

TESIS DOCTORAL



**VNiVERSiDAD
D SALAMANCA**

CAMPUS DE EXCELENCIA INTERNACIONAL

**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA Y
COMUNICACIÓN**

Aportes feministas para la reconceptualización del Buen Vivir: el caso de las mujeres
afroecuatorianas y montuvias del Ecuador

Presentada por: **Carla Vanessa Zapata Toapanta**

Director: **Dr. Fernando Gil Villa**

Salamanca, octubre 2022

Tesis titulada:

Aportes feministas para la reconceptualización del Buen Vivir: el caso de las mujeres afroecuatorianas y montuvias del Ecuador

por: Carla Vanessa Zapata Toapanta

El Dr. D. Fernando Gil Villa, CATEDRÁTICO DEL DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA Y COMUNICACIÓN DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA,

CERTIFICA:

Que la tesis titulada: “Aportes feministas para la reconceptualización del Buen Vivir: el caso de las mujeres afroecuatorianas y montuvias del Ecuador”, realizada por Doña. **Carla Vanessa Zapata Toapanta** para optar al grado de Doctora por la Universidad de Salamanca, cumple todos los requisitos necesarios para su presentación y defensa ante el Tribunal que legalmente procede.

Y para que conste donde proceda y surta los efectos oportunos, expido este certificado en Salamanca, octubre 2022

Director de Tesis Doctoral



Fdo. Director: Dr. D. Fernando Gil Villa Catedrático de Universidad

ÍNDICE GENERAL

Epígrafe	X
Dedicatoria	XI
Agradecimientos	XII
Resumen/Abstract	XIII
I. Introducción	1
II. Objetivos e hipótesis.....	6
III. Metodología.....	7
IV. Estructura de la tesis.....	14
Capítulo I. Contexto histórico y filosófico del Buen Vivir	16
Introducción.....	16
1. Diferentes tiempos producen diferentes buenos vivires.....	17
1.1. El Buen Vivir en las cosmovisiones del siglo XXI.....	17
1.1.1. El Buen Vivir prehistórico y la cosmovisión premoderna.....	18
1.1.2. El Buen Vivir antiguo y la continuidad de la cosmovisión premoderna.....	23
1.2.1. El Buen Vivir de Oriente Próximo.....	23
a) Egipto y Mesopotamia.....	23
1.2.2. El Buen Vivir de Extremo Oriente.....	28
a) India.....	28
b) China.....	31
1.2.3. El Buen Vivir Occidental.....	36
a) Grecia.....	36
b) Roma.....	41
1.1.3. El Buen Vivir medieval perpetuado por la cosmovisión premoderna.....	46
1.1.4. El Buen Vivir moderno y la cosmovisión moderna.....	50
i. Entre el colonialismo y la modernidad del Buen Vivir.....	54
ii. El Buen Vivir de América Latina antepuesto a la modernidad.....	58

a) México.....	58
b) Guatemala.....	59
c) Panamá.....	59
d) Colombia.....	60
e) Venezuela.....	62
f) Perú.....	63
g) Brasil.....	64
h) Paraguay.....	65
i) Uruguay.....	66
j) Argentina.....	67
k) Chile.....	68
l) Bolivia.....	69
1.1.5. El Buen Vivir contemporáneo y la cosmovisión postmoderna.....	71
1.1.6. El Buen Vivir transmoderno y la cosmovisión transmoderna.....	77
Capítulo II. Aproximación al objeto de estudio.....	88
El Buen Vivir del país de los cuatro mundos: Ecuador.....	88
Introducción.....	88
1. Corrientes del Buen Vivir en el Ecuador.....	91
1.1. Corriente Indigenista- <i>Pachamamista</i>	91
1.1.1 <i>Sumak Kawsay</i>	91
1.1.2 El <i>Sumak Kawsay</i> de los pueblos indígenas del Ecuador.....	96
i. El <i>Sumak Kawsay</i> de la región costa.....	98
ii. El <i>Sumak Kawsay</i> de la región sierra.....	100
iii. El <i>Sumak Kawsay</i> de la región amazónica.....	108
1.2.1 Entre el <i>Sumak Kawsay</i> y el Buen Vivir.....	114
1.2. Corriente Estatista-Socialista.....	117
i. Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010.....	122
ii. Plan Nacional de Desarrollo 2009-2013.....	125

iii. Plan Nacional de Desarrollo 2013-2017.....	129
iv. Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021.....	131
1.3. Corriente Ecologista-Postdesarrollista.....	138
2. Críticas y ausencias de la trilogía del Buen Vivir	144
i. Críticas a la corriente Indigenista- <i>Pachamamista</i>	144
ii. Críticas a la corriente estatista y socialista.....	146
iii. Críticas a la corriente Ecologista-Postdesarrollista.....	149
Capítulo III: Enfoque teórico para un Buen Vivir feminista e interseccional.....	157
Introducción.....	157
1. Conceptos previos.....	160
1.1. Raza, racismo y etnia: herencia de la modernidad.....	162
1.2. Clase social: concentración de riqueza, desigualdad y pobreza	173
1.3. Género.....	177
2. Teorías feministas	184
2.1. Feminismo negro.....	184
2.1.1. Marcos interpretativos del feminismo negro.....	186
2.1.2. Postulados del feminismo negro	188
2.2. Feminismo descolonial.....	192
2.2.1. Marcos interpretativos del feminismo descolonial.....	195
2.2.2. Postulados del feminismo descolonial	199
2.3. Interseccionalidad.....	203
2.3.1. Marcos interpretativos de la interseccionalidad.....	207
2.3.2. Postulados y niveles de análisis de la interseccionalidad.....	211
Capítulo IV. Primer estudio de caso: el Buen Vivir de la mujer montuvia del Ecuador...217	
Introducción.....	217
1. ¿Quiénes son los montuvios?.....	220
1.1. El segundo grupo poblacional más grande del Ecuador.....	220

1.2.Aproximación al carácter étnico montuvio.....	225
2. Panorama de las mujeres montuvias del Ecuador.....	236
2.1. Montuvias: vulnerabilidad y triple discriminación.....	236
2.2. Tipos de violencias de género contra las mujeres montuvias.....	241
a) Violencia directa.....	241
i. Violencia física, psicológica y sexual.....	241
ii. Violencia socioeconómica.....	250
b) Violencia estructural.....	255
iii. Violencia política.....	257
c) Violencia cultural y/o simbólica.....	257
iv. Violencia cultural.....	257
3. Feminismo y Buen Vivir de las mujeres montuvias.....	260
3.1. Haciendo visible y enfrentando al patriarcado.....	260
3.2. Análisis multinivel del Buen Vivir montuvio.....	265
3.3. Redefinición del Buen Vivir.....	275
Capítulo V. Segundo estudio de caso: el Buen Vivir de la mujer afroecuatoriana	289
Introducción.....	289
1. ¿Quiénes son los afroecuatorianos?.....	291
1.1.Historia de exclusión y resistencia.....	291
1.2.Reconocimiento y autoidentificación étnica afroecuatoriana.....	300
2. Panorama de las mujeres afroecuatorianas.....	305
2.1. Afroecuatorianas: racializadas, empobrecidas y violentadas.....	305
2.2. Tipos de violencias de género contra las mujeres afroecuatorianas.....	310
a) Violencia directa.....	310
i. Violencia física, psicológica y sexual.....	310
ii. Violencia socioeconómica.....	313
b) Violencia estructural.....	320

iii. Violencia política.....	320
c) Violencia cultural y/o simbólica.....	326
iv. Violencia cultural.....	326
3. Feminismo y Buen Vivir-Ubuntu de las mujeres afroecuatorianas.....	329
3.1. La cultura emancipatoria de la negritud contra el racismo.....	329
3.2. Análisis multinivel del Buen Vivir afroecuatoriano.....	336
3.3. Ubuntu como redefinición del Buen Vivir.....	348
Capítulo VI. Conclusiones	371
Bibliografía.....	396
Anexos.....	463

Índice de figuras

Figura N. 1 El Buen Vivir prehistórico-premoderno.....	22
Figura N. 2 El Buen Vivir de Oriente Próximo.....	28
Figura N. 3 El Buen Vivir de Extremo Oriente.....	36
Figura N. 4 El Buen Vivir de Occidente.....	46
Figura N. 5 El Buen Vivir del medioevo.....	49
Figura N. 6 El Buen Vivir moderno y la cosmovisión moderna.....	54
Figura N. 7 El Buen Vivir antepuesto a la modernidad.....	71
Figura N. 8 El Buen Vivir contemporáneo y la cosmovisión postmoderna.....	77
Figura N. 9 El Buen Vivir transmoderno y la cosmovisión transmoderna.....	85
Figura N. 10 Autores de las corrientes interpretativas del Buen Vivir.....	90
Figura N. 11 Definiciones del <i>Sumak Kawsay</i>	95
Figura N. 12 Autoidentificación étnica durante los años 2001 y 2010.....	221
Figura N. 13 Población montuvia según provincias.....	224
Figura N.14 Artículos de Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer....	238
Figura N. 15 Triángulo de las violencias de Galtung.....	239
Figura N. 16 Distribución porcentual de la violencia de género hacia las mujeres montuvias por perpetradores y tipo de agresión	243
Figura N. 17 Porcentaje de avance en educación por etnia y sexo.....	253
Figura N. 18 Distribución de mujeres faltantes por etnia en el Ecuador.....	269
Figura N.19 Mapa de concentración de la población afroecuatoriana por regiones y provincias.....	298
Figura N. 20 Pobreza y raza en Ecuador, Censo 2010.....	308
Figura N. 21 Lugares donde se producen casos de violencia contra mujeres afroecuatorianas	312
Figura N. 22 Defunciones por autoidentificación étnica y sexo.....	319
Figura N. 23 Enfermedades más c.omunes de las mujeres afroecuatorianas.....	320

Índice de tablas

Tabla N. 1 Principales formas de estudio y clasificación de información por la técnica de análisis narrativo.....	12
Tabla N. 2 Resumen comparativo de las cosmovisiones del Buen Vivir.....	86
Tabla N. 3 Resumen de las formas de interpretar el Buen Vivir según la corriente socialista-estadista.....	134
Tabla N. 4 Diferencias entre sexo y género.....	182
Tabla N. 5 Pobreza y extrema pobreza en Ecuador.....	305
Tabla N. 6 Cifras de Violencia de género en las mujeres afroecuatorianas.....	310
Tabla N.7 Porcentaje de avance en educación por etnia y sexo.....	315

Índice de imágenes

Imagen N.1 Pueblos y nacionalidades indígenas de las regiones del Ecuador.....	97

Epígrafe

“De nuestros miedos nacen nuestros corajes porque somos lo que hacemos, pero sobre todo somos lo que hacemos para cambiar lo que somos” (Galeano 2015). Con esta investigación anhelo que las mujeres de todo el mundo, sin importar la lengua, la cultura, los rasgos fenotípicos... seamos visibilizadas y podamos reivindicar un Buen Vivir digno y libre.

Dedicatoria: Esta tesis se la dedico a mis padres Susana y Homero por nunca cortarme las alas y siempre apoyarme a cumplir mis sueños. A mis hermanas Thalía y Estefa por estar cuando más necesito. A Luis y a la nueva pequeña de la casa, Monse, por llegar a alegrar e iluminar a la familia. Y a Carlei – amorxill –, mi eterno lector y cómplice de penas y alegrías. Los quiero infinitamente.

Agradecimientos: Mis más sinceros agradecimientos a todas las personas que se sumaron a mi travesía académica. Especialmente, a cada una de las mujeres montuvias, indígenas y afroecuatorianas que me abrieron las puertas de sus hogares para poder narrar sus testimonios y visibilizar su realidad aún oculta en el Ecuador. Asimismo, de manera muy especial a mi director de tesis, Fernando Gil Villa, por siempre motivarme y no dejarme desfallecer en esta ardua tarea investigativa. Finalmente, a todos esos amigos que continuamente me apoyaron ya sea con una copa de vino y horas de conversación o un mensaje a la distancia de tú ¡si puedes! ¡Gracias totales!

Resumen

Cercano a cumplirse quince años de la puesta en marcha del Buen Vivir como política “transformadora” y “revolucionaria” en Latinoamérica y más concretamente en Ecuador, la investigación tiene como objetivo redefinir el concepto del Buen Vivir desde las teorías del feminismo descolonial, feminismo negro y la interseccionalidad; así como en explorar la ausencia de las dimensiones de justicia de género, raza/etnia y clase que invisibilizan y violentan a las mujeres montuvias y afroecuatorianas, protagonistas de la segunda y tercera etnia con mayor población, pero olvidadas por la política oficial ecuatoriana. La tesis doctoral aporta una visión holística de la plurinacionalidad e interculturalidad en términos de raza/etnia, género y clase, escasamente estudiados y practicados en las discusiones académicas y en la formulación de políticas públicas, pero esenciales para visibilizar los sistemas de dominación y, por lo tanto, las opresiones, desigualdades e injusticias por las que están atravesando estas mujeres. El trabajo de corte cualitativo y diseño etnográfico crítico hace una relectura de la interseccionalidad desde los feminismos negros-latinoamericanos y la transmodernidad, corroborado por fuentes primarias, secundarias y entrevistas semiestructuradas por muestreo de la bola de nieve. Los hallazgos arrojan que los principios del Buen Vivir oficial se encuentran inmersos en una colonialidad del poder, del saber y del ser que limita su definición a un ser universal (hombre-mestizo/indígena-clase media/alta) que invisibiliza la historia de las mujeres no blancas, víctimas de la colonialidad. De ahí que esta investigación de corte descolonial exhibe que el Buen Vivir de la mujer montuvia reclama una redefinición como un derecho a ser sujeto, a hablar en primera persona, a decidir y a elegir su propio Buen Vivir fuera de la idea patriarcal-falocéntrica que la desvirtúa, subsume, empobrece y la somete a los niveles más altos de violencia y desigualdad. Por su parte, el Buen Vivir o Buena Vida-Ubuntu de las mujeres afroecuatorianas más allá del género y lo binario hablan desde la negritud como medio de resistencia contra la discriminación racial, contra todo tipo de violencia; buscan desmontar los estereotipos que las han agraviado y poner en valor la herencia africana. Un trabajo investigativo que conjuga teoría y práctica y es capaz de convertirse en un trabajo pionero por el estudio de campo que promueve con las mujeres montuvias y afroecuatorianas y que, hasta la actualidad son inexistente o mínimos.

Abstract

This research aims to redefine the concept of “Good Living” (Buen Vivir) after almost 15 years of the implementation of this “transforming” and “revolutionary” policy in Latin America and Ecuador. This thesis explores the absence of gender, race/ethnicity and class justice dimensions that make invisible and exert violence on Montuvian and Afro-Ecuadorian women – the second and third Ecuadorian ethnic groups in terms of population but forgotten by official politics. It employs the theories of decolonial feminism, black feminism, and intersectionality to analyse that. The research design is based on qualitative methods and takes the form of a critical ethnography. It re-reads intersectionality from the perspective of Black-Latin American feminisms and transmodernity. It uses primary and secondary sources and semi-structured interviews by snowball sampling. The findings show that the principles of the official Buen Vivir are immersed in a coloniality of power, knowledge, and being that limits its definition to a universal being (man-mestizo/indigenous-middle/upper class) that turns the history of non-white women invisible, victims of coloniality. In this regard, this decolonial research shows that the Montuvia women’s Buen Vivir demands a redefinition as a right to be a subject, to speak in first person, to decide and choose their own Good Living outside the patriarchal-phallogocentric idea. This idea distorts, subsumes, and impoverishes Montuvias by subjugating them to the highest levels of violence and inequality. With regards to Afro-Ecuadorian women, their Buen Vivir or Buena Vida-Ubuntu goes beyond gender issues and the binary understanding of biological sexes, of men and women, of the feminine and the masculine. Instead, they speak from blackness as means of resistance against racial discrimination and all kinds of violence. They seek to dismantle the stereotypes that have aggravated them and to value their African heritage. Hence, this doctoral thesis provides a holistic perspective of plurinationality and interculturality in terms of race/ethnicity, gender, and class. These elements had been scarcely included in academic discussions and in policy-making processes. In addition to that, the fieldwork with Montuvia and Afro-Ecuadorian women had been scant. The present research fills these gaps in the literature.

I. Introducción

Ser niña, adolescente y mujer en el Ecuador es complejo y desafiante, debido a las condiciones de desigualdad estructural, más aún si la persona es montuvia, afroecuatoriana, indígena, de la diversidad sexo-genérica, de orientación sexual no heterosexual, migrante, refugiada, con diversidad funcional (discapacidad), privada de la libertad, entre otras (Coalición Nacional de Mujeres del Ecuador 2020).

