con los requerimientos del programa, y encuentran estigmatización, racismo, desprecio y mala atención en las instituciones públicas (INEC, 2001; Cookson, 2015).

vivienda (op.cit, p, 25)<sup>7</sup>. Aunque esa concepción es importante para indicar la diferencia en poder, autoridad e impacto de varios grupos, también tiene sus limitantes. Sabemos, a partir de los rigurosos estudios del neoliberalismo, acerca de su manera de instrumentalizar la diferenciación social (Lemke, 2001; Andolina et al., 2009) que se utiliza una noción de vulnerabilidad para justificar y dirigir unos gastos sociales a “minorías” para aliviar los impactos de la re-estructuración económica (Merrien, 2013). Aunque sí se presta atención a algunos elementos de heterogeneidad social, el juego de poder es entre los sujetos “completos” donantes y los pasivos recipientes de escasos recursos. Las políticas sociales neoliberales se han mostrado insuficientes en re-equilibrar las sociedades desiguales, y justamente es por esa razón que se ha optado por el Buen Vivir. El Buen Vivir es sinónimo de la categoría de diversidad con la que se lo diseñó para desafiar la exclusión socioeconómica en sus dimensiones materiales y simbólicas. En consecuencia, el anhelo fue de asociar la diversidad con el potencial, las capacidades, el poder y el reconocimiento y no con “la falta de...” o la pasividad.

### b. *Acción afirmativa*

El principio de reparación histórica para combatir la discriminación recibió avances importantes en la Constitución, aunque hay una implementación irregular (Monsalvas, 2014, p. 113; Walsh, 2014). El Plan Plurinacional para Eliminar la Discriminación Racial y la Exclusión Étnica-cultural tuvo el objetivo de “incorporar el enfoque de género y generacional tanto en las acciones estatales de protección y garantía como en las iniciativas de la sociedad civil” (Plan, 2012, p. 11). Se enfatizó también la diversidad cultural del estado especialmente en cuanto a la participación ciudadana (op.cit, 2012, p. 24). En paralelo, el PNBV confrontó el modelo neoliberal de mercado laboral “libre” y estableció un objetivo de 12% de empleos en el sector público para los pueblos indígenas y afroecuatorianos. ¿Toman en cuenta las acciones afirmativas la diferenciación social y las desigualdades interseccionales? Lo que vemos es que no hay políticas claras sobre la importancia de representatividad de género en los programas de aumentar el número de indígenas y afro-ecuatorianos en la administración pública y estatal (Walsh, 2014, p. 11; ANMIG, 2014, p. 87). Se ha criticado al Plan Plurinacional por su débil intento de pensar la acción afirmativa de los grupos raciales en relación con la acción a favor de mujeres. Faltan pautas claras para las mujeres y niñas indígenas, afroecuatorianas y montubias; si hay mención de los derechos sociales y la necesidad de tomar en cuenta “la consideración especial para las niñas y las mujeres embarazadas” (Hevia-Pacheco & Vergara-Camus, 2013, p. 27). La acción afirmativa en sí no es suficiente para transformar las relaciones sociales de poder desigualmente distribuido<sup>8</sup>. La

7 EL PNBV 2013-2017 habla de grupos de atención prioritaria como “adultos mayores, niños, niñas y adolescentes, personas con discapacidad, personas en movilidad humana, personas en abandono y personas en mendicidad, entre otros” (SENPLADES, 2013, p. 119).

8 En cambio, las cuotas electorales para igualar la representación de las mujeres en los comicios y en los parlamentos han logrado aumentar el número de mujeres en varios niveles de la política. Ecuador está entre los 10 países a nivel global con mayor representación femenina en los congresos/asambleas nacionales a nivel nacional, dentro de los cuales se encuentran mujeres afroecuatorianas y un número de mujeres indígenas. Pero no hay cuotas para las mujeres negras e indígenas, en comparación con la India.

acción afirmativa entonces ha logrado basarse en la constitución, la ley y la práctica aunque la relación entre la interseccionalidad y las acciones afirmativas no se ha detallado.

### c. *Consejos de Igualdad*

La Ley Orgánica de los Consejos Nacionales para la Igualdad de 2014 parte de la Constitución diciendo que los Consejos “ejercerán atribuciones en la formulación, transversalización, observancia, seguimiento y evaluación de las políticas públicas relacionadas con las temáticas de género, étnicas, generacionales, interculturales y de discapacidades y movilidad humana” (Ley, 2014, p. 3). Cuando pasamos a examinar los Consejos de Igualdad y sus políticas publicadas encontramos que cada consejo tiene un enfoque distinto sobre desigualdad. Es más, la interseccionalidad no está siempre presente, y cuando se la identifica a ésta en la política de uno u otro consejo se encuentran interpretaciones muy diversas del tema. La Agenda Nacional para la Igualdad de Nacionalidades y Pueblos pretende “reducir brechas y asimetrías económico-sociales, combatir la pobreza, fomentar la inclusión política y social” (ANINP, 2013, p. 5). Es más, la agenda reconoce que la colonialidad de poder “subordinó también a las mujeres, aún más a las mujeres no blancas” (ANINP 2013:10), enfatizando no la victimización de las mujeres no-blancas si no el complejo juego de poder entre ellas y las mujeres blancas-mestizas.

Aunque no utiliza la palabra interseccionalidad, la Agenda efectivamente entiende las desigualdades en forma relacional: “El racismo además se presenta en la sociedad como un cúmulo de expresiones de tipo heterofóbicas (desconfianza, miedo y desprecio del otro) y xenofóbicas, homofóbicas” (op.cit, p. 11). En cambio la Agenda Nacional de las Mujeres y la Igualdad de Género 2014-2017, pone énfasis en la igualdad en la diversidad, especialmente diversidad sexo-genérica y diversidad cultural (ver capítulo Quintana). En la Agenda, no hay mención a la interseccionalidad, ni de las relaciones entramadas de poder que profundizan las jerarquías de género para las mujeres racializadas, pobres, rurales.

En consecuencia, aunque los Consejos de Igualdad se formaron a base de la misma constitución y la misma ley, el origen y la forma de su conocimiento del tema de interseccionalidad son muy distintos los unos de los otros. La Ley Orgánica de Consejos Nacionales para la Igualdad habla de la necesidad de transversalizar los enfoques de igualdad y no-discriminación incluyendo los derechos colectivos de indígenas, afroecuatorianos, y montubios; igualdad de hombres y mujeres; promover y garantizar el respeto al derecho de igualdad y no discriminación (y) fortalecer la unidad nacional en la diversidad y construcción de un Estado Plurinacional e Intercultural” (Ley, 2014). En cambio, la ANINP (2013, p. 15) habla sistemáticamente de los sistemas de pertenencia jerárquica integrada subordinada a un contexto colonial y racista. Y la ANMIG habla de cómo ir de la igualdad formal (ante la ley) y crear una igualdad sustantiva (real, cumplida) dadas

las "condiciones de desventaja en que viven" los/las individuos, colectivos o sectores (ANMIG, 2014, p. 33). Para la agenda de mujeres y género, las desigualdades "se expresan en injusticias, limitaciones en el cumplimiento de derechos individuales y colectivos" (ANMIG, 2014, pp. 33-34). A pesar de los logros legales, las propuestas para eliminar las desigualdades interseccionales se caracterizan por un sinnúmero de formas, sin enfocarse de cómo entender la heterogeneidad social en su conjunto.

#### *d. Atlas de desigualdades*

El Atlas de Desigualdades Socio-económicas del Ecuador representa un paso importante hacia una política pública que toma en cuenta la diferenciación espacial-geográfica.<sup>9</sup> Cartografiando las brechas rural-urbanas al nivel local, el Atlas ofrece información sobre los cambios en educación, salud, pobreza, violencia de género, uso de tiempo y el cuidado, empleo y seguridad social, y trabajo y maltrato infantil, y vivienda. Sobre las desigualdades interseccionales, el Atlas de Desigualdades hace un avance importante con mención a lo que llama "la trenza de la dominación", para identificar a diversos tipos de desigualdades. Aludiendo que "cuanto más variantes concurren, más aguda será la exclusión y más baja la posición que ocupan en la escala de jerarquías sociales" (Atlas, 2013, p.15).

Sin embargo, el Atlas utiliza un marco reducido y bastante neoliberal de los asuntos, cuando indica que las desigualdades múltiples llegan a generar la "doble desigualdad", la "doble vulnerabilidad" y una "doble desventaja", como si fuese meramente adicional, en vez un traslape de relaciones de poder, cada una con su propia ontología. Podríamos añadir que la noción de la vulnerabilidad tiene un legado neoliberal, como vimos. El Atlas nos presenta varios mapas preparados a base de los datos censales a nivel de parroquia, saliendo de un análisis factorial y componentes principales (Atlas, 2013, p. 18). La noción del espacio que propone el Atlas como natural es del espacio del país como una extensión de la tierra llana y abierta a abstracción. Teorizando la producción del espacio, el geógrafo francés Henri Lefebvre nos explica que la abstracción va de la mano de las relaciones de poder. En el desarrollo que el norte quiso imponer al "tercer mundo" en el siglo XX, la llamada modernización se organizaba desde arriba y la planificación escrita de la oficina buscaba ejecutarse en una realidad compleja (Scott, 1998). Al final, esta visión del Atlas de la geografía como factor clave en la formación de inequidades no toma en cuenta ni el espacio como algo relativo y mutuamente construido con las jerarquías de raza-etnicidad, género etc, ni reconoce otras formas de hacer conocimiento geográfico. Las colonias internas de González Casanova persisten. Las mujeres rurales y racializadas de bajo ingreso deben llegar a los sitios de reparto del bono cruzando una geografía de baja inversión pública, caracterizada por unos costos altos (tiempo, dinero para transporte), barreras físicas, y la expectativa racista dominante sobre su apariencia y su comportamiento.

<sup>9</sup> No se puede discutir el anhelo de transversalizar las políticas públicas de manera inter-sectorial, sectorial y territorial.

Enfrentar las desigualdades interseccionales requiere medidas diversas, coherentes y sustentadas para confrontar las desventajas de ingreso, el estatus social, y la autoridad pública y privada para los grupos más discriminados (ODI, 2014). En resumen, hemos visto un amplio abanico de esfuerzos para combatir las desigualdades persistentes siguiendo las normas establecidas por la constitución y los PNBVs, que representa un nivel de iniciativa sin precedentes de tomar tales medidas y confrontar la pobreza como un hecho multifacético y dinámico. El pos-neoliberalismo del Buen Vivir entonces enfrentó un legado fuerte de los cuadros tradicionales del desarrollo y la política pública. A pesar de esos avances, puede identificarse unos limitantes comunes en el panorama de los programas y políticas. Lo que se entiende por la interseccionalidad o/y las desigualdades varía entre instituciones, mientras el nivel de voluntad política de pensar a profundidad en la heterogeneidad, varía. A largo plazo realizar estas políticas públicas dependerá de una administración comprometida, la producción de conocimientos nuevos, la elaboración de las políticas sin precedentes, y las transformaciones en las rutinas inter-personales cotidianas entre funcionarios estatales y la ciudadanía. Combinando unas políticas públicas basadas en la evidencia empírica, con acción sistemática de preparar los funcionarios estatales, ofrece un camino (Ver capítulo Manosalvas). Como el Buen Vivir se define por la igualdad en la diversidad y por la generación de oportunidades para todos los/las ciudadano/as, está en el interés del Ecuador el profundizar sus conocimientos de las causas y las salidas de las jerarquías interseccionales y la ciudadanía-sin-contenido producidas por las mismas.

## Los Dilemas de la Diferencia: Jerarquías poscoloniales interseccionales

¿Por qué hay tanta diferenciación en cuanto a la concepción y la aplicación del marco de la interseccionalidad? Y por qué sigue siendo tan difícil de combatir de manera sostenida e inclusiva las desventajas interseccionales? El acápite hace el argumento que re-pensar la interseccionalidad desde una perspectiva decolonial implica reorientar el entendimiento de desventajas complejas desde una crítica del poder desde la subalternidad, entendida no como una posición de víctima si no como un posicionamiento en la producción de conocimiento. Hay tres elementos aquí; uno, confrontar la política social neoliberal de la heterogeneidad social, que es una expresión de las categorías coloniales; dos, descolonizar la interseccionalidad como marco teórico implica reconocer el rol de las categorías sociales en la política pública; tres descolonizar el concepto de interseccionalidad implica revocar la manera de entender el "género" como base de política pública. Son temas desarrollados empírica -y teóricamente-, en mi libro *Dilemas de la Diferencia* (Radcliffe, 2015a).

Primero, el neoliberalismo "social" -del periodo pos-Washington Consenso-, ha enfatizado la diferenciación social para mejor identificar los beneficiarios, pero su forma de pensamiento se basa en la vulnerabilidad de los y

las beneficiarios como anoté anteriormente. Por ejemplo, durante los 90s la política internacional de desarrollo “descubrió” e hizo visible la categoría de mujeres indígenas de América Latina especialmente en relación a la participación política y el liderazgo. Esta política reprodujo una representación poscolonial de una sujeta oprimida y marginada que necesitaba un feminismo liberal y un modelo de liderazgo occidental. Aunque grupos de mujeres indígenas aprovecharon de esta visibilidad y política para seguir sus agendas, era claro que la premisa de la política se enraizaba en una versión poscolonial de la heterogeneidad social de América Latina. Y últimamente no logró un tratamiento interseccional de las dificultades confrontadas por las mujeres indígenas de bajo ingreso, rural, discapacitadas etc. Hemos visto como la noción de vulnerabilidad persiste en la política pos-neoliberal y no se ha relacionado con la noción de interseccionalidad.

Segundo, la heterogeneidad social característica de cada país postcolonial y el poder constituido bajo el desarrollo postcolonial-nacional en un contexto global conforman un entendimiento y un conocimiento muy reducido de lo que son las relaciones interseccionales. En este contexto, es muy difícil salir de las normas y expectativas que son bien asentadas -hasta institucionalizadas-, en el Estado y las esferas de decisión. En el Ecuador si ha sido posible re-orientar la imaginación formal de la heterogeneidad, queda complicado el proceso de asentar y realizar la promesa. Aprendiendo de nuevas perspectivas decoloniales sobre la formación de la ciudadanía y del Estado-nación revela que la estructuración de la ciudadanía ha sido desigual desde un principio. Los historiadores nos demuestran la arraigada fuerza de las instituciones y administración coloniales a largo plazo para determinar los niveles de desigualdad y la dificultad de cambiar los patrones de exclusión, especialmente en zonas de alta concentración de la población indígena (Bértola et al., 2010; Mahoney, 2010). Por un lado, estas características constituyen uno de los legados de cientos de años durante los cuales no hubo esfuerzo ni interés en confrontar las “sociedades desequilibradas” (Hoffman & Centeno, 2003).

Cuando si hay esfuerzo para confrontar esto, las categorías que utilizan las intervenciones provienen del conocimiento y cuadros coloniales. Partha Chatterjee y otros pensadores nos dan una visión amplia del rol de las categorías sociales en distinguir entre los grupos que sí reciben reconocimiento y los que no, advirtiendo que la gobernabilidad de desarrollo se dedica a reducir la pobreza en una subpoblación designada, un proceso que requiere modalidades de conocimiento, categorías sociales pre-existentes, y una visión del sujeto deseado. Estas relaciones de poder llegan a construir a dos grupos: unos sujetos llegan a ser titulares de derechos, dejando a los múltiples Otros fuera de la ciudadanía plena y con recursos mínimos (Rivera Cusicanqui, 2010). Aunque ese último posicionamiento genera sus propias resistencias, resulta en lo que podemos llamar una ciudadanía-sin-contenido (Radcliffe, 2015a). En el caso ecuatoriano aun con el empeño de romper con la distinción entre ciudadanía y beneficiario es difícil de confrontar cuestiones de interseccionalidad con consistencia. Tener derechos -aun cuando los derechos se trasladen a un programa- no toma en cuenta el origen colonial de las categorías sociales que determinan la base de distribución de recursos, de reconocimiento social, y la autoría política.

Tercero, la misma concepción de la interseccionalidad está basada en las complejidades de poder entre las subalternas -mujeres de color de varios países— quienes generaron el concepto, y un proceso de de-politización y “tecnificación” del concepto que emergió en un feminismo mayormente metropolitano. Entonces “el género no es una categoría universal, estable y descontextualizada” (Curiel, 2007, p. 100). Una visión de diferencia en este marco desmiente la fragmentación social que es característica de las jerarquías poscoloniales<sup>10</sup>. Por ejemplo, en un proyecto con las mujeres Tsáchila de la costa ecuatoriana, la “neutralidad de género en las medidas contra la discriminación racial reproduce la invisibilidad de los grupos marginales dentro del grupo meta” (Radcliffe y Pequeño, 2010). Al nivel institucional, durante un período había una institucionalidad fragmentada con el Consejo Nacional de las Mujeres por un lado, y el CODENPE por otro (Radcliffe et al., 2006). En consecuencia es importante comenzar con una interseccionalidad desde una perspectiva decolonial (Roth, 2013; Radcliffe, 2015a), permitiendo el análisis de las relaciones de poder a toda escala que reproducen las categorías en la formación del Estado-nación y de la planificación. Las categorías coloniales y poscoloniales influyen directamente lo que “lee” el desarrollo en su entorno, y explican la pegajosidad (‘stickiness’) de la colonialidad de categorización y valorización de los sujetos de la política pública (ComVoMuj & Oxfam América, 2014).

Descolonizar la herramienta de la interseccionalidad implica pensar más sobre las relaciones de poder que contribuyen a la reproducción de las desigualdades perdurables. Desde una perspectiva feminista decolonial, la interseccionalidad:

“ha permitido un análisis de cómo los procesos activos de racialización, género, contención espacial y sexualización, producen, condonan, y explican la violencia, y los pobres resultados en materia de empleo... (y) de reconocimiento” (Radcliffe, 2015a)

De allí, que el poder interseccional de la racialización, del género, de lugar y empobrecimiento se realizan a múltiples escalas simultáneamente desde el cuerpo a la macro-economía (como las jerarquías interseccionales se inscriben en los sentidos, los cuerpos y la producción del espacio y las interacciones relacionales que siempre van diferenciando a los sujetos). El solapamiento de exclusiones crea la fragmentación social en lo que tiene que ver con las oportunidades individuales, las experiencias grupales, y la diferenciación social y geográfica. Re-teorizando la interseccionalidad y el género, María Lugones ofrece un análisis de la colonialidad interrelacionada con las relaciones de género en su marco de género en la colonialidad/modernidad (Lugones, 2007; Aguinaga et al., 2010). Entonces, un análisis interseccional decolonial busca la humanidad común dentro de la heterogeneidad social, para entender y confrontar directamente las jerarquías de “humanidad relativa” y su asociado “desprecio escalonado” (Rivera Cusicanqui, 2010, pp. 45-47). Es decir se requieren conocimientos críticos de lo que Nelson Maldonado-Torres (2007) llama la “colonialidad de

10 “Una vez que se ve la intersección, se ve la violencia” según Lugones (2005, p. 65).

ser"<sup>11</sup>. En resumen, la interseccionalidad decolonial implica reemplazar la producción del espacio desde el poder y desde "arriba" y entender bien cómo las desigualdades coloniales y arraigadas se producen en el espacio y por la geografía diferenciada. Por ejemplo, los grupos marginales pueden tener acceso a servicios públicos solo atravesando los paisajes ya enmarcados por la formación espacial colonial y la producción activa del espacio a través de las jerarquías contemporáneas, y los supuestos enraizados.

## Conclusiones

Según lo que se sabe de las desigualdades interseccionales, el Buen Vivir ha hecho unos adelantos muy importantes en los campos constitucionales y legales en cuanto al compromiso de combatir las desigualdades persistentes. En combinar varias medidas el Buen Vivir ofrece muchas experiencias positivas a un mundo con sociedades desequilibradas. En comparación con lo que veo en otros campos de pensamiento sobre el desarrollo (donde una visión cuasi-biológico y ecológico de la humanidad empobrecida gana legitimidad en las agencias hegemónicas de desarrollo (Radcliffe, 2015b), el pos-neoliberalismo ofrece una visión prometedora. El Buen Vivir representa una oportunidad sin antecedentes al confrontar el status quo de un mundo de creciente desigualdad, exclusión y destrucción de los mecanismos biofísicos de la tierra. Al respecto, la atención hacia el desarrollo irregular, representado por el Atlas de Desigualdades es particularmente innovador a pesar de sus limitaciones. También es notable el esfuerzo de desligar la política pública de los "silos" sociales de desarrollo. Sin embargo el análisis sugiere que la promesa del Buen Vivir queda por realizarse completamente, debido a la dificultad de desentrañar las jerarquías interseccionales poscoloniales y de revocar el desprecio escalonado. Queda por hacerse un emprendimiento teórico, epistemológico y práctico hacia las desigualdades interseccionales que surgen de las históricas jerarquías coloniales y relaciones de poder actuales de género, clase, lugar, raza-etnicidad, (dis)capacidad, generación y sexualidad. Los debates actuales sobre el género, los feminismos y el Buen Vivir ofrecen un contexto oportuno de explorar y examinar la teorización constructiva de los géneros diversos y su contribución a las relaciones excluyentes de las jerarquías poscoloniales interseccionales, tomando en cuenta la producción relacional en pos de una geografía nacional más incluyente y facilitadora.

11 "La actitud de censura de muchos funcionarios del Estado al resistirse en aplicar las acciones afirmativas. La idea de supremacía cultural que trata de defender privilegios a los grupos no-racializados como los blancos y mestizos ricos y educados que desde tiempos coloniales se han beneficiado de los privilegios de la blanquedad y del control del poder político y económico" (Observatorio, 2012, p. 3).

## Referencias Bibliográficas

- Aguinaga, M., Lang, M. et al. (2010). Pensar desde el feminismo: críticas y alternativas al desarrollo. En Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo. *Más allá del desarrollo*. 55-82. Quito: Fundación Rosa Luxemburgo.
- Andolina, R., Laurie, N. & Radcliffe, S. (2009). *Indigenous development in the Andes: Culture, power and transnationalism*. Londres: Duke University Press.
- ANINP. (2013). *Agenda Nacional para la Igualdad de Nacionalidades y Pueblos (ANINP) 2013-2017*. Quito: CODAE-CODEPMOC-CODENPE.
- ANMIG. (2014). *Agenda Nacional de las Mujeres y la Igualdad de Género 2014-2017*. Quito; Comisión de Transición para la definición de la Institucionalidad Pública que garantiza la Igualdad entre hombres y mujeres.
- Arora, S. & Romijn, H. (2012). The empty rhetoric of poverty reduction at the base of the pyramid. *Organization* 19(4): 481-505.
- Atlas. (2013). *Atlas de las Desigualdades socio-económicas del Ecuador*. Quito: SENPLADES.
- Bértola, L., Prados de la Escosura, L. & Williamson, J. (eds.). (2010). Edición especial sobre Latin American inequality in the long run. *Journal of Iberian and Latin American Economic History* 28(2).
- Brenner, N., Peck J. & Theodore, N. (2010). Variegated Neoliberalism: Geographies, modalities, pathways. *Global Networks* 10(2): 182-222.
- Chatterjee, P. (2004). *The politics of the governed: Reflections on popular politics in most of the world*. Nueva York: Columbia University Press.
- Choque Quispe, M. (1998). Colonial domination and the subordination of the Indigenous Woman in Bolivia. *Modern Fiction Studies* 44 (1): 10-23.
- ComVoMuj & Oxfam América. (2014). *Desarrollo, diversidad y reconocimiento: Mujeres indígenas y afroecuatorianas compartiendo preocupaciones y agendas*. Quito: GIZ-Oxfam America.
- Cookson, T. (2015). Rural Women and the Uneven Process of Inclusion: An Institutional Ethnography of Peru's Conditional Cash Transfer Programme. Unpublished PhD thesis. Department of Geography, University of Cambridge.
- Cortez, D. (2011). La construcción social del Buen Vivir (Sumak Kawsay) en Ecuador: genealogía de diseño y gestión política de la vida. *Aportes Andinos* 28: 1-23.
- Curiel, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas* 26: 92-101.
- Ecuador. (2014). *Ley Orgánica de los Consejos Nacionales para la Igualdad*. Quito.