Estas líneas iniciales de la Coalición Nacional de Mujeres del Ecuador retratan la realidad aguda de las mujeres ecuatorianas insertas en un modelo neoliberal, capitalista que las margina, explota y excluye. Una historia que se extiende desde la colonización hasta la actualidad y que ha atravesado diferentes etapas de reivindicación por un Buen Vivir en libertad. Este último, un concepto popularizado a inicio de los años 2000 por los gobiernos autodenominados progresistas de América Latina y, especialmente por la República del Ecuador que lo institucionalizó en la Magna Carta de 2018. El Buen Vivir es pues, “la satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte digna, el amar y ser amado, el florecimiento saludable de todos y todas, en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas (Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013).

Sobre esta base, las izquierdas plurales, más allá de criticar y resistir la arremetida depredadora del capitalismo (Lang 2018, 12) plantearon ideologías de progreso, “alternativas al desarrollo” apuntaladas a generar otros marcos conceptuales contra el modelo neoliberal y su proyecto utópico. En palabras de Zemelman (1996), el Buen Vivir supondría la búsqueda constante de procesos de cambios políticos, alternativas al conformismo mediante la crítica, pensando la realidad en ángulos diferentes, vislumbrando nuevos horizontes y estructurando visiones renovadas del futuro. Una trascendencia a los clásicos cánones de la modernidad y la postmodernidad desde culturas no pertenecientes a las europeo-norteamericanas; sino, desde una nueva cosmovisión denominada la “transmodernidad”, inaugurada en la *Abya Yala*¹ y predecesora de diálogos interculturales y simétricos; contrarios al proyecto moderno y postmoderno de Europa y Norteamericana que basan sus fundamentos en el crecimiento económico, la

¹*Abya Yala*. - “tierra viva” o “tierra en florecimiento”; denominación indígena para el continente americano.

desigualdad, la pobreza, la destrucción medioambiental, el olvido de la mujer y las identidades de los países (Dussel 2015).

El Buen Vivir ha emergido en un nuevo paradigma que para Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara (2016) se denominaría “transdesarrollo” o de forma análoga el célebre “más allá del desarrollo” (Carpio 2008; Gudynas y Acosta 2011b; Lang y Mokrani 2011; Escobar 2012), que siguiendo los postulados de François Houtart (2013), sería equiparable a la búsqueda del “bien común de la humanidad”. Los postulados “trans” cimentan una nueva realidad que va más allá de la supervivencia de la modernidad o de la superación de la postmodernidad (Rodríguez-Magda 1989). Se ha convertido en una alteridad postcolonial (Dussel 2015) que entreteje de forma inédita saberes indígenas *kichwa* como es el *Sumak* (símbolo de plenitud, grandeza) y *Kawsay* (vida en realización permanente, dinámica y cambiante) con otros modos de vida. Una idea que en su conjunto expresa ser una forma de vida en armonía con uno mismo (identidad), con la sociedad (equidad) y con la naturaleza (sustentabilidad) (Hidalgo-Capitán, Cubillo-Guevara y García 2015); aquí, termina el consenso.

El Buen Vivir es un concepto amplio y novedoso, pero con amplios vacíos en lo que concierne a la multiculturalidad, a la mujer y a las teorías feministas; más concretamente en lo que respecta a la raza/etnia, el género y la clase, principales agentes de desigualdad, violencia y racismo. Concretamente, construcciones sociales que los estudios del Buen Vivir han pasado desapercibidos, orientándose únicamente a una triada conceptual clásica: 1) Indigenistas-Pachamamistas, 2) Socialistas-Estatistas y 3) Ecologistas-Posdesarrollistas; tres visiones diferentes y un único Buen Vivir (supuestamente) verdadero, nutrido por diversas cosmovisiones indígenas, filosofías ecológicas y visiones políticas y económicas que universalizan y generalizan a un único ser: hombre, mestizo-indígena, de clase media-alta; mientras desvirtúa a las mujeres no blancas, víctimas de la colonialidad del poder. En consecuencia, entender el Buen Vivir implica un proceso de deconstrucción, descolonización y descolonialidad con un reconocimiento de todos y todas, porque como señala Juan Paz y Miño (2010), el Ecuador es una nación diversa, pero no todos tienen iguales derechos.

Bajo este telón de fondo, la presente tesis doctoral se centra en redefinir el concepto del Buen Vivir del Ecuador desde las teorías del feminismo descolonial, feminismo negro y la interseccionalidad; así como en explorar la ausencia de las dimensiones de justicia de género, raza/etnia y clase que invisibilizan y violentan a las

mujeres montuvias y afroecuatorianas. Estas últimas, dos etnias que ocupan la segunda y tercera posición de poblaciones con mayores habitantes después de los mestizos y por encima de los indígenas. No obstante, presentan agudas cifras de pobreza, violencia y discriminación que la política del Buen Vivir ha sido incapaz de cesar. Así pues, a través del feminismo descolonial, feminismo negro y la interseccionalidad que son los fundamentos en la idea de clasificación social del capitalismo para comprender las desigualdades estructurales con base en las relaciones de poder, se pretende develar los dispositivos de saber y poder en el que emergen formas alternativas de entender, estar y actuar en el mundo, más allá de la racionalidad dominante expresada en el proyecto desarrollista. La atención se centra, por lo tanto, en los puntos de quiebre, de frontera, donde se dan las demarcaciones y umbrales epistémicos que devienen en nuevos discursos de saber que rompen con la tradición (Carranza 2019, 34).

En otras palabras, el feminismo negro, descolonial y la interseccionalidad tomando a Yuderlys Espinosa (2009) representan el intento por articular varias tradiciones críticas y alternas a la modernidad occidental, articulando la opresión de clase, raza/etnia y género para demostrar que las desigualdades sistémicas se configuran a partir de la superposición de diferentes factores sociales, multiplicando las desventajas y las discriminaciones. Asimismo, dichos feminismos son capaces de recuperar el legado de las mujeres montuvias y afroecuatorianas que plantean el problema de su invisibilidad dentro del Buen Vivir. En efecto, el feminismo negro, descolonial e interseccional busca analizar la colonialidad y el racismo no solo como un fenómeno social sino también como epistemologías de la modernidad (Espinosa et al, 2014, 32) capaces de redefinir el actual Buen Vivir.

Una redefinición que anhela la consecución plena de los derechos de las mujeres montuvias y afroecuatorianas; porque el Buen Vivir es diferente para cada mujer. “No todas las personas se acercan a la búsqueda de la justicia desde el mismo sitio, posiciones sociales, económicas, políticas, de raza/etnia, orientación sexual o identidad de género, entre otras. La justicia no es igual para todas las personas si se pretende aplicar las mismas normas a todos” (Rivera 2022, 152). El Buen Vivir para las mujeres montuvias es una vida libre de machismo; mientras el Buen Vivir o Buena Vida-Ubuntu para las mujeres afroecuatorianas es la erradicación del racismo. Es decir, las mujeres montuvias frente al Buen Vivir reclaman el derecho a ser sujeto, el derecho a hablar en primera persona, el derecho a decidir y el derecho a elegir su propio Buen Vivir fuera de la idea patriarcal-

falogocéntrica que la desvirtúa, subsume, empobrece y la somete a los niveles más altos de violencia y desigualdad. Por su parte, la perspectiva de las mujeres afroecuatorianas viene a hablar más allá del género, de los entendidos binarios de sexos biológicos, de hombres y mujeres, de lo femenino y masculino. Habla desde la negritud como medio de resistencia contra la discriminación racial, contra todo tipo de violencia; buscan desmontar los estereotipos que las han agraviado y poner en valor la herencia africana.

De esta manera, como argumenta Moraga y Anzaldúa (1981), no todas las etnias poseen las mismas opresiones, ideologías o soluciones, pero esas afinidades distintas no se oponen. Las mujeres indígenas tienen sus afinidades, las mujeres afroecuatorianas otras y las mujeres montuvias las suyas, pero eso no impide que todas puedan vivir juntas y vivir bien. A partir de ahí, la respuesta a la pregunta general de la investigación: ¿Por qué el Buen Vivir no ha significado el fin de la discriminación y violencia hacia las mujeres montuvias y afroecuatorianas?, apoyada en el marco teórico feminista permite concluir que el Ecuador no ha logrado separarse de “la maquinaria colonial que aplanó pueblos, eliminó lenguas, destruyó culturas, suprimió todo atisbo de diversidad para establecer con firmeza una diferenciación jerárquica entre las poblaciones” (Hernández 2018, 65). Las clases dominantes ecuatorianas se han dedicado a la creación de potentes aparatos de colonización que silencian e invisibilizan a todo aquello que se aparta de sus intereses o ponen en peligro su corriente ideológica.

El Buen Vivir no ha significado el fin de la discriminación y la violencia hacia las minorías y más sucintamente hacia las mujeres montuvias y afroecuatorianas porque perpetua ligada a fenómenos de la conquista de América que impide visibilizar las intersecciones de las identidades como parte de las relaciones de poder en la sociedad ecuatoriana y cómo las mismas viven en el interior del aparato político. Una incapacidad que no reconoce que las intersecciones de raza/etnia, clase y género se cruzan de maneras diversas, como diversas son las formas de estas y las maneras en que se encuentran (Hill Collins 1990, 32). El Buen Vivir transita entre distintas categorías y entre ellas, a veces salen y entran de algunas, las categorías no son identidades fijas, pero el neocolonialismo ha segado ello, ubicando al pueblo montuvio y al pueblo afroecuatoriano en situación de desigualdad frente a las élites de las etnias mestizas y blancas dominantes y de las clases que las integran.

De ahí que, esta investigación reconoce la diversidad y el dialogo intercultural, imprescindibles si se quiere alcanzar un Buen Vivir integral. Asimismo, trabaja en la consecución plena de los derechos de las mujeres y pone de relieve la vasta riqueza de la cultura de estos pueblos, muchas veces no vista y, sobre todo, no valorada. Una apuesta por una convivencia inclusiva del Buen Vivir que traspasa el color de piel y se adentra en la socialización política sin discriminación por raza/etnia, género y clase. Un amplio abanico de conocimientos y logros, pero con profundos vacíos y sesgos debido a una relación fantasmal entre teoría y práctica, una ausencia de testimonios de primera mano con sus protagonistas y más concretamente con las mujeres montuvias y afroecuatorianas que poseen un modo propio de ver y sentir al Buen Vivir. De ahí que la temática de raza/etnia, género y clase son tratados en esta investigación desde un profundo trabajo de campo realizado con las mujeres montuvias y afroecuatorianas como reconocimiento a la importancia de la identidad y su poca atención brindada; y a su vez como deseo de romper con la ideología dominante de la subordinación y discriminación, no como una mera forma de ganar presencia o valores de moralidad, sino como una dimensión de conciencia, de transcendencia a una efectiva igualdad de hombres y mujeres, más allá de su vestimenta, color de piel o elementos culturales.

Un contexto alarmante que, en esta ocasión analiza a la mujer y a la etnia montuvia y afroecuatoriana, que por múltiples años ha tratado de generar propuestas diferenciadas de resistencia y reivindicación de su existencia, mostrando que el país de los cuatro mundos no es solo indígena, también se encuentra habitado por montuvios, afroecuatorianos, mestizos y blancos, como lo manifestaba el ex presidente Oswaldo Hurtado (1981-1984), es necesario realizar una reconstrucción desde el litoral porque la historia está construida solo con la información y las fuentes de una visión serrana, pasando por alto en ciertos momentos a la región litoral; es así como las diferentes entrevistas realizadas a líderes, lideresas y sociedad civil montuvia y afroecuatoriana proyectan una excelsa originalidad a los estudios del Buen Vivir; mientras redime la historia cultural del Ecuador y la resistencia a los derechos de las mujeres.

En torno a ello, y con el objetivo de vislumbrar al Buen Vivir por fuera de las corrientes clásicas, la investigación aporta una contribución inédita desde un trabajo de campo con mujeres de etnia montuvia y afroecuatoriana que expresan un nuevo sentir y ver al Buen Vivir; a la vez que, contribuyen a la construcción de feminismos negros

latinoamericanos desde una relectura a la teoría de la interseccionalidad sujeta al transdesarrollo de la región y sus alternativas al desarrollo que continúan sobresaliendo, hasta el punto de plantearse como los futuros Objetivos de Desarrollo Sostenible de las Naciones Unidas (Hidalgo-Capitán et al. 2019). Entonces, a lo largo de la tesis, el lector podrá visualizar que la versión oficial del Buen Vivir no coincide con la percepción de la mujer montuvia o afroecuatoriana, por lo que, desde una mirada holística, la investigación es capaz de elevar a los estudios del Buen Vivir al momento actual que exige la construcción de un pensamiento emancipatorio que parta de la diversidad y potencialidad de la vida; para ello, la plurinacionalidad inserta en la nueva carta magna debe abrazar a todos los pueblos y nacionalidades del Ecuador más allá de los indígenas.

II. Objetivos e hipótesis

a) Objetivo general

La tesis se centra en redefinir el concepto del Buen Vivir del Ecuador desde las teorías del feminismo descolonial, feminismo negro y la interseccionalidad; así como en explorar la ausencia de las dimensiones de justicia de género, raza/etnia y clase que invisibilizan y violentan a las mujeres montuvias y afroecuatorianas.

b) Objetivos subsidiarios

Como objetivos subsidiarios se han planteado cuatro objetivos perfectamente interconectados, permitiendo una eficaz definición y elaboración de los cuatro capítulos que consta la investigación:

1. Estudiar el génesis histórico-filosófico del Buen Vivir desde las cosmovisiones del siglo XXI: premoderna, moderna, postmoderna y transmoderna.
2. Criticar las clásicas corrientes de estudio del Buen Vivir del Ecuador: indigenista-*pachamamista*, socialista-estatista y ecologista-postdesarrollista.
3. Replantear el estudio del Buen Vivir a través de debates feministas (descolonial y negro) y la intersección de raza/etnia, clase y género.
4. Explorar la praxis del Buen Vivir desde testimonios reales de opresión, necesidades sociales, políticas y económicas de las mujeres montuvias y afroecuatorianas.

c) Preguntas de investigación

A partir de los objetivos señalados, la tesis se sustenta en una pregunta general y tres preguntas subsidiarias, capaces de responder a una misma inquietud a la hora de indagar sobre el significado y el alcance de la noción de Buen Vivir de las mujeres montuvias y afroecuatorianas.

i. Pregunta general

¿Por qué el Buen Vivir no ha significado el fin de la discriminación y violencia hacia las mujeres montuvias y afroecuatorianas?

ii. Preguntas subsidiarias

¿Cuáles son las diferentes perspectivas teóricas sobre el Buen Vivir?

¿Cuál es la perspectiva de las mujeres montuvias y afroecuatorianas frente al Buen Vivir?

¿Cómo el feminismo negro, descolonial e interseccional sirve de instrumento para redefinir el Buen Vivir?

d) Hipótesis

De acuerdo con las preguntas de investigación, la tesis parte de una hipótesis general que puede formularse de la siguiente manera: la política del Buen Vivir instituida desde 2008 en el Estado ecuatoriano es mayormente estudiada por corrientes Indigenistas-Pachamamistas, Socialistas-Estatistas y Ecologistas-Postdesarrollistas; invisibilizando cuestiones de raza/etnia, género y clase que resisten las mujeres de etnia montuvia y afroecuatoriana; llevando a que estas, no se sientan representadas en el concepto oficial del Buen Vivir.

III. Metodología

“Existen varias realidades subjetivas construidas en la investigación, las cuales varían en su forma y contenido entre individuos, grupos y culturas. Por ello, el investigador cualitativo parte de la premisa de que el mundo social es “relativo” y sólo puede ser entendido desde el punto de vista de los actores estudiados” (Sampieri 2017, 346).

En concordancia con dicho argumento y, en sintonía con las preguntas de exploración, los objetivos e hipótesis, la presente investigación doctoral de carácter reflexivo hace uso de una metodología predominantemente cualitativa, basada en un orden teórico

interdisciplinar – género, interculturalidad y feminismo: descolonial, negro e interseccional – que analiza el Buen Vivir y su relación con las mujeres de etnia montuvia y afroecuatoriana. Es decir, centra su interés en el análisis de las relaciones sociales, comprendiendo las realidades de estas y su interacción con el Buen Vivir. Un enfoque de investigación principalmente inductivo que promueve un estudio ricamente descriptivo, capaz de responder de manera conjunta y articulada ¿Cómo siente?, ¿Cómo piensa? y, ¿Cómo actúa la gente? Describe y comprende lo que las mujeres viven, cómo lo viven y cómo quisieran vivir. En otras palabras, internaliza el mundo socio simbólico y cultural de sus contextos.

De acuerdo con Sampieri (2017), la metodología cualitativa permite concebir cómo un conjunto de prácticas interpretativas hace al mundo visible, lo transforma y lo convierte en una serie de representaciones en forma de observaciones, anotaciones, grabaciones y documentos. De ahí que, el estudio del Buen Vivir es naturalista (porque estudia a las mujeres montuvias y afroecuatorianas en sus contextos o ambientes naturales y cotidianidad) e interpretativo (pues intenta encontrar sentido a los fenómenos en función de los significados que las mujeres le otorguen). El marco de interpretación es el patrón cultural (Colby 1996). Elemento transversal en esta investigación y razón principal para que la metodología seleccionada se encuentre acorde al estudio.