- Escobar, A. (2008). *Territories of Difference: movements, life, redes*. Durham: Duke University Press.
- Escobar, A. (2010). Latin America at the crossroads: Alternative modernizations, post-liberalism, or post-development? *Cultural Studies* 24(1): 1-65.
- Goodale, M. & Postero, N. (eds.) (2012). *Neoliberalism, Interrupted*. Stanford CA, University of Stanford Press.
- Granda, J. (2009). Desafíos estratégicos para la política e inclusión social. En Granda J. (comp.) *Política Social: Desafíos actuales para la inclusión social*. Quito: SENPLADES-FLACSO-PNUD.
- Grosfoguel, R. (2007) The epistemic decolonial turn: beyond political-economic paradigms. *Cultural Studies* 21 (2-3): 211-223.
- Grugel, J. & Riggirozzi, P. (2012) Post-neoliberalism in Latin America: Rebuilding and reclaiming the state after crisis. *Development and Change* 43(1): 1-21.
- Hevia-Pacheco, P. & Vergara-Camus, L. (2013). Addressing intersecting inequalities: Inclusive political regimes, democratically-elected left-wing governments: the cases of Brazil and Ecuador. Manuscrito sin publicar. Londres, julio 2013.
- Hoffman, K. & Centeno, M. (2003). The Lopsided Continent: Inequality in Latin America. *Annual Review of Sociology* 29: 363-390.
- INEC. (2001). *Las mujeres indígenas del Ecuador: Condiciones de educación y uso de la lengua en el acceso al empleo: análisis de estadísticas socio-demográficas*. Quito: INEC.
- Lavinas, L. (2013). 21<sup>st</sup> Century Welfare. *New Left Review* 84: 5-40.
- Lefebvre, H. (2001). *The production of space*. Oxford: Blackwell.
- Lugones, M. (2005). Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *Revista Internacional de Filosofía Política* 25: 61-75.
- Lugones, M. (2007) Heterosexualism and the colonial/modern gender system. *Hypatia* 22 (1): 186-209.
- Mahoney, J. (2010). *Colonialism and postcolonial development: Spanish America in comparative perspective*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Manosalvas, M. (2014) Buen vivir o sumak kawsay: en busca de nuevos referenciales para la acción pública en Ecuador. *Íconos* 49: 101-21.
- Merrien, J-X. (2013) Social protection as development policy: a new international agenda for action. *International Development Policy* 5(1): 89-106.

- Minteguuiaga, A. & Ubasart-González, G. (2014). Menos mercado, igual familia: Bienestar y cuidados en Ecuador de la Revolución Ciudadana. *Íconos* 50: 77-96.
- Molyneux, M. (2002). Gender and the silences of social capital: Lessons from Latin America. *Development and Change* 33: 167-88.
- Munro, J., Parker, B. & McIntyre, L. (2014). An intersectionality analysis of gender: food insecurity among ultra poor Garo women in Bangladesh. *International Journal of Indigenous Health* 10(1): 68-82.
- Observatorio. (2012). *Informe de seguimiento a la ejecución del Plan Plurinacional para Eliminar la Discriminación Racial y la Exclusión Étnica-cultural por parte del Estado ecuatoriano: septiembre 2009-septiembre 2012*. FLACSO. Observatorio sobre discriminación racial y exclusión étnica cultural.
- Overseas Development Institute. (2014). *Strengthening social justice to address intersecting inequalities post-2015*. London: ODI-Cooperación Española-Sustainable Development Fund (SDGIF).
- Peck, J, Theodore, N. and Brenner, N. (2009). Postneoliberalism and its discontents. *Antipode* 41 (S1): 94-116.
- Plan. (2009). *Plan Plurinacional para Eliminar la Discriminación racial y la Exclusión Étnica-cultural*. Quito: Secretaria de Pueblos, Movimientos Sociales y Participación Ciudadana.
- Ponce, J. & Vera, L. (2009). Hacia una estrategia alternativa de desarrollo económico para Ecuador. En Ponce, J. & Vera, L. (comps.) *Nuevas estrategias nacionales de desarrollo: realidades y retos para Ecuador*. Quito: Senplades-FLACSO-PNUD.
- Postero, N. (2006). *Now we are citizens! Indigenous politics in post-multicultural Bolivia*. Londres: Duke University Press.
- Radcliffe, S. (2012). Development for a Postneoliberal Era? *Sumak Kawsay, Living Well and the Limits to Decolonization in Ecuador*. *Geoforum* 43: 240-249.
- Radcliffe, S. (2015a). *Dilemmas of Difference: Indigenous women and the limits of postcolonial development policy*. Duke University Press.
- Radcliffe, S. (2015b). Development Alternatives. *Development & Change* 46 (4): 855-874.
- Radcliffe, S., Laurie, N. & Andolina, R. (2006). La transnacionalización del género y el replanteamiento del desarrollo indígena andino. En Laurie N. & Pozo, M. (comps.) *Las disciplinas de género en los cruces del siglo pasado al nuevo milenio en los Andes*. Bolivia, University of Newcastle-CESU-UMSS.
- Radcliffe, S. y Pequeño, A. (2010). Ethnicity, development and gender: Tsáchila indigenous women in Ecuador. *Development and Change* 41 (6): 983-1016.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Tinta Limón.

- Roth, J. (2013). Entangled inequalities as intersectionalities: Towards an epistemic sensibilization. Working Paper no.43. Research Network Interdependent Inequalities in Latin America. Berlin, DesiguALdades.net.
- Scott, J. (1998). *Seeing like a State: How certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven, Yale University Press.
- SENPLADES. (2009). *Plan Nacional de Buen Vivir, 2009-2013*. Quito: SENPLADES.
- SENPLADES. (2013) *Plan Nacional de Desarrollo/Plan Nacional de Buen Vivir 2013-2017*. Quito: SENPLADES.
- Walsh, C. (2010). Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements. *Development* 53(1): 15-21.
- Walsh, C. (2014). Affirmative action(ing)s and postneoliberal movement in South America and Ecuador. *Cultural Dynamics*: 1-23. DOI: 10.1177/0921374014564655
- Yates, J. & Bakker, K. (2013). Debating the 'post-neoliberal turn' in Latin America. *Geoforum* 38(1): 62-90.

# Políticas Públicas y Buen Vivir

**Margarita Manosalvas<sup>1</sup>**

E-mail: [mmanosalvas@flacso.edu.ec](mailto:mmanosalvas@flacso.edu.ec)

## Introducción

Si el tema sobre el cual pretendo discernir aquí es “el Buen Vivir y las políticas públicas” parecería lógico comenzar definiendo qué es el Buen Vivir; pero este intento de definición sintética podría ser al mismo tiempo el fin de mi pretensión, porque tendría que reconocer -de inicio- que no existe una definición concluyente y sintética del significado del Buen Vivir. Una definición así (concluyente y sintética) tendría que reunir todas las preposiciones y enunciados que describan de manera precisa, inequívoca y taxativa la naturaleza del Buen Vivir: sus partes constitutivas, la relación entre sus partes, además de todos los hechos, datos y elementos que conforman este concepto o idea. Ciertamente, los innumerables intentos por definir en qué consiste una vida buena, una vida preferida o meritoria, han sido fuente inagotable de formulaciones a lo largo de la historia y aún no existe un acuerdo final al respecto pues el contenido de estas formulaciones dependerá siempre de quién las hace, desde dónde las hace y con qué objetivo.

Cuando se analizan las distintas descripciones que se han hecho y se siguen haciendo sobre el Buen Vivir no queda otra conclusión posible que aquella de reconocer que esta expresión parece representar -como dice Svampa- “una superficie amplia sobre la cual se van inscribiendo diferentes sentidos emancipatorios” (Svampa, 2011, p.196). Resulta por lo tanto acertada -aunque también algo evasiva- la respuesta de algunos funcionarios -y otros promotores de esta idea- cuando frente al requerimiento de mayores precisiones descriptivas nos dicen que se trata de “un paradigma en construcción”, de una “idea movilizadora”; o de una utopía en “permanente proceso de construcción y de re-significación” (Falconí, 2013; Larrea, 2013).

Ahora bien, dada esta pluralidad de sentidos y su movimiento expansivo, la noción del Buen Vivir no está libre de un potencial vaciamiento. Y podría llegar a convertirse en lo que uno de mis maestros solía llamar “el cajón de sastre”: es decir, un espacio en el que es posible colocar elementos heteróclitos que no calzan satisfactoriamente en otras definiciones clasificatorias, pero en el que es muy difícil, sino imposible, encontrar la lógica de las relaciones entre elementos. La cuestión aquí es que cuando se trata de pasar al terreno de la acción y de la decisión, es decir, cuando pretendemos entrar en el espacio de las políticas públicas, esta lógica de relaciones se vuelve central. Por lo tanto para hablar de Buen Vivir y políticas públicas, es necesario partir de algún punto fijo; ponernos de acuerdo en algún sentido mínimo compartido de aquello que vamos a entender por Buen Vivir.

<sup>1</sup> Profesora investigadora del Departamento de Asuntos Públicos FLACSO – Sede Ecuador. Analista de políticas sociales. Doctora en ciencias sociales con especialización en estudios políticos.

Si no es posible por ahora plantearnos una descripción cabal y completa del Buen Vivir, una tarea más modesta -pero quizá más productiva- podría ser la de abordar esta noción de manera analítica, es decir tratando de identificar algunos de sus elementos más característicos o evidentes. Para esto podemos recurrir a una gran cantidad de publicaciones sobre el Buen Vivir, algunas de ellas desde la perspectiva académica, otras desde la perspectiva política e incluso desde la reflexión filosófica, mediante un análisis discursivo podríamos tratar de identificar los sentidos comunes o compartidos que se presentan en estas construcciones<sup>2</sup>. Otro camino analítico podría ser el de partir del texto constitucional en el que se instituye al Buen Vivir como horizonte de sentido para la acción pública y por lo tanto para las políticas públicas. Es decir, podríamos asumir el marco constitucional como un referencial<sup>3</sup>, como un factor exógeno y estable<sup>4</sup>, o como el punto fijo a partir del cual reflexionar sobre la función y las relaciones del Buen Vivir con las políticas públicas. Este es el camino que intentaré recorrer en este artículo.

## Un abordaje analítico del Buen Vivir

En la Constitución de 2008 se establece “una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza” cuyo objetivo central sería “alcanzar el Buen Vivir, el *Sumak Kawsay*; (Preámbulo). Esta nueva forma de organización de la convivencia ciudadana estaría representada en la definición del Ecuador como un Estado constitucional de derechos y justicia (...) intercultural, plurinacional y laico (ibídem). Entre los deberes primordiales de este Estado se menciona el de “planificar el desarrollo nacional, erradicar la pobreza, promover el desarrollo sustentable y la redistribución equitativa de los recursos y la riqueza, para acceder al Buen Vivir” (Art. 3. Lit. 5). Más adelante se señala que “Las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades tendrán derecho a beneficiarse del ambiente y de las riquezas naturales que les permitan el Buen Vivir” (Art. 74). En lo que respecta al sistema económico se dice que éste es social y solidario

2 En los últimos años se observa una amplia producción de artículos y textos de divulgación con explicaciones y definiciones sobre el Buen Vivir y el *Sumak Kawsay*. Existe una línea de reflexión especializada en el tema desde una posición pos-desarrollista, ecologista y crítica del discurso oficial, véanse por ejemplo Acosta (2010, 2011, 2012), Gudynas (2011) y Edgardo Lander (2011) o Miriam Lang (2011), también la publicación de Farah H. y Vasapollo, 2011, o del Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo (2011) además de otros que por motivos de espacio me abstengo de citar aquí. Para una panorámica general de los debates sobre este tema véase ICONOS, Revista de Ciencias Sociales No. 48. En busca del *Sumak Kawsay* FLACSO- Ecuador, enero 2014.

3 El referencial de las políticas está conformado por una estructura de significación que orienta la acción pública en cuatro niveles de percepción del mundo: valores, normas, algoritmos e imágenes. Esta estructura otorga sentido y coherencia al programa político, a los criterios de selección, y a los objetivos de la acción pública. Este referencial, sería en última instancia, una función de la hegemonía, pues su construcción implica dos condiciones: la capacidad de definición sobre la realidad y una toma del poder (Muller, 2010, pp. 115-125). Una vez en el poder, el referencial sirve para dar legitimidad a la acción regulativa desde el Estado, de allí que Jobert también define al referencial como “marco cognitivo institucionalizado” (Jobert, 2004, p. 270).

4 En el Marco de Coaliciones Promotoras (ACF por sus siglas en inglés) planteado por Sabatier para el análisis de las políticas públicas desde un enfoque cognitivo, las normas y definiciones constitucionales son parte del conjunto de variables exógenas y relativamente estables respecto al proceso de las políticas sectoriales y a su sistema de acción (Sabatier y Jenkins, 1993, pp. 29-30).

y que "tiene por objetivo garantizar la producción y reproducción de las condiciones materiales e inmateriales que posibiliten el Buen Vivir" (Art. 238). Finalmente la Constitución dispone la creación de un "Régimen del Buen Vivir" el mismo que está conformado por el sistema nacional de inclusión y equidad (conjunto articulado de políticas, normas, programas y servicios) con el cual se asegura el ejercicio, garantía y exigibilidad de los derechos reconocidos en la Constitución (Art. 340).

Una de las primeras imágenes valorativas que aparece como característica del Buen Vivir es la disposición para construir una relación más armónica entre las personas y con la naturaleza. El principio de relacionalidad así entendido, correspondería a la matriz cultural andina en la que prevalece una visión comunitaria de las relaciones sociales y una relación no jerarquizada del individuo sobre la naturaleza<sup>5</sup>. De allí que se ha utilizado el término *Sumak Kawsay* como sinónimo de Buen Vivir<sup>6</sup>; y aunque se ha puesto en duda la traductibilidad de ambos términos, dando lugar a varias bifurcaciones interpretativas, lo cierto es que la diversidad cultural y étnica de nuestro país se expresa en la determinación constitucional del Estado ecuatoriano como un Estado intercultural y plurinacional, así como en la reafirmación de los derechos que tienen las comunidades, los pueblos y nacionalidades que habitan el territorio nacional. Estas determinaciones y la inclusión explícita de los derechos de la naturaleza en la Constitución de 2008 serían elementos concretos y característicos del referencial del Buen Vivir.

Otro rasgo concomitante a esta concepción del Buen Vivir en la Constitución ecuatoriana es la garantía de un conjunto amplio de derechos. Se afirma que uno de los deberes primordiales del Estado es aquel de "garantizar el efectivo goce de los derechos" (Art. 3. Lit. 1). Resulta particularmente relevante la determinación constitucional según la cual el "contenido de los derechos se debe desarrollar a través de las normas, la jurisprudencia y las políticas públicas" (Art. 11. Lit. 8). Se enfatiza que de manera particular el Estado debe garantizar "la educación, la salud, la alimentación, la seguridad social y el agua para todos sus habitantes" (Art. 3). Éstos y otros derechos sociales como el trabajo, el hábitat y la vivienda; la cultura y la ciencia; la comunicación y la información; y el ambiente sano, son denominados en nuestra Constitución como "derechos del Buen Vivir" (véase Capítulo II de la CRE).

A lo largo del texto constitucional podríamos seguir identificando varios elementos constitutivos del Buen Vivir como la soberanía alimentaria o la economía popular y solidaria, estos últimos relacionados con el régimen de desarrollo y para los que igualmente se establecen orientaciones de políticas públicas. Por ahora voy a continuar mi línea de argumentación en relación a los derechos sociales o derechos del Buen Vivir.

5 Aquí se pueden observar fusiones y coincidencias con el ecologismo, el pos-crecimiento y otras corrientes de pensamiento que cuestionan el capitalismo como sistema económico y en algunos casos el de-crecimiento, como también el desarrollo sostenible, la ecología profunda, y más todavía con corrientes filosóficas como el bio-centrismo y por agregación se van a incluir un cuestionamiento al sistema capitalista y a su modelo de acumulación.

6 En el discurso oficial este uso de Buen Vivir y *Sumak Kawsay* como sinónimos se observa al inicio de los debates constituyentes y una vez aprobada la Constitución, pero en los últimos años se observa un uso casi exclusivo del término Buen Vivir.

## Los derechos del Buen Vivir como objetivos de las políticas públicas

Como sabemos la garantía de los derechos sociales se expresa en las que generalmente se han llamado políticas sociales o políticas del sector social. Las políticas sociales se definen como el conjunto de disposiciones legales y de acciones públicas, -tanto del Estado como de la sociedad- orientadas a proteger las condiciones de existencia de los miembros de una sociedad (Rama, 2001, p. 1). Estas políticas han sido un objeto de estudio privilegiado para el análisis de las políticas, el paradigma principal a partir del cual se ha estudiado este conjunto de políticas ha sido el de los *regímenes de bienestar* en los Estados de Bienestar de los países nor-occidentales. La consolidación de estos regímenes, desde la perspectiva del análisis de las políticas públicas, ha sido vista como un resultado del crecimiento económico dentro del sistema capitalista; en otros casos se ha visto a este conjunto de políticas como resultante del voluntarismo político o del equilibrio de fuerzas alcanzado por la coalición en el poder; o también se la ha visto como un proceso histórico influido por los valores culturales predominantes (Meny y Thoenig, 1990, pp. 19-32). En América Latina a partir de la segunda posguerra, más que la consolidación de un Estado de Bienestar, el objetivo los gobiernos habría sido propiciar y alcanzar el desarrollo económico por considerarlo una condición necesaria para la generación de bienestar social. Como se puede ver en una serie de informes sobre las condiciones socioeconómicas de la región, desde inicios del tercer milenio varios países de la región comenzaron a mostrar un conjunto de transformaciones en el que se podían advertir signos de una tendencia hacia políticas sociales más igualitarias y democráticas. Esto sin alcanzar aún los niveles de crecimiento y consumo de los países industrializados. Ahora bien, no se puede afirmar que en esta nueva fase estos países estén avanzando decididamente en el establecimiento de un régimen de bienestar más cercano a la tradición noroccidental. Existen diferencias y particularidades que son propias de los países de la región cuyo desarrollo debe observarse en el marco contextualizado de su trayectoria económica y política. Es probable que estemos frente a la configuración de "un modelo específico de régimen de bienestar" (Rama, 2001, p.1). Y uno de los desafíos que plantea este proceso es el de desarrollar los marcos analíticos, las teorías y los modelos de análisis más adecuados para analizar estas políticas.

A propósito de "utopías decoloniales" resulta imprescindible un ejercicio reflexivo acerca de los métodos y los presupuestos con los que se realiza el análisis del proceso de las políticas y el análisis para la toma de decisiones de políticas. Si lo que se busca es que el análisis de políticas, resulte útil para mejorar la comprensión sobre estos proceso así como para mejorar las interacciones y la toma de decisiones de los actores durante el mismo proceso, será necesario que los analistas de políticas desarrollen estrategias de investigación más adecuadas para estudiar y retroalimentar estos procesos aún en construcción. Los desafíos planteados a las políticas públicas en tanto herramientas a través de las cuales se deben hacer efectivos los derechos del Buen Vivir, requieren de un abordaje, en el que

el análisis de políticas no esquite la tensión entre la vertiente tecnocrática y la vertiente participativa si no que la aborde democráticamente y con ello permita una comprensión contextualizada de estas tensiones. Las políticas no son solo la aplicación del conocimiento puro al servicio de los planes burocráticos, ni son sólo la máscara tecnocrática de la *realpolitik* al servicio del poder. Las políticas son el resultado de multiplicidad de interacciones en las que conocimiento y política se funden. Se trata de un proceso en el que con frecuencia entran en competencia valores contradictorios, pero también en el que se vuelve posible articular distintos intereses mediante la discusión y la evaluación colectiva. Un proceso así incluye varios campos de conocimientos e información relevante perteneciente tanto al campo de las ciencias físicas como a las ciencias sociales; tanto al conocimiento teórico como al saber práctico local, incluye hechos y valores. Este tipo de análisis incorpora serias consideraciones sobre la forma en que se toman las decisiones colectivas (Torgerson, 1992, pp. 214-228).

Cuando los derechos sociales son parte del marco normativo constitucional, la atención y el tratamiento de los problemas públicos relacionados con estos derechos adquiere, al mismo tiempo, un carácter programático y un carácter de exigibilidad. Este doble ámbito de acción conlleva la necesidad de nuevos métodos de análisis para el proceso de las políticas públicas. El objetivo detrás de la determinación de las políticas públicas como garantías constitucionales habría sido el de dotar de mayor exigibilidad a los derechos del Buen Vivir y con ello asegurar la eficacia de las acciones programadas por el Estado para garantizar esos derechos. Por esta misma razón las políticas públicas ahora están sujetas a los parámetros constitucionales y al control constitucional" (Ávila, 2011, p. 129). Además, la Constitución establece no solo como un derecho sino como un deber la participación de las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades en todo el proceso de las políticas públicas (Art. 85. Lit. 3).

Con frecuencia se dice que una política pública es un conjunto estructurado de acciones y decisiones, dirigido a solucionar un problema público o a lograr un objetivo socialmente deseable (Roth, 2010, pp. 18-22.; Aguilar, 2009, pp. 14-17; De Leon, 2006, p. 40; Howlet, 2009, p. 4). Articulando esta definición con las determinaciones constitucionales sobre las políticas, podría entenderse que un derecho reconocido en la Constitución y cuya realización no está disponible o al alcance de la población en general o de ciertos grupos de la población, constituye un problema público. Su realización o restitución se vuelve entonces un objetivo para la acción pública. Así, para conciliar el aspecto dogmático de los derechos y el aspecto programático de las políticas, parecería lógico asumir los derechos sociales como objetivos explícitos de las políticas públicas.

¿Qué paradigma y qué marco analítico nos permitirían abordar con pertinencia este proceso de las políticas públicas como medios a través de los cuales se garantizan los derechos del Buen Vivir? A inicios de los años 80 Amartya Sen propuso un método de evaluación para la toma de decisiones de políticas al que llamó Rights goal system. Con éste trataba de superar las visiones instrumentales de los derechos como las que asume el bienestarismo (o welfarismo) y las visiones deontológicas del liberalismo

clásico basadas en las restricciones del Estado (derechos de libertad negativa). Así propuso incorporar los derechos en los ejercicios evaluativos para la toma de decisiones entre estados sociales alternativos. Aquí la decisión ya no estaría entre opciones de mayor o menor utilidad según un principio de eficiencia paretiano; o entre la restricción de la libertad de unos frente a la libertad de otros. La formulación de los derechos como metas u objetivos a conseguir, tendría la forma de derechos a ciertas capacidades. El sistema incluiría entre sus objetivos el cumplimiento de los derechos y estos se incorporarían en la evaluación y en la elección de los cursos de acción. La relación aquí no sería una relación entre un titular y un responsable (punto de partida en la doctrina de los derechos) sino entre una persona y alguna capacidad a la cual esta persona tiene derecho. Esto supera la distinción entre los llamados derechos de libertad negativa y aquellos de libertad positiva. En esta perspectiva la importancia de los diferentes tipos de derechos y deberes se define en función de la evaluación de las consecuencias y de las comparaciones sistemáticas basadas en un análisis contextualizado y plural del problema público en cuestión (Sen, 1982, pp. 3-39).

## Exigibilidad y progresividad

En los pactos internacionales promovidos desde la ONU<sup>7</sup>, los derechos sociales, económicos y culturales no siempre tuvieron el estatus legal y de exigibilidad del que partieron los derechos civiles y políticos, pues históricamente han existido dudas sobre la factibilidad de los derechos sociales. Pero la afirmación de los derechos sociales en la Constitución es un potente llamado a la acción pública y al cambio social, asumiendo que la garantía de estos derechos no depende solo de una factibilidad preexistente. Si la factibilidad fuese una condición necesaria para que las personas puedan ejercer sus derechos, entonces como afirma Sen, todos los derechos serían irrealizables, pues no es factible por ejemplo asegurar la vida o la libertad de toda persona en todo momento.

Rechazar las exigencias de los derechos sociales por su factibilidad incompleta conduce a ignorar que un derecho aún no realizado es un derecho que exige reparación (Sen, 2010: 414-417). Por lo tanto la factibilidad de los derechos sociales se puede construir progresivamente a través de la acción pública y en medio de las restricciones que impone la realidad. Es este el razonamiento que subyace a la premisa de asumir los derechos sociales como objetivos de las políticas públicas.

<sup>7</sup> En el contexto de la guerra fría, los derechos humanos fueron objeto de la disputa ideológica entre capitalismo y comunismo, una contienda librada principalmente entre Estados Unidos y Rusia. Estos bloques se acusaban mutuamente de defender –exclusivamente– unos derechos en perjuicio de otros. Quienes estaban en el poder del bloque comunista no estaban dispuestos a comprometerse con las libertades civiles y políticas y, quienes estaban en el poder en el bloque capitalista, tampoco estaban dispuestos a reconocer los derechos económicos y sociales como derechos legalmente exigibles. El resultado fue la firma de convenios separados, uno para los derechos civiles y políticos y otro para los derechos económicos y sociales. Ambos Pactos fueron adoptados en 1966 y entraron en vigor en 1976. En 1989 la Conferencia de la OIT adoptó la reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas y tribales a desarrollarse de la forma “como ellos entiendan que sea mejor”. Los DESyC fueron confirmados por la Conferencia Mundial de los DDHH en Viena en 1993. Recién en ese año se reconoce que estos derechos tienen igual estatus de exigibilidad que los derechos civiles y políticos. Aunque su entrada en vigor en la normativa de los países específicos depende de la ratificación de cada Gobierno.

En los últimos años los organismos de derechos humanos han buscado superar la marcada distinción entre los derechos de libertad negativa y los derechos de libertad positiva, al promover un conjunto de principios como la indivisibilidad, interdependencia e interrelación de todos los derechos humanos. Además se ha establecido que todos los estados signatarios del PIDESC<sup>8</sup> están obligados a “adoptar medidas (...) especialmente técnicas y económicas, hasta el máximo de los recursos de que disponga, para lograr progresivamente, por todos los medios apropiados”, la realización y garantía de estos derechos (Sandoval y De la Torre, 2010, pp. 16-17). La progresividad es un principio para la aplicación de los derechos establecido en la Constitución ecuatoriana (Art. 11. Lit. 8) y está directamente articulado al proceso de las políticas públicas. Esto implica que a partir del punto en el que se encuentra el nivel de realización de un derecho y, en función de los objetivos socialmente acordados para ese derecho, las políticas públicas deberán ir cerrando la brecha existente mediante su acción programática.

Ahora bien, el diseño de una estrategia tal, enfrentará irremediamente las restricciones que median entre lo deseable y lo factible (Majone, 1992, p. 2005). La tarea del análisis (sobre todo del análisis *para* las políticas) es articular el marco normativo con el mundo real, es decir, con la factibilidad política, económica, técnica, social, y con otras condiciones de las que parte una sociedad específica para la realización de los derechos. En esta articulación de la dimensión normativa con la dimensión operativa se requiere tomar decisiones y hacer prioritizaciones. Dadas las limitaciones de la acción humana, el carácter programático supone optar por unas metas e irremediamente dejar de lado otras. Hay circunstancias en las que frente a un contexto específico puede ser prioritario comenzar por las cuestiones más básicas. Pero esta prioritización no puede ser un mero ejercicio tecnocrático del tipo 4x4: cuatro expertos reunidos entre cuatro paredes para formular la política<sup>9</sup>. Se trata de un proceso sustancialmente participativo, no solo porque así lo determina la Constitución, sino porque en las sociedades contemporáneas las políticas públicas son el resultado de la acción pública<sup>10</sup>. Me refiero a la acción pública y no solo de acción estatal o gubernamental, porque para hacer operativos los derechos sociales, se requiere previamente un acuerdo público y explícito -entre la sociedad y el Estado- sobre el contenido de lo que es exigible respecto a cada derecho reconocido.

A partir de estas definiciones es posible establecer las titularidades sobre esos derechos, es decir se puede avanzar hacia la definición de los mecanismos concretos a través de los cuales una persona -o un colectivo- puede realizar y hacer cumplir sus derechos, y puede también establecer un reclamo por incumplimiento o vulneración de ese derecho. Es este mecanismo de titularidad el que asegura el acceso real al bien u oportunidad que posibilita el ejercicio

8 Pacto Internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

9 Esta expresión se la debo a un colega y directivo de la SENPLADES durante una reflexión autocrítica en un taller de formulación de políticas públicas sectoriales en Quito, septiembre del 2012.

10 Con acción pública se hace aquí referencia a las diversas formas de coordinación entre el estado y la sociedad con el objetivo de dar solución a situaciones socialmente problemáticas. Se trata de articulaciones dinámicas en las que interactúan diversos actores en distintos niveles y mediante procesos de cooperación y conflicto (Thoening, 1997, p. 28).

de un derecho social, pues más allá de las declaraciones formales o normativas de la Constitución -y más allá del supuesto de igualdad de oportunidades- la política que tenga por objetivo la realización de un derecho social, o en este caso de un derecho del *buen vivir*, debe hacer disponibles para todas las personas los mecanismos que aseguren un acceso efectivo tomando en cuenta las condiciones reales en las que se desenvuelve la vida de esas personas.

## El paso del reconocimiento normativo al ejercicio efectivo de los derechos del Buen Vivir

En la búsqueda de alguna fórmula de acción que permita el paso del reconocimiento normativo de los derechos del Buen Vivir hacia su ejercicio real, resulta útil -nuevamente- recurrir al marco analítico de las capacidades teorizado por Amartya Sen (el *capability approach*). Este enfoque consiste en una aproximación analítica y prospectiva a distintas opciones de acción pública a través de las cuales es posible ampliar las capacidades de las personas y los colectivos. La formulación de las políticas que asumen los derechos como metas u objetivos a conseguir, seguiría un esquema de ampliación progresiva de ciertas capacidades. Los ejercicios analíticos para la elección entre alternativas de políticas incluirían, además de los consabidos análisis de eficiencia o de costo-beneficio, el objetivo de la realización de los derechos (Sen, 1982, pp. 3-39; Deneulin y Alkire, 2009, pp. 19-21). De ahí que para realizar una evaluación de la igualdad en el nivel de bienestar, Sen haya propuesto hacerla en términos de capacidades, es decir, evaluar la igualdad en función de aquello que las personas efectivamente pueden o no pueden ser y hacer. Las capacidades son una forma no legalista de caracterizar especialmente los derechos de libertad positiva, es decir como la ampliación de las capacidades para ser y hacer aquello que cada persona, y cada colectivo, valora como proyecto de vida (Sen, 1984, p. 16). Si la realización de derechos fuese un objetivo explícito de la acción pública, entonces su nivel de garantía, -ese umbral socialmente acordado-, informaría sistemáticamente los cálculos en la toma de decisiones y en la evaluación de los resultados de estas decisiones. Así, asumir los derechos sociales como objetivos de las políticas parece ser una fórmula no solo posible sino necesaria para ampliar la libertad de las personas.

Dependiendo de las condiciones de partida, -dice Sen- en ciertos países se puede comenzar por considerar derechos básicos como el derecho a una nutrición adecuada; a una educación básica universal; a los servicios de salud básicos para garantizar la vida, etc. Ahora bien, puesto que todos los derechos son parte de un mismo sistema de evaluación y decisión, los derechos sociales no pueden verse separados o garantizarse a costa de otros derechos. La inclusión de todos los derechos (de libertad positiva y negativa) abre importantes conexiones entre unos y otros (Sen, 1984, pp. 16-25). Por esta razón la valoración de objetivos de las políticas es un momento crucial del proceso y merece toda la atención por parte de los hacedores de políticas, pues aquí radica la diferencia entre una visión autoritaria y otra más democrática para la realización de los derechos sociales.

Si asumimos la perspectiva de las capacidades, es claro que el accionar de las políticas orientadas a la realización de los derechos sociales no termina con el establecimiento de la titularidad, pues una vez definidos los mecanismos que aseguren un acceso real, la política debe instrumentar la conversión efectiva de esos bienes y oportunidades en capacidades. Los factores de conversión hacen referencia a las condiciones que eventualmente pueden ayudar u obstaculizar el ejercicio de un derecho. Por ejemplo si el objetivo es garantizar el derecho al trabajo y si lo que se busca es garantizar el acceso de las personas a un empleo digno en igualdad de condiciones, no basta con que Juan y María tengan formalmente la misma oportunidad de presentar su candidatura al mismo puesto de trabajo, pues María por su condición de mujer y de madre podría tener menos posibilidades reales de convertir ese acceso formal en un ejercicio efectivo de su derecho a un trabajo digno. O si el objetivo es garantizar el derecho a la educación, y a través de un principio de igualdad de oportunidades en el acceso se establece como norma la gratuidad hasta el tercer nivel, no basta con que Carlos y Rosa tengan formalmente la misma oportunidad de rendir su examen de admisión a la universidad, pues Rosa por pertenecer a una comunidad indígena del sector rural podría tener menos posibilidades reales de convertir ese acceso formal en el ejercicio efectivo de su derecho a la educación universitaria. El acceso formal a un bien o a una oportunidad, no garantiza el ejercicio real del derecho, pues el ejercicio real se refleja en aquello que efectivamente las personas son capaces de ser y hacer con ese bien. De ahí que la formulación de una política de garantía de derechos sociales plantea dos cuestiones centrales a resolver: la primera ¿cómo posibilitar el acceso real (no solo formal) de las personas a los bienes y oportunidades que les permitan ejercer sus derechos? y la segunda ¿cómo asegurar la conversión de esos bienes y oportunidades en capacidades; ya sean individuales o colectivas?

Para promover esta conversión no existe una fórmula *a priori* que nos muestre el procedimiento más eficaz, pues éste depende de cada contexto y de los obstáculos, sociales, culturales, políticos, personales, geográficos, etc. que las personas y las comunidades enfrentan para ejercer sus derechos en ese contexto; por lo tanto para promover la conversión tendremos que analizar cómo operan empíricamente los obstáculos y adecuar los instrumentos de política específicamente para que las personas logren superarlos. De este análisis dependería, en mucho, la eficacia de las políticas de garantías sociales.

Lamentablemente, hasta ahora, son pocos los análisis de políticas públicas, que permitan observar qué tendencia está siguiendo la acción pública en el Ecuador respecto a los derechos del Buen Vivir. Lo que tenemos son algunos reportes de resultados sobre algunos indicadores socio-económicos tradicionales y respecto a algunas metas establecidas en el Plan Nacional del Buen Vivir (Senplades, 2013b, 2014, 2015). Todavía está en proceso el diseño de las métricas con las que se pretende evaluar los avances hacia el Buen Vivir. La información que generen estas mediciones será un elemento clave para el diseño de las políticas públicas, pero también es necesario, yo diría que urgente, evaluar de manera crítica y prospectiva el proceso de las políticas públicas del Buen Vivir

## A manera de conclusión

Si buscamos una definición sintética y concluyente del Buen Vivir como horizonte referencial de la acción pública lo más probable es que no lleguemos a encontrarla. Pero este no tendría por qué ser objetivo central de los actores sociales en la arena pública o de los analistas de políticas en su tarea programática. La estrategia más productiva para asir esta noción al campo de la acción, parece ser la de proceder analíticamente, es decir abordar el Buen Vivir a partir de sus componentes y de sus características más evidentes.

Una de esas características es la garantía de un conjunto amplio de derechos como son los derechos del Buen Vivir, los derechos de participación, de libertad, de las personas y grupos de atención prioritaria, de los pueblos y nacionalidades, los derechos de la naturaleza, etc. La Constitución determina que estos derechos se deben garantizar, promover o realizar a través de las políticas públicas. Si el Buen Vivir constituye el horizonte utópico hacia el cual se debe orientar la acción pública y, si un deber primordial del estado es la realización de los derechos a través de las políticas públicas, entonces emprender el proceso de las políticas públicas y fijar para éstas el objetivo claro y explícito de la realización progresiva de los derechos del Buen Vivir, sería una forma concreta de avanzar hacia ese horizonte.

El proceso de las políticas para la garantía de derechos y, especialmente de derechos sociales, requiere de análisis plurales y de razonamiento colectivo para evaluar entre alternativas o para realizar priorizaciones. Por lo tanto este proceso (en todas sus etapas) ha de incluir mecanismos democráticos, esto es participativos y transparentes, para la toma de decisiones. La factibilidad de los derechos sociales se puede construir progresivamente a través de las políticas y en medio de restricciones. Pero para ello es necesario que el análisis de políticas asuma un marco analítico que sea compatible con estas orientaciones: un planteamiento poco difundido de Amartya Sen, ha sido el de asumir los derechos, -especialmente los derechos de libertad positiva- como objetivos de las políticas públicas y, en última instancia, de la acción pública. Este planteamiento aporta varios elementos que resultan claves para construir un marco analítico pertinente respecto a esta orientación, entre ellos la disponibilidad de titularidades para asegurar un acceso real a ciertos derechos y la necesidad de realizar análisis contextualizados de los obstáculos que enfrentan las personas para convertir un bien, servicio u oportunidad, en capacidades que les permitan alcanzar la forma de vida que más valoran. De allí que el proceso requiere de análisis empíricos que permitan identificar los obstáculos reales que enfrentan las personas para ejercer sus derechos, en base a ese conocimiento contextualizado es posible diseñar herramientas más efectivas.

El análisis de estas políticas tendrá que dar cuenta de los avances y las dificultades, los desplazamientos, las rupturas y continuidades de este proceso; la evaluación de las políticas -como una forma de análisis y de aprendizaje social- tendrá que dar cuenta además de los resultados alcanzados por la acción pública en su tarea de garantizar a las personas los derechos del Buen Vivir.

## Referencias Bibliográficas

- Aguilar, L. (2009). "Marco para el análisis de las políticas públicas". En *Política Pública y democracia en América Latina. Del análisis a la implementación*, Mariñez Navarro F. (Comp.): 11-32. México D.F.: Miguel Ángel Porrúa.
- Ávila, R. (2011). *El Neoconstitucionalismo transformador. El Estado y el Derecho en la Constitución de 2008*. Quito: Ed. Abya Yala.
- (2008). Constitución de la República del Ecuador. Ecuador.
- Deleon, P. (2006). The Historical Roots of the Field. *The Oxford Handbook of Public Policy*. M. R. Moran (Comp.): 39-57. Oxford: Oxford University Press.
- Deneulin, S. y Alkire, S. (2009). A Normative Framework for Development: Normative, positive and predictive". *An introduction to the human Development and Capability Approach*. Deneulin, Severine y Lila Shahani (Eds), 3-13. Ottawa: IDRC.
- Douzinas, C. (2008). *El fin de los derechos humanos*. Colombia: Legis S.A.
- Flacso (2014). En busca del Sumak Kawsay. *ICONOS Revista de Ciencias Sociales*, 48. Recuperado de: <https://www.flacso.edu.ec/portal/publicaciones/detalle/iconos-revista-de-ciencias-sociales-no-48en-busca-del-sumak-kawsay.4063#sthash.V1smRm3t.dpuf>
- Howlett, M., Ramesh. M y Perl, A. (2009). *Studying Public Policy*. Ontario: Oxford University Press.
- Majone, G. (1992). Los usos del análisis de políticas. *La hechura de las políticas* de Aguilar Luis (Comp.) 201-226. México D.F.: Miguel Ángel Porrúa.
- Majone, G. (2005). *Evidencia, argumentación y persuasión en la formulación de políticas*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Pisarello, G. (2007). *Los derechos sociales*. Barcelona: Editorial Trotta.
- Rama, G. (2001). Las Políticas Sociales en América Latina. *Seminario La teoría del desarrollo en los albores del siglo XXI*. 28-29 de agosto. Santiago de Chile: CEPAL.
- Roth, A. (2010). *Enfoques para el análisis de políticas públicas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Sandoval A. y De la Torre, C (Coords.) (2010). *Los derechos económicos, sociales y culturales, exigibles y justiciables*. México, D.F.: Organización de las Naciones Unidas.
- Sen, A. (1982). "Rights and Agency". *Philosophy and Public Affairs*, 11, (1), 3-39. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. (1984). "Rights as Goals". *Equality and Discrimination: Essays in Freedom and Justice*. Stephen G. and Milne A. (Eds.). Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH.

- \_\_\_\_\_. (2010). *La idea de justicia*. México, D.F.: Santillana Ediciones Generales.
- Senplades (2013). Plan Nacional del Buen Vivir 2013-2017. Quito: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo.
- Senplades (2013b). *Cien logros de la Revolución Ciudadana*. Quito: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo.
- Senplades (2015). *Informe Técnico de seguimiento del Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017*. Quito: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo.
- Svampa, M. (2011). Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales ¿un giro ecoterritorial hacia nuevas alternativas? *Más allá del desarrollo* de Lang M. y Mokrani D. (Eds.): Quito: Ed. Abya Yala y Fundación Rosa Luxemburgo.
- Thoenig, J. (1997). Política pública y acción pública. *Gestión y Política Pública*, 6. (1). Francia: Fontainebleu.
- Torgerson, D (1992). Entre el conocimiento y la política; tres caras del análisis de políticas. *El estudio de las políticas públicas.*, Aguilar L. (Ed.) 197-238. México: Miguel Ángel Porrúa.

#### Discursos

- Falconí, F. (2013). Discurso realizado en la Inauguración de la Asamblea Ciudadana Plurinacional e Intercultural para el Buen Vivir, Montecristi.
- Larrea, A. (2013). Socialismo del Buen Vivir. Ponencia presentada en el *Seminario Internacional Socialismo del Buen Vivir en América Latina*, Quito.

# Ecuador: Igualdad de Género y Calidad Universitaria (2008-2013)<sup>1</sup>

**Erika Sylva Charvet**

E-mail: latama2001@yahoo.es

## Premisas teóricas e históricas

El tema del poder constituye el punto de convergencia teórico de la problemática en torno a la calidad de la educación superior y el género. Poder entendido como la multiplicidad de relaciones desiguales de fuerzas que se ejercen de modo descentrado en la totalidad social, tanto en el ámbito público (Estado, instituciones) como en el privado, invadiendo y apoyándose en los individuos y pasando tanto por las fuerzas dominadas como por las dominantes (Foucault, 1985, pp.33-34; Foucault, 1983, pp.112-113; Terán, 1983, p. 47; Deleuze, 1987, p.53). Esta temática teórica tiene pertinencia para el abordaje de nuestro objeto de reflexión en tres niveles: a) la dimensión histórica; b) la relación poder-saber en la educación superior; y c) el género como relación de poder.

El poder como vértice de la problemática calidad-educación superior-género, es un tema tanto teórico como histórico pues cobra relevancia y vigencia en Ecuador, en el marco del proceso constituyente que se abre en 2007, tendiente, justamente, a *constituir* nuevas reglas de juego entre el Estado y la sociedad (Long, 2013, p.26) sobre la base de un nuevo pacto social de convivencia entre ecuatorianos/as -la Constitución, el Buen Vivir-, orientado a la "eliminación de desigualdades opresoras y la construcción de igualdades que viabilicen la cooperación, la solidaridad, el mutuo reconocimiento y el deseo de construir un porvenir compartido" (Ramírez, s/a, pp. 28-29; SENPLADES, 2013).

Ha sido en el marco de este proceso constituyente -que impulsa una amplia y profunda revolución educativa- que se ha puesto en cuestión el ejercicio

1 Este artículo sintetiza algunos hallazgos de una investigación realizada por la autora en la Dirección de Estudios e Investigación (DEI) del CEAACES entre enero de 2014 a julio de 2015 y que culminó con la producción de un libro titulado *Cultura de género y calidad en la universidad ecuatoriana*, de próxima publicación. El artículo se presentó como ponencia el 14 de julio de 2015 en el *Seminario Internacional Feminismos y Buen Vivir* realizado por el Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN) en Quito-Ecuador. La investigación se basó en una metodología combinada cuantitativa y cualitativa en cuyo marco se trabajó con estadísticas oficiales de la educación superior 2008-2012, con resultados de una encuesta sobre desigualdades de género, así como de entrevistas y grupos focales realizados por el CEAACES en nueve universidades en 2013. La selección de la muestra de IES cruzó criterios de calidad (categorización), territorio (región), estudiantes (tamaño de la matrícula) y género (porcentaje de docentes mujeres). Las universidades investigadas fueron las siguientes: Universidad Técnica del Norte (Imbabura), Universidad Técnica Luis Vargas Torres (Esmeraldas), Universidad Estatal del Sur de Manabí (Manabí), Escuela Politécnica Nacional, Universidad Andina Simón Bolívar (Pichincha); Universidad Técnica de Ambato (Tungurahua), Escuela Superior Politécnica de Chimborazo (Chimborazo), Universidad Católica de Cuenca (Azuay), Universidad Casa Grande (Guayas); y Universidad de Guayaquil (Guayas) (Carrasco, 2013).

del poder en el campo universitario, proponiéndose una nueva concepción teórico-filosófica, nuevas prácticas y nuevas reglas del juego para una reconstitución estratégica del mismo en tanto constituye la piedra angular de un horizonte de futuro: la sociedad socialista del conocimiento basada en una economía del conocimiento, de bienes infinitos (inagotables), "asociada a la excelencia" (SENPLADES, 2013, pp. 82-83). Conocimiento entendido, desde esta visión, no como un "medio de acumulación individual ilimitada... un acervo que genere diferenciación y exclusión social", sino como un "proceso permanente y cotidiano, orientado hacia la comprensión de saberes específicos y diversos en permanente diálogo... un instrumento para la libertad individual, para la emancipación social y para vivir y convivir bien... (y)... un catalizador de la transformación económica y productiva..." del país (SENPLADES, 2013, p. 160).