Más concretamente y, con el interés de “redefinir” el Buen Vivir, tal como la observan las mujeres montuvias y afroecuatorianas, la tesis doctoral se encuentra dividida en seis capítulos diseñados y adaptados uno a uno, a cada fase de la metodología cualitativa. Estas fases son:

1. Preparatoria-exploratoria. - durante esta primera fase, realizada entre Quito-Ecuador y Salamanca-España, se recogió los conceptos generales que identifican al Buen Vivir, desde la consulta a varios teóricos expertos en este campo como Alberto Acosta; hasta la recopilación de literatura científica en instituciones gubernamentales, asociaciones civiles, tesis académicas, artículos de divulgación, trípticos (documentos, revistas electrónicas, blogs...). Con ello, se identificó el estado de la cuestión y se planteó los objetivos de la investigación, la hipótesis, las interrogantes y el marco teórico capaz de contextualizar el estudio.

2. Planificación y recogida de información. - en esta etapa, se delimitó el escenario más adecuado al objeto de estudio y el tiempo a ser investigado. En efecto, se seleccionó dos periodos de tiempo, uno histórico capaz de proporcionar información acerca de la

génesis del Buen Vivir en América Latina y el mundo. Y, un segundo momento que va de 2006 hasta 2021, caracterizado por la ola progresista de los gobiernos de izquierda de Latinoamérica y la instauración oficial del Buen Vivir en Ecuador con la llamada “revolución ciudadana” del expresidente Rafael Correa. Así pues, se analiza un periodo de tiempo que va desde los inicios del Buen Vivir hasta su actual situación.

En cuanto al escenario, se seleccionó el del pueblo montuvio y afroecuatoriano y más específicamente, el de las mujeres de estas poblaciones invisibilizadas y violentadas a dos niveles: microsocial y macrosocial. Por tanto, con un escenario y tiempo delimitado, se planificó la realización de dos estudios de caso para la recogida de información fidedigna, a través del método etnográfico, un diseño capaz de describir y analizar ideas, creencias, significados, conocimientos y prácticas de grupos, culturas y comunidades (Patton 2002; McLeod y Thomson 2009). Más concretamente, se seleccionó a la etnografía de diseño crítico debido a que este método investigativo se interesa en estudiar grupos marginados de la sociedad o de una cultura (por ejemplo, las mujeres montuvias y afroecuatorianas discriminadas y violentadas por su origen étnico, de género y clase y esto provoca situaciones inequitativas).

Así pues, teóricamente, el estudio de caso involucró la observación y estudio profundo de cómo viven y va la vida de las mujeres montuvias y afroecuatorianas en cotidianidad. Esta actividad se planificó en dos aspectos diferentes: en la primera, la investigadora debía adentrarse en el ambiente social con la intención de interpretar las actividades de las mujeres. En un segundo momento, la investigadora debía tener un acercamiento más profundo y directo para entablar conversaciones y entrevistas.

Conforme a ello, durante el verano de 2019, la investigadora seleccionó a la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede Ecuador, como una institución académica de prestigio para la realización de su primera estancia internacional. El objetivo principal fue la recopilación de información y un acercamiento con la población montuvia y afroecuatoriana. Se inició entonces, el trabajo de campo con un primer acercamiento hacia las mujeres montuvias y afroecuatorianas de manera telemática y, después de forma personal y en el territorio de cada una de ellas. Este primer contacto fue con mujeres lideresas y activistas de renombre, defensoras de los derechos de las mujeres montuvias y afroecuatorianas, con vínculos académicos o de visitante de FLACSO Ecuador.

Ya en terreno, Manabí, Guayas, Esmeraldas, Pichincha e Imbabura fueron las provincias seleccionadas para los estudios de caso debido a que, en esta parte geográfica, mayoritariamente habita el pueblo montuvio y afroecuatoriano respectivamente. Así, la metodología cualitativa y su método etnográfico con diseño crítico seleccionado, comenzó a tomar forma con la descripción e interpretación de las voces de estas mujeres. Conversaciones y entrevistas que fueron desarrollándose a través de la técnica de preguntas semiestructuradas, capaces de brindar a la investigadora un margen de maniobra considerable para sondear a los encuestados, además de mantener la estructura básica de la entrevista. Para dichas entrevistas, se empleó la muestra en cadena o por redes (“bola de nieve”). Esto es, la identificación de participantes clave a través de contactos de FLACSO, permitiendo a la investigadora generar una primera muestra y, a partir de esta, preguntar si conocen a otras personas que puedan proporcionar datos más amplios, y una vez contactados, incluirlos en la muestra también.

Las entrevistas se trataron de conversaciones flexibles debido a las historias, sentimientos y formas de vida que cada mujer atraviesa en su cotidiano vivir. Entonces, esta sección comenzó por el análisis de la percepción de las entrevistadas sobre qué significa y cómo se vive el ser una persona montuvia y/o afroecuatoriana en general, y una mujer montuvia y/o afroecuatoriana en particular. En todos los casos se puso el acento en las dificultades de ser una minoría, por ser montuvia y/o afroecuatoriana, y que las experiencias vinculadas a las injusticias derivadas del patriarcado, racismo y discriminación – en distintos formatos y contextos – motivaron a las referentes entrevistadas para iniciar su activismo político-social.

Aquí, cabe destacar que las respuestas de las mujeres montuvias tuvieron cierta dificultad para ser expresadas debido a la vergüenza y miedo a sus parejas, padres o de la sociedad en general, solicitando que sus reflexiones sean anonimizadas en la investigación. Por su parte, las mujeres afroecuatorianas mayoritariamente se mostraron abiertas y con gran entusiasmo para narrar sus testimonios y opiniones sobre el Buen Vivir. Sin embargo, en reiteradas ocasiones dejaban en claro que su modo de pensar debe ser relatado al pie de sus pensamientos, sin interpretaciones o asunciones externas. Esto último, es una desventaja de la metodología cualitativa y el método etnográfico, la desviación de plasmar un relato neutro, debido a la posición entre la investigadora y las mujeres entrevistadas. No obstante, la investigadora ha optado por escribir de una manera imparcial evitando caer en sensibilidades, respetando las solicitudes de anonimato y

exponiendo de la manera más fidedigna las palabras y pensamientos de las mujeres montuvias y afroecuatorianas.

En total, se realizaron 30 entrevistas semiestructuradas; 15 para mujeres montuvias y 15 para mujeres afroecuatorianas. El número de entrevistas se basó en la saturación de información que cada población supo aportar. Dicho de otro modo, 15 entrevistadas por cada etnia fueron aptas para obtener suficiente información nueva como para justificar el coste de realizar otra más. El universo seleccionado cumplió con dos perfiles bien delimitados. El primer perfil fue de mujeres entre 25 a 60 años, activistas de derechos humanos con un discurso más elaborado sobre su situación; el segundo perfil fue de mujeres entre 20 a 40 años, amas de casa; perfil representativo al conjunto de la población montuvia y afroecuatoriana. Ambos perfiles permitieron realizar un análisis comparativo y examinar la situación real de las mujeres montuvias y afroecuatorianas, población mayoritariamente joven y en situación de ama de casa. Las entrevistas fueron realizadas en cuatro modalidades: presencial, telefónicamente, videollamadas y, en el menor de los casos, por correo electrónico.

Como entrevistas complementarias, al haber formado parte la investigadora del staff de FLACSO tuvo acceso al evento celebrado por los indígenas por el solsticio de verano “Inti Raymi”. En dicho evento se pudo conversar y realizar entrevistas a los principales representantes de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador; recuperando sus opiniones y testimonios sobre el Buen Vivir y el *Sumak Kawsay*.

Por otra parte, y con el objetivo de ampliar la información recopilada sobre el Buen Vivir, la investigadora durante el otoño de 2020 realizó una segunda estancia internacional en la Universidad de Coimbra, en el *Centro de Estudos Sociais* (CES) del célebre catedrático Boaventura de Sousa Santos. Aquí, se amplió el acopio de fuentes primarias y secundarias, a través de libros, antologías, artículos de publicaciones periódicas, monografías, tesis y disertaciones, documentos oficiales, trabajos presentados en conferencias o seminarios, artículos periodísticos, testimonios de expertos y foros realizados en el CES.

3.Preparación y análisis de datos cualitativos. - la tercera fase se enfocó en la codificación y triangulación de los datos recogidos. Para ello, se hizo uso de la técnica de análisis narrativo. Una técnica que permitió a la investigadora centrarse en el tema del Buen Vivir y analizar los datos recogidos a partir de los estudios de casos con las mujeres montuvias y afroecuatorianas entrevistadas y observadas. Para un mejor análisis y

clasificación de la información recopilada, se empleó un esquema (Tabla N. 1), capaz de generar resultados cualitativos veraces para la última fase de escritura y difusión:

Tabla N. 1 Principales formas de estudio y clasificación de información por la técnica de análisis narrativo

Forma de exposición narrativa	Esquema
Secuencia cronológica del Buen Vivir	Dos grandes etapas de la humanidad, prehistoria e historia: edad antigua, edad media, edad moderna, edad contemporánea.
Por temas	Visiones del Buen Vivir: indigenistas, estatistas y ecologistas. Colonialismo. Raza/etnia, clase y género. Mujer. Feminismo interseccional, negro y descolonial. Violencia física, psicológica, sexual.
Por relación entre temas	La relación entre las visiones del Buen Vivir es que las tres son carentes de visiones feministas y conceptos de raza/étnica, clase y género. Feminismo descolonial, negro e interseccional, lucha por derechos.
Por contextos	Cosmovisiones del Buen Vivir en la premodernidad, la modernidad, en la postmodernidad y en la transmodernidad
Por actores	Mujeres, Estado, la iglesia, la sociedad civil (activistas).
En relación con la literatura	Literatura indigenista, estatista, ecologista y feminista.
En relación con cuestiones futuras que deben ser analizadas	Interseccionalidad entre la raza/etnia, clase y género.
Participativa (cómo se vinculó el fenómeno con las participantes)	Sentimientos y testimonios de las mujeres montuvias y afroecuatorianas sobre el Buen Vivir.

Dicho esquema, permitió a la investigadora hacer un primer barrido de la gran cantidad de fuentes primarias y secundarias recopiladas. Posteriormente, mediante el uso del programa de software NVIVO, ideal para las investigaciones cualitativas, se pudo construir bases de datos estructuradas, pudiendo localizar los textos por carácter, palabra, frases, tema o patrón de palabras o audio de las entrevistas realizadas. Dicha clasificación de datos generó los siguientes resultados:

- i. La literatura del Buen Vivir se extiende desde la prehistoria hasta la época actual.
- ii. Mayoritariamente los textos del Buen Vivir son de carácter indigenista, estatista y ecológico.
- iii. Minúsculos estudios del Buen Vivir desde el feminismo.
- iv. Insuficiente literatura sobre el pueblo montuvio; lo existente no se encuentran actualizado.
- v. Abundantes fuentes primarias estatales sobre el Buen Vivir, pero escasa notoriedad hacia las construcciones sociales de raza/etnia, clase y género.
- vi. Inexistencia de bases de datos – del Estado ecuatoriano – actualizadas sobre la situación de las mujeres montuvias y afroecuatorianas.
- vii. Abundante literatura feminista descolonial, negra e interseccional.

En cuanto al análisis de las entrevistas, los testimonios aportados por las mujeres sirvieron de información veraz y original para el estudio. Esto, principalmente porque la inexistencia de datos actualizados y verídicos sobre la situación de las mujeres en Ecuador ha sesgado su situación socioeconómica-cultural y ha invisibilizado su accionar. Por tanto, escuchar y observar de primera mano la realidad que el Estado quiere ocultar, sirve de herramienta de lucha para la defensa de los derechos de las mujeres. Así pues, mediante la organización clasificación y análisis de datos primarios y secundarios, se consolidó los objetivos de la investigación y se prosiguió a su redacción.

4.Redacción y difusión. - en esta fase final, se procedió a la escritura de la tesis doctoral de manera inductiva, con una metodología cualitativa y un diseño etnográfico con diseño crítico que abarca la descripción e interpretación profundas del Buen Vivir de las mujeres montuvias y afroecuatorianas. Tomando a Álvarez Gayou (2003) la investigación cualitativa etnográfica describe y analiza lo que las personas de un sitio,

estrato o contexto determinado hacen usualmente: así como los significados que le dan a ese comportamiento realizado bajo circunstancias comunes o especiales y finalmente, presenta los resultados de manera que se resalten las regularidades que implica un proceso cultural (Álvarez Gayou 2003, 66). En otras palabras, la metodología seleccionada permitió el estudio de temas y patrones – del Buen Vivir - referidos a las culturas – montuvia y afroecuatoriana.

En definitiva, la metodología seleccionada permitió analizar categorías y conceptos del Buen Vivir vinculados con cuestiones sociales, como el poder, la injusticia, el colonialismo, la violencia de género, raza/etnia y clase y las víctimas de estas diferencias. Asimismo, esclareció la situación de los participantes – mujeres montuvias y afroecuatorianas – relegadas con fines de denuncia. La investigadora en su papel de etnógrafa constantemente estuvo consciente de su propia posición ideológica y se mantuvo reflexiva para incluir todas las “voces, testimonios y expresiones” de la cultura montuvia y afroecuatoriana (Creswell, 2005). En otras palabras, como mujer mestiza, feminista e investigadora, reconozco mi lugar de enunciación desde la academia. Mi intención nunca ha sido interpretar o traducir las experiencias de las mujeres montuvias y afroecuatorianas, sino proponer algunas reflexiones en torno a lo compartido con ellas en conversaciones y entrevistas sobre su forma de concebir el Buen Vivir.

De esta forma, en la tesis doctoral se diferencia con claridad lo que manifiestan las participantes y lo que interpreta la investigadora. Finalmente, cabe destacar que la metodología cualitativa con diseño etnográfico crítico se enmarca con los estudios feministas (descolonial, negro e interseccional) electos en este estudio. En los diseños críticos etnográfico no se predeterminan categorías, pero sí temas de inequidad, injusticia y emancipación.

IV. Estructura de la tesis

La presente tesis doctoral está estructurada a partir de seis ejes, equivalentes a seis capítulos investigativos. El primero de ellos, dedicado a un recorrido histórico sobre el Buen Vivir, aporta el encuadre epistémico de dicho concepto a lo largo de los diferentes acontecimientos, perspectivas y cosmovisiones del mundo. Es decir, a partir de las dos grandes etapas de la humanidad – prehistoria e historia: edad antigua, edad media, edad moderna, edad contemporánea – y la coexistencia de cuatro diferentes cosmovisiones en el siglo XXI: 1) premodernidad; 2) modernidad; 3) postmodernidad; y 4) transmodernidad (Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara 2016), este capítulo analiza y

conceptualiza los elementos que se han ido proyectando y estableciendo como Buen Vivir a lo largo de la historia en Oriente y Occidente, con especial énfasis en el continente americano y más concretamente en la República del Ecuador.

El segundo, más específico y centrado en el Buen Vivir del Ecuador, deconstruye e instala el debate acerca de por qué el reto es ir más allá de las clásicas nociones: indigenistas-*pachamamistas*, estatistas-socialistas y ecologistas del Buen Vivir. Mientras, pone de manifiesto críticas a cada una de estas visiones de Buen Vivir e instala nociones feministas ausentes en este marco conceptual. El tercer capítulo se concentra en descolonizar, ennegrecer e intersecar los feminismos, por lo que se adentra en el feminismo descolonial, el feminismo negro y la interseccionalidad, para narrar las luchas de los cuerpos racializados y violentados ante la colonialidad del poder, saber y ser de tres categorías: la raza/etnia, la clase y el género. Así, se establece diálogos desde el feminismo rompiendo opresiones múltiples. Tiene como propósito proporcionar herramientas para descubrir voces, silencios y resistencias desde la afrodescendencia y lo montuvio.

El cuarto y quinto capítulo de carácter empírico y estudio de caso, analiza la realidad de las mujeres montuvias y afroecuatorianas con debates y propuestas, pone a discutir los mitos y resistencias de la controversial y estratégica relación entre la política del Buen Vivir y la racialización, patriarcado de los cuerpos de estas mujeres violentadas por la inexistencia de políticas públicas que las amparen. Atendiendo a estos dos últimos ejes, se insertan testimonios, voces y declaraciones imponderables que han sabido revelar las mujeres montuvias y afroecuatorianas durante las entrevistas semiestructuradas realizadas en el estudio de campo del año 2019. Finalmente, el capítulo VI reflexiona sobre los hallazgos y cierra la investigación con conclusiones generales y específicas referentes a las interrogantes planteadas y a la hipótesis esbozada.

A partir de dicha estructura, me uno a la voz de Mercedes Jabardo (2012) y espero que esta tesis doctoral sirva a cada una de las mujeres – independientemente su raza/etnia, género o clase – en ese ejercicio intelectual y personal que algunas están emprendiendo, en esa búsqueda de unos referentes desde donde construirse, no solo en sentido individual sino también de forma colectiva. Me encantaría, en definitiva, que desde el diálogo con las voces de las mujeres montuvias y afroecuatorianas que aparecen en esta investigación, ellas también vayan encontrando y perfilando su verdadero Buen Vivir.

Capítulo I

Contexto histórico y filosófico del Buen Vivir

Introducción

“La historia atravesó a todos, pero hizo hincapié en las mujeres. Cicatrices que aún hoy todavía sangran” (Zapata 2022).

Bajo esta nota inaugural, no es posible entender el concepto del Buen Vivir de las mujeres en América Latina sin tomar en consideración el pasado histórico que estas han tenido que enfrentar y continuar resistiendo hasta la actualidad. A partir de las dos grandes etapas de la humanidad – prehistoria e historia: edad antigua, edad media, edad moderna, edad contemporánea – y la coexistencia de cuatro diferentes cosmovisiones en el siglo XXI: 1) premodernidad; 2) modernidad; 3) postmodernidad; y 4) transmodernidad (Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara 2016), el objetivo del presente capítulo es analizar y conceptualizar los elementos que se han ido proyectando y estableciendo como Buen Vivir a lo largo de la historia en Oriente y Occidente, con especial énfasis en el continente americano y más concretamente en la República del Ecuador.

En este sentido, conceptualizar el Buen Vivir o de manera análoga la “vida en plenitud”, “saber vivir”, “buena vida”, “vida dulce”, “convivir bien”, “vida armoniosa”, “vida sublime” (Delgado et al. 2014, 112) es poner de manifiesto que el ser humano desde la prehistoria ha configurado paradigmas para explicar su constante angustia o esperanza por alcanzar el bienestar, la felicidad, la libertad, el Buen Vivir (Graves 1981). Un conjunto de sentires, conocimientos y creencias que en los siguientes párrafos se presenta a modo de revisión con las principales representaciones del Buen Vivir. No se pretende defender una única definición del Buen Vivir; es más como se verá a continuación considero que no se puede elaborar una definición que sea aplicable a todos los casos. El propósito es ofrecer un recorrido histórico sobre la génesis del Buen Vivir, aún a riesgo de ser incompleta, pero que deje en claro que este concepto tiene diferentes elementos, miradas y matices en distintos países y dentro de estos con sus diferentes actores sociales. Una concepción en construcción, y que necesariamente debe ser replanteada y visibilizada desde la mirada de las mujeres y cada una de sus circunstancias sociales que aún hoy en día continúan silenciadas u ocultas (Gudynas 2014).

Así pues, si bien la primera parte del Capítulo I analiza varias percepciones sobre el Buen Vivir desde Oriente, pasando por Occidente hasta llegar a América Latina, la investigación perennemente estará centrada en el estudio del Ecuador con sus visiones y críticas a esta filosofía que se ha ido complementando y ampliando a través de la incorporación de múltiples discursos y saberes diseminados por los más diferentes rincones del planeta hasta introducir en la Constitución de 2008 al Buen Vivir como concepto rector de la política nacional ecuatoriana hasta la actualidad.

1. Diferentes tiempos producen diferentes Buenos Vivires

1.1. El Buen Vivir en las cosmovisiones del siglo XXI

Escribir y analizar el origen del Buen Vivir ha ido cobrando gran interés desde inicios del siglo XXI, especialmente debido a la ola humanista que trajo consigo los gobiernos autoproclamados como socialistas que popularizaron dicho concepto como reacción y alternativa a las ideas eurocéntricas convencionales sobre el desarrollo – esencialmente economicista – (Gudynas 2014). Sin embargo, dicho tópico “no es reciente, ha existido desde siempre, esencialmente debido a que el ser humano atraviesa un proceso de desarrollo emergente y espiralado, subordinado por conductas rudimentarias, infraordenadas y supraordenadas que van variando al tiempo que los problemas existenciales que le aquejan van transformándose” (Graves 1981, 43). Entonces, el ser humano busca su trascendencia en “la felicidad y en la ciencia (bien-ser), en la convivencia y cotidianidad (bien-estar) y a través de la satisfacción de sus necesidades y vocación de servicio (bien-hacer)” (Schmidt 2017, 108).

En el Ecuador, el Buen Vivir lleva alrededor de quince años forjándose como un excelso arquetipo subyacente en constante cimentación, adaptación y construcción como lo manifiesta Alberto Acosta (2008). No obstante, aún hoy en día su estudio es escaso, poco recurrente, intermitente y desigualmente atendido, especialmente para la historia de las mujeres no blancas, víctimas de la colonialidad (Lugones 2008). Una realidad que desafía al Buen Vivir a su esclarecimiento que data del surgimiento del ser humano con un amplio mosaico filosófico que hace del Buen Vivir “una cultura de vida con diversos nombres y variedades en distintos períodos en las diferentes regiones del mundo” (Acosta y Taibo 2016, 18).

Prueba de ello, son los diferentes hallazgos de la historia y prehistoria que hacen pensar que el Buen Vivir podría ser manifestado desde el homo *sapiens*, pasando por el

Ubuntu en África, el *Swaraj*, *Swadeshi* y el *Apargrama* en la India, continuando con la filosofía oriental con Confucio y Lao Tsé, posteriormente con el mito bíblico del Jardín del Edén, la filosofía occidental con Aristóteles y su noción de vida buena, y las más relevantes cosmovisiones ancestrales de las primeras poblaciones de América Latina que forman parte central de este estudio. Un escenario que parafraseando a Gramsci (1951) hace que la creación del terreno donde el Buen Vivir actúa toma conciencia y lucha sea turbulento para las mujeres y las diferentes redes, movimientos sociales, académicos, líderes políticos, grupos de interés, y hacedores de política que buscan una adecuada comprensión y traducción política y académica a partir de sus raíces históricas y filosóficas.

1.1.1 El Buen Vivir prehistórico y la cosmovisión premoderna

“...con la aparición del ser humano, el Buen Vivir se convierte en mundo”
(Zapata 2021).

Todos los seres humanos del presente debemos algo a cada cultura que ha existido antes de nosotros; todos hemos pasado antes o después por etapas de desarrollo similares: salvajismo, barbarie y civilización (Morgan y Burnett 1877). Desde la prehistoria los seres humanos han compartido un mismo territorio y objetivo: “existir”, “adaptar” y “sobrevivir”, elementos vertebradores del Buen Vivir (Fierro 2009), pero cada uno de ellos con un diferente paradigma cultural, cosmovisión o *weltanschauung* (Dilthey 1883). Se entiende por “cosmovisión la manera integral que tiene una sociedad de ver e interpretar el mundo, la cual estaría formada por el conjunto de opiniones y creencias que conforman la imagen general del mundo, a partir de la cual se interpreta todo lo existente en todos los campos de la vida (política, economía, ciencia, religión, moral, filosofía...)” (Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara 2016, 15).

En tal sentido, las sociedades existentes en la prehistoria – hasta la emergencia de la ilustración en el siglo XVIII – compartieron la cosmovisión premoderna, tradicional o ancestral (Senghor 1964; Defoort 1997; Estermann 1998) que determina la preexistencia de un Buen Vivir prehistórico interpretado por medio de la fe, o las creencias, con “la mirada puesta en el pasado y una concepción cosmogónica del mundo según la cual, este fue creado en el origen de los tiempos por alguna divinidad o algunas divinidades” (Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara 2016, 31). Empero, a dicha argumentación también se suma la concepción científica que comprende tres revoluciones: “la revolución

cognitiva que marcaría el inicio de la historia hace unos 70.000 años. La revolución agrícola que la aceleró hace unos 12.000 años y la revolución científica, que se puso en marcha hace solo 500 años” (Harari 2011, 4). Un cúmulo de revoluciones envueltas en lo que para la teoría de la ciencia es el *big-band* o gran explosión, creadora de la materia, energía, tiempo y espacio.

Así pues, en un sentido estricto, “existirían múltiples variantes de la cosmovisión premoderna, cada una de ellas vinculada con las formas de vida tradicionales que han existido y existen en diferentes partes del planeta” (Estermann 1998; Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara 2016, 30). Empero, todas ellas concuerdan en que el Buen Vivir prehistórico en correlación con la cosmovisión premoderna es la búsqueda de la sobrevivencia o la capacidad para satisfacer las necesidades biogenéticas y fisiológicas del ser humano (Fabien y Patricia Chabreuil 2010, 76). Una conciencia primaria en donde la naturaleza se convierte en el espacio vivo en donde todos los seres vivos premodernos y los seres espirituales-divinidades forman parte; y a partir del cual se desprenden leyes y procesos fisicoquímicos que condicionarían al aborígen a aprender a adaptarse o perecer en los más diversos y opuestos climas.

Se forma así, una relación intrínseca entre el ser humano y la naturaleza – los sentidos físicos determinan el estado de ser (Beck y Cowan 1996, 127) –, envueltos en un tiempo cíclico, circular y ahistórico. Es decir, “los acontecimientos se repiten cíclicamente, el futuro y el presente del Buen Vivir se explican por el conocimiento del pasado y la predicción del futuro sirve para interpretar el pasado y actuar en el presente” (Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara 2016, 31). Por ello, tomando a Graves (1981), Fabien y Patricia Chabreuil (2010), el Buen Vivir del hombre prehistórico se resumiría al instinto de bienestar y supervivencia – permanecer con vida –. Su atención se dedica principalmente al cuerpo y a las necesidades que manifiesta: “comer y beber hasta saciarse, dormir cuando está cansado, mantener una temperatura aceptable y otras parecidas” (Chabreuil y Chabreuil 2010, 23).

Una revolución cognitiva que trajo consigo un lenguaje intencional, no meramente expresivo, más bien poco elaborado y bosquejado en las cavernas mediante símbolos megalíticos, esculturas y pinturas que hacen interpretar a los historiadores y académicos como Chomsky (1998), Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara (2016) que las primeras manifestaciones de convivencia (caza, pesca y recolección) expresadas de forma artística-

comunicativa hacían mención sino de un Buen Vivir, sí, ciertamente, conectados con este. Sin embargo, cuando el hombre primitivo aparentemente había encontrado el Buen Vivir al cubrir sus problemas más elementales de supervivencia, se produce el descubrimiento del fuego, cuya razón no comprende y este pasa a constituir una amenaza real y potencial (Chabreuil y Chabreuil 2010); el mundo le parece misterioso, amenazante y aterrador.

Emociones que fueron evolucionando al igual que su cráneo como lo explica Terrence Deacon (1997) el aumento desproporcionado del córtex prefrontal provocaría que en la cabeza de los sapiens se fueran construyendo un incansable número de ocurrencias que tenían consecuencias emocionales, placenteras-dolorosas, y que se dirigían hacia un Buen Vivir mágico-espiritual (Graves 1981, 43) que hace mención a la creencia en los espíritus mágicos que pueblan la tierra, y a los que hay que supeditarse apelando a todo tipo de bendiciones, maldiciones y hechizos necesarios para un Buen Vivir; como hay muchas cosas que se escapan de su comprensión, desarrolla un pensamiento animista-espiritual: árboles, ríos, montañas, viento, nubes, animales, el mundo entero está poblado de espíritus y tiene que haber algún medio de apaciguarlos y ganárselos” (Beck y Cowan 1996, 36).

En tal sentido, el valor social del Buen Vivir prehistórico es ahora la espiritualidad, lo que lleva a los miembros de las sociedades premodernas a establecer “comportamientos acordes con las exigencias de su fe, con la esperanza de estar en paz, o en equilibrio, con su Dios o sus dioses, o con sus espíritus. Esto debido a que con dichas conductas aspiran a generar estabilidad social, o mantener el estatus quo del Buen Vivir, y, sobre todo, a la trascendencia personal” (Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara 2016, 31-32); dicho de otro modo, a la prolongación confortable de la existencia, en forma espiritual, después de la muerte. La supervivencia, la fe y las costumbres son las variables clave del Buen Vivir de la prehistoria, pero al mismo tiempo, el espacio social, que es la tribu o la aldea. Es decir, la localidad rural rodeada de una naturaleza viva con la que las personas interactúan día a día. Esto, debido a la necesidad de pertenencia que se hace presente, “el agrupamiento en tribus los lleva hacia la colectividad, capacidad del ser humano de crear y creer masivamente en realidades ficticias como los imaginarios de las naciones o las religiones como sistemas de colaboración colectiva” (Harari 1976, 77). El deseo por afianzar la sensación de pertenecer a un grupo se posiciona en el punto central para un Buen Vivir que va más allá de las diferencias físicas y sus competencias específicas.

El Buen Vivir prehistórico se torna creyente de un conjunto de tradiciones, rituales y tabúes que se debe respetar para vivir con seguridad, además de una actitud comunitaria entre hombres y mujeres. Particularidad que acorde a las imágenes recreadas con los restos arqueológicos indican que la relación de género premoderna mantuvo un trayecto de poder y autoridad compartida, de manera más o menos igualitaria y con una visibilidad social similar entre los sexos denominadas: paralelismo sexual (Poewe 1981), unisex (Geertz 1973) o isogenéricas (Aixelà 2003). Haciendo hincapié en los escritos de Beck y Cowan (1996), se considera que el Buen Vivir del ser humano prehistórico es “una actitud que equivaldría a no excluir al otro; no se puede excluir a una parte de uno mismo; estar juntos, compartir tradiciones y rituales, o contar con la experiencia de los mayores, se convierte en el medio de sentirse seguro” (Beck y Cowan 1996, 123).

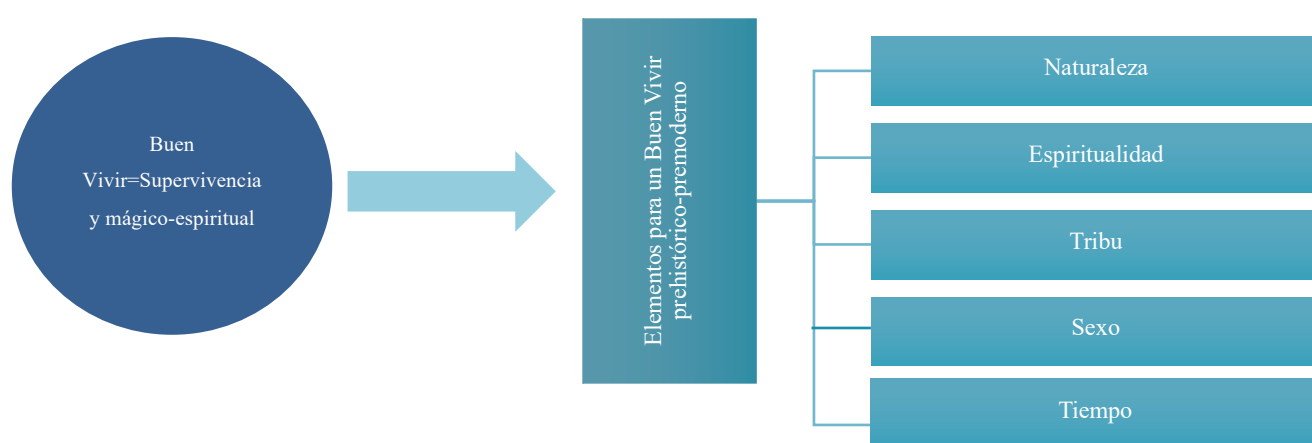
De ahí que, asumir que la dominación masculina es universal, es una ilusión etnológica, afirma Poewe (1981). Una ilusión proveniente del androcentrismo de los estudios históricos que han reproducido una imagen sesgada del pasado y los tiempos prehistóricos con un modelo de hombre/macho protector y cazador que provee el alimento a las mujeres/ hembras pasivas y sumisas (Conkey y Gero 1997; Dahlberg 1981; Leibowitz 1975; Owen 2014). El hombre de las tabernas la única diferencia que encontraba con la mujer era de tipo biológico, percibiendo al sexo únicamente como el medio para la procreación o reproducción (Hidalgo Capital y Cubillo Guevara 2016, 33). Es así como la mujer en la prehistoria mantenía un papel social e ideológico; no sólo realizaba tareas de manutención, producción y reproducción, sino que también participaba en “trabajos fuera del ámbito doméstico como son la caza, el cultivo de la tierra o la recolección; llegando en algunas ocasiones a alcanzar un fuerte poder social, apreciable en el mundo religioso y de la muerte” (Bautista y Torres 2006, 9).

Aunado a esto, desde la cosmovisión premoderna, el tamaño de la población era reducido, posibilitando a que todos mantengan una visión ecuánime del Buen Vivir enfocado en la colectividad para permanecer con vida; la sobrevivencia a partir de la satisfacción de sus instintos. Al no existir un supernumerario social, ni una división del trabajo, ni un excedente económico, era imposible una explotación del hombre por el hombre. Inexistiendo la esclavitud, el aprovechamiento del trabajo ajeno, la hegemonía de unos grupos humanos sobre otros o la superioridad del hombre sobre la mujer (Bustelo 1988, 7).