El logro de este horizonte de futuro implica impulsar transformaciones estructurales paralelas a la transformación de las relaciones de poder en todos los ámbitos, encaminadas a desplazar a los macro y micropoderes fácticos de la toma de decisiones, a "desmantelar al Estado burgués y trabajar hacia la construcción de un Estado Popular, que represente los intereses de la ciudadanía y exprese su opción preferencial por los más pobres", a superar "los procesos históricos de desigualdad y opresión" y a preservar "el interés colectivo por sobre los intereses particulares o grupales" (SENPLADES, 2013, pp.80,161).

## ¿Qué significa esta propuesta en el campo de la educación superior?

El campo universitario es el de transmisión y producción de conocimientos y, por lo tanto, expresa una relación de poder, si asumimos la premisa de que "...el poder produce saber" y que es esta relación poder-saber y los procesos y luchas que la atraviesan y la constituyen, "las que determinan las formas, así como también los dominios posibles del conocimiento" (Foucault, 1985, pp.34-35). En ese sentido, los conceptos de educación, conocimiento, calidad o excelencia, la definición del carácter, objetivos, valores que traman y orientan el campo universitario en una época, no son inocentes a las relaciones de poder configuradas en dicho campo. Más bien las expresan y las reproducen en tensión.

Ha sido planteado que el campo universitario ecuatoriano se ha caracterizado por un ejercicio tradicional del poder expresado en el patrimonialismo, corporativismo, caudillismo y clientelismo de numerosas instituciones de educación superior, tanto públicas como privadas (Chávez, 2013, pp.59, 60,61; nota 67, p. 59). A estas relaciones de poder tradicionales les fue funcional un concepto elitista de educación superior que no fue desplazado por la noción masificadora de la misma impulsada desde los años 70, sino que más bien se acentuó con la

privatización del campo provocada por el neoliberalismo (décadas de 1980 a 2000) (SENPLADES, s/a, citado en Sylva, 2008, p.7; CONEA, 2009; CONUEP, 1992). Elitización-masificación-privatización-mercantilización fueron de la mano de un deterioro profundo de la calidad de la educación superior.

Además de desplazar a ese poder tradicional de la toma de decisiones en el marco del proceso constituyente<sup>2</sup>, transformar las relaciones de poder en el campo de la educación superior ha implicado una lucha por reemplazar los conceptos y orientaciones en torno a la educación superior que dominaron en el Ecuador durante la fase oligárquico-neoliberal (1912-2006). Pasar del concepto elitista (SENPLADES, s/a, citado en Sylva, 2008, p.7; Chávez, 2013, p. 64), de ingreso restringido, o “masificado”, y, en los últimas décadas, de educación superior como mercancía, a un concepto de educación superior como bien público y derecho humano<sup>3</sup> propuesto por la Constitución<sup>4</sup> (2008), (Sylva, 2010, pp.89-90; SENPLADES, 2008, citado en Sylva, 2008, p.7; Chávez, 2013, pp. 60-61). En efecto, en dicha Constitución (2008) la educación adquiere “una naturaleza multidimensional”<sup>5</sup> sustentada en siete principios filosóficos asignados al Sistema de Educación Superior<sup>6</sup>. Aun cuando todos ellos están interrelacionados orgánicamente en el proceso educativo, a nuestra reflexión le son mayormente pertinentes los principios de igualdad de oportunidades y de calidad.

La LOES define el principio de igualdad de oportunidades como la garantía “a todos los actores del Sistema de Educación Superior (de) las mismas posibilidades en el acceso, permanencia, movilidad y egreso del sistema, sin discriminación de género, credo, orientación sexual, etnia, cultura, preferencia política, condición socioeconómica o discapacidad”

- 
- 2 Tarea cumplida en el proceso constituyente con la creación del CES, CEAACES, SENESCYT.
- 3 “La educación es un derecho de las personas a lo largo de su vida y un deber ineludible e inexcusable del Estado. Constituye un área prioritaria de la política pública y de la inversión estatal, garantía de la igualdad e inclusión social y condición indispensable para el Buen Vivir...La educación no es un fin en sí mismo, es un proceso continuo y de interés público que integra todos los niveles de formación” (SENPLADES, 2013, p. 160). “Educar en este modelo se convierte en un diálogo constante, en el cual aprender y enseñar son prácticas continuas para los actores sociales” (SENPLADES, 2013, p. 160).
- 4 Inspirada, a su vez, en la teoría del nuevo constitucionalismo latinoamericano. Éste “...entiende al Derecho en una dimensión más potestativa que prescriptiva” y asume “un posicionamiento frente a la realidad social e histórica”, por lo que los sistemas jurídicos se orientan a garantizar “la vigencia material de múltiples demandas sociales de carácter generacional, de género, etnocultural, socioeconómicas, etc, sobre la base del respeto por la diferencia, medidas igualitarias para un diálogo intercultural, empoderamiento local de las comunidades, garantías de equilibrio en el abanico colectivo/individual, garantías para la vigencia de los derechos, democracia sustantiva, etcétera” (Chávez, 2013, pp. 60-61). Este enfoque “tiene que ver” con lo que se ha denominado como “constitucionalismo aspiracional o transformativo (Saffon y Gallegos-Villegas, 2011), emancipatorio (Santos, 2005), revolucionario o libertario (Arent, 1963), o finalista (Zagrebelsky, 2005). Se trata de una reformulación de la noción de sujeción del poder al Derecho en el sentido de sujetar el derecho al Derecho (Ferrajoli, 1999)” (Chávez, 2013, p 61).
- 5 Al ser concebida “como valor (universalidad, laicidad y gratuidad de la educación pública, art. 28), como principio (educación como bien público art. 28 y art. 345, entre otros), como derecho (art. 26, entre otros), como regla (arts. 68 al 79, que ordenan el campo de la educación), como garantía (gratuidad de la enseñanza, art. 348, entre otros), como deber estatal (art.3:1), como responsabilidad ciudadana (art. 83:16)” (G. Chávez, 2013, p.63).
- 6 Autonomía responsable, cogobierno, igualdad de oportunidades, calidad, pertinencia, integralidad y autodeterminación para la producción del pensamiento y conocimiento en el marco del diálogo de saberes, pensamiento universal y producción científica y tecnológica global (LOES, 2010, art. 12).

(LOES, Art. 71, pn, en). Este principio incorpora el concepto de equidad, entendido como la aplicación “del principio de igualdad introduciendo la diferencia entre los/as diferentes” (CONEA, 2009, p. 181), al plantear políticas de acción afirmativa a favor de aquellos grupos históricamente excluidos (Políticas de Cuotas y Políticas de participación, LOES, Arts 74 y 75)<sup>7</sup>. En lo que respecta al principio de calidad, lo define como “la búsqueda constante y sistemática de la excelencia, la pertinencia, producción óptima, transmisión del conocimiento y desarrollo del pensamiento mediante la autocrítica, la crítica externa y el mejoramiento permanente” (LOES, Art. 93).

Problematicando este último concepto, podríamos decir que este deber ser de la educación superior<sup>8</sup> tendría que ser definido, en nuestro caso, desde el concepto de educación como derecho y no como mercancía; desde la filosofía del Buen Vivir, y no desde el mercado y la lógica empresarial. Desde esta perspectiva, la excelencia académica -asociada a los recursos humanos, la base material disponible y la gestión del proceso de formación superior (Horruitiner, 2007, p.2)- sería consistente con la búsqueda de la eficiencia y la eficacia, al mismo tiempo que con la inclusión y la equidad. En ese sentido, a la calidad no le podrían ser ajenos el carácter “universalizador y meritocrático” que se asigna a la educación superior en el proceso constituyente; ni su objetivo transformacional del modelo económico; ni la perspectiva emancipatoria y liberadora del conocimiento y de la educación superior, en la que cobra centralidad el ser humano, en disputa con aquellas que privilegian el mercado; ni el concepto de educar para Saber Ser, para desarrollar la ciudadanía, la solidaridad y la soberanía (SENPLADES, s/a, citado en Sylva, 2008, p. 7; SENPLADES, 2013, p.168). En este marco normativo de ruptura, cabe preguntarse, ¿qué pertinencia y relevancia tendría el tema de género para la calidad de la educación superior?

La comunidad universitaria está constituida por una diversidad de actores, estratificados según sus rangos de poder y autoridad y diferenciados según clase social, género, pertenencia étnico-cultural, capacidades diferentes, orientación sexual, etc. Como microcosmos de la vida social, en este espacio se reproducen las estructuras injustas de desigualdad basadas en estas diferencias que han afectado históricamente a ciertos grupos (mujeres, pueblos y nacionalidades, discapacitados, etc.), institucionalizando y legitimando su dominio y subordinación. En la medida en que estas estructuras permean la cotidianidad, las interacciones personales de los individuos, su comunicación, y sus imaginarios

7 Con relación al concepto de equidad, Ana Buquet señala que “el Derecho prevé el principio de equidad -equivalente a justicia y complementario de la igualdad- como un mecanismo que regula las condiciones necesarias para disminuir las desigualdades sociales; y otorga privilegios temporales y específicos a los grupos de personas que han estado desfavorecidos históricamente. El acceso de las mujeres...depende del reconocimiento de su situación marginal histórica y de la implementación de acciones que revertan su situación de desventaja” (Buquet, 2011, p. 217). En otras fuentes equidad es definido como una “meta social” que considera las condiciones diferentes de los grupos sociales, proponiendo opciones para su desarrollo en igualdad de oportunidades (Brandão y Hill, s/a, p. 1).

8 La UNESCO (1996) definió calidad como “la adecuación del ser y del quehacer de la educación superior a su deber ser” (UNESCO, 1996, citado en Vega, 2001, p. 13).

son naturalizados e interiorizados por los actores<sup>9</sup>, son simultáneamente invisibilizadas y no reconocidas como estructuras de dominación en el campo universitario<sup>10</sup>.

Justamente, abordar la vida universitaria desde el género, entendido como “una forma primaria de relaciones significantes de poder”, como “el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula al poder” (Scott, 1996, p. 26), permite entender, por una parte, cómo éste se organiza en el ámbito académico, por otra, develar las desigualdades objetivas entre hombres y mujeres en la vida universitaria, al mismo tiempo que develar su invisibilización y naturalización, dándole una nueva perspectiva al tema de la calidad. En efecto, al constituir un dispositivo social y simbólico, el género “estructura la percepción y la organización concreta y simbólica de toda la vida social” (Scott, 1996, p. 26), creando un orden o régimen de género, definido como un campo simbólico, como “el establecimiento de una lógica simbólica general que refleja las elaboraciones culturales acerca de la diferencia sexual y que determina las relaciones sociales según dicha lógica... en conexión con otros registros de la realidad social” (Palomar, 2014, p. 6). Esto implica aproximarnos a la comprensión de lo que Cristina Palomar -reflexionando para el caso mexicano- denomina “cultura institucional” universitaria<sup>11</sup>, específicamente -en nuestro caso-, su cultura de género y calidad, entendida como el conjunto de sentidos y significados en torno a la diferencia sexual que producen y reproducen los actores universitarios en sus relaciones cotidianas y su mediación en la configuración de una determinada calidad de vida universitaria. En otras palabras, se trata de examinar cómo el dominio simbólico en las relaciones de género incide en la construcción de la calidad académica de las universidades.

El proceso constituyente ecuatoriano ha propuesto transformar las relaciones de poder en el campo de la educación superior, erradicando también los núcleos de exclusión persistentes en las IES por razones de género, pero también de etnia, clase social, edad, orientación sexual, privación de libertad y migración y que se expresan en prácticas discriminatorias patriarcales, racistas, clasistas, sexistas y xenofóbicas, así como en varias formas de

9 La interiorización de la violencia produce la “normalización” o “naturalización” de la misma, constituyendo su mayor riesgo el que “deja de ser un problema”, legitimándose y hasta justificándose su uso ordinario (Bourdieu, 2000; Buquet et al., 2013; Tomasini, 2002, p. 32, citado en Álvarez, s/a, p. 8).

10 Pero estas relaciones no son naturales. Son fruto de una “construcción social” del “Otro” (u “Otros”) y de las “categorías” que sustentan su dominación (Bourdieu, 1999, 2000, citado en Álvarez, s/a, pp. 5-7). “Históricamente, esos otros han sido las mujeres, los migrantes, los indígenas, los negros, los judíos, los gitanos, personas con capacidades diferentes o con orientaciones sexuales distintas, y dependiendo de cada sociedad, generalmente las minorías étnicas, religiosas o políticas también han sido tipificadas como la *otredad*” (Álvarez, s/a, p. 5). Tal realidad se sustenta en “estructuras de dominación (Bourdieu, 2000), o “el trabajo continuado de reproducción al que contribuyen unos agentes singulares como los hombres y las mujeres, y unas instituciones, como son la familia, la iglesia, la escuela y el Estado” (Bourdieu, 2000, p. 50, citado en Álvarez, s/a, p. 8). Así, dominantes y dominados juegan un rol en este proceso: los primeros construyen el sujeto “Otro” dominado; los segundos permiten la dominación “porque internalizan, minimizan o no reconocen” su ejercicio y su reproducción (Álvarez, s/a, p. 7).

11 Cristina Palomar define la cultura institucional universitaria como el “conjunto de significados y comportamientos que se dan en...(el)... seno (de una institución)”, relacionados a su objetivo explícito y “que involucran otros registros tales como las tradiciones, costumbres, rutinas, rituales e inercias que... conducen a conservar y reproducir su objetivo e identidad y que...condicionan...el tipo de vida cotidiana que en ella se desarrolla, al mismo tiempo que refuerzan la vigencia de ciertos valores, expectativas y creencias ligadas a la vida social de los grupos presentes en la universidad” (2014, pp. 2-3).

violencia (SENPLADES, 2013, p. 160), reñidas con la propuesta filosófica del Buen Vivir y el horizonte utópico de la sociedad socialista del conocimiento. Cabe preguntarse, entonces, ¿qué logros y límites podemos identificar en la promoción de la calidad y equidad de género en la universidad ecuatoriana en el marco del proceso constituyente? ¿Se están modificando esas relaciones de poder; se están erradicando esos núcleos de exclusión? ¿Qué es lo que una lectura desde el género nos lleva a concluir en torno al Buen Vivir y a la calidad de la universidad?

## Calidad y equidad en la historia universitaria ecuatoriana

La problemática de la calidad de la educación superior y la equidad de género no ha sido históricamente un tema corrientemente abordado por la universidad ecuatoriana, pese a que en determinadas coyunturas del siglo XX, ciertos actores universitarios asumieron el liderazgo en la disputa por la igualdad y equidad en la educación superior y en general, en la sociedad ecuatoriana. En efecto, fue en el seno de la universidad “elitista”, bajo la influencia del movimiento reformador de Córdova de 1918, que en Ecuador se gestó la Primera Reforma Universitaria (IRU) con la institucionalización -en la normativa y en las prácticas- de los conceptos de autonomía, cogobierno, libertad de cátedra, lo que significó la implantación de una cuña democrática en el corazón de esa universidad “enclaustrada” (Pacheco, 2013, p. 33; Ramírez, 2010, p. 12; Aguirre, 1988, p. 358). Y fue también en esta fase “elitista” -extendida hasta fines de los años 60- que las mujeres accedieron por primera vez a la educación superior, constituyéndose ya, hacia 1968, en un 25% del total de matriculados/as, pese a lo cual aún no eran visibilizadas como actrices autónomas en ese espacio universitario que pugnaba por democratizarse en el contexto de una sociedad cerrada (Paredes Vásquez, 1990, p. 92).

Una nueva fase de la historia universitaria se abrió a partir de 1969, extendiéndose hasta 1991<sup>12</sup>, fase en la que se produjeron acontecimientos muy importantes en la agenda de la igualdad y la calidad de las instituciones de educación superior. En primer lugar, constituyó una fase “de apertura” de la universidad hacia la sociedad, que contrastó con su típico enclaustramiento del período anterior, arrancando con la instalación de la Segunda Reforma en el escenario universitario, en cuyo logro se ofrendaron valiosas vidas de jóvenes estudiantes de Guayaquil (JCE-CPG, 2009; Aguirre, 1988). Esta agenda recogió los conceptos medulares de la Primera Reforma, incorporando otros que apremiaban la democratización de la educación superior, tales como el libre acceso y el bienestar estudiantil y buscaban dotarle de mayor pertinencia, como la extensión universitaria y la transver-

12 Para la periodización de la historia universitaria me baso en la propuesta de Lucas Pacheco (2013), aun cuando él no distingue, desde mi perspectiva, una fase que se abre con el proceso constituyente. René Ramírez presenta una periodización internacional (2010) y Noboa y Guadalupe plantean una periodización de tres etapas sobre la base de la evolución de la legislación estatal de la educación superior (2014, p. 4).

salización de ciertos contenidos en las mallas curriculares acordes al nuevo concepto de universidad que se proponía. El tema de la calidad académica, como tal, no se planteó en la agenda de la Segunda Reforma, aun cuando se identificaron algunos puntos que tenían que ver con aquella, tales como, una “buena dotación” de profesores a tiempo completo, la garantía de carrera docente y el desarrollo de una pedagogía universitaria (Aguirre, 1988, p. 366).

En esta fase de “apertura”, el crecimiento de la matrícula femenina fue superior a la de la masculina, a tal punto que en 1990, se alcanzó la paridad de género, cuando las mujeres ya conformaban el 50.1% de la población matriculada en las universidades, frente a un 49.9% de varones<sup>13</sup>. Fue justamente una docente universitaria, Irene Paredes Váscónez, quien visibilizó por primera vez la presencia femenina en la educación superior en su estudio pionero, *Participación de la mujer ecuatoriana en las universidades*, publicado en 1990. Debe señalarse que en el período correspondiente a la Segunda Reforma, la “problemática de la mujer” empezó a ser asumida por la política pública de planificación del Estado ecuatoriano, aun cuando en el marco del cumplimiento de convenios internacionales orientados a garantizar los derechos de las mujeres (Barragán, 1991). Sin embargo, se constataba un divorcio de la política pública “hacia las mujeres” y la universidad: ni la institucionalidad pública orientada hacia ellas se interesaba por la problemática de la educación superior, ni la institución universitaria se preocupaba por la problemática de la mujer por aquel entonces. De hecho, la propuesta de la Segunda Reforma Universitaria de fines de los sesenta y principios de los setenta no planteó nada específico con relación a los derechos de las mujeres<sup>14</sup>. Y, como ha sido señalado por especialistas, la Ley de Educación Superior (LES) de 1982 incluso exhibió un desfase respecto de la Constitución y la legislación internacional en torno a la igualdad de derechos de hombres y mujeres (Noboa y Guadalupe, 2014).

Veinte años después de inaugurada la Segunda Reforma se produjo un evento significativo en la historia de la calidad de la educación superior: la primera evaluación universitaria impulsada por el Consejo Nacional de Universidades y Escuelas Politécnicas (CONUEP), realizada entre 1987-1989 y lamentablemente silenciada por las autoridades de aquel entonces. Aunque este ejercicio evaluativo no registró un discurso explícito en torno a la calidad, sí verificó uno tácito, constituyendo, sobre todo, un balance crítico del proceso de reforma iniciado a fines de los años 60. El eje de reflexión fue la, así definida, “crisis” de la universidad “caracterizada en esencia por

13 De acuerdo a los datos del Censo de Población y Vivienda el INEC de 1990, para ese año se registraron 121.088 estudiantes mujeres (50.1%) y 120.608 varones (49.9%) (Sylva, 2015, p.132).

14 Hay que señalar que en el marco de la Revolución del 28 de mayo de 1944 (“La Gloriosa”) se creó la Asociación Femenina Universitaria (AFU). Esta organización, sin embargo, no obedeció a una movilización por los derechos y el empoderamiento femenino, sino que, hasta el día de hoy está pensada como “apoyo” y para realizar las tareas complementarias que tradicionalmente se asignan a las mujeres: eventos, certámenes y similares. Un relativamente reciente documento de la FEUE, Filial de Ibarra, en sus Estatutos establece que la AFU es “un organismo de apoyo de la FEUE” (Art. 20) y que “tendrá como principal objetivo trabajar con la mujer universitaria, por medio de la ejecución de eventos y certámenes tanto a nivel de Filiales, nacional o internacionalmente, como medio para lograr la unión y confraternidad de los/as estudiantes universitarios, para que ésta, se integre al cumplimiento de los objetivos de la Federación de Estudiantes Universitarios del Ecuador (FEUE)” (FEUE -Filial de Ibarra-, 2012, p. 11).

el deterioro de la excelencia académica”, la reproducción del “enclausramiento” y la “falacia” de la democratización con el libre ingreso que, en realidad, facilitó éste a “los estratos intermedios de la sociedad”. También se diagnosticó que su autonomía había devenido en “autarquía”, señalándose su falta de pertinencia traducida en un “desfase” entre la universidad y la sociedad nacional por lo que ésta no habría “llegado a constituirse... en una instancia social adecuada a las expectativas de las mayorías sociales del país”, entre otros aspectos críticos expuestos valientemente por el equipo evaluador (CONUEP, 1992, pp.26-29,34,43,44,105-109). Pese al creciente posicionamiento de la “problemática de las mujeres” en la sociedad ecuatoriana y de su progresivo posicionamiento en las aulas universitarias, tampoco este informe recogió esta nueva presencia y los desafíos que el ejercicio de sus derechos le planteaba a la calidad universitaria.

Entre 1992-2006 esta universidad en crisis ingresaba a una nueva fase caracterizada por la privatización y mercantilización de la educación superior. Fue un tiempo de coexistencia de los conceptos de universidad de la segunda reforma con los nuevos conceptos introducidos por la agenda neoliberal: educación superior como mercancía, estudiante como cliente, universidad como empresa. Por ello también fue una fase signada por fuertes contradicciones, pues, mientras por una parte se posicionaba el discurso de la calidad de la educación superior en el escenario público, de la mano de una normativa y de la emergencia de una institucionalidad a cargo de impulsar los procesos de evaluación y acreditación de las IES, por otra, se intensificaba el deterioro de la calidad de la educación terciaria que registró una expansión sin precedentes en este período en el marco de un abandono de la política pública hacia el campo universitario<sup>15</sup>. De manera que, la práctica de la evaluación universitaria, en realidad, no tuvo ninguna efectividad en el mejoramiento de la calidad de desempeño de las IES durante este período.

En materia de derechos, también se verificarían flagrantes contradicciones, como aquella que garantizaba la igualdad de oportunidades en el acceso a la universidad, pero, concomitantemente, eliminaba la gratuidad de la educación<sup>16</sup>. En relación a los derechos de las mujeres, a tono con los avances en el reconocimiento de éstos a nivel nacional e internacional, la Ley Orgánica de Educación Superior emitida en 2000 ordenó la “participación equitativa de las mujeres” en todos los niveles e instancias universitarias, pero no definió mecanismos específicos para ello. Cabe señalar que este período testimonió un importante desarrollo de los estudios sobre género y educación superior en algunas universidades, verificándose el primer evento de reflexión colectiva sobre la problemática realizado en el año 2000<sup>17</sup>.

15 La Constitución (1998) introdujo por primera vez el tema de la calidad universitaria ordenando la creación del Sistema de Evaluación y Acreditación de la Educación Superior (SEAES) que sería recogido por la Ley Orgánica de Educación Superior (LOES) emitida en 2000. En 2002 se emite el Reglamento General de dicho sistema que creó el Consejo Nacional de Evaluación y Acreditación de la Educación (CONEA). Sobre la profusa creación de universidades en esta etapa, véase el informe de evaluación de las universidades elaborado en el marco de la ejecución del Mandato 14 por el CONEA (2009). También en Sylva (2015).

16 Véase los Arts. 67 y 78 de la Constitución (1998).

17 Me refiero al evento denominado Primer Encuentro Nacional de Universidades y Escuelas Politécnicas sobre Educación Superior y Género, organizado por la Universidad Central del Ecuador con apoyo del CONAMU, la Embajada Real de los Países Bajos y el Fondo de Población de NNUU en el año 2000. Véase las memorias de éste en UCE, (2000).

Dichos estudios ponían en evidencia la situación de desigualdad de las mujeres en la academia, conocimiento que, lamentablemente, no tuvo ninguna incidencia en el desarrollo de políticas de igualdad en esas casas de estudio durante esta fase. Esto se expresaría también en el modelo de evaluación para la acreditación del CONEA, en el que no se registró ningún estándar orientado a evaluar las políticas de promoción de las mujeres en la docencia y en los espacios de decisión de las IES (Sylva, 2015, po. 36). Indudablemente, los discursos y prácticas en torno a la calidad y la equidad continuaban siguiendo trayectorias separadas.

Una nueva reforma universitaria se propuso en 2008 en un momento en el que el país ingresaba en una transición abierta por el proceso constituyente iniciado en el 2007 y orientado a modificar las relaciones de poder en todos los espacios de la vida social, lo que confería a ese momento un sentido refundacional. Es en este contexto político signado por la emisión de un nuevo marco constitucional y legal, que se impulsó la nueva reforma universitaria, que nació, esta vez, por iniciativa estatal y no del seno de las propias universidades como en el pasado (Mintegiuga, 2010, p.85).

La nueva normativa constitucional instituyó el Régimen del Buen Vivir, integrando a la educación en el sistema de inclusión y equidad social y estableciendo como ejes transversales los derechos, la igualdad y equidad de género, la interculturalidad y lo medioambiental para lo cual estableció los Consejos Nacionales para la Igualdad orientados a transversalizar las temáticas de género, étnicas, generacionales, interculturales, de discapacidades y de movilidad humana en la institucionalidad pública. Definió la educación superior como derecho, bien público y garantía extendiendo la gratuidad hasta el nivel terciario y estableciendo el Sistema de Educación Superior (SES) orientado por siete principios, incorporando entre éstos los emblemáticos de las primera y segunda reforma universitaria, e introduciendo nuevos, propios de la época contemporánea, como el de calidad. En ese tenor, se redefinió el concepto de universidad recuperando también las viejas nociones de espacio democrático, formadora de seres humanos, ciudadanos y profesionales y motor del cambio social, e introduciendo nuevas como la de la universidad como "bien público social", entidad "despatriarcalizada" y eje del "cambio de la matriz productiva" del país. Esta redefinición conceptual de la universidad medió la elaboración de la nueva Ley Orgánica de Educación Superior (LOES, 2010) que recuperó todos estos conceptos y principios y se inspiró, además, en las recomendaciones del informe de evaluación de desempeño institucional de las instituciones de educación superior ordenado por el Mandato 14, ejecutado en 2009, que, a diferencia de las evaluaciones del pasado, sí tendría importantes efectos en el campo universitario, evidenciando una clara voluntad político-estatal por mejorar la calidad de la educación superior<sup>18</sup>.

La LOES (2010) creó la nueva institucionalidad del sistema encargada del aseguramiento de la calidad -el CEAACES- a la que le tocaría ejecutar sus disposiciones en lo relativo a la excelencia académica, tales como, la de-

<sup>18</sup> Sobre todos estos nuevos aspectos introducidos, puede consultarse la Constitución (2008), la LOES (2010), el informe del Mandato 14 (CONEA, 2009). Además, CDT, 2014 y los artículos de Ramírez, (2010); Mintegiuga, (2010); Chávez, (2013).

puración del sistema de las universidades, extensiones o centros de apoyo que no cumplieren los requisitos de calidad para su funcionamiento (2012 y 2013)<sup>19</sup>; la realización de la segunda evaluación de desempeño institucional de las IES de grado y de posgrado (2013); la aprobación de nuevas universidades bajo rigurosos criterios de calificación (2013)<sup>20</sup>; la aplicación de exámenes de habilitación de carreras (2014 y 2015) y el inicio de la evaluación de carreras (2015)<sup>21</sup>.

La productividad del CEAACES en la evaluación de la calidad universitaria en sus primeros dos años de vida (2011-2013), contrasta con lo que realizó la anterior institución evaluadora durante siete años de su existencia. En efecto, frente a las cinco universidades evaluadas y acreditadas por el CONEA entre 2002-2009, hoy (2016) se cuenta con la totalidad de IES del sistema evaluadas por dos ocasiones, más de un centenar de extensiones también examinadas dos veces y dos carreras evaluadas, encontrándose en marcha, además, planes de mejoramiento de la calidad en todas las IES y sus extensiones en operación.

En lo relativo al género, debe señalarse que, a diferencia de la norma del 2000, la LOES emitida en 2010 sí estableció algunos mecanismos tendientes a modificar esta realidad y operativizar los principios de igualdad y equidad de género en las IES, al ordenar la formulación de políticas de acción afirmativa (paridad de género en listas, política de cuotas, políticas de participación, políticas para prevención y atención a las víctimas de delitos sexuales, etc)<sup>22</sup>. Adicionalmente, la norma sí incorporó un lenguaje incluyente. También en los ejercicios evaluativos se visibilizó esta problemática. En efecto, aun cuando el modelo de evaluación del Mandato 14 no asumió un enfoque de género, sí incorporó un indicador para tomar el pulso a la equidad de género (políticas de acción afirmativa) y levantó datos desagregados según sexo que permitieron incorporar una perspectiva de género al análisis de la información. Y en el caso de la evaluación del CEAACES (2013) hubo un avance: se incorporaron tres indicadores orientados a valorar la igualdad de género en las IES, a saber, "Acción Afirmativa", "Dirección-Mujeres" y "Docencia-Mujeres" (CEAACES, s/a).

En ese sentido, podemos afirmar que las trayectorias de calidad de la educación superior y género, que evolucionaron de manera separada entre 1980 y 2006, por fin están convergiendo –no sin dificultades– en la política pública. Y ha sido el proceso constituyente el que ha posibilitado esa articulación en el marco de una reforma que propone calidad universitaria e igualdad de oportunidades como principios inherentes a la educación superior del país. Una síntesis del proceso analizado puede verse en el Gráfico 1).

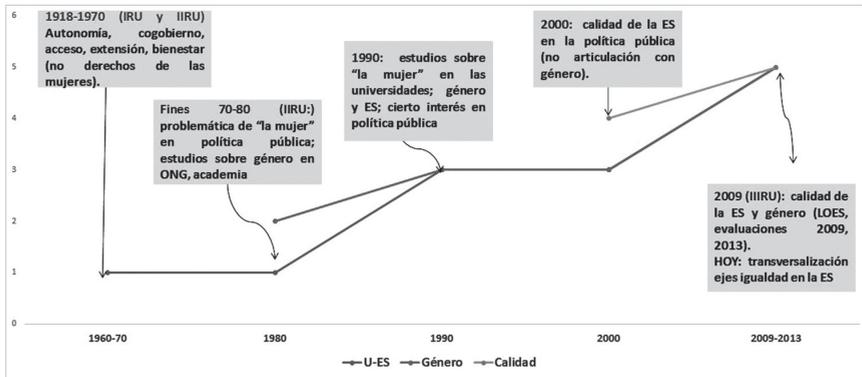
19 En 2012-2013 se cerraron 15 universidades de las 26 universidades que el informe del Mandato 14 ubicó en la Categoría "E" (último rango de las categorías de calidad establecido) pues no pasaron un segundo proceso de evaluación estipulado en la LOES (2010). Véase al respecto, CEAACES, (2013); CEAACES, (2014).

20 Las cuatro nuevas universidades son: Universidad Nacional de Educación (UNAE, Azogues), Universidad de las Artes (Guayaquil); IKIAM (Napo); y Yachay-Tech (Imbabura).

21 La primera carrera evaluada fue la de Medicina (2014). Hasta el momento (enero, 2016) se han evaluado Medicina y Odontología (2015). En ambos casos se han tomado exámenes de evaluación de carreras y de habilitación profesional a los/as estudiantes de los últimos años de ambas carreras.

22 Véase al respecto los Arts. 56, 74, 75 y 86 de la LOES (2010).

Gráfico 1  
Calidad de la educación superior y género en la historia universitaria del Ecuador



Fuente: Sylva, 2015:15-78.  
Elaboración de la autora

## Logros y límites en la calidad y equidad de género (2008-2013)

### Estudiantes: calidad y género en el acceso y la graduación

Una de las demandas históricas de los sectores excluidos del país durante el período de la República Oligárquica (1912-1971) fue la ampliación del acceso a la educación superior en el marco de un sistema educativo elitista cuyo cerco –como ya lo señalamos– empezó a quebrarse a partir de los años 70. Así, entre 1951-2012 la matrícula universitaria en las universidades de grado aumentó 120 veces, pasando de 4571 a 552.314 estudiantes matriculados (Véase Gráfico 2). Para el período de nuestro análisis (2008-2012), la matrícula en las universidades de grado se incrementó en un 19%<sup>23</sup> y su Tasa Bruta de Matrícula (TBM) aumentó del 26% al 29% a pesar del cierre de quince universidades y 44 extensiones de grado<sup>24</sup> (Sylva, 2015, p.127). En cuanto a las universidades de posgrado, la matrícula más que se duplicó en el período al pasar de 1.473 a 3099 estudiantes matriculados, registrando una tasa de crecimiento de 110%, lo cual evidencia una importante demanda de formación en el cuarto nivel (Sylva, 2015, p.137).

23 Pasó de 464.609 a 552.314 entre 2008-2012 (Sylva, 2015). Todos los datos estadísticos sobre la matrícula y docencia universitaria citados de aquí en adelante se basan en las siguientes fuentes: para el año 2008, CONEA (2009); para el 2012, del SNIIESE de la SENESCYT y del CEAACES. Están sistematizados en el libro *Cultura de género y calidad en la universidad ecuatoriana* (2015) de mi autoría.

24 El cierre de 44 extensiones se realizó en 2013 por disposición de la LOES y sobre la base de un nuevo proceso de evaluación establecido en la LOES (2010).

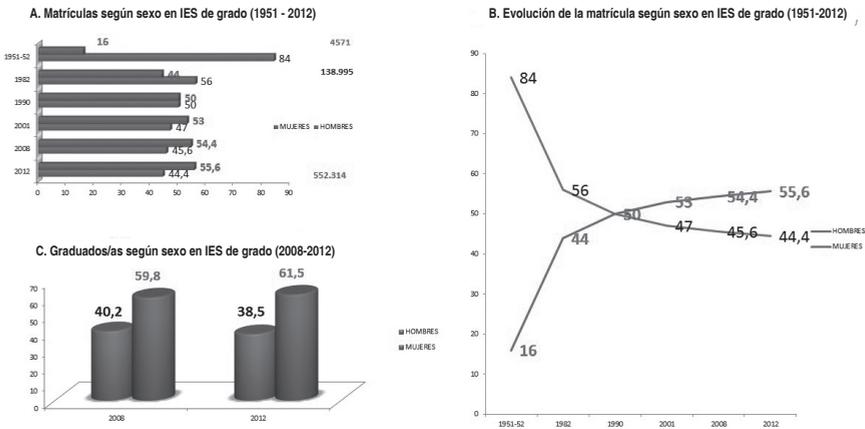
Cabe señalar que esta tendencia sostenida al incremento del acceso a la educación superior del Ecuador se enmarca en una tendencia mundial y regional (UNESCO, 2009; UNESCO, 2010).

La tendencia al incremento de la matrícula universitaria ha ido de la mano de una tendencia a un crecimiento superior de la matrícula femenina respecto de la masculina, fenómeno que también se observa a nivel mundial y regional (UNESCO 2009; UNESCO, 2010). En Ecuador se lo puede identificar desde mediados del siglo XX, cuando los varones constituían aún la población predominante en el espacio de la educación superior, tendencia que se afirma en los años 90 cuando se alcanza la paridad de género de la matrícula de grado y se consolida en la década del 2000 al registrarse una mayoritaria presencia femenina en las aulas universitarias. Hacia el 2012, las mujeres constituían el 55.6% de la población total matriculada en las universidades de grado (307.214), frente al 44.4% de la matrícula masculina (245.100), registrándose un Índice de Paridad de Género (IPG) de 1.25 favorable a las mujeres (Véase Gráfico 2). El predominio del estudiantado femenino se registra en todos los tipos de universidad de grado (pública, cofinanciada y autofinanciada), en las tres modalidades de estudio (presencial, semipresencial y a distancia) y en el nivel profesional de formación más que en el técnico y tecnológico (Sylva, 2015, pp.131-134). En lo referente a las universidades de posgrado, hacia 2012 la matrícula femenina constituyó el 51.3% de la matrícula total (1.589 mujeres frente a 1.510 varones, 48.7%), exhibiéndose un IPG de 1.0 (Sylva, 2015).

Esta investigación revela que las mujeres no solo acceden en mayor número que los hombres a la educación superior, sino que permanecen más en las aulas y registran una mayor eficiencia terminal que los varones, fenómeno identificado tanto en el pregrado como en el posgrado (Véase Gráfico 2). En efecto, en 2008 las mujeres representaron el 59.8% del total de graduados/as de grado, incrementándose al 61.5% en 2012 (Sylva, 2015, pp.134-136). De hecho, el IPG de la graduación en 2012 fue de 1.6 en las IES de grado y de 1.3 en las de posgrado, en ambos casos superior al IPG de la matrícula (Sylva, 2015).

El predominio femenino en el acceso y la graduación se enmarca, de igual manera, en una tendencia contemporánea verificada en las últimas décadas a nivel mundial y regional. "La mujer -puntualiza un documento de la UNESCO- una vez que ha ingresado a la educación superior, tiende a superar al hombre en términos de puntuaciones, evaluaciones y culminación del programa" (2010, pp.71,74). Jorge Papadópulos la caracteriza como una "revolución silenciosa" (2014:3-4), fenómeno recogido también en la experiencia de las comunidades universitarias en la investigación que sustenta este artículo (Sylva, 2015, pp. 136-137).

Gráfico 2  
Estudiantes: equidad de género en acceso y graduación



Fuentes: Paredes, 1990; INEC, Censo 1982, 1991, 2001; CONEA, 2008; SNIESE-SENESCYT, 2012.

Elaboración de la autora

Varias fuentes han intentado explicar las razones del fenómeno mundial de mayor acceso, permanencia y graduación de las mujeres en la educación superior. En algunos casos, se han propuesto explicaciones de tipo económico-social, como la inserción más temprana de los varones al mercado laboral; en otros se la ha relacionado con altos niveles de riqueza nacional; o argumentando los "retornos" —expresados en mejores ingresos— que generan y benefician a los hogares; o la movilidad social o la inserción en el sector formal de la economía que demandan niveles superiores de formación de las mujeres. Pero también se han expuesto razones basadas en la política pública orientada a expandir la matrícula secundaria y terciaria —a más altas tasas de matrícula, más posibilidades de acceso femenino—; y otras que enfatizan en aspectos culturales e identitarios, tales como, la influencia de cierto modelo de rol materno en las niñas en el seno de las familias o el cambio de valores en las sociedades contemporáneas influidas por las ideas de igualdad de género esparcidas por los movimientos feministas (UNESCO, 2009, pp. 15-16; UNESCO, 2010, pp. 69-71). Algunos de estos argumentos también se han planteado en Ecuador para explicar dicho fenómeno. Parecería, sin embargo, que ninguno de estos argumentos por sí solo es lo suficientemente contundente como para explicarlo por lo que acertadamente una fuente concluye que "se requieren más estudios... para entender por qué los hombres parecen menos motivados a estudiar" que las mujeres (UNESCO, 2009, p. 16).

Pese a este innegable avance de las estudiantes mujeres en el ámbito universitario ecuatoriano, algunos análisis lo relativizan al identificar los siguientes aspectos:

- Persistencia de brechas de desigualdad según la pertenencia étnico-cultural, presumiéndose una brecha significativa en el acceso específicamente entre las mujeres de pueblos y nacionalidades (Moncayo, 2014). A la dimensión étnica cultural habría que añadir la condición social (clase), capacidades diferentes, identidades sexuales diversas, etc. Cabe, a este propósito, traer a colación lo que ciertos análisis a nivel internacional plantean con relación a la expansión educativa mundial, indicando que no ha roto aún el patrón de inequidad en el acceso evidenciado en el hecho de que los sectores más acomodados han sido sus mayores beneficiarios. En el caso ecuatoriano están aún por hacerse diagnósticos semejantes;
- Persistencia de áreas de formación “feminizadas” y “masculinizadas” lo que, en este caso, implicaría una asimetría de género en el acceso (Larrea, 2014);
- Discrepancia entre mayor acceso y graduación de las mujeres y su menor incorporación al mercado laboral (Ponce y Martínez, 2005; Larrea, 2014; Quintana, 2014).

## Calidad y equidad de género en la docencia

Entre 1980 y 2012 la planta docente de las universidades ecuatorianas (grado y posgrado) casi se quintuplicó pasando de 6.884 a 33.720 docentes y registrando un crecimiento de 390% en las tres décadas (Sylva, 2015). Su período de mayor crecimiento fue de 1988 a 2008, correspondiente a la fase de expansión mercantil de las universidades. En cambio, entre 2008-2012 dicha planta registró un virtual estancamiento<sup>25</sup> debido a la disminución del número de universidades de grado, la merma del claustro de las universidades de posgrado y el proceso de recambio generacional de la docencia de grado. En efecto, la planta de las universidades de grado pasó de 33.007 a 33.104 docentes y la de posgrado disminuyó de 668 a 616, registrando un decrecimiento del -7.8% en el período (2008-2012)<sup>26</sup> (Ver Gráfico 3).

Esta planta académica exhibía -hacia el 2012- las siguientes características: la casi totalidad (98%) correspondía al profesorado de tercer nivel; la mayoría (58.5%) se concentraba en las universidades públicas; según género, constituía una planta fuertemente masculinizada: al 2012 los hombres constituían el 66% del profesorado (21.849); y, según edad, la mayoría de docentes (58.7%) se ubicaba en los rangos de edad entre 41 y más de 65 años habiendo ingresado en un proceso de recambio generacional que se materializaría en el marco de la reforma del Estado ecuatoriano impulsada

25 La planta docente de grado y pregrado creció entre 2008-2012 un 0.03%. s

26 En nuestro libro presumimos que esto podría deberse a un “reajuste de la oferta académica de posgrado a fin de fortalecer la línea académica y científica” -dada la observación que hiciera el Mandato 14 en torno a su perfil mayormente profesionalizante-, así como al mejoramiento de su planta académica (Sylva, 2015, p. 160).

por el proceso constituyente<sup>27</sup>. Debe señalarse que, al 2012, la mayoría de mujeres docentes (51%) integraba los rangos juveniles de edad -menos de 40 años- dada su incorporación más tardía al claustro, mientras la mayoría de hombres (63%) se agrupaba en los rangos de madurez y tercera edad, por lo que el proceso de recambio generacional aparecía como una oportunidad para la incorporación femenina al claustro y la modificación de su perfil masculino (Sylva, 2015, pp. 139-141).

Gráfico 3  
La docencia universitaria en Ecuador (1980-2012)

A. Ecuador: docentes de universidades de grado y posgrado (1980-2012)				
AÑO	No. doc grado	No. doc posgrad	TOTAL	TC prom anual
1980	6884	0	6884	
1988	11395	0	11395	8,2%
2008	33007	668	33675	9,8
2012	33104	616	33720	0.13

B. Ecuador: porcentajes de docentes según tipo IES (2008-2012)		
TIPO IES	2008	2012
Pública	63,3	58,5
Cofinanciada	17,7	26
Autofinanciada	19	15,5

Fuentes: CONUEP, 1992; CONEA, 2009; SENESCYT-SNIESE, 2012.  
Elaboración de la autora.

Tomando en consideración algunos indicadores de calidad establecidos en los modelos de evaluación de las universidades del Mandato 14 (2009) y del CEAACES (2013), en el período bajo análisis (2008-2012), se evidencia un indudable mejoramiento de la calidad. Es de presumir que este mejoramiento no constituye un proceso "natural" interno a las IES, sino un fenómeno inducido por el proceso constituyente, el nuevo marco constitucional y legal y la intervención del Estado a través de la evaluación de la calidad, lo que se expresa en las siguientes cifras:

- Un decrecimiento en -22% de los docentes sin maestría ni doctorado en las IES de grado<sup>28</sup> y en -58% en las de posgrado<sup>29</sup>;
- Un aumento de los docentes con maestría de 27% a 42% en las de grado<sup>30</sup> y del 50% al 53% en la de posgrado<sup>31</sup>;

27 La Ley Orgánica del Servicio Público (LOSEP) emitida en 2010, estableció como límite de edad del servicio público los 70 años, lo que precipitó la jubilación de los/as docentes de 70 años en adelante. Adicionalmente, las ventajas de la jubilación complementaria de la docencia del servicio público se mantuvieron vigentes solo hasta 2014, incrementando la demanda de jubilación de los/as profesores en ese año y materializando el recambio generacional del claustro de ese tipo de universidades.

28 Bajan de 23473 a 18322 en el período (Sylva, 2015, p. 143).

29 Bajan de 199 a 84 en el período (Sylva, 2015, p. 162).

30 Aumentan de 9052 a 13931 entre 2008 y 2012 (Sylva, 2015:143).

31 Crecen en términos relativos aunque disminuyen en términos absolutos de 333 a 327 (Sylva, 2015:163).

- Un aumento del 1.5% al 2.6% de los docentes con PhD en las de grado<sup>32</sup> y del 20% al 33% en las de posgrado<sup>33</sup>;
- Un aumento de la planta de docentes a tiempo completo que pasó de 25% a 37% en las de grado<sup>34</sup> y del 12% al 32% en las de posgrado<sup>35</sup>;
- Una eliminación de la precarización docente -docentes remunerados por hora, que en 2008 constituían el 48% de docentes en las IES de grado y el 39% en las de posgrado-<sup>36</sup> debido al establecimiento de vínculos laborales más orgánicos de los/as profesores/as con sus universidades.