Cada persona apenas se bastaba para alimentarse a sí misma (con una ligerísima "superproducción" por encima del nivel de las propias necesidades - tal vez sólo del 5% o el 10% - para sostener a la prole e impedir la desaparición de la especie), carecía de sentido esclavizar a otro ser humano para disponer de una fuerza de trabajo que no iba a reportar provecho alguno. Los ataques a otros grupos humanos sólo podían hacerse para disputar terrenos de caza o, por razones alimenticias, en el caso de comunidades antropófagas (Bustelo 1988, 7).

En este contexto, el Buen Vivir del hombre y la mujer prehistórica halla su razón de ser en la idea de supervivencia, existencia y adaptación, conjugado con elementos de lo tribal y espiritual (Soler 2008, 137). Esto originó que la colectividad de mujeres y hombres nómadas establezcan un nuevo modo de producción, denominado comunal. Un gran salto hacia adelante que da cuenta que la vida comienza con unos seres simples que miran el Buen Vivir en la supervivencia y va tornándose compleja a medida que evoluciona. Por tanto, se puede instituir que el ser humano posee no solo una capacidad creativa, inteligencia, sensibilidad, sino también una capacidad destructiva. Un colosal dinamismo por conseguir un Buen Vivir acorde a su ambiente y recursos descubiertos – realidad propia –, como se puede evidenciar en la figura N. 1 capaz de resumir los elementos imprescindibles para un Buen Vivir en la etapa prehistórica sucumbida entre los instintos y la seguridad por continuar perpetuándose:

Figura N. 1 El Buen Vivir prehistórico-premoderno



Elaboración propia 2021

1.1.2. El Buen Vivir Antiguo y la continuidad de la cosmovisión premoderna

Al tiempo que el mundo continuó su progreso, el ser humano incesante de una cosmovisión premoderna, prolonga su concepción cosmogónica del mundo creando la conciencia de que “las cosas son como tienen que ser, siempre han sido así y siempre serán así, por mucho tiempo que transcurra” (Hughes 1981). El Buen Vivir continua presente en la vida del ser humano, pero ahora más allá de la satisfacción fisiológica – supervivencia – y los valores mágico-tribales (espiritualidad). Esto, debido a que con el apareamiento de la escritura – 4.000 a.C. – los pueblos neolíticos se fueron transformando gradualmente hasta convertirse en grandes civilizaciones que emprendían la formación del Estado y con ello la historia de una organización social basada en la producción, control y distribución de los recursos existentes (Bellver y Bravo 2002). Un escenario de vida que se transforma por la evolución natural del mundo, el cual está constituido por imposiciones biológicas que se enlazan con la evolución psicosocial, derivada de la aparición del hombre y su capacidad de razonar (Sarmiento Santana 2007).

La capacidad de adaptación primero como cazadores-recolectores, los transforma en sedentarios poseedores de bienes debido a la revolución agrícola que daría paso a la aparición de las urbes, las artes, las ciencias más sofisticadas y organizaciones políticas más complejas; cambiando de esta manera la visión de supervivencia a una perspectiva de vencer a la naturaleza y con ello instituir una pequeña visión de abundancia, ahora enfocado en la construcción de una vivienda, la intimidad familiar o la visión materialista por decorar herramientas de hueso. Se amplía el campo de las necesidades del Buen Vivir y sus deseos (Fernández Martínez 2014, 114). La supervivencia del ser humano comienza a sumar elementos; no solo el modo de satisfacer las necesidades vitales y la espiritualidad dejan de ser prioritario, sino también el lujo y lo superfluo comienza a ser partícipe de un nuevo guion evolutivo esencial tanto en Oriente como en Occidente.

1.2.1 El Buen Vivir de Oriente próximo

a) Egipto y Mesopotamia

El ser humano comienza a indagar explicaciones sobre lo que sucede en su entorno debido a que este, empieza a acentuar la percepción del tiempo. Esto le permite comprender el encadenamiento de ciertos fenómenos, la relación entre una causa y un efecto (Beck y Cowan 1996). El medio natural, la realidad física y humana ya no es la

única forma de explicar el Buen Vivir, ahora es necesario tomar en consideración otras realidades con espacios surgentes en lo político, económico, religioso, cultural. Así, desde la cosmovisión premoderna, la tierra o el territorio en un sentido más amplio, es el recurso productivo estratégico y, las ocupaciones socialmente más prestigiosas, son ahora el clérigo, o sacerdote y todo lo referente a lo militar” (Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara 2016, 36).

Al respecto, en el Oriente Próximo a las orillas de grandes cuencas emergió Mesopotamia o mejor conocida como “tierra entre ríos” – Tigris y Éufrates – y Egipto con el río más largo del mundo – Nilo – y consagrado como el “don” de los dioses por su poder fertilizante. Estas primeras civilizaciones según Acemoglu y Robinson (2012) constituyen una nueva clave del proceso histórico del Buen Vivir irrupido en una organización social de nivel más elevado que la antepasada aldea salvaje y con un mayor progreso inextricable en lo espiritual, las creencias y los bienes. Bajo la cosmovisión premoderna, en dichas sociedades las fuentes de regulación social se encuentran en la tradición y en los textos sagrados; se comienza a delinear los primeros bosquejos de religión entendido como un sentimiento de absoluta dependencia (Schleiermacher, 1978). “Y en virtud de ello, el castigo social extremo en dichas sociedades sería la pena de muerte o el destierro, habitualmente reservado para los miembros socialmente más respetados. Mientras que la gestión extrema suele ser la guerra, habitualmente por medio de armas blancas, arrojadizas o de arco, y ambientada en un contexto espiritual-religioso” (Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara 2016 ,33).

La amplia creencia espiritual se convierte en la forma de seguridad y Buen Vivir de los ciudadanos (Beck y Cowan 1996). Emerge una ideología política predominante denominada por la cosmovisión premoderna: “conservadurismo de carácter religioso”, según la cual las expectativas de los miembros de la sociedad se depositan en Dios; y junto a dicha ideología se encontraría también el machismo, o ideología que niega a la mujer como sujeto social y, por ende, incapaz de sostener un Buen Vivir (Vacca y Coppolecchia 2012). Particularidad que se verá alienada por una estructura piramidal donde el más fuerte es el que manda y los demás obedecen. El Buen Vivir antiguo se halla en un nivel “egocéntrico-impulsivo” en donde los hombres siempre serán superiores a las mujeres. Argumento que ha podido ser evidenciado en los escritos cuneiformes de los sumerios que describen que el Buen Vivir se constituye en un pequeño Estado independiente, con un Dios y sus sacerdotes; mientras los egipcios con modificaciones y

simplificaciones de una escritura jeroglífica dan cuenta que el Buen Vivir se encuentra supeditado a una persona que está por encima de los sacerdotes “la encarnación viviente del dios supremo de la región, el faraón, el Dios-rey” (Wells 2005, 63).

Un escenario que demuestra que el ser humano en su búsqueda por su seguridad y de lo que él considera Buen Vivir se sumerge en un ámbito duro y severo estructurado por hombres – machos – que luchan por sobrevivir sin pensar en los demás (Clusella 2017). La impulsividad y exuberancia del poder creado en la voluntad de Dios se convierten en el nuevo *modus operandi* conectado con la idea de un poder animista. Una evolución en donde cada civilización adecua su entorno acorde a sus necesidades, como da cuenta la tradición historiográfica de Mesopotamia y Egipto que con sus analogías y diferencias constituyen la clave del proceso histórico próximo oriental del Buen Vivir asociado a poderes mágico-religiosos que buscaban ganar tierras para convertir sus entornos en campos cultivados, generadores de recursos productivos (Bellver y Bravo. Bravo 2002). Recursos extendidos en un entorno inestable y complejo, pero propicio para la creación de una autoridad que regule la vida de la comunidad que cada vez se convertían en fuertes “Ciudades-Estado”.

El Buen Vivir ahora precursor de leyes y códigos como el Hammurabi, creado en Mesopotamia como símbolo sagrado dictado por los dioses hacia los hombres, tenía como objetivo impedir que cada uno tomara la justicia por su mano y la pusiera en marcha a su conveniencia:

“entonces *Anum* y *Enlil* me designaron a mí, Hammurabi, príncipe piadoso, temeroso de mi dios, para que proclamase en el país el orden justo, para destruir al malvado y al perverso, para evitar que el fuerte oprima al débil, para que, como hace Shamash Señor del Sol, me alce sobre los hombres, ilumine el país y asegure el bienestar de las gentes" (Hammurabi 1728 a.C.).

En torno a la cosmovisión premoderna, el Buen Vivir en la etapa antigua es el resultado de los deseos, los cuales deben ser satisfechos de inmediato o, en su defecto lo antes posible (Chabreuil y Chabreuil 2010), trayendo como consecuencia el deseo de fuerza-poder para imponerse, especialmente sobre otros Estados. Un deseo que a su vez, introduciría los primeros estereotipos de género que acorde a la antropóloga Gayle Rubin (1986) y Carmen Ramos Escandón (1996) el orden social y político que Mesopotamia y Egipto iban cultivando devino en una diferenciación sexual; ser mujer en la edad antigua,

ya no solo significaba tener un sexo femenino, sino también una serie de prescripciones normativas y de asignación de espacios sociales asimétricamente distribuidos; “un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y al mismo tiempo una forma primaria de relaciones significantes del poder” (Scott 1990, 76).

Sin embargo, el contexto social de la mujer de Mesopotamia difería de la mujer egipcia. En la “región entre ríos”, el estatus de la mujer variaba de un imperio a otro – sirio, sumerio, o babilónico –. La mujer asiria, se llevaba la peor situación social; el Buen Vivir para esta, se limitaba al cobijo y manutención, no poseía libertad de movimiento y dependía de un tutor legal que la controlara, ya fuera su padre o su marido, que la consideraba de su posesión, relegándola al rol doméstico; en caso de que se diese un divorcio, este era exclusivamente reservado para el marido, quien podía repudiar a la mujer con leyes altamente violentas (Leret de Matheus 2006).

Por su parte, el Buen Vivir de la mujer sumeria se ve reflejada en la reina Kubaba – gobernante de Sumeria por 100 años –; esta según los escritos de Pierre Grimal (1973) dan cuenta que su prestigio se debía a su profesión de tabernera, un trabajo que según el pensamiento sumerio era importante para los vicios que se iban registrando a la par de los burdeles. De ahí que, estudiosas como Julia Assante (2006) interpreta a este acto como el medio que tuvo la mujer para conseguir su libertad de movimiento, estudio (si era capaz de costearse), poseer bienes, fundar negocios, trabajar fuera de casa, y ejercer oficios de lo más variado. Una “libertad” disfrazada al servicio y satisfacción del hombre (Assante 2006, 87).

Paralelamente, el Buen Vivir de las mujeres de Babilonia poseían ciertos derechos y libertades. No obstante, su conducta era orientada a ser sumisa para brindar satisfacción al hombre, especialmente en el ámbito sexual, ya que esto era sinónimo de felicidad según el código Hammurabi. Su vida debía desarrollarse en la casa y su misión principal correspondía a la reproducción, y en caso de no poder cumplir con esta actividad, era repudiada. Se rompía con la situación de hombre-mujer aliados y se tornaba un ambiente de utilidad. “El más fuerte domina y el más débil obedece” (Beck y Cowan 1996,43). Un escenario alejado de la posición moral; un Buen Vivir amoral que rechaza la distinción entre lo que está bien y lo que está mal.

Por otra parte, la historia del Buen Vivir de la mujer egipcia difiere de Mesopotamia. El Buen Vivir de la mujer faraónica era extraordinariamente superior, ya que tenía mayores derechos y libertades. Acorde a Barbara Watterson (1991) la mujer egipcia era respetada y considerada complemento del hombre, “disfrutaba de autonomía y completa libertad de movimiento, en lugar de verse recluida en casa bajo la autoridad y tutela del padre o del marido” (Desroches-Noblecourt 1999, 65). Sin embargo, su libertad era determinada por la estructura social, económica y religiosa a la que pertenecía. La mujer de clase baja era destinada a realizar las tareas domésticas, mientras la de clase media podían instruirse y ocupar cargos altos; y la mujer de la realeza garantizaba la legitimidad del poder del faraón al casarse con él. Sin ella, el faraón no podía llegar a gobernar, siendo considerada la “Esposa del Dios” o “Gran Esposa Real”.

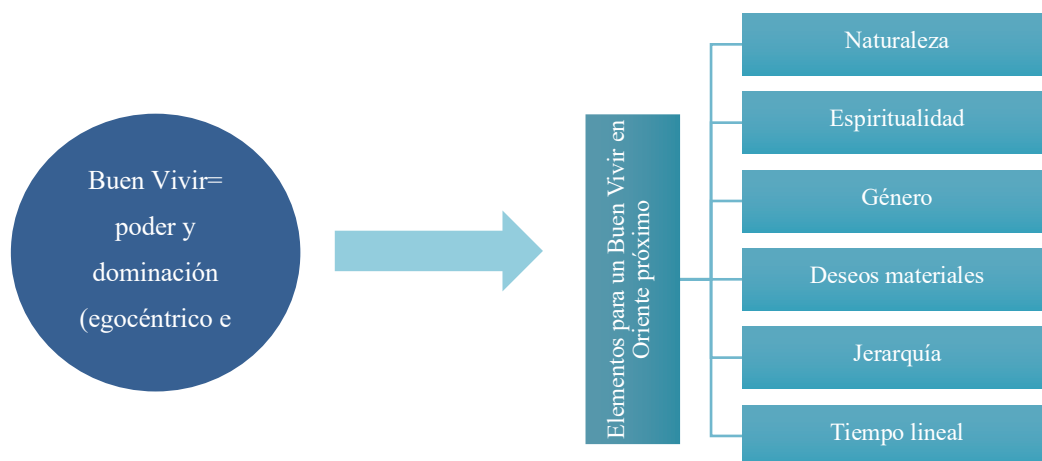
Las mujeres en esta etapa ocuparon altos cargos del Estado, llegando a ser médicos, jefe, visires (ministro supremo) y gobernantes del país, como es el caso de *Hatshepsut* (Reino Nuevo, c.1490 a.C.) o Cleopatra. Alcanzaron a ocupar, incluso, el trono de la jerarquía sacerdotal, hecho que hasta la actualidad es imposible de imaginar. El hombre y la mujer eran considerados iguales ante la ley. No obstante, a medida que nuevos pobladores llegaron a estas tierras, la consideración y libertad de la mujer fue menguando, al igual que su Buen Vivir.

Un brote de jerarquías y con ello, el crimen que según el jurista Rudolf Von Ihering (1857) el ser humano aprendió a usar, la violencia para dominar su propia violencia. Solo ella era capaz de resolver el problema planteado entonces: quebrantar la indomabilidad de la voluntad individual y educarla para la vida en común eran manifestaciones de un pensamiento de respeto, honra, divinidad y trascendencia de los seres vivos y su entorno. La visión prehistórica de un Buen Vivir en donde los hombres se sentían despreocupados del porvenir, “trabajaban, amaban y morían sin sentirse desgraciados, había quedado en el pasado salvaje” (Wells 2005). En esta etapa, el Buen Vivir se había convertido en una lucha por sobrevivir sin pensar en los demás y separando a hombres y mujeres. La violencia y dominación pasa a ser vital para poder ser percibido como fuerte e importante (Beck y Cowan 1996, 38).

Así pues, el tiempo, ahora lineal de la historia del Buen Vivir de Oriente Próximo atravesó una ramificación de concepciones de una civilización a otra, sumando nuevos elementos y transformando otros. Una dinámica envuelta por la ultranza de la violencia

y la espiritualidad como elementos para un Buen Vivir como lo muestra la figura N. 2. En otras palabras, se inicia un nuevo conteo del tiempo, con un nuevo objetivo, el orden de la vida personal y colectiva. Para ello, se considera que existe una verdad última que da sentido a la vida. “Esta verdad última tiene un control absoluto sobre todos los aspectos de la realidad y de la existencia; no existe el azar” (Capilla 2014, 90).

Figura N. 2 El Buen Vivir de Oriente próximo



Elaboración propia 2021

1.2.2 El Buen Vivir de Extremo Oriente

a) India

Bajo la cosmovisión premoderna, todo lo que se produce en el mundo es consecuencia de su voluntad (Beck y Cowan 1996). Aparece la noción de moralidad – el bien y el mal – y con ello, emerge el Buen Vivir del Extremo Oriente, con la India y la China a la cabeza. Civilizaciones que mantuvieron ritmos paralelos y elementos cercanos a la espiritualidad y la religión como medios para alcanzar el Buen Vivir. La vida tiene un sentido, una dirección, un objetivo y un orden impuesto por un todopoderoso. Este orden impone un código de conducta desde un ritmo cíclico, el “eterno retorno” – tiempo basado en los movimientos astronómicos (Bedini 1975) –, conocido en la India como el hinduismo o Sanatana Dharma “Ley Eterna”. Un concepto que implica al mismo tiempo una ley, un modo de vida y un orden cósmico (Luarte 2012, 34); traza su caminar en la *Veda*, piedra fundacional y atemporal (*sturi*) revelado a los sabios, para que estos transmitan generación tras generación las reglas de conducta ético, ritual y social (*Dharma Sutras*, *Dharma Shastra* y el *Manava Dharma Shastra*) de un Buen Vivir.