En términos de la equidad de género este proceso arroja los siguientes avances:

- Un incremento del claustro docente femenino de 29% a 34% en las IES de grado<sup>37</sup> y del 26% al 34% en las de posgrado<sup>38</sup>;
- El Índice de Paridad de Género (IPG) en la docencia subió de 0.4 a 0.5 en las universidades de grado y de 0.35 a 0.5 en las de posgrado;
- La incorporación de mujeres en los altos niveles de formación y dedicación (maestría, doctorado, tiempo completo) registra tasas de crecimiento mucho más altas que el promedio y que las tasas de crecimiento masculinas y, en general, exhiben una mejoría en su posicionamiento en la planta académica universitaria en el grado y el posgrado<sup>39</sup>;
- La planta de investigadores/as de pregrado y posgrado exhibió un mejor posicionamiento femenino en 2012 respecto de 2008. En las IES de grado, las investigadoras pasaron del 27% al 45%<sup>40</sup> y en las de posgrado constituirían una mayoría (54% del total de ese cuerpo académico)<sup>41</sup>.

En general, sin embargo, este nivel de mejoramiento de la calidad e igualdad de género en la docencia universitaria exhibe un progreso lento, moderado y asimétrico, considerando los distintos tipos de universidades. Así, por ejemplo, pese a que hay un decrecimiento relativo de docentes de las

32 Aumentan de 482 a 851 (Sylva, 2015, p. 143).

33 Aumentan de 136 a 205 (Sylva, 2015, p.162).

34 Pasó de 8281 a 12218 en el periodo (Sylva, 2015, p.144).

35 Crecieron de 79 a 194 entre 2008 y 2012 (Sylva, 201, p. 165).

36 Ascendían a 15750 en las IES de grado y 257 en las de posgrado (Sylva, 2015, p.164).

37 Las mujeres docentes pasaron de 9695 en 2008 a 11255 en 2012 (Sylva, 2015, p.140).

38 De 174 a 209 en el periodo (Sylva, 2015, p.161).

39 Por ejemplo, las mujeres doctoras pasaron de 103 a 234 en el grado exhibiendo una tasa de crecimiento de 127.1% entre 2008 y 2012, superior a la que exhibió la planta masculina (62.8%); en las IES de posgrado, por su parte, las doctoras aumentaron de 32 en 2008 a 63 en 2012, exhibiendo una tasa de crecimiento de 97% frente al 50.7% que registró la docencia masculina (Sylva, 2015, pp. 143 y 162).

40 En 2008, 38 IES de grado declararon contar con 317 investigadoras (27% del total de la planta de investigadores/as); en 2012, 25 declararon contar con 550 investigadoras (45% del total) (Sylva, 2015:153).

41 En 2008 las IES de posgrado declararon tener 33 investigadoras (34% del total). Para 2012, serían 44 (54% del total) (Sylva, 2015, p. 168).

IES públicas de grado en el período dado el proceso de recambio generacional, estas registraron –al 2012- el mayor número de doctores/as (388, 45.6%), el mayor número de docentes a tiempo completo (TC) (7.622, 62.4%) y de docentes con nombramiento (8321, 89.2%) y, por ende, eran las únicas que garantizaban una vinculación institucionalizada y una carrera docente a las/os profesores/as (Sylva, 2015).

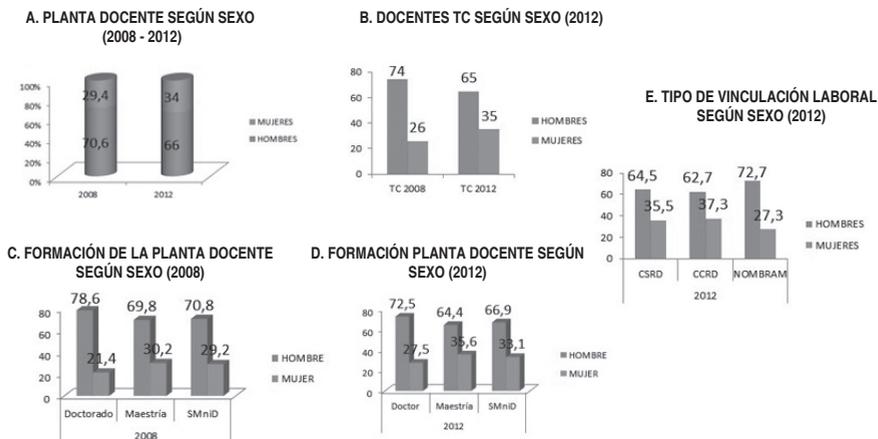
Respecto a la equidad de género, este progreso lento y moderado puede inferirse del cierre de brechas hacia el umbral del tercio o un poco más del tercio de mujeres que se registra en casi todos los aspectos tratados (planta docente, formación, dedicación, carrera docente) tanto en las universidades de grado como de posgrado (Véase gráfico 4). En el caso de las IES de grado este desempeño varía según tipo de universidad registrándose claustros más abiertos a la incorporación y promoción docente femenina (v.gr, los de las cofinanciadas) y otros que exhiben una ambigua y desigual apertura. En todo caso, persiste un claustro masculinizado en todos los niveles (formación, dedicación, carrera docente institucionalizada) tanto en las IES de tercer nivel como de cuarto nivel. Dada la coincidencia de la intensificación del ciclo reproductivo y de cuidado de las mujeres docentes con su ciclo de formación de cuarto nivel, ellas registran más dificultades de acceder al doctorado (PhD) lo cual obstaculiza el desarrollo de su carrera. Por otra parte, los datos evidencian que la vinculación estable y orgánica a la academia universitaria resulta ser mucho más difícil para las mujeres, además de que ellas son más proclives que los hombres a ser incorporadas a la academia en condiciones de inestabilidad laboral.

Por otra parte, en el período bajo análisis, no se ha reproducido en el espacio universitario la tendencia hacia el empoderamiento político femenino registrada al amparo del nuevo marco constitucional y legal, en los mismos organismos superiores del Sistema de Educación Superior y en otros espacios de la alta política del país<sup>42</sup>. Así, mientras el porcentaje de mujeres autoridades en los organismos superiores del SES pasó del 0% al 32% entre 2008 y 2012, las máximas autoridades femeninas en las universidades en el mismo período aumentaron del 8% al 12% subiendo en 2013 al 18%<sup>43</sup>. (Ver Gráfico 5). La conclusión es clara: el acceso a los cargos de mayor poder y prestigio (directivo/docente) continúa mostrando una supremacía masculina y, por ende, una estructura de poder universitaria excluyente. La investigación focalizada en nueve universidades mostró, adicionalmente, un patrón tradicional de masculinización predominante de los espacios directivos y docentes y de feminización de los espacios administrativos. Pero, además, el acceso femenino a los espacios de poder y autoridad no garantiza una transformación en las relaciones de poder entre hombres y mujeres en la universidad, en la medida en que las mujeres pueden reproducir el patrón jerarquizado y patriarcal ejercido históricamente por los hombres. En ese sentido, se impone como política combinar la acción afirmativa en el acceso y el cambio de cultura institucional de género.

42 Tales como las Funciones Ejecutiva, Legislativa, Judicial, Electoral y de Control y Participación Social (Véase el informe del WEF, 2013; CDT, 2014).

43 De acuerdo a los datos proporcionados por María del Pilar Troya en este mismo Seminario. Es decir, no constituían ni el quinto de las máximas autoridades universitarias al 2013 (Troya, 2015).

Gráfico 4  
Planta docente, formación y dedicación según sexo en universidades de grado (2008 y 2012)



Fuentes: CONEA, 2009; CEAACES, s/f; SENESCYT-SNIESE, 2012.  
Elaboración de la autora

Gráfico 5  
Ecuador: acceso a cargos de poder y autoridad por sexo en IES de grado (2008-2012)



Fuentes: CONEA, 2009; SENESCYT-SNIESE, 2012; CEAACES, s/a; Troya, 2015.  
Elaboración de la autora

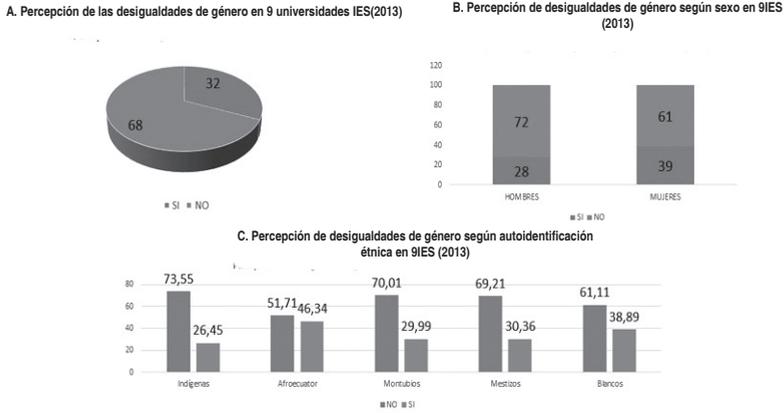
## Opacidad en la percepción de la desigualdad y la discriminación en las universidades

Pese a las fuertes desigualdades de género identificadas, el estudio ha evidenciado una opacidad en la percepción de éstas entre las comunidades universitarias investigadas. Así, ante la pregunta directa realizada a directivos/as, docentes y administrativos/as en el marco de una encuesta aplicada en nueve universidades en 2013: "¿Cree usted que existe desigualdad de género en su universidad?"<sup>44</sup>, hubo una mayoritaria negación del fenómeno: más de dos tercios (68%, 1.278) respondió "No" y solo menos de un tercio contestó "Sí" (32%, 486). Al analizar estas respuestas según el sexo y la identificación étnica de los/as participantes, vemos que la percepción de esta desigualdad parece más aguda entre las mujeres que entre los hombres (39% contra 28%, respectivamente respondieron afirmativamente) y exhibe interesantes variaciones según la autoadscripción étnico-cultural de las/os encuestados. En efecto, los datos parecerían revelar una mayor sensibilización hacia las desigualdades de género entre los/as afroecuatorianos/as y los/as autoidentificados como "blancos" -46% y 39%, respectivamente, reconocieron su existencia en su IES-, frente a una menor proporción de indígenas (26%), montubios y mestizos (30%) que así lo hicieron (Ver Gráfico 6).

Sin embargo, la negación en torno a las desigualdades de género no estuvo exenta de contradicciones que emergieron entre los/as encuestados/as a la hora de responder preguntas en torno a los espacios que ocupaban hombres y mujeres en sus universidades (directivo, docente, administrativo o de servicios), admitiéndose que los hombres ocupaban mayoritariamente los espacios directivos, mientras una mayoría de mujeres se concentraban en los espacios administrativos. Y, al declarar su posición en estos estamentos, resaltó aún más la segregación vertical según sexo: el 81% de hombres declaró ocupar puestos directivos frente al 19% de mujeres autoubicadas en esta misma posición, lo que es consistente con lo señalado en el anterior acápite para el conjunto de universidades del país. La investigación de esta muestra de IES, sin embargo, permitió evidenciar que la segregación vertical se convierte en exclusión en el caso de las indígenas y montubias, que, al 2013, no ocupaban ningún cargo directivo en sus universidades, mientras los hombres de sus mismos grupos étnicos copaban el ciento por ciento de esos espacios (Ver Gráfico 7).

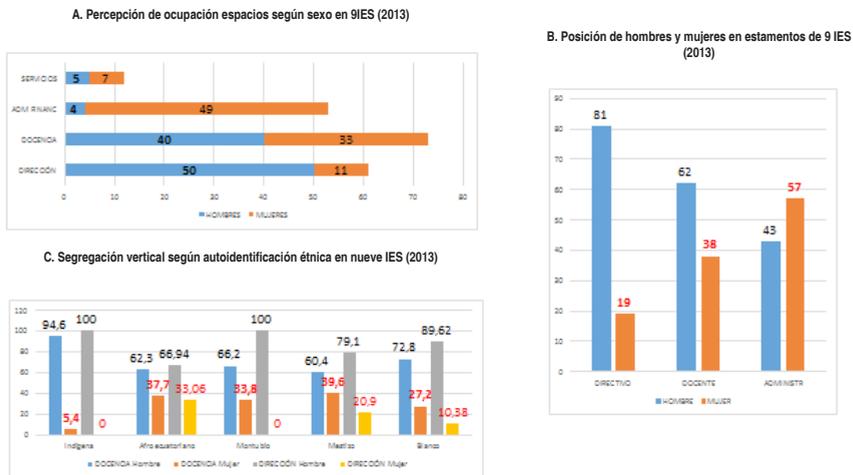
44 Una muestra de 1773 personas de un universo de 4354 personas en las nueve universidades ya mencionadas.

Gráfico 6  
Percepción de la desigualdad de género en nueve universidades



Fuentes: CEAACES, Encuesta sobre desigualdades a directivos/as, docentes y administrativos en 9 IES, 2013.  
Elaboración de la autora

Gráfico 7  
Contradicciones en la percepción de las desigualdades de género en las nueve IES

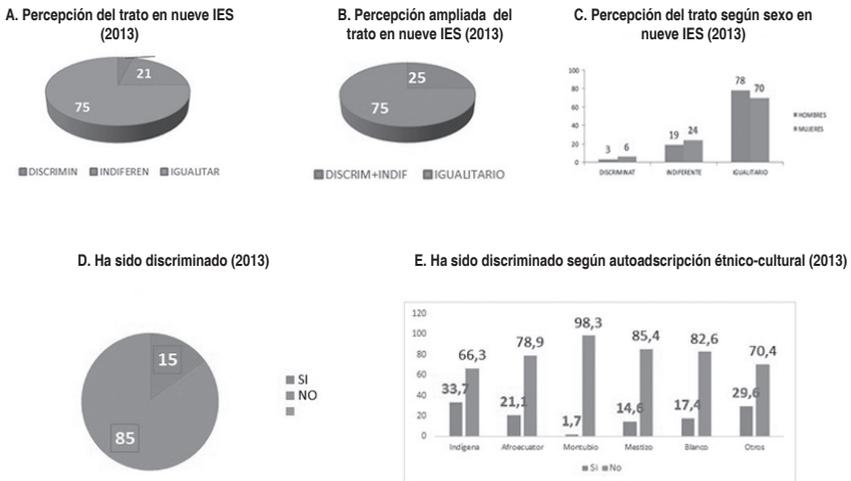


Fuentes: CEAACES, Encuesta sobre desigualdades a directivos/as, docentes y administrativos en 9 IES, 2013.  
Elaboración de la autora

La misma opacidad y ambivalencia se registró cuando se abordaron los temas de discriminación en las universidades. Así, a la pregunta: “¿Cómo considera el trato que usted recibe por parte de sus pares docentes, autoridades y/o administrativos de la universidad?”, el 75% de encuestados/as (1.357) respondió que recibe un trato “igualitario” y solo el 4% (78) declaró receptor un trato “discriminatorio”. Sin embargo, en la respuesta a la pregunta “¿Ha sido usted discriminado/a en la universidad donde trabaja?”, la proporción de personas afectadas por esta experiencia negativa aumentó al 15% (237). Y al agregar la proporción de personas que dijo recibir un trato “indiferente” a aquella que admitió un trato “discriminatorio”, ese porcentaje aumentó al 25%, esto es, un cuarto de la población investigada. Cabe añadir que esta última cifra aumentó aún más considerando el sexo y adscripción étnico-cultural de los/as encuestados. En efecto, más mujeres que hombres dijeron ser objeto de trato discriminatorio (30% vs 22%, respectivamente) y más indígenas y afroecuatorianos (34% y 21.1%, respectivamente) declararon haber sido víctimas de discriminación en el ambiente universitario (Ver Gráfico 8).

Gráfico 8

Ambivalencias en la percepción de la discriminación en nueve universidades (2013)



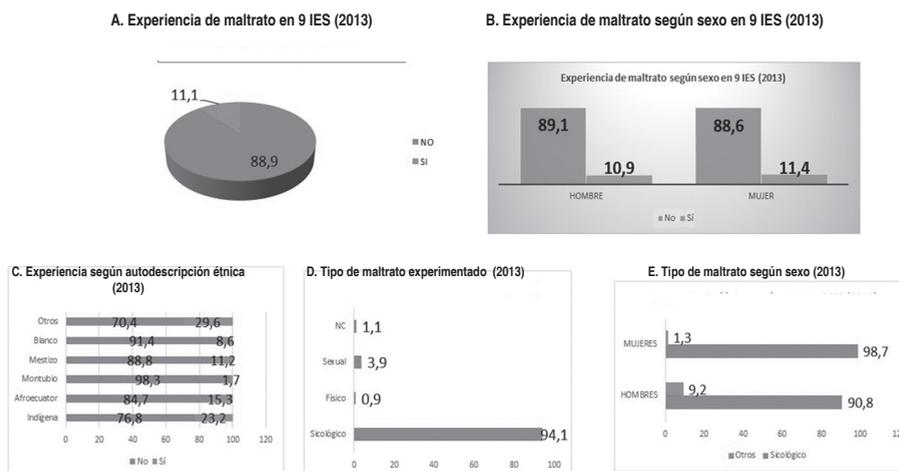
Fuentes: CEAACES, Encuesta sobre desigualdades a directivos/as, docentes y administrativos en 9 IES, 2013.

Elaboración de la autora

La investigación también mostró que una de cada diez personas y una de cada diez mujeres de los estamentos universitarios encuestados habría vivenciado maltrato, relación que contrastaría con la de seis de cada diez mujeres víctimas de violencia de género obtenida por la encuesta realizada a nivel nacional en 2011 (MI, CDT, INEC, s/a). Cabría preguntarse si esto nos indicaría un subregistro del fenómeno o un umbral más alto de tolerancia al maltrato en el medio universitario? De todas maneras, al analizar los datos según autoadscripción étnica evidenciamos que el porcentaje promedio

de personas que han experimentado violencia (11%) se duplicaría entre los/as indígenas (23.2%) y superaría el promedio entre los/as afrodescendientes (15.3%). En referencia a los tipos de maltrato, en las universidades se registraría un predominio casi absoluto del de tipo psicológico, esto es, insultos, indiferencia, ser ignorado, sentir miedo, etc, que afectaría tanto a hombres como a mujeres, aun cuando a una ligeramente mayor proporción de mujeres (99% frente a 90%) (Ver Gráfico 9).

Gráfico 9  
Experiencias de maltrato en nueve universidades ecuatorianas (2013)



**Fuentes:** CEAACES, Encuesta sobre desigualdades a directivos/as, docentes y administrativos en 9 IES, 2013.

**Elaboración de la autora**

Ahora bien, ¿por qué si las universidades registran tan objetivas evidencias de las desigualdades de género, existe tanta opacidad, negación, ambigüedades y contradicciones en torno a esta realidad? Parecería que una articulación de procesos podría explicar este fenómeno.

Primeramente, los aspectos simbólicos relativos a la configuración de la identidad institucional. La investigación ha revelado que en ciertas comunidades estudiadas existe un imaginario de la universidad como un espacio igualitario, no discriminatorio y libre de violencia de género, contrario al carácter excluyente de sus estructuras de poder mostrado en sus estadísticas y pese a formar parte de una sociedad profundamente desigual, discriminatoria y violenta hacia las mujeres y hacia los grupos históricamente excluidos. Los imaginarios igualitarios parecen sostenerse pese a las experiencias negativas vividas por sujetos universitarios que delatan que la institución estaría lejos de corresponderse con esa imagen idealizada como espacio igualitario y no discriminatorio (Sylva, 2015).

En segundo lugar, los aspectos simbólicos relativos al orden de género. La investigación cualitativa mostró que la vida cotidiana universitaria y el propio proceso de enseñanza aprendizaje aparece mediado por un ethos cultural machista, esto es, por reglas, comportamientos y relaciones orientados por una ideología de supremacía masculina. Esta cultura institucional de género registraría varias formas de manifestación: un lenguaje excluyente que invisibiliza a las mujeres, reafirma el dominio masculino y es tan poderoso que puede consolidar la identidad masculina como identidad institucional universitaria; el predominio de una cultura masculina de socialización que media el acceso al poder y la toma de decisiones y tiende a la marginación de las mujeres; la persistencia de prácticas discriminatorias y segregacionistas hacia las mujeres -invisibilización, asignación de roles subordinados y hasta exclusión de aula por embarazo o maternidad-; vigencia de estereotipos y prejuicios de género tradicionales; códigos culturales generizados que portan los/as estudiantes y que orientarían su selección de áreas y carreras, contribuyendo a la configuración de carreras feminizadas y masculinizadas que tenderían a reforzar los estereotipos y prejuicios de género ya mencionados (Sylva, 2015).

Todas estas estructuras de significación hacen parte de un dominio simbólico *naturalizado* en la vida cotidiana y del que las comunidades universitarias no son conscientes. Es decir, la opacidad, contradicciones, ambigüedades, ambivalencias y negación de las desigualdades y las discriminaciones, constituirían expresiones del fenómeno de naturalización de las relaciones asimétricas de género en la universidad. De hecho, esta cultura que naturaliza el dominio masculino y la subordinación femenina se despliega en el propio proceso de enseñanza-aprendizaje a lo largo del ciclo formativo de un/a estudiante por lo que la universidad se constituiría en parte fundamental del engranaje de reproducción del sexismo en la sociedad. Es decir, pese a ser el espacio de más alta formación técnico-científica y cultural y constituir la cuna del pensamiento crítico, la mayoría de universidades investigadas no parecerían estar jugando ningún rol en el cuestionamiento a este orden de género tradicional orientado a mantener y garantizar la subordinación de las mujeres en la sociedad (Sylva, 2015).

En tercer lugar, la propia estructura institucional de las universidades contribuiría a oscurecer las desigualdades de género. En efecto, la universidad constituye una institución estructurada jerárquicamente en torno a la relación saber-poder, a la jerarquía de las ciencias y a la constitución de sujetos de poder (por lo general, docentes hombres). Esta estructura jerárquica masculinizada refrenda el poder docente masculino en sus relaciones institucionales con los distintos estamentos femeninos de la universidad. Al mismo tiempo, genera conceptos y prácticas discriminatorias, orgánicas a las relaciones asimétricas de poder que se establecen entre sus estamentos -directivo, docente, administrativo, obrero-, entre los/as actores del proceso de conocimiento (estudiantes, docentes) y en la interacción entre los distintos campos del saber científico-cultural (áreas de conocimiento y carreras). Pero, a diferencia de las discriminaciones de género o étnicas que no son socialmente aceptables en las sociedades democráticas contemporáneas, esta discriminación -podría decirse- estructural a la vida universitaria, se recubre de un manto de legitimidad debido al objeto exclusivo de su pensamiento y

acción: la ciencia y las exigencias de excelencia que ésta demanda. Entonces, parecería que, al articularse esta paradoja (discriminación legitimada) con las múltiples formas de discriminación -de clase, étnicas, de género, etc-, que portan, producen y reproducen cotidianamente sus diversos actores/as, contribuye también a obnubilarnos (Sylva, 2015).

Así, debido a la intermediación de estos mecanismos político-simbólicos -igualitarismo, naturalización, legitimación-, las universidades aparecen espacios particularmente opacos para identificar, admitir y procesar los problemas de desigualdad y discriminación de género existentes en su seno como entidades que reproducen las desigualdades sociales. Lo que, para nuestro caso, plantearía también una interrogante en torno a la calidad, ya que, dado este sustento simbólico, no aparecería como necesario incluir explícitamente la igualdad y equidad como componentes de un enfoque integral de calidad inherente a un concepto de universidad desde la filosofía del Buen Vivir.

Cabe en este punto preguntarnos qué es lo que las universidades entienden por calidad y qué es lo que al respecto arrojó la investigación realizada.

## Autopercepción de la calidad

Los procesos de evaluación de la calidad universitaria desarrollados por el Estado ecuatoriano en el marco del proceso constituyente (Mandato 14, 2009; CEAACES, 2013), han estado orientados por conceptos de calidad descriptivos u operativos, definidos a partir de la identificación de ciertos componentes capaces de orientar el ejercicio de examinación del desempeño institucional de las IES<sup>45</sup>. Es interesante observar que en las visiones de las comunidades universitarias investigadas sobre la calidad de la educación superior, así como en su autopercepción del desempeño de su propia casa de estudio, se identificó ese mismo sentido descriptivo de calidad plasmado en los siguientes componentes: Académicos (docentes "bien preparados", "exigentes", "actualizados", estudiantes "de calidad"); Materiales (infraestructura adecuada, equipamiento tecnológico, laboratorios); Gestión ("buena administración") y, en menor medida, Valóricos ("buen trato", "ética en el comportamiento"). Cabe puntualizar que del conjunto de estos componentes, el que registra mayor preeminencia es el Académico. Esta proximidad del enfoque del Estado y el de las universidades podría sugerir una influencia e incluso una hegemonía del discurso estatal en torno a la calidad en las universidades.

En referencia a la autopercepción de la calidad de las IES por parte de las comunidades universitarias investigadas, se evidenció una tendencia hacia la autocomplacencia con su nivel de desempeño institucional, especialmente entre directivos/as, docentes y administrativos/as encuestados, pero también entre estudiantes, cuando hicieron la valoración general de su casa de estudio. El Gráfico 10 patentiza esta autocomplacencia en la

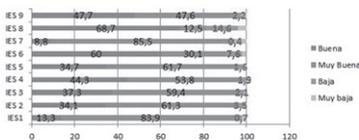
<sup>45</sup> Es el caso de los criterios, subcriterios e indicadores de calidad que conforman el modelo de evaluación. En el caso del Mandato 14 (2009) los criterios fueron: academia, estudiantes, investigación, gestión; en el caso del CEAACES (2013) fueron: academia, eficiencia académica, investigación, organización, infraestructura (CEAACES, 2014; CEAACES, s/a).

forma como respondieron los/as encuestados a la pregunta ¿Cómo evalúa usted la calidad de la universidad en la que labora? Como podemos advertir, la gran mayoría calificó a su IES en los rangos de “Muy Buena” y “Buena”. Esta calificación, sin embargo, contrasta con la categorización asignada por los organismos superiores pertinentes en las evaluaciones de 2009 y 2013, como podemos evidenciar en el mismo Gráfico 10.

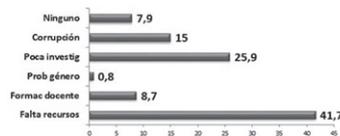
Por otra parte, se verifican contradicciones entre su identificación del componente académico, como signo predominante de calidad universitaria, y su subestimación de la formación docente de su claustro como uno de sus principales problemas, cuando los datos demuestran que, justamente, uno de los principales problemas de calidad de estas IES continuaba siendo la alta proporción de docentes sin maestría ni doctorado que aún registraban seis de las nueve universidades investigadas hacia el 2012 (67%) y que oscilaban entre más de la mitad y casi las tres cuartas partes de su planta académica, como consta en el mismo gráfico.

Gráfico 10  
La autopercepción de la calidad y sus contradicciones en nueve universidades

A. Opinión de la calidad de su IES (2013)



C. Percepción del principal problema de la IES (2013)



B. Categorización IES según evaluaciones (2019-2013)

IES	MANDATO 14 (2009)	CEAACES (2013)
IES 9	C	D
IES 8	C	D
IES 7	D	B
IES 6	B	D
IES 5	A	B
IES 4	C	D
IES 3	B	B
IES 2	A	A
IES 1	A	A

D. Docentes por nivel de formación en IES investigadas (2012)

IES	% docentes con PhD	% docentes sin Maestría ni PhD	Categoría de IES (CEAACES, 2013)
IES 1	37,0	ND	A
IES 2	12,0	31,0	A
IES 3	1,3	54,3	B
IES 4	0,1	83,0	D
IES 5	2,0	41,4	B
IES 6	0,2	71,5	D
IES 7	4,0	56,1	B
IES 8	0,0	54,5	D
IES 9	0,2	58	D

Fuentes: CEAACES, Encuesta sobre desigualdades a directivos/as, docentes y administrativos en 9 IES, 2013; CONEA, 2009; CEAACES, s/a.

Elaboración de la autora

La investigación cualitativa reveló que, en contraste con los estamentos directivos, docentes y administrativos, a los que se aplicó la encuesta, la crítica en relación al desempeño de calidad fue mayor que la autocomplacencia entre los/as estudiantes -especialmente mujeres- lo cual se mostró claramente en las entrevistas y grupos focales, cuando confrontaron la calidad de su IES vis a vis los componentes específicos de la calidad señalados por ellos/as mismos/as. En este caso se evidenciaron juicios muy francos en torno a la baja calidad docente, especialmente en relación a

la preparación, actualización y dedicación, la deficiente metodología de enseñanza-aprendizaje, la ausencia de un enfoque integral de formación y los severos problemas de infraestructura, laboratorios y equipamiento tecnológico. La autopercepción negativa de la calidad fue mucho más consistente y recurrente que la autopercepción positiva entre estos estamentos estudiantiles, y resaltó, sobre todo, entre las universidades ubicadas en la categoría "D" por el CEAACES, algunas de ellas actualmente intervenidas por el Consejo de Educación Superior (CES), evidenciando la justeza de la actual política de regulación y control orientada a garantizar el acceso de la población a una educación superior de calidad (Sylva, 2015).

Ahora bien, en el abordaje de temas como el desempeño de calidad de una IES, se exhibió la misma opacidad que en el tratamiento de temas relativos a la desigualdad y discriminación. Es decir, así como es difícil que una comunidad admita la "mala calidad" de su casa de estudio, también es difícil admitir la existencia de discriminación o desigualdad de género en su seno, pues tales temas tienen que ver con aspectos intangibles pero de gran peso simbólico, como la imagen, el prestigio, la ética que fundamentan su legitimidad y son piezas fundamentales en la construcción de su identidad institucional.

Un aspecto digno de atención es que en las definiciones y autopercepciones de las IES de la evaluación de la calidad, los aspectos referidos a la equidad de género fueron totalmente inexistentes. En ese sentido, aún no aparece en el escenario universitario del país una IES que articule la excelencia y la equidad de género como componentes de la calidad de la educación superior y como terreno propicio para la construcción del Buen Vivir universitario.

## Conclusiones

Hemos examinado la problemática en torno a la calidad, igualdad y equidad de género en la educación superior a la luz de algunas premisas históricas y teóricas. En primer lugar, en el contexto histórico del país a lo largo del siglo XX, y, en lo que va del siglo, en el marco del proceso constituyente que se abre en Ecuador en 2007, un proceso orientado a generar transformaciones estructurales y paralelamente a transformar las relaciones de poder en todos los ámbitos de la sociedad y el Estado, incluido el espacio de la educación superior, mediado por graves inequidades y profundas asimetrías de poder entre hombres y mujeres.

Pero, develar y transformar estas relaciones asimétricas en la universidad ecuatoriana es posible hoy gracias a la sustitución del paradigma utilitarista que orientó el modelo de educación superior durante la fase neoliberal (1982-2006), por un nuevo paradigma basado en el Buen Vivir o Sumak Kawsay, desde el que se ha definido la educación superior como derecho, bien público y medio de emancipación humana, orientada a transformar al ser humano, a la sociedad y a la matriz económica tradicional del país, así como a construir ciudadanía e identidad nacional. Desde este paradigma

se redefine el concepto de excelencia despojándose de su contenido elitista, para asumirse como un referente de identidad resultante del esfuerzo colectivo y cotidiano por "ser cada día mejores". Asimismo, se redefine el concepto de calidad propio del pragmatismo utilitarista neoliberal, circunscrito a "recursos", en la medida en que, como principio de la educación superior -según la Constitución (2008) y la LOES (2010)-, se articula a los otros principios de ésta, entre ellos, el de igualdad de oportunidades.

¿Cómo avanza la educación superior en calidad y equidad en el marco de este proceso? Abordando el conjunto de universidades en el período 2008-2012, observamos que hay un mejoramiento de la calidad y la equidad de género especialmente en el acceso a la docencia debido a la intervención del Estado que, a través de un nuevo marco constitucional y legal y, especialmente, de los procesos de evaluación de la calidad (2009 y 2013), visibilizó la desigualdad de género como un problema de calidad. Este mejoramiento, sin embargo, es lento y moderado, registrándose aún un claustro fuertemente masculinizado en todos los niveles (planta, formación, dedicación, carrera docente, acceso a poder y autoridad). Y ello, pese a que desde hace un cuarto de siglo se logró la paridad de género en el acceso a la matrícula y en los últimos años las mujeres constituyen una mayoría en las aulas universitarias, además de que ellas registran una mayor eficiencia terminal.

La investigación con perspectiva de género nos ha descubierto el lado oculto de la calidad al centrarse en las relaciones sociales que median los procesos y los recursos, el lado visible de ésta y normalmente reconocido como el foco en la evaluación de la calidad de una IES. Desde la centralidad de los bienes relacionales, comprobamos que en la vida universitaria hay severos problemas de desigualdad, discriminación y maltrato que configuran un clima intelectual y moral incompatible con el Buen Vivir y afectan más a las mujeres que a los hombres y más a los pueblos y nacionalidades indígenas y afrodescendientes que a los/as "blancos" y mestizos. Este clima negativo media el desempeño académico, técnico, administrativo y el estilo de ejercicio político de las universidades en el día a día, es decir, forma parte de su "Ser" actual. De ahí que, también deba valorarse la calidad de una IES (su "Deber ser") por la acción orientada a transformar las relaciones asimétricas de poder y a erradicar los núcleos de exclusión persistentes que se expresan en prácticas discriminatorias de distinto tipo y en varias formas de violencia. La excelencia implica desarrollar el Buen Vivir Universitario, una nueva calidad de vida académica, intelectual y moral, basada en la igualdad y la equidad.

Habiendo partido de estas premisas teóricas, el proceso de investigación ha posibilitado desarrollar un concepto filosófico, holístico e integral de calidad que complementa el concepto operativo que hoy orienta la construcción de los modelos de evaluación de la calidad de la educación superior del CEAAACES. Así, proponemos entenderlo como la construcción de la sociedad de la excelencia universitaria en la transmisión y producción de ciencia, tecnología, arte y cultura y de una nueva calidad de vida inspirada en el paradigma del Buen Vivir. Desde esta definición, calidad y excelencia se anclarían en la equidad y en la igualdad como pilares básicos de la revolución educativa impulsada en el marco del proceso constituyente en el Ecuador.

## Referencias Bibliográficas

### Fuentes Primarias

CONEA. (2008). Base de datos. Ecuador.

CEAACES. (2012). Base de datos. Ecuador.

\_\_\_\_\_. (2013). Bases de datos. Encuesta sobre desigualdades de género. Ecuador.

\_\_\_\_\_. (2013). Archivo digital e impreso de entrevistas y grupos focales. Investigación sobre género y educación superior. Trabajo de campo, febrero-mayo. Ecuador.

INEC. (2010). Censo de población y vivienda. Ecuador.

SENESCYT-SNIESE. (2012). Base de datos y elaboración. Ecuador.

### Fuentes secundarias

Aguirre, M. (1988). Teoría y práctica de la Segunda Reforma Universitaria. Discurso de orden pronunciado por el Sr. Rector de la Universidad Central, Dr. Manuel Agustín Aguirre, el 18 de marzo de 1970. En *Pensamiento universitario ecuatoriano*. 349-370. Quito: BCE, CEN.

Álvarez, S. (s/a). Violencias, un secreto a voces al interior del espacio universitario. Etnografía de las violencias al interior de una universidad de la sierra central ecuatoriana. Mimeo.

Barragán, L. (1991) Introducción. En *Mujer y políticas de desarrollo social. Memorias del Seminario Taller. Reflexiones finales*. 9-26. Quito: CONADE, DINAMU, UNICEF.

Brandão, T. y Hill, D. (s/a). Documento de directrices del enfoque de género en la pedagogía a nivel superior para las IES del Ecuador. Mimeo.

Buquet, A. (2011). Transversalización de la perspectiva de género en la educación superior. Problemas conceptuales y prácticos. En *Perfiles educativos (IISUE-UNAM) XXXIII*, Número especial, 211-225.

Carrasco, F. (2013). Informe de propuesta para el perfeccionamiento de los instrumentos (encuestas) que serán utilizadas como insumos para las investigaciones de género, pertinencia de la oferta y encuesta nacional de percepciones (resultado de las reuniones con las Empresas Encuestadoras contratadas por el CEAACES).

CDT. (2014). *Agenda nacional de las mujeres y la igualdad de género 2014-2017*. Quito: CDT.

CEAACES. (2014). *Camino a la excelencia. Informe de rendición de cuentas 2013*. Quito: CEAACES.

\_\_\_\_\_. (2013). *Suspendida por falta de calidad. El cierre de catorce universidades en Ecuador*. Quito: CEAACES.

- \_\_\_\_\_. (s/a). *Informe general sobre la evaluación, acreditación y categorización de las universidades y escuelas politécnicas*. CEAACES, Mimeo.
- Chávez, G. (2013). Desregulación, re-gulación o revolución: El poder transformador del derecho y la educación superior. En *Suspendida por falta de calidad. El cierre de catorce universidades en Ecuador*. 57-75. Quito: CEAACES.
- CONEA. (2009). Mandato Constituyente No. 14. Evaluación de desempeño institucional de las universidades y escuelas politécnicas del Ecuador. Quito.
- CONUEP. (1992). *Universidad ecuatoriana. Resumen del informe: evaluación de la situación actual y perspectivas para el corto y mediano plazo de las universidades y escuelas politécnicas*. Quito: CONUEP.
- Deleuze, G. (1987). Un nuevo cartógrafo. En Deleuze, G. *Foucault*. 49-71. México: PAIDOS.
- Ecuador. (1998). Constitución de la República del Ecuador.
- \_\_\_\_\_. (2000). Ley Orgánica de Educación Superior (LOES). Ecuador.
- \_\_\_\_\_. (2008). Constitución de la República del Ecuador.
- \_\_\_\_\_. (2010). Ley Orgánica de Educación Superior (LOES). Ecuador.
- FEUE, Filial de Ibarra, (2012). Documento 25. Primer Seminario Nacional de Reforma Universitaria. Loja, 1969 (Extracto). En *Pensamiento universitario ecuatoriano*. 431-348. Quito: BCE, CEN.
- Foucault, M. 1985. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (1983). *La voluntad de saber*. México: Siglo XXI Editores.
- Horruitiner Silva, P. (2007). El modelo de acreditación de carreras de la educación superior cubana. En *Revista de la Educación Superior*, XXXVI, 4, 44. Recuperado de: [www.redalyc.org/articulo.oa?id=6041408](http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=6041408).
- JUVENTUD COMUNISTA DEL ECUADOR-CPG. (1969) 40 años después de la masacre de 1969. Tenemos que luchar por la democratización de la universidad. Recuperado de: <http://juventudcomunistaguayas.blogspot.com/2009/05/40-anos-pues-de-la-masacre-de-1969.html>,
- Larrea, A. (2014). De la inclusión social a la justicia económica: el papel de la educación superior. Ponencia presentada al Seminario Internacional Calidad de la Educación Superior y Género. Quito: RESG.
- Long, G. (2013). Suspendida por falta de calidad. El cierre de catorce universidades en Ecuador. 9-30 Quito: CEAACES.
- Ministerio del Interior, Comisión de Transición, INEC. (s/a) *Encuesta nacional de relaciones familiares y violencia de género contra las mujeres*. Presentación en pp.

- Minteguiga, A. (2010). *Las oscilaciones de la calidad educativa en Ecuador, 1980-2010*. Quito: IAEN, UNESCO, VVOB.
- Moncayo, M. (2014). Políticas públicas universitarias y mujeres diversas. Ponencia presentada al Seminario Internacional Calidad de la Educación Superior y Género. Quito, RESG.
- Noboa, P. y Guadalupe, A. (2014). El 'claustró' docente: un rasgo de la colonialidad del poder. Ponencia presentada al Seminario Internacional Calidad de la Educación Superior y Género. Quito: RESG.
- Pacheco, L. (2013). El contexto histórico de la creación de universidades a partir de 1990. En *Suspendida por falta de calidad. El cierre de catorce universidades en Ecuador*. 31-55. Quito: CEAACES.
- Palomar, C. (2014). Las políticas de equidad en el contexto de las culturas institucionales de género. Ponencia presentada al Seminario Internacional Calidad de la Educación Superior y Género. Quito.
- Papadópulos, J. (2014). Perspectivas para la equidad de género dentro y fuera de la universidad: matrícula y mercado laboral. Uruguay en una perspectiva comparada. Ponencia presentada al Seminario Internacional Calidad de la Educación Superior y Género. Quito.
- Paredes Vásconez, I. (1990). *Participación de la mujer ecuatoriana en las universidades*. Quito: Universidad Central del Ecuador.
- Ponce, J. y Martínez, S. (2005). Mujeres y educación. En Mercedes Prieto (Ed). *Mujeres ecuatorianas. Entre las crisis y las oportunidades (1990-2004)*. Quito: CONAMU, FLACSO-Sede Ecuador, UNFPA, UNIFEM.
- Primer Encuentro Nacional de Universidades y Escuelas Politécnicas (2000). Educación Superior y género. Quito: UCE, Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación, CIMUF, CONAMU, ERPB, UNFPA.
- Quintana, Y. (2014). Género y educación superior, un reto en camino. Criterios para la transversalización de género en el Sistema de Educación Superior Ecuatoriano. Ponencia presentada al Seminario Internacional Calidad de la Educación Superior y Género. Quito.
- Ramírez, R. (2010). *Transformar la universidad para transformar la sociedad*. Quito: SENPLADES.
- \_\_\_\_\_. (s/a). *Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano*. Documento de Trabajo No. 2. Quito: SENPLADES.
- Santos, E. y Yerovi, R. (2013). El proceso técnico de la evaluación de las universidades de categoría 'E'. En *"Suspendida por falta de calidad". El cierre de catorce universidades en Ecuador*. 117-148. Quito: CEAACES.

- Scott, J. (1996). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En Martha Lamas (Comp). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG. Recuperado de: [http://www.pueg.unam.mx/images/seminarios2015\\_1/investigacion\\_genero/complementaria/sco\\_joa.pdf](http://www.pueg.unam.mx/images/seminarios2015_1/investigacion_genero/complementaria/sco_joa.pdf). Visitado el 10 de mayo de 2015.
- SENPLADES. (2013). *Plan Nacional 2013-2017. Todo el mundo mejor*. Quito: SENPLADES.
- Sylva, E. (2015). Cultura de género y calidad en la universidad ecuatoriana. Quito: DEL-CEAACES, julio. Mimeo.
- \_\_\_\_\_. (2010). Feminización estudiantil y masculinización docente en la universidad ecuatoriana. En Ramírez, R. (Coord). *Transformar la universidad para transformar la sociedad*. 125-138. Quito: SENPLADES.
- \_\_\_\_\_. (2008). Guía para la autoevaluación de la carrera de Medicina Humana. Quito: CO-NEA.
- Terán, O. (1983). Presentación y selección. En Foucault, M. *El discurso del poder*. 11-50. México: Folios Ediciones.
- Troya, M. (2015). Políticas públicas para la igualdad de género y educación superior. Ponencia presentada en el Seminario Feminismo y Buen Vivir. Quito, IAEN.
- UNESCO. (2010). *Compendio mundial de la educación 2010. Comparación de las estadísticas de educación en el mundo*. UNESCO, Instituto de Estadística de la UNESCO.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Compendio mundial de la educación 2009. Comparación de las estadísticas de educación en el mundo*. UNESCO, Instituto de Estadística de la UNESCO.
- Vega Miranda, A. (2001). Educación superior de calidad para el siglo XXI. En *Revista Educación* (Universidad de Costa Rica, Costa Rica) 25(1), pp 9-17.
- WORLD ECONOMIC FORUM (WEF). (2013). *The Global Gender Gap Report 2013*. Switzerland: World Economic Forum.

# Género, Inclusión y Educación Superior

**Paulina Quisaguano Mora<sup>1</sup>**

E.mail: paulina.quisaguano@gmail.com

El objetivo de este artículo es relacionar categorías analíticas para entender los procesos de inclusión que las mujeres tienen en el sistema educativo. Si bien este es un trabajo inicial a una propuesta de investigación, la intención también es bordear algunas reflexiones sobre el género, la inclusión y la educación superior. Por lo mismo, realizaré un análisis de los procesos de inclusión y exclusión que se manifiestan en las desigualdades sociales a la luz de varios autores; abordaré la incidencia de la interseccionalidad como una propuesta teórica metodológica para identificar las dinámicas complejas de las desigualdades; y, finalmente, hablaré de las alternativas en los procesos de educación universitaria que presenta el feminismo negro con Bell Hooks.

La inclusión social es un término polisémico y multifacético, y se define en función de varias perspectivas y enfoques. Supone englobar grupos sociales o personas dentro de espacios o circunstancias sociales específicos y está íntimamente relacionado con el término de exclusión social, como dos polos de un mismo eje en torno al cual se pueden delimitar una gran variedad de situaciones de vulnerabilidad o precariedad social.

En el caso de la educación, la inclusión es un término que empieza a utilizarse en los años noventa<sup>2</sup> para reemplazar al de integración, con base en el supuesto de que hay que cambiar el sistema escolar para que éste responda consciente y deliberadamente a las necesidades de todos los estudiantes, sin distinciones de ningún tipo y contribuya a la reducción de los procesos de exclusión social que afectan a ciertos colectivos y personas en situación de desventaja social. En el ámbito de la educación superior, la inclusión puede ser entendida como una línea de acción que busca garantizar la igualdad de acceso a la ciencia, educación y cultura de algunos grupos sociales que han sido minorizados por distintas razones; pero también como un marco axiológico de reconocimiento, aceptación y respeto por las diferencias de las políticas y prácticas de las instituciones de educación superior.

## ¿Cuáles son los ordenamientos sociales, equidad e inclusión en la educación superior?

La noción de equidad imperante en las políticas educativas desde hace veinte años, ha sido la inclusión de los más pobres a la educación puesto que según este enfoque las personas en situación de pobreza serían las me-

1 Doctorante de Ciencias Sociales en FLACSO – Ecuador.

2 Debido a las políticas de acción afirmativa que se incluyen en las reformas educativas de América Latina.

nos favorecidas de la sociedad, un argumento que ha mostrado sus límites desde una concepción de equidad, como la de Amartya Sen que tiene en cuenta la amplitud y complejidad de la diversidad de los seres humanos.

Si bien la educación superior es a menudo considerada como una institución fundamental para equilibrar la redistribución de bienes materiales, culturales y simbólicos de la sociedad, hoy sabemos que ésta no solo contribuye a nivelar las distintas oportunidades de las que disponen los diferentes sectores sociales sino que juega un papel importante en la reproducción de las desigualdades sociales, como lo muestran los trabajos de Pierre Bourdieu y Jean Claude Passeron sobre la institución escolar. Así, mientras la mayoría de jóvenes provenientes de medios sociales poseedores de un fuerte capital cultural acceden a la universidad, las y los jóvenes de sectores populares son sobreseleccionados.