Estas enseñanzas más tarde serán afianzadas en el *Jawahartal Nehru* de Mahatma Gandhi al establecer que el Buen Vivir o *Swaraj* es una filosofía de autodeterminación y toma de decisiones colectivas para proteger a la gente y al planeta (Meller 2014). Un autogobierno de no violencia construido por todos. Sin embargo, el hinduismo considera que para entablar un Buen Vivir es necesario un ordenamiento de la sociedad en cuatro “*varnas*” (color) – los *brahmanes* (sacerdotes), los *kshatriyas* (gobernantes, guerreros), los *vaisyas* (pueblo llano) y las *sudras* (sirvientes) –. Un sistema de control dual que según la cosmovisión premoderna serviría para establecer un “tributarismo o sistema comunitario dependiente de un Estado que cobra impuestos y presta servicios” (Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara 2016, 35). Una especie de esclavismo, por un lado; mientras por otro lado, un sistema de subordinación a la mujer y su sexualidad (Chakravarti 2003), debido a que el hinduismo está supeditado a la jerarquía de un poder superior – Dios o un hombre – que castiga el mal y eventualmente recompensa el esfuerzo, la devoción, las buenas obras y la rectitud (Beck y Cowan 1996).

Un pensamiento patriarcal influenciado por los *brahmanes* a través del *Ramayana de Valmiki* y las figuras mitológicas de *Sita* y *Rama*. *Sita* – mujer – anhela a *Rama* – hombre – salvador del *Ravana* – demonios antropófagos –; denotando obediencia y sumisión para alcanzar un Buen Vivir (Escalona 2019). Una relación de género premoderna basada en una estructura social en la que “el hombre, como padre y cabeza de familia, toma todas las decisiones familiares, quedando la mujer subordinada a las decisiones que el padre, primero, y el marido, después consideran justas y necesarias para el “Buen Vivir” de la mujer” (Daros 2014, 36). De esta manera, la mujer es eximida únicamente como figura femenina que desconoce que es el Buen Vivir, o simplemente lo percibe como “sufrimiento y sumisión al hombre” (Rodríguez y Hurtado 2017, 45); situación que estas, inconscientemente lo han ido perpetuando debido al poder de los *brahmanes* en ahondar en su psique, hasta el punto de convertir sus preceptos de Buen Vivir en ideales a seguir (García Arroyo 2010, 18).

Consecuentemente, la representación de la mujer y el Buen Vivir continúa con el budismo y *Siddharta Gautama* en la figura del Buda, el iluminado que cuestionó que “vivir es estar en busca de algo”. A través de sus enseñanzas supo manifestar que el punto más importante de la felicidad es el “Nirvana” – equivalente al Buen Vivir –. “Por ello tenéis que esforzaros en reprimir los deseos y vencer a vosotros mismos. Debéis mantener correcto el cuerpo, pura el alma, sinceras vuestras palabras. Sin olvidar nunca lo

transitorio de la vida; solamente así os será posible dejar la codicia y la ira, y alejar al mal” (Bukkyo Dendo Kyokai 1978, 234). Instrucciones que se ubican en el espectro de la vida interior para tratar de controlar de manera total “pensamientos, actos y palabras que puedan impedir alcanzar la verdad última, el Buen Vivir.

La moralidad se intensifica y se suma como un elemento más para el Buen Vivir de Extremo Oriente. Así pues, para la cosmovisión premoderna se crea una dicotomía en los seres humanos; “por una parte, están los que creen en la verdad última y, por otra, las que la rechazan, los que se someten y los que se oponen a ella. En dos palabras, los fieles y los descreídos” (Beck y Cowen 1996, 108). La Budeidad sugiere que si se quiere vivir bien se debe seguir las reglas e incitar a los demás a que hagan lo mismo. Solamente así, se alcanzará la iluminación, el Buen Vivir que parte desde el supuesto de que la vida es transitoria; todo lo que nace muere, todo está sujeto a cambios y que el mundo es una casa en llamas, pero tanto el hombre como la mujer pueden salvarse y llegar a la iluminación a través del cumplimiento de las *sutras* – enseñanzas – (Bukkyo Dendo Kyokai 1978, 256).

“El alma hace del hombre un Buda y también un animal. Perdida el alma, el hombre se convierte en demonio, cuando la tiene iluminada se transforma en Buda. Todo es obra del alma y por eso esforzaos en no desviaros del camino” (Bukkyo Dendo Kyokai 1978, 256).

El budismo se posiciona como un modelo en el cual el hombre se siente identificado y puede alcanzar la felicidad sin perturbaciones (Bustamante 2004, 23). Un Buen Vivir que mira en el Buda una imagen de crecimiento personal y de expansión de buenas enseñanzas como la amabilidad, compasión y el amor, esenciales para una vida en armonía. Una espiritualidad que lleva a los humanos a comportamientos acordes con las exigencias de su fe, con la esperanza de estar en paz, en equilibrio; es decir, a cumplir con lo que la cosmovisión premoderna considera una estabilidad social, o prolongación confortable de la existencia, en forma espiritual, después de la muerte (Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara 2016,).

En cuanto a las *sutras*, estas florecen ante los ciudadanos no solo en la figura del Buda, sino también en forma de mujer, de dioses, reyes o políticos. Surge aquí, el rol de la mujer, una ambivalencia que por un lado expresa que “en el mundo existe la idea de la superioridad del hombre sobre la mujer, pero en la enseñanza del Buda no existe tal diferencia. “Sólo es superior a toda la sabiduría quien conoce la existencia de la naturaleza

del Buda” (Bukkyo Dendo Kyokai 1978, 259). No obstante, en las historias de *Jataka* – colección de relatos cortos budistas –, la mujer es concebida como “un ser con naturaleza dañina, capaz de arruinar la vida de un hombre y mucho más la de un devoto en busca de la iluminación” (García Arroyo 2010, 15). “Las mujeres son coléricas, calumniadoras, desagradecidas, sembradoras de disensión y de contienda” (Bukkyo Dendo Kyokai 1978, 233); por eso, para alcanzar el nirvana (Buen Vivir) debe seguir los preceptos establecidos por un hombre – Buda.

En este sentido, el Buen Vivir bajo los espectros del budismo si bien reconoce la existencia de la mujer, esta es reflejada bajo un androcentrismo y una misoginia construida a base de estereotipos y leyendas fantásticas que dejan a la mujer sucumbida en una vida miserable, monótona y oprimida. Quedando en mentís que seguir las enseñanzas del Buda – padre de la compasión y madre de la misericordia – hará que se destruya el mal y se aliente el bien configurado Buen Vivir resplandeciente, lleno de luz, paz y ajeno a las tinieblas de la ignorancia (Bukkyo Dendo Kyokai 1978, 68).

a) China

Desde una sociedad originalmente tribal, luego feudal, China emerge como un imperio organizado, centralizado y alejado de cualquier influencia. Un mundo encerrado en sí mismo que le permitió establecer un propio Buen Vivir con marcadas peculiaridades en los logros tanto materiales como intelectuales (Riechmann 2014). Un Buen Vivir encabezado por “Sabios Gobernantes” que identifican el bien y el mal y enseñan de manera simple y concisa el camino hacia el Buen Vivir. Un Buen Vivir impregnado de una realidad jerárquica y ordenada bajo el control de la verdad absoluta, de la sabiduría y la teoría de que el hombre es una parte integral de la naturaleza, la esencia de la cultura y la coexistencia armoniosa con el cielo y la tierra (Prieto 2018, 8).

Un Buen Vivir envuelto en un pensamiento de triada en donde el cielo (lo trascendente, lo espiritual) y la tierra (lo inmanente, lo material) dan a luz al hombre, el hijo del cielo y de la tierra – rey, emperador –. Una estructura de tiniebla y oscuridad para la mujer que ocupa la posición más baja con tareas relacionadas al hogar y al cuidado de los hijos (Belmonte 2010). De modo que, para alcanzar el Buen Vivir dentro de los valores tradicionales chinos, la mujer debe enfocarse en ser “afectuosa y refinada”, “esposa virtuosa y buena madre” (Vivien 2006, 123). Características que se extienden en tres obediencias: “1) obediencia al padre y a los hermanos mayores cuando se es joven;

2) obediencia al esposo cuando se casa, y 3) obediencia a los hijos varones al enviudar. Y, en cuatro virtudes: 1) la virtud femenina, 2) el habla, 3) la apariencia, y 4) las labores del hogar” (Tan 2005, 380).

El Buen Vivir de la mujer china se traduce entonces en la obediencia y el sacrificio debido a que sus dogmas son netamente patriarcales (Jin Chen 2018). En consecuencia, el Buen Vivir únicamente podría ser develado por el hombre que se encuentra íntimamente enlazado a la espiritualidad y las creencias; “los adivinos hombres manipulaban los huesos y caparazones de tortuga en los cuales escribían preguntas sobre acontecimientos futuros: cosechas, salud, clima, caserías, guerras y así predecían el futuro y su Buen Vivir” (Bottom 2000, 23). En otras palabras, el Buen Vivir es contemplado al igual que en el Oriente Próximo desde una estrecha relación entre la espiritualidad y la naturaleza, elementos estructurantes de la cosmovisión premoderna (Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara 2016). No obstante, en China se considera que el hombre es sólo una parte de la naturaleza y que alcanza su sentido o razón a través de su integración con ella. Por tanto, la naturaleza se sitúa jerárquicamente por encima del hombre; por el contrario, en Oriente Próximo, el hombre es considerado el ser superior de la naturaleza, y todo lo que le rodeaba está a su servicio.

Así pues, después de la tempestad provocada por la insensibilidad de Oriente Próximo, la necesidad de estabilidad se hace sentir. Una verdad última da sentido a la vida y define a la vez la identidad del individuo y la del grupo. La obediencia consentida a esta verdad proporciona una sociedad de clases y una distribución desigual del trabajo entre hombres y mujeres. Una etapa en donde emerge el *longshan*, con los primeros centros urbanos (combinación de centro ceremonial, administrativo y de defensa erigido sobre llanuras, cerca de vías fluviales) y una sociedad esclavista □ clase trabajadora y cautivos de la guerra □. El centro lo reside el emperador, el hijo de la tierra, el cual recibe el “mandato del cielo” (forma de control y legitimación del poder otorgado por una autoridad extraterrenal) y desde el centro irradia su armonía generando el orden y la civilización. El Buen Vivir es reproducido en el centro, “el lugar hacia el que todo regresa, o todo converge, y, complementariamente, desde el que todo se difunde y se produce (Robinet 2009, 56).

i. Tao Te Ching

Guiados bajo el “mandato del cielo” como justificación etérea para imponer normas aparentemente redentoras de las continuas guerras y conflictos entablados entre los reinos, se desprende el Buen Vivir de *Lao Tsé* o el “viejo maestro” quien enuncia la doctrina mística del “*Tao Te Ching*”, “libro clásico del camino y la virtud” hacia un Buen Vivir inmortal y armónico entre las personas y la naturaleza, “el cielo subsiste y la tierra dura, ¿por qué subsiste el cielo y dura la tierra? Porque no viven para ellos mismos” (Tao Te Ching VII); se puede morir en paz si se ha sido un hombre de bien. El “Tao” en su conjunto simboliza el movimiento inteligente hacia adelante, la acción en busca de un fin, causa-efecto” (Capilla 2014, 44) para vivir bien.

Entonces, el Buen Vivir desde los preceptos del *Tao Te Ching* podría ser traducido como la liberación, la conquista de la paz suprema o de la felicidad definitiva, especialmente, debido a que el *Tao* es intemporal, no se ve, ni se oye, ni se siente. Es la fuente primaria cósmica originaria del mundo y de todas las cosas” (Cancelo 2006, 134). A través de este, se logra la armonía y se deja de lado las ambiciones para regresar a un sencillo pasado utópico e imaginario, como lo expresa el Tao Te Ching en el capítulo IX: producir y hacer crecer, producir sin apropiarse, actuar sin esperar nada, guiar sin constreñir, es la virtud suprema, guía inestimable para vivir la vida de acuerdo con la naturaleza y alcanzar la serenidad del alma.

Dicho de otro modo, tomando a Luis Racionero (1995) y los postulados de la cosmovisión premoderna de Dussel (1996), la filosofía oriental nació de la observación directa de la naturaleza, donde todo es interdependiente y circular, el eterno retorno hacia el camino de la armonía y de la sabiduría, el proceso de transformación de la naturaleza, la razón inherente a todos los seres, la cúspide, la realidad última, de naturaleza espiritual y distante de las cosas materiales, “discierne lo sencillo y abraza lo natural, reduce tu egoísmo y refrena tus deseos” (Tao Te Ching XIX); esto hará que el hombre regrese a su raíz. Simplemente porque el Buen Vivir es como un río que fluye lentamente, que nunca se detiene, es extraordinariamente poderoso pues mantiene al universo físico y humano en orden y equilibrio (Zycinski 1998).

El Buen Vivir, a través del Tao se convierte en una mística quietista que se estructura sobre la creencia de un poder originario, “el hombre imita a la tierra. La tierra imita al cielo. El cielo imita al Tao. El Tao no tiene más modelo que él mismo” (Tao Te

Ching XXV) porque está regido por el orden superior que da sentido a la vida y proporciona valores eternos y principios inmutables sobre el bien y el mal. En efecto, “la vida humana no es estática, sino que está en permanente cambio y entre grandes fuerzas opuestas o complementarias (positivas y negativas) y notables contradicciones, tal como sucede en el Universo” (Soto 1999, 114). Únicamente el hombre sabio en palabras de Javier Rojo (2017) es capaz de entender y aceptar esta condición, pasando del no ser al ser, de la imperfección a la perfección, del desorden al orden, de lo posible a lo real, de la mente a la acción, de la pasión al sentimiento, buscando siempre la integralidad armónica, del todo, de las fuerzas masculinas con las femeninas, del yang con el yin.

Fuerzas en donde la feminidad es lo más cercano a la representatividad de la mujer; no obstante, ésta el Yin, representa la oscuridad a la que hay que entrar para alcanzar el Yang, la masculinidad expresada como la luz. Aspectos polares interdependientes que aluden o representan la unidad esencial de la vida. Así, el yin yang en correlación con el Buen Vivir es una polaridad dinámica complementaria y armónica: “el sentido de la sombra lo hallamos en la luz existente, lo esencial de la luz es que disipa la oscuridad; de igual modo, expandirse es abandonar un estado de contracción. El significado de cualquier aspecto deviene de la relación con su opuesto complementario” (Tena 2008, 77). Metáfora que apunta a abrazar la unidad, “hacer sin poseer ni dominar, producir y cultivar sin interferir con los demás. Así de simple y así de complejo” (Cruz 2008, 6). El Tao Te Ching, al igual que el Buen Vivir no concluye esta siempre fluyendo en plenitud, es un proceso en curso, que siempre mantiene presente la sabiduría del Tao, ya que cuando esta se olvida, la justicia se degenera y la sabiduría se transforma en necesidad (Estudillo 2010, 22).

ii. Confucionismo

De lance en lance, entre el siglo V y VI a. C. en medio de un estado constante de guerra civil en la región oriental, el deseo perenne de alcanzar el Buen Vivir del ser humano continua sobre la marcha. Esta vez desde la tradición y la doctrina de los letrados/eruditos o mejor conocidos como *confucionismo*. Una fuente de valores, conocimientos, aprendizajes y códigos sociales que buscan encontrar la paz y el Buen Vivir en medio de la moralidad. Su fundador, el “maestro” *K’ung-fu-tzu* o *Confucio*, anhelaba enseñar a la gente una manera de vivir en armonía consigo mismo y con los que le rodeaban mediante criterios morales y éticos básicos; esto implicaba, tener “un corazón

sincero y un espíritu devoto: “pues si una persona carece de humanidad en su interior, ¿de qué vale celebrar rituales? Pues si una persona carece de humanidad en su interior, ¿de qué vale interpretar la música?” (Lunyu 3, 3), ¿de qué vale un Buen Vivir?