Su escolaridad, sobre todo después de la educación secundaria se parece a una carrera de obstáculos que los obliga a probar cualidades intelectuales y psicológicas superiores a las de sus compañeros que provienen de "medios sociales cultivados" o más favorecidos. Estos por el contrario, heredaban estas cualidades de su entorno cultural familiar y pueden reinvertirlas espontáneamente en sus actividades escolares.

Una de las particularidades del sistema de educación superior es que excluye del acceso (ya sea impidiéndolo o haciendo imposible la permanencia) a quienes pertenecen a los estratos socioeconómicos inferiores, por razones derivadas de la deficiente calidad de la formación ofrecida a ellos en los niveles educativos precedentes (educación primaria y secundaria). Esta nueva discriminación en la formación reproduce y agudiza las inequidades económicas y sociales. Se trata, por consiguiente, de una exclusión de sectores sociales desfavorecidos como efecto de una monopolización de la calidad educativa por parte de los sectores sociales más provistos de todo tipo de capitales.

El problema de las desigualdades sociales y la equidad en la educación superior no se agota en la exclusión del acceso y permanencia en ella de las clases sociales más carentes de capitales. Los ordenamientos de género y étnico-raciales, las diferencias de origen regional, la situación de desplazamiento o discapacidad también tienen efectos indiscutibles en la experiencia educativa del estudiantado universitario. Es importante considerar además que América Latina es una región marcada por procesos históricos de colonización y segmentación que determinan la permanencia de profundas desigualdades sociales y de ciertas representaciones culturales negativas sobre aquellos que, como colectivo, se han percibido como "diferentes" y han estado excluidos del acceso y permanencia en los espacios de educación superior. No se puede desconocer el hecho de que las diferencias de género y sexualidad, de etnia/raza y de discapacidad están muy lejos de ser irrelevantes y se fundan por jerarquías y poderes desiguales.

La desigualdad de América Latina es un paradigma inquietante de la capacidad de adaptación que distingue a los sistemas sociales opresivos y disfuncionales. El sociólogo Charles Tilly (en su investigación sobre las desigualdades persistentes en 1998) lanza el cuestionamiento tanto a académicos

micos como a ciudadanos, desafiándolos a enfrentar la importancia de las inequidades que aquejan a las sociedades modernas: las desigualdades categoriales, conformadas por procesos de interrelación, construcción de límites y vínculos sociales elásticos. La desigualdad posee un despliegue desconcertante de dimensiones concretas: bienes, ingreso y oportunidad, género, raza, edad, región y etnicidad.

Individuos, grupos y naciones se encuentran atravesados por las jerarquías del poder, la educación, la tecnología, el lenguaje, la cultura, el honor, las creencias y la influencia con mayor intensidad que en cualquier otro periodo histórico. Tilly, cuyo enfoque pone el énfasis en las estructuras relacionales, tiende a minimizar las dimensiones culturales, históricas y globales de la desigualdad. En términos histórico-culturales, el abordaje de las desigualdades persistentes abre un camino para desnudar las principales características compartidas por determinados grupos humanos, veladas por efímeras fisuras que atañen a la discriminación o a la diferencia basadas en la raza, clase social o género; pero que, en ocasiones, se manifiestan como rasgos esenciales.

Si los estudios culturales inspirados por Foucault aumentan la conciencia acerca de que existen realidades construidas cargadas de poder, es factible combinar todas estas percepciones para investigar las razones por las cuales las desigualdades no cesan de impregnar las grandes construcciones sociales, culturales y políticas. No existe un paradigma exclusivo ni una agenda única de investigación; las desigualdades persistentes son capaces de interrogar e interpretar los modos en los cuales, históricamente, distintas sociedades y culturas han reproducido (y tolerado, ignorado, impugnado, alterado) inequidades que han tomado formas diversas para asegurar su permanencia durante su largo recorrido.

## Ante los procesos de desigualdad social, ¿qué incidencia tiene el reconocimiento y distribución?

Fraser (1997) plantea que la lucha por el reconocimiento se está convirtiendo rápidamente en la forma paradigmática de conflicto político en los últimos años del siglo XXI. Actualmente, las luchas contra la injusticia requieren a la vez de reconocimiento y redistribución. La redistribución se refiere a la injusticia socioeconómica, arraigada en la estructura político-económica de la sociedad, pues incluye la explotación, la marginación económica, y la privación de los bienes materiales indispensables para llevar una vida digna. El reconocimiento se refiere a la injusticia cultural, esto implica que se tenga que hacer una re evaluación cada vez mayor de las identidades irrespetadas y de los productos culturales de grupos menospreciados. Tanto la injusticia socioeconómica como la injusticia cultural están arraigadas en procesos y prácticas que sistemáticamente ponen a unos grupos de personas en desventaja frente a otros.

Fraser (1997) considera que las soluciones alternativas de redistribución y reconocimiento, se denominan "afirmación" y "transformación", respectivamente. Para referirse a las afirmativas (que son asociadas históricamente con el estado liberal benefactor), sostiene que son soluciones dirigidas a corregir los resultados inequitativos de los acuerdos sociales, sin afectar el marco general que los origina. Por el contrario, las soluciones transformativas (que son históricamente asociadas con el socialismo), están dirigidas a corregir los resultados inequitativos, precisamente mediante la reestructuración del marco general implícito que los origina.

Nancy Fraser (1997, p. 15) también explica que "la injusticia económica social y cultural están muy estrechamente vinculadas, las prácticas discursivas se sostienen sobre bases materiales y las instituciones económicas funcionan a través de marcos culturalmente significativos". De ahí que, Nancy Postero (2009) argumenta que concentrarse solamente en el reconocimiento de los derechos culturales antes que en los derechos económicos es muy peligroso, porque se corre con el riesgo de estancarse en la subordinación de los procesos hegemónicos.

Debido a la diversidad y las diferencias entre las personas, la igualdad en las sociedades democráticas se remite a los derechos y las oportunidades de vida de convivencia consignadas en los acuerdos derivados del pacto social consensuado entre los ciudadanos y en la interacción con otras sociedades en el ámbito regional e internacional. La búsqueda de la igualdad (de personas y grupos diferentes con una diversidad de necesidades y trasfondos) se expresa en términos de la desigualdad en relación con las opciones y posibilidades que tienen los miembros de la sociedad de acuerdo con la existencia, suficiencia y acceso a oportunidades y en igualdad de condición de participación en los procesos, en las instituciones, las prácticas prevalecientes y los resultados esperados para satisfacer las necesidades humanas y de convivencia social.

Reducir la desigualdad supone la adopción de una noción de igualdad, que incorpora condiciones económicas, sociales y culturales de no discriminación y exclusión dirigidas a incorporar criterios de diversidad de necesidades y de formas equivalentes para la ciudadanía y a satisfacerlas en relación con diferentes trasfondos culturales y circunstancias de vida de las personas y la colectividad-ciudadanía (consideradas como asimetrías asociadas a la desigualdad, en relación con lo económico, lo social y lo cultural) para el desarrollo sustentable democrático de acuerdo con el uso de los recursos existentes, su distribución y proyectos consensuados para poder alcanzarlos.

La igualdad de oportunidades se asocia con la idea de una sociedad democrática que aspira a ser justa con sus ciudadanos de acuerdo con sus expectativas (metas), necesidades, el potencial y la contribución que estos puedan hacer a la sociedad, su desarrollo y bienestar. El acceso a la educación es acceso a la cultura, a la oportunidad de trabajar, a la participación en los procesos de cambio y de toma de decisiones de la colectividad frente a los desafíos de los tiempos. En la educación, extender el acceso a través de las oportunidades existentes para incluir a un mayor número de personas sin alterar las condiciones de participación y

de aprovechamiento de acuerdo con las características de las personas a las cuales se quiere incluir, supone que las personas al acceder a una oportunidad no experimentada, puedan hacerlo con sus fortalezas y superando sus limitaciones. De no ser así, como en la práctica a menudo se hace, se ofrecen oportunidades desiguales a los distintos grupos y personas con necesidades diferentes a las de las poblaciones para las cuales se diseñaron las políticas y las prácticas existentes.

Las oportunidades educativas "inclusivas" significan la transformación de las instituciones y la experiencia educativa para que puedan dar una respuesta pertinente, de calidad y de condiciones equitativas en relación con las diferencias de las personas y de los grupos. Superar la desigualdad (UNESCO, 1994) supone aprovechar las oportunidades en igualdad de condiciones para la diversidad de las personas que acceden, tomando en consideración sus diferencias, la existencia de opciones de acuerdo con sus intereses y en relación con el trasfondo de circunstancias, género, etnia, raza, lengua y cultura, entre otros.

De ahí que las desigualdades de género y las desigualdades étnicas raciales son las más predominantes en el ámbito de la educación superior y que han tenido diferentes acercamientos.

En el ámbito de la educación uno de los grandes avances durante las últimas dos décadas ha sido el aumento de la participación de la mujer en la educación superior en todos los niveles. De un porcentaje de participación de 35% en 1980 se registró un aumento a un 53% para el 2003; de acuerdo con el informe de la UNESCO sobre la educación, y la matrícula de la mujer alcanzó el 53%. Esta tendencia demuestra ser general en los países de la América Latina y el Caribe en función del ingreso familiar y *per cápita* de las sociedades, reafirmando que la diferencia en participación en la educación superior (desigualdad entre grupos) reside en los niveles de ingreso en los sectores sociales y no únicamente los aspectos culturales vinculados al género.

## En cuanto a las desigualdades étnicas-raciales

Los grupos de población étnicos (indígenas) demuestran los niveles más bajos de escolaridad, lo cual continúa evidenciando un alto nivel de exclusión en los sistemas educativos de la región que finalmente se expresa en uno de los mayores obstáculos para incluir a los estudiantes en la educación superior. Los niveles de retención/abandono de las oportunidades educativas de miembros de estos grupos recaen en las zonas rurales. Las mujeres y los grupos más pobres de esta población representan mayor exclusión y posibilidades de éxito debido a la baja calidad de la educación básica y media; ausencia e insuficiencia de políticas de inclusión y acceso a la educación superior. A pesar de los avances en la educación intercultural-bilingüe en los sistemas educativos que sirven a esta población en países de la región de América latina y el Caribe, la carencia de recursos y la relativa calidad de las instituciones educativas que le sirven, no son suficientes para superar el rezago, la exclusión y pobreza en estos grupos.

La desigualdad étnica se extiende a grupos raciales de ciudadanos que históricamente han venido experimentando la desigualdad y la exclusión en los sistemas educativos, de la participación laboral y empleo, como también en relación con los salarios alcanzados por otros grupos sociales. Las desigualdades sociales se dan en los países de la región con diferentes trasfondos históricos, pero con herencia de desigualdad racial y bajos ingresos para un grupo menor de personas que no se ha podido educar a pesar del avance de algunos países del Caribe, Centro América y del continente Suramericano (UNESCO 2012).

Además de las diferencias en las necesidades de vida, culturales y sociales de estos grupos, el denominador común entre estos es el rezago socio económico en relación con los niveles alcanzados de escolaridad. La inclusión, la pertinencia de la experiencia educativa, el abandono, la repetición o la calidad de los resultados obtenidos por estos grupos están relacionados con la desigualdad, el capital cultural, cognitivo, de conocimiento, competencias y aptitudes necesarios para proseguir, mantenerse y terminar estudios superiores como precondition a la ubicación en el trabajo y a un salario que puedan superar la condición previa de carencia; y con ello, optar entre las diferentes posibilidades de oportunidades de vida en la sociedad (carreras, profesiones, etc.) que se experimentan en términos de su participación en la educación, la actividad económica y el ámbito político-social.

## Interseccionalidad como una alternativa teórica metodológica en la educación superior

Frente a las desigualdades es importante posicionarse dentro de la teoría feminista que discute el paradigma de la interseccionalidad, para desarrollar un modelo teórico-metodológico y generar medidas de inclusión social y equidad. Es necesario fundamentar de qué forma se entiende la relación entre diferentes marcadores de diferencia a nivel teórico, y cómo se puede operacionalizar a través del concepto de interseccionalidad.

La interseccionalidad como una categoría central de análisis hace referencia a las relaciones entre las múltiples dimensiones y modalidades de las relaciones sociales y las construcciones de subjetividad. Entre las posiciones más destacadas dentro del debate, sobre el concepto de interseccionalidad, se encuentran las de Nira Yuval-Davis, Cynthia Anderson y Leslie McCall. Estas autoras hacen referencia a los problemas metodológicos de la interseccionalidad y ofrecen reflexiones y modelos para desarrollar una nueva posición epistémica desde la cual se pueda pensar la inclusión social y las desigualdades.

La cuestión que está en el centro de la contribución de Yuval-Davis remite a la forma en que la interseccionalidad puede ser interpretada a nivel teórico metodológico. Ella se pregunta si hay que considerar a la interseccionali-

dad de las divisiones sociales de una forma aditiva o como un proceso constitutivo. Con esto nos remite a la necesidad de separar o entrelazar distintos niveles analíticos que conforman a la interseccionalidad. Yuval-Davis recomienda que hay que examinar cuidadosamente y de una forma separada, a los diferentes niveles analíticos en los que las divisiones sociales operan: el institucional, el intersubjetivo, el representacional y el identitario. Sólo a través de una análisis contextual se puede hacer una revisión interseccional de políticas públicas y de los sistemas de implementación de acciones para generar nuevas propuestas (Yuval-Davis, 2006).

Cynthia Anderson desarrolla un marco teórico que le permite explicar la producción y reproducción de la desigualdad en términos de procesos, que son socialmente construidos y reconstruidos de diversas formas, y que son elementos constitutivos de una diversidad de relaciones sociales, proponiendo la incorporación de la perspectiva de la igualdad en general, en lugar de sólo hablar de desigualdades de género. Según ella, partiendo desde una teoría de procesos se puede asumir al género, la raza y la clase como relaciones sociales que tienen que ser incorporadas como dimensiones inseparables de la investigación, evitando con esto realizar estudios basados en sólo uno de los ejes de la estratificación social que por sí solos, son incompletos; pues, "la problemática de la desigualdad se basa en un entrelazamiento de procesos que varían en el tiempo y en el espacio" (Anderson, 1996, p. 742).

Leslie McCall se dedica a estudiar los problemas referentes a la aplicación de la interseccionalidad, su intención es delinear una gama amplia de aproximaciones metodológicas al estudio de relaciones sociales complejas y múltiples que se intersecan. Le interesa estudiar la complejidad, lo que se puede lograr y lo que se tiene que sacrificar a través de ello. McCall parte de la complejidad intercategorial que existe dentro de las relaciones de desigualdad entre los grupos sociales existentes y las coloca al centro del análisis. Pretende dar énfasis al carácter relacional del análisis y busca explicar la forma en que estas relaciones de desigualdad entre grupos varían con el tiempo y la diversidad de contextos. Su aproximación "se centra en la complejidad de las relaciones entre múltiples grupos sociales y toma en consideración las dimensiones de las categorías analíticas entre sí, al interior de las mismas" (McCall, 2005, p. 1786).

La incorporación del género como categoría analítica en un análisis de este tipo asume que se comparan una serie de grupos sociales sistemáticamente entre sí. Lo que aquí interesa no es la intersección entre raza, clase y género en un solo grupo social, sino más bien la relación entre los grupos sociales definida por el conjunto de los grupos que constituyen a cada una de las categorías. En este sentido, "lo que a primera vista aparece como un proceso reduccionista, que reduce el análisis a una o dos relaciones entre-grupos, al final se revela como un proceso holístico que junta a todas las partes del análisis" (McCall, 2005, p. 1787). La conclusión más importante del trabajo de McCall es que una sola dimensión de la desigualdad, cualquiera que sea, no puede describir adecuadamente la estructura de las múltiples intersecciones y de las dimensiones conflictivas de la desigualdad. Por eso es que hay que cuestionar el valor de las categorías de análisis tradicionales,

género, clase y raza-etnicidad para generar indicadores estándares que midan las desigualdades de las sociedades actuales. De ahí que, es necesario avanzar en el desarrollo de un modelo para operacionalizar la interseccionalidad siguiendo la propuesta de Leslie McCall (2005) en torno a las configuraciones de desigualdad y aplicar a los datos referentes a inclusión social y equidad en las instituciones de educación superior.

¿Es posible identificar las desigualdades con el análisis de la interseccionalidad como categoría teórica metodológica? Nira Yuval-Davis (2006) asume que el concepto de interseccionalidad tiene gran potencial para realizar análisis de relaciones complejas de desigualdad. Kathy Davis (2011) argumenta que, se puede integrar las metanarrativas de desigualdad en los contextos sociales y políticos concretos, al mismo tiempo que demanda la importancia de la teoría metodológica en la investigación feminista. Nina Lykke, conceptualiza la interseccionalidad como un "punto nodal" y favorece como un "marco abierto para comparar diferentes conceptualizaciones feministas, diferenciales de poder, normatividades y formaciones de identidad que se intersecan, es decir "un sitio discursivo donde diferentes posiciones feministas están en diálogo crítico o en conflicto productivo, de las unas con las otras" (Lykke, 2011, p. 208).

## ¿Cuáles son las propuestas en la educación superior desde el Feminismo Negro?

Una de las representantes del feminismo negro y que analiza temas de educación universitaria es Bell Hooks: en ella queda claro que el feminismo entendido como una praxis de liberación no puede estar desconectada de las demás luchas contra las otras formas de opresión. Debe estar dirigido a las masas de hombres y mujeres, educando colectivamente su conciencia crítica para entender mejor la labor de la opresión sexista y así poder articular estrategias de resistencia. Por ello, aunque la universidad es un sitio donde habitualmente se hace "teoría feminista", las teóricas académicas deberían interesarse por difundir el pensamiento feminista no ya dentro sino también fuera de la universidad. Hooks (1989) habla de la necesidad de hacer teoría, siempre que esta no se centre en una perspectiva eurocéntrica, ni en una filosofía, sesgada por la raza y el sexo, propia de los "varones occidentales blancos", que lo único que promueve es el elitismo académico. Así, la identificación de las obras de las mujeres de color y de clase obrera con lo "experiencial" y los escritos de las mujeres blancas con la "teoría" contribuye a reforzar ese racismo y elitismo. Las mujeres negras deben hacer teoría. No es cierto, que las mujeres de color hayan teorizado siempre, aunque en formas diferentes de la lógica abstracta. Dice Hooks (1989, p.39) "mi objetivo, como pensadora feminista y teórica, es tomar las abstracciones y articularlas en un lenguaje que las haga accesibles; no menos complejas ni rigurosas, sino simplemente accesibles".

Hooks también hace una interpretación feminista de las ideas de Paulo Freire, principalmente la noción de la educación como la praxis de libertad, lo que ella denomina "pedagogía comprometida" (*engaged pedagogy*),

como con un análisis sobre la teoría y práctica docente que puede llevar a los y las estudiantes a transgredir las barreras de género, raza y clase social inherentes al proceso enseñanza-aprendizaje así como una interacción distinta entre maestro/maestra- estudiante, con el objetivo de ganar libertad en la expresión de ideas y por supuesto también desarrollar una visión crítica del mundo. Considera que el multiculturalismo insta a los educadores a reconocer las estrechas restricciones que han conformado la manera en que se comparten los conocimientos en clases. Su propuesta promueve la pluralidad de métodos y estilos docentes como una manera de desmontar las instituciones educativas patriarcales, racistas y capitalistas para dar paso a la promoción de aulas más inclusivas y comunitarias.

## A manera de conclusión

Es necesario considerar el análisis de los efectos de estos distintos ordenamientos sociales en el de sus articulaciones, intersecciones y co-construcciones. Es importante realizar análisis cruzados de las interrelaciones entre clase y género, porque existen pocos estudios sobre la discriminación étnica, racial, discapacidad en la educación superior que aborda el tema desde la estratificación social. Todo sucede como si todos los pobres fueran hombres, todas las mujeres fueran blanco mestizas y ninguno de los grupos anteriores presentara algún tipo de discapacidad.

Si bien en el contexto actual, la mayoría de las políticas educativas acoge discursivamente la importancia del reconocimiento de las diferencias en su búsqueda de equidad e inclusión en la educación superior, pocas de ellas incorporan los cuestionamientos del orden social, político, económico y cultural que supone este reconocimiento. Son muchas las inquietudes que surgen al pensar la relación entre educación superior, equidad e inclusión.

En esta ponencia solo se aborda la superficie de algunos temas de inclusión y exclusión social que se traducen en desigualdades sociales y su participación en la educación superior, sabiendo que estos marcadores de diferencia son relevantes pero que no son los únicos. Las preguntas que suscita su consideración son indicativas de la importancia para realizar investigaciones sobre estos temas que permitan, colmar los vacíos de información cuantitativa y cualitativa que existen actualmente en la educación superior, pero también que articulen distintos marcadores de diferencia en sus análisis y den cuenta de sus intersecciones, viabilizando una comprensión más compleja de su diversidad. El reto es pensar en propuestas de inclusión educativa en las universidades con el fin de incorporar una perspectiva de análisis transversal, en el que se identifique la exclusión social y se genere mecanismos de inclusión y equidad en las prácticas y discursos sociales, para democratizar el conocimiento en la universidad.

## Referencias Bibliográficas

- Anderson, C. D. (1996). *Understanding the Inequality Problematic: From Scholarly Rhetoric to Theoretical Reconstruction*. *Gender and Society*, 10 (6).
- Davis, K. (2011). Intersectionality as Buzzword: A Sociology of Science Perspective on What Makes a Feminist Theory Successful, In Lutz, H., Herrera Vivar, T. M., Supik, L. (ed.) *Framing Intersectionality: Debates on a Multi-Faceted Concept in Gender Studies*, Farnham: Ashgate Publishing Limited.
- Hooks, B. (1989). *Talking Back. Thinking Feminist, Thinking Black*. South End Press.
- Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*, Santa Fé de Bogotá: Siglo de Hombres Editores – Universidad de los Andes.
- Lykke, N. (2011). Intersectional Analysis: Black Box or Useful Critical Feminist Thinking Technology, In Lutz, H., Herrera Vivar, T. M., Supik, L. (ed.) *Framing Intersectionality: Debates on a Multi-Faceted Concept in Gender Studies*, Farnham: Ashgate Publishing Limited.
- McCall, L. (2005). *The complexity of intersectionality*. *Signs*, 30 (3).
- Postero, N. (2009). *Ahora somos ciudadanos*. La Paz: Muela del Diablo Editores.
- Tilly, C. (2000). *La desigualdad persistente*. Buenos Aires: Manantial.
- UNESCO. (1994). *Confederación Mundial sobre Necesidades Educativas Especiales: Acceso y Calidad*.
- UNESCO. (2012). *Informe de Seguimiento de la Educación para Todos en el Mundo*.
- Yuval-Davis, N. (2006). *Intersectionality and Feminist Politics*. *European Journal of Women's Studies*, 13, (3).







UNIVERSIDAD DE CUENCA

150 AÑOS

DE INNOVACIÓN  
Y COMPROMISO SOCIAL

ISBN: 978-9978-14-355-1



9 789978 143551



PYDLOS