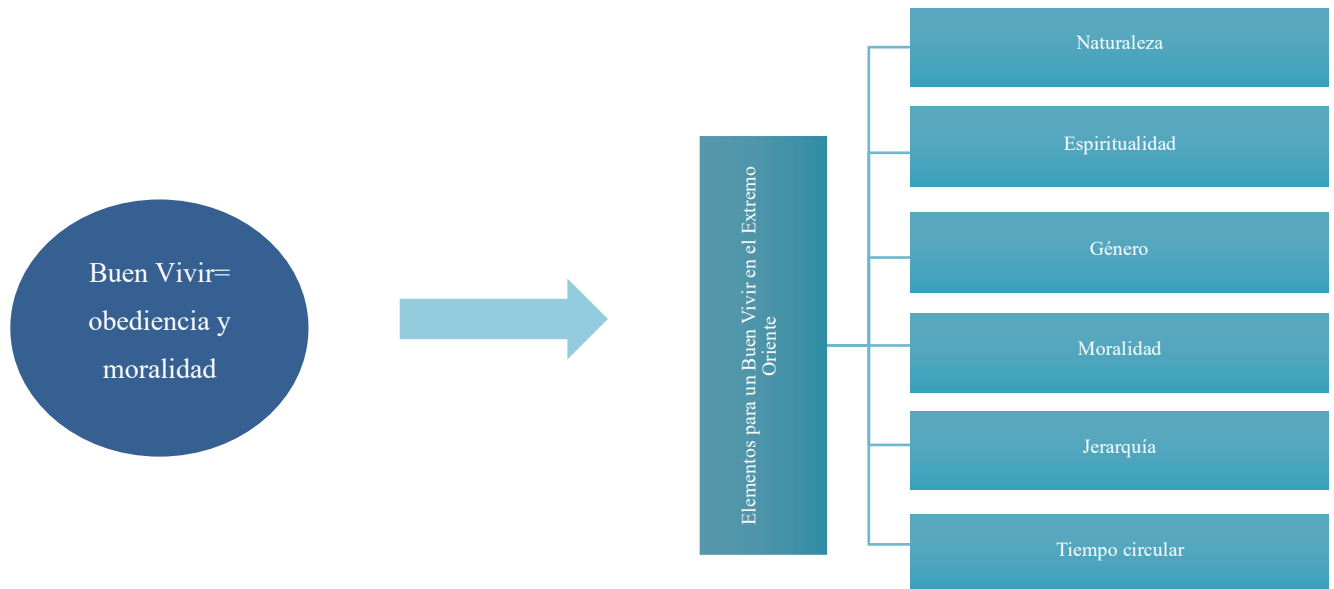
Por tanto, el Buen Vivir necesita ser encontrado mediante la introspección, para posteriormente cultivarlo, formarlo y desarrollarlo en el “*Li*” (moralidad-ley natural). El *Li*, le permitirá encontrar el “*Ren*” (virtud perfecta-corazón humano), el camino ético que engloba al amor, la piedad y la humanidad. En otras palabras, los buenos sentimientos hacia los demás hombres. Si el hombre tiene *Ren* podrá expeditamente practicar la justicia, los buenos principios, llamados “*Yi*” y vivir en una comunidad armónica y feliz. El Buen Vivir confuciano se extrapola como una fuente de valores, una ética-código social, una política ideológica, una religión, una tradición e incluso un estilo de vida basado en el ser humano y arraigado en la educación como fuente de virtud, de donde se desprende tres principios fundamentales: “la bondad, que genera alegría y paz interior; la ciencia, que permite disipar las dudas; y la valentía, que ahuyenta toda forma de miedo” (Sánchez 2016, 56).

Principios esenciales para un Buen Vivir como personas virtuosas, sensatas y de mente clara; un valor social que según la cosmovisión premoderna (García Arroyo 2010) al confucianismo no parece haberle interesado la cuestión del género, secundando perennemente que el rol de la mujer es lo doméstico; como lo expresa el padre de la historiografía china, Sima Qian (s. I a.C.): “desde la antigüedad, los que recibieron el mandato de ser reyes y gobernantes fueron los hombres, mientras estos, eran asistidos por sus esposas”. En este mismo sentido, Confucio en sus *Analectas* argumenta que “únicamente las jóvenes y los hombres bajos son difíciles de educar. Acércate a ellos y se insubordinarán, aléjate y te guardarán resentimiento” (17.25/50/25). Enunciado que acorde a Lisa Raphals (1998) Confucio en dichas líneas estaría hablando de las dificultades particulares de la educación, especialmente la de las mujeres, supeditándolas al término jóvenes para compararlas con los “hombres bajos”, que en la filosofía confuciana representaban la antítesis del “hombre ejemplar” (*junzi*), un término que se refería especialmente al pueblo dedicado a tareas no intelectuales.

Por lo tanto, el Buen Vivir de las mujeres era semejante a la de los “hombres bajos” desprotegidos e invisibilizados (Guarde 2017, 38). De ahí que, en el Extremo Oriente, el Buen Vivir surge a partir de una pregunta y un problema: el problema la

moralidad y la pregunta ¿qué hay que hacer para conseguir el Buen Vivir?, ¿cuál es el Camino (Dao) a seguir para el Buen Vivir? y sobre todo ¿qué hay que hacer en la sociedad para alcanzar una armonía con el alma y el cuerpo? Interrogantes que se entremezclan con los elementos del Buen Vivir resumidos es la siguiente figura N.3:

Figura N.3 El Buen Vivir de Extremo Oriente



Elaboración propia 2021

1.2.3. El Buen Vivir occidental

a) Grecia

La tradición griega empieza su filosofía preguntándose ¿cuál es el principio o causa de las cosas para un Buen Vivir? (Schultz y Shchweber 2018) Incógnita que sitúa al Buen Vivir griego entre diferentes realidades, escenarios y sentimientos de peligro, temor, violencia, amenaza de castigo y sentimiento de culpa (Beck y Cowan 1996, 58). Sentires que en su conjunto han provocado que el ser humano termine saturado y frustrado de sufrir por el miedo a ser castigado y no alcanzar el anhelado Buen Vivir. De ahí que, dicha situación lo lleva a una cosmovisión premoderna de cuestionamiento sobre la posibilidad de disfrutar de la vida; inclinándose hacia un Buen Vivir “estratégico, progresista, materialista” (Beck y Cowan 1996).

Se trata de conseguir la satisfacción de un Buen Vivir lo más rápido posible, escapando de la "mentalidad del rebaño" para buscar la verdad y el significado en términos individuales (Beck y Cowan 1996). Un Buen Vivir que siguiendo a Epicuro

(341 - 270 a. C.) se trataría de un atomismo y hedonismo racional que trata de abandonar cualquier forma de dolor en base a una vida frugal y desapegada. El Buen Vivir griego se eleva a la ciencia de la lógica y la razón; instrumentos de conocimiento y dominio del arché, elemento primero de todas las cosas, origen, esencia y causa de la realidad o cosmos (Cañas 2006, 76).

El simbolismo “sobrenatural y monstruoso y la representación imaginaria de dioses y monstruos divinos con todos los tabús, terrores y restricciones que hasta entonces embarazaron la función del pensamiento humano, eran ahora rechazados por completo” (Wells 2005, 114). El Buen Vivir es ahora visualizado desde el *logos*, el “milagro griego”, que trae consigo una gran explosión en las artes, la ciencia, la política, la religión, la sociedad “*la polis*” (ciudad-Estado) y la filosofía. Elementos que en coalición darán a luz a la “*eudaimonía*”, término griego traducido como felicidad o bienestar – principio material de la naturaleza □, o visto desde una traducción aristotélica como el florecimiento humano o la prosperidad, al componerse etimológicamente de dos palabras “*eu*” (bueno) y “*daimōn*” (espíritu).

De este modo, el hombre cansado de correr tras una promesa de “recompensa futura de la que ahora duda, se convence de que es en la racionalidad de la acumulación de bienes materiales donde encontrará por fin la felicidad” (Beck y Cowan 1996, 65); y, por tanto, vivirá bien. Una felicidad traducida como el Buen Vivir de los bienes externos y un deseo de más, y siempre más de riquezas. Siguiendo a Highet (1949) los griegos por encima de todos los demás habían comprendido el valor y significancia de la naturaleza, aprendieron a rendirle culto y a descubrirla, pero de una manera mucho más racional y material. Esto debido a que en palabras de Aristóteles (385 a.C) el hombre considera que ya ha solventado las cuestiones existenciales y de “ornato de la vida”, permitiéndole saltar de página hacia un reconocimiento de lo material para que surja lo espiritual (Samour 2017,4).

Es decir, cuando ya se ha desarrollado lo suficiente, la persona quiere experimentar un bienestar personal. Primero, considera que obtendrá ese bienestar con la satisfacción de sus necesidades materiales, pero al descubrir que eso no es suficiente, buscará su bienestar en las relaciones afectivas con los demás. Esencialmente porque el hombre por naturaleza es un ser social, un animal político, un ser que habla y que ha aprendido a convivir con sus semejantes. “Quien no vive en sociedad o no necesita nada

para su propia suficiencia, no es miembro de la pólis, sino una bestia o un dios” (Aristóteles 1094a).

Dicho ello, el Buen Vivir o la felicidad, la vida plena, la buena vida, la mejor vida para el individuo en Grecia es asegurar la satisfacción material y emocional que se encuentra en la polis, entre los demás hombres (Gomes y Elizalde 2009, 250). Un escenario proyectado en dos grandes epopeyas, la Ilíada y la Odisea. Esta última, una obra literaria del mundo occidental que halla en el mundo griego con Homero un cambio de valores y una ruptura a los planteamientos conservadores de ver el mundo. La historia entre Ulises y Penélope demuestra que la vida es mucho más que la inmortalidad y la heroicidad, la vida es felicidad y más aún si se la comparte en comunidad o con las personas que se ama. “La única vida real es la que tenemos, el vivir nuestra vida con plenitud, a cada momento, a cada segundo, a darnos cuenta de que sin el riesgo a perder no podemos amar, porque la vida es maravillosa” (Casanova 2017, 97). Un pensamiento que dentro de la idea del Buen Vivir griego se impulsa a disfrutar más de la existencia, dejando de lado una muerte heroica o evitando en la medida de lo posible desencadenar reacciones agresivas (Beck y Cowen 1996).

En el mundo griego el Buen Vivir es una idea arrancada de “la vida misma que conllevan el sufrimiento de la existencia y las dificultades de la vida en todos los tonos que se presentan” (Schweber 2017, 89). Idea que se fue popularizando con Sócrates, y posteriormente con Platón quien argumentaba que “muchos de los males que sufrís social y políticamente están bajo vuestro imperio, pues dependen de que tengáis la voluntad y el valor de cambiarlos. Podéis vivir de una manera distinta y más prudente, si preferís pensar y trabajar sobre ello. No os dais cuenta de vuestro propio poder” (citado en Wells 2005). Un poder que únicamente era referido hacia los hombres, debido a que la mujer era considerada materia frente al hombre, formaba parte del espíritu, pero no del logos (la lógica y la razón).

En tal efecto, en los escritos de Aristóteles se evidencia la discriminación hacia la mujer. “El esclavo está absolutamente privado de voluntad; la mujer la tiene, pero subordinada; el macho es por naturaleza superior y la hembra inferior; uno gobierna y la otra es gobernada” (Aristóteles 1254b 13-15). Argumentos que, en correlación con Platón y su obra la República, el Buen Vivir de la mujer no era el mismo del hombre, “las

mujeres comparten la naturaleza en todas las formas de vida como lo hacen los hombres, pero en todas ellas las mujeres son más débiles que los hombres” (Platón 455d).

Un pensamiento que considera que la naturaleza ordena no solo las diferencias físicas entre machos y hembras, sino también las diferencias mentales, el alma racional que posee el hombre es capaz de adquirir más sabiduría a través de la ciencia; diferencias que ubicaban a la mujer como “más pícaro, más impulsiva, más compasiva, más propensa a las lágrimas, más celosa, más quejosa, más apta para reprender y herir, más proclive al desaliento y menos esperanzada, más descarada y mentirosa, más engañosa, más apocada y difícil de inducir a la acción” (Aristóteles 608b. 1-14). Una imagen de dolor y mal, que Tales de Mileto (630 a. C) exponía estar agradecido al destino por haber nacido humano, por haber nacido hombre no mujer y por haber nacido heleno y no bárbaro.

De ahí que, la idea de Buen Vivir en Grecia era liderada exclusivamente por el hombre, poseedor de un alma racional y, por lo tanto, versado de lo justo y lo injusto, capaz de poner en la mujer el alma del Buen Vivir expresado en concebir hijos (Gutiérrez 2001). Desde la cosmovisión premoderna, las relaciones de género se acentúan, desterrando a la mujer a una figura divina y sobrehumana, y ya terrenalmente vetada de felicidad y sin libertad para decidir su suerte y su Buen Vivir (Fernández 2014). Se introdujo una estructura patriarcal, con el hombre a la cabeza debido a su espíritu libre, estratégico, con una mayor visión de futuro y con más capacidad de prever las reacciones de los demás; solamente el hombre era capaz de proveer un Buen Vivir debido a su capacidad de razonar en términos de rendimiento de inversión (Beck y Cowen 1996).

Un Buen Vivir guiado por la razón del hombre y por una filosofía aristotélica calificada como ética teleológica que se construye a partir del fin, “*télos*”, propio de la vida humana: “toda arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parece tender a algún bien; por esto se ha manifestado con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden” (Aristóteles 1094a). Empero, Aristóteles refuta la idea equivocada de las masas al considerar que la felicidad ha de encontrarse en el placer, la riqueza, el éxito o el honor; los bienes materiales son sólo un medio para algo más y no un fin en sí mismo. El propio fin, equivale a buscar la felicidad. “La ética aristotélica es una ética hedonista. No se construye a partir de la noción de deber o de una serie de obligaciones, sino a partir de la felicidad, porque lo que hay que conseguir es estar bien con uno mismo y con los demás” (Clusa 2015, 24).

Por lo tanto, el Buen Vivir o Buena Vida para Aristóteles se fundamentaría en que el ser humano que va en busca de su bien o de aquello que puede hacerle feliz, tendrá que aprender a vivir de acuerdo con la “*arete*” o mejor conocida como virtud que significa la excelencia de una cosa o su manera de ser específica, el núcleo de la ética, ya que nadie nace siendo buena persona o virtuosa. Ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre, “la ética o las virtudes actúan sobre aquellos aspectos de la existencia humana que son modificables, pues, si no fuera así, no podría hablarse de actos voluntarios, los únicos susceptibles de ser evaluados como buenos o malos” (Bosch Rabell 2019, 48).

Y, para ser un ser virtuoso, la educación en palabras de Polanco (2014) juega un rol fundamental entre los griegos. A través de la educación se adquiere hábitos y costumbres para una correcta vida en sociedad. “Uno se hace virtuoso a través de un largo aprendizaje, habituándose a actuar de un modo especial, acostumbrándose a no ser cobarde o intemperante a la fuerza de intentarlo una y otra vez” (Polanco 2014). En otras palabras, la educación hace que el Buen Vivir se exteriorice a lo que se podría llamar ser dichoso; y así, “ser dichoso o feliz sólo consiste en vivir bien, y vivir bien es vivir practicando la virtud. En una palabra, el Buen Vivir es felicidad: un bien supremo constituyente del verdadero fin de la vida...” (Azcárate 1873).

Bajo dicho contexto, el ideal griego del Buen Vivir se encuentra vinculado a “la vida contemplativa, al desarrollo del intelecto, del cuerpo y de las artes, a la política y a la posibilidad de disponer de tiempo libre para hacer lo que el espíritu demande; nunca asociada al trabajo y menos a las labores manuales, las cuales rebajan la condición humana; y, por tanto, son deberes únicamente de las mujeres” (Medina 2006, 56) debido a su consideración de seres débiles para la vida social. Aunado a ello, en el Buen Vivir para los griegos no existe la imagen de un continuum. No obstante, la conciencia de día y de la noche o de las estaciones, favorece “la concepción cíclica del tiempo, donde incluso el acontecimiento final representado por la muerte se interpreta como parte de ese ciclo, como etapa en el comienzo de una nueva vida” (s 2004, 160), una oportunidad para iniciar un renovado Buen Vivir.

b) Roma

El valor perenne de Grecia en la filosofía, artes, deporte y política dará paso a la continuidad de la historia de la cultura occidental con Roma. “Grecia cautivó a su salvaje conquistador” (Horacio 65 a.C.), y con ello la formación de una relación inmediata y estrecha la una de la otra. Así, en la búsqueda constante de confort y placer material, el Buen Vivir continua con Roma, una civilización que logró un nivel de expansión y de organización imperial sin precedentes. Su filosofía de vida se orienta a las relaciones entre el pensamiento, la acción humana y sus efectos. Un modelo racional de Buen Vivir fusionado entre los ideales de perfección y armonía y el desarrollo de las cualidades humanas propio de la civilización griega, con los valores tradicionales de la aristocracia latifundista romana.

Roma emprendió una filosofía de Buen Vivir a partir de preceptos griegos como el *estoicismo* que predica que el hombre prudente es aquel que vive en conformidad con la naturaleza, es decir, en conformidad con la razón mundial e individual. El hombre, al someterse a la razón, “se desembaraza de las pasiones y del yugo de las cosas exteriores, alcanza la *impasibilidad* (la “apatía”). Entonces, es un hombre libre y feliz, sujeto a su propia voluntad. Su felicidad es condicionada, no por los placeres sensuales, sino por la conciencia de la razón” (Pele 2010, 21). Dicho pensamiento, es reiterado por Seneca (65 d.C.) al argumentar que todos buscan la felicidad en el Buen Vivir, pero nadie sabe cómo distinguirla para así, encontrarla. Por ello, lo primero que se debe tomar en consideración para buscar el Buen Vivir es servirse de la naturaleza, y no depender de ella, pues si se depende de algo, el Buen Vivir será efímero (Larrea Maldonado 2017, 87).

Por tanto, renegar de los placeres para la civilización romana, hará que el hombre sea feliz, porque está libre de *pathos* (pasiones) y por consiguiente no teme ni desea, “no es ni bueno ni malo en sí mismo, o más bien, potencialmente es lo uno y lo otro al mismo tiempo” (Beck y Cowe 1996, 78). Actitud que se pondrá de manifiesto en la República y su estratificación social marcada por “la dureza de las relaciones entre las personas, creando un sentimiento de soledad, desasosiego y una sensación de vacío que el consumo no logra colmar (Beck y Cowen 1996). Un escenario que Marco Tulio Cicerón (106 a.C.) calificará de “caótico” y avaro: “no entiendo por qué el que es dichoso busca mayor felicidad. Es lo que podría llamarse una avaricia de felicidad-Buen Vivir. Esa tendencia a la acumulación de mayores dichas. Se trata de una observación muy aguda. El ser

humano parece estar condenado a no estar satisfecho con nada. Ni siquiera alcanzar la felicidad-Buen Vivir apaga su sed” (Sánchez 2018, 4); únicamente provoca que las almas se sientan llenas de angustia y decepción.

En este contexto, cabe destacar que la organización social romana estaba fundamentada sobre la *gens* (familia extensa); ser hombre o mujer era cuestión de estatus, es decir, el hombre era quien ostentaba el *paterfamilias*, derecho sobre la vida y la muerte de los miembros; mientras la mujer podía llegar a ser la *materfamilias* o matrona, siempre y cuando poseía virtudes como la castidad, fidelidad, austeridad, sencillez y fecundidad para dotar a su marido de hijos legítimos. “Con este reconocimiento, la mujer romana obtenía honor, dignidad, majestad” (Pérez Muncunill 2020, 67) e incluso podía tener un Buen Vivir.

No obstante, la mujer que no se encontraba casada, no podía tener un Buen Vivir ni pertenecer a la familia, siendo relegada al igual que las esclavas a ser objetos y no sujetos de derecho (Casares García 2008). Matrona o prostituta, sacerdotisa o emperatriz, era considerada inferior según las leyes y pertenecía jurídicamente igual que los niños. Códigos romanos que en palabras de Simone de Beauvoir (1998) limitaban los derechos de las mujeres e invocaban a “la imbecilidad y la fragilidad del sexo” para ocupar cargos públicos o ser cives (ciudadanas) como lo manifiesta Darío Botero (2009) en sus postulados sobre la cosmovisión premoderna, propia de las sociedades tradicionales desde la Prehistoria hasta la emergencia de la ilustración en el siglo XVIII.

La mujer romana fue relacionada con la mitología, la religión y la fuerza materna, pero también con la seducción y el exceso. Desde las musas inspiradoras del espíritu hasta las centaurs atractivas y poderosas, que esconden peligros y amenazas. O desde los distintos modelos de Venus, a quienes se encomendaban los jefes militares, a las terribles amazonas, quienes mutilaban o mataban a los hijos varones y sólo conservaban a las hembras, extirpándoles un pecho para que pudiesen disparar mejor con el arco (Rego 2011, 54).

El Buen Vivir para las mujeres romanas trataba de preservar el orden patriarcal, manteniéndola siempre sometida a su padre o esposo; ya sea porque se atribuía a la incapacidad natural de la mujer por su propia condición o debido a las costumbres de tipo protector. Sin embargo, esta realidad no era para todas, las mujeres provenientes de familias acaudaladas poseían una independencia económica adquirida por la ausencia de sus maridos (por cuestiones bélicas). Realidad que, junto al estoicismo romano y la

influencia del cristianismo, entre otros factores, supuso una relajación del comportamiento femenino en sociedad. Ese relajamiento se manifestó en el incremento de adulterios y abortos, una mayor instrucción educativa y divorcios (Lesage 2009).

Un escenario caracterizado por el repudio a la vida, la esclavitud, la crueldad, el miedo, la ansiedad, el derroche, el lujo, las guerras, la insatisfacción, un “mal vivir” que perdió “el antiguo sentimiento del orden establecido, la antigua confianza en el sacerdote, el templo, la ley y la costumbre” (Wells 2005, 89). Nace la cristiandad, integrada por aspectos de la tradición judía y elementos griegos y romanos que alcanzó un gran tamaño con Jesús, el Cristo de la Cristiandad y su religión destinada a ser la oficial de todo el imperio romano. Emerge aquí, un nuevo recuento del tiempo lineal (proceso hacia un destino divino) y finito (día del juicio final) (Bunge 1987; Withrow 1972). Una nueva era capaz de introducir la doctrina del reino de los cielos creador de todo el universo y liberador de la codicia y de la división; el respeto y la atención a los demás reemplaza a la fría razón; respeto y cuidado por la tierra y la vida.

i. El Buen Vivir judío cristiano

Desde la teología, los relatos bíblicos del libro del Génesis presuponen la existencia de un Buen Vivir o una Buena Vida en el “paraíso”, palabra hebrea que proviene de *pardés*” que significa jardín, la cual sumada a la palabra “*edin*” que expresa planicie o lugar plano más allá de las tierras cultivadas, da origen al jardín del Edén (Guardini 1950). Un espacio en donde Dios colocó a su mayor creación, Adán y Eva para que vivan en plenitud. Un estadio que fomenta la cordialidad, la sensibilidad, el respeto y el cuidado por la tierra y por todos sus habitantes. Entonces, desde la cosmovisión premoderna y sus postulados de la existencia de un mundo teocéntrico donde Dios, o los dioses, son el centro del universo (Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara 2016), la religión cristiana contempla que el Buen Vivir se forja en el jardín del Edén, el paraíso terrenal, el espacio armónico en donde se está bien, se vive feliz en una comunión entre el ser humano y la naturaleza (De la Torre 2015, 67).

Un paraíso en donde la condición de ser mujer y ser o no ser la imagen de Dios va a marcar su estatus, además de convertirse en una de las principales justificaciones de la sumisión y obediencia de esta hacia el hombre. San Pablo viene a reforzar estas ideas diciendo que, “el hombre, no debe cubrir su cabeza, porque él es la imagen y el reflejo de Dios, mientras que la mujer es el reflejo del hombre” (Piñero 2009, 2). La primacía en la

creación por parte de Adán y el relato de la creación de Eva justifica en numerosos textos la necesidad de sumisión femenina. Se dice claramente que es Eva la que es creada para ayuda de Adán y no al revés, además de recordarse la culpa de Eva en el pecado original (Trad 2017, 475).

Particularidades que se unen al relato griego de Pandora, al ubicar a la mujer como malvada o menos capacitada. El cristianismo no supuso una liberación para la mujer, ni siquiera una conceptualización de la identidad o rol social que ya tenía (Simonis 2012). De hecho, frente a la libertad de la que podían gozar muchas mujeres en la Roma Imperial, la mujer perdió autonomía, quedando consagrada como un ser creado con la única intención de que procrear – ser madre –. Así, la mujer encontrará su salvación en la maternidad, en traer nuevos cristianos al mundo. El dolor de la maternidad será destacado por autores como Tertuliano o Pedro Crisólogo como la única forma de hacerse perdonar la falta de Eva” (González 2012).

En este sentido, el Buen Vivir forjado en el jardín del Edén es la buena vida para el hombre hasta caer en tentación de la mujer e iniciar la fase del pecado original, destruyendo la armonía en la que se encontraban y quebrantando el dominio de las facultades espirituales del alma. Dicho cometimiento provocaría que Dios separe la naturaleza de los seres humanos para que estos busquen nuevas formas de dominar la tierra y ponerla a su servicio. En el mito bíblico, la naturaleza sólo era pensable como un “*Hortus clausus*, un huerto cerrado, cultivado, separado de la maleza silvestre, la jungla, y donde los seres humanos vivían sin trabajar en ocio perpetuo. Justamente, el castigo bíblico por excelencia es el trabajo: comerás el pan con el sudor de tu frente” (Medina 2011, 115).

La doctrina del rey de los cielos, la enseñanza principal de Jesús para un Buen Vivir es de las más revolucionarias que han agitado y transformado el espíritu de los hombres. “Porque la doctrina del reino de los cielos, tal como Jesús la predicó era nada menos que la exigencia, decidida e incondicional, de un cambio completo y una purificación perfecta de la vida de nuestra especie, tan batalladora; una purificación total, por fuera y por dentro” (Wells 2005, 47). Por tanto, en los escritos del génesis, lo que se interpreta por Buen Vivir es una situación de luz en donde “no existe ni propiedad, ni privilegios, ni vanidades y preeminencias; sino amor, y para tomarlo en serio era preciso

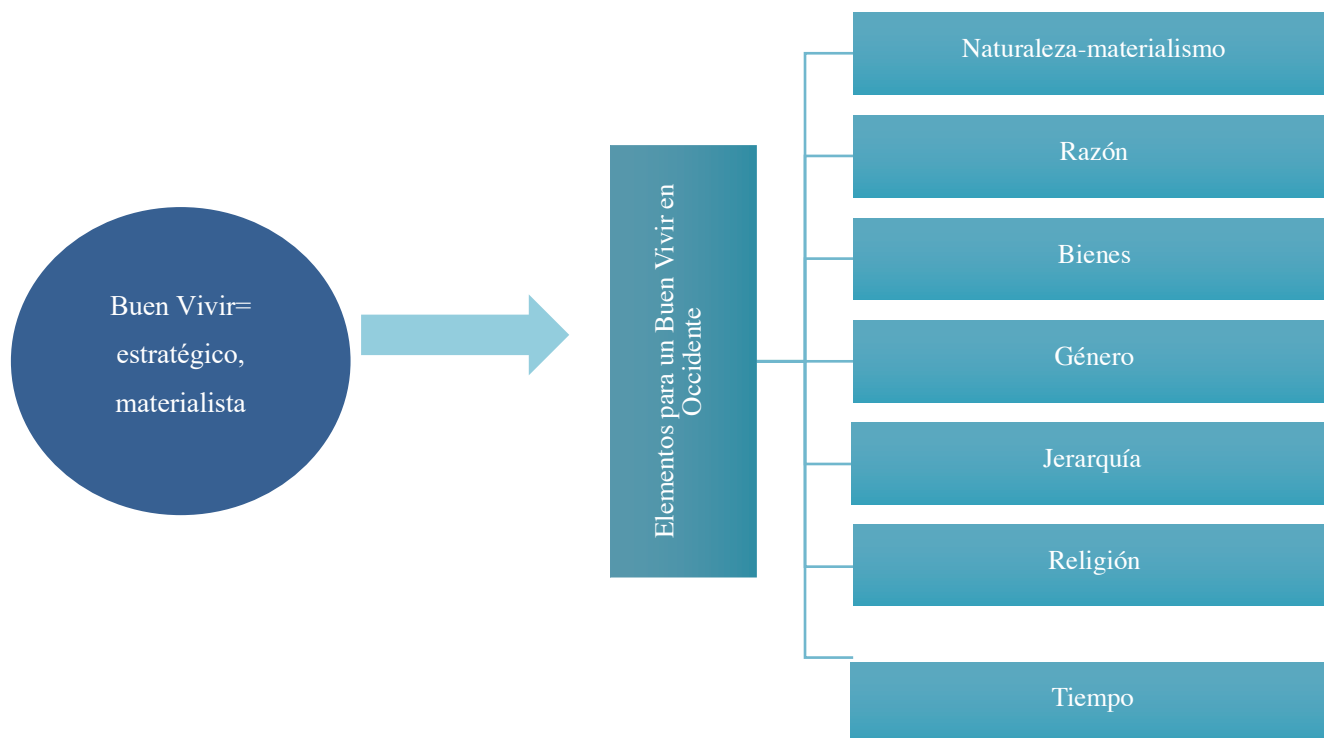
entrar en una vida extraña y alarmante, abandonar costumbres, dominar instintos e impulsos, tratar de comprender una felicidad increíble...” (Wells 2005).

Entonces, con la difusión de las enseñanzas de Jesús surgió en el mundo un respeto nuevo por el hombre, se marcó una fase nueva en la vida moral y espiritual. Su insistencia sobre la paternidad universal de Dios e implícitamente sobre la fraternidad de todos los hombres, su insistencia sobre el carácter sagrado de cada ser humano como un templo vivo de Dios, produjo el efecto más profundo sobre toda la vida posterior, social y política del género humano. No obstante, dicha religiosidad no impidió para que el imperio romano prosiga su decadencia social, desintegración moral, y el resquebrajamiento de la idea de un Buen Vivir enfocado en la racionalidad de la ciudadanía. Tan pronto como acabaron las guerras púnicas, el sentido de la ciudadanía empezó a ser más vago con el crecimiento de las riquezas y la esclavitud. Se extendió sin duda la ciudadanía, pero no la idea de la ciudadanía.

“El imperio romano era, después de todo, una organización muy primitiva: no supo educar a las multitudes, cada vez mayores, que ingresaban en él, ni hacerse comprender por ellas, ni reclamar su cooperación en la resolución de los asuntos de interés general. El espíritu de ciudadanía murió de inanición y nadie se dio cuenta de que moría. Todos los imperios, todos los estados, todas las organizaciones de la sociedad humana son, en último extremo, el resultado de la inteligencia y la voluntad. Desapareció la voluntad del imperio romano, y el imperio murió” (Wells 2005, 124).

Con la decadencia de este, la cultura y la filosofía romana en correlación con sus raíces griegas marcaría la impronta que Buen Vivir es continuar por la senda de la cultura occidental: lengua, arte, costumbres, tradiciones, mitos, ritos, vida pública y privada, cristiandad, entre otros. Un cúmulo de elementos que acrecientan el concepto del Buen Vivir como se puede vislumbrar en la Figura N. 4:

Figura 4. El Buen Vivir de Occidente



Elaboración propia 2021

1.1.3. El Buen Vivir medieval perpetuado por la cosmovisión premoderna

Extenuado el Imperio Romano, se inicia lo que el humanista Flavio Biondo (1463) ha llamado tiempos medios o tiempos de “mediocridad, retraso y arcaísmo. Etapa ubicada entre dos épocas de esplendor y de luminosidad (Heers 1992, 67), la Antigüedad y el Renacimiento. Un medioevo marcado por la diversidad entre las culturas y los grupos diferentes, tanto a nivel local y regional (el vecino, el habitante de la comarca cercana) como a nivel nacional e internacional (el veneciano, el franco, el griego). Un periodo lineal marcado por la expansión de la doctrina cristiana y sus componentes básicos: pasado, presente y futuro (Cladellas 2009), entrelazados por la religiosidad y los bienes como sinónimos de Buen Vivir y felicidad. Un tiempo en donde el dinero y el fervor se convertirán en el bien fundamental, con valores políticos destacados en la fe en Dios, la lealtad a la patria, o a la comunidad, y la fidelidad al rey, líder. Por ello, tomando los preceptos de la cosmovisión premoderna, el Buen Vivir hace referencia a un conservadurismo, según el cual las expectativas de los miembros de la sociedad se

depositan en Dios y en los hombres, se niega a la mujer como sujeto social (Novo 2003, 65).

Un Buen Vivir marcado por un poder superior que castiga el mal y eventualmente recompensa el esfuerzo, la devoción, las buenas obras y la rectitud. En otras palabras, el Buen Vivir medieval tiene un sentido, una dirección, un objetivo y un orden impuesto por otro todopoderoso. Aquí se ubica el islam, religión y filosofía basada en el Corán – libro sagrado dictado por el arcángel Gabriel a Mahoma – que establece que “no hay más Dios que Alá y Mahoma, su profeta” (Sura 48.29). Los islámicos definen al islam como “la sumisión a Dios el altísimo a través del monoteísmo, la obediencia y el abandono de la idolatría” (Ibn Saalih 1997, 116); sólo éste es capaz de otorgarles un Buen Vivir. De ahí que creen que Mahoma – hombre – es el último de los profetas enviados por Dios para direccionarlos hacia una buena vida.

La vida en el islam es conciliada como absolutista y controlada por la divinidad y los hombres; mientras la mujer se encuentra por debajo de estos y supeditada al hombre en lo terrenal (Gavilanes 2008, 121). Surge la idealización de la belleza femenina y del romanticismo bajo la figura literaria del “*roman courtois*”; y se continua con el pensamiento premoderno que la mujer únicamente sirve para los trabajos de la casa y el cuidado de los hijos (Malo 2016). “Los hombres son los protectores y proveedores de las mujeres porque Alá ha hecho que uno de ellos supere al otro, y porque gastan de sus bienes. Por tanto, las mujeres correctas son devotamente obedientes y recogidas en ausencia de su esposo que es lo que Alá les exige” (Corán 345 4:34). El Buen Vivir islámico para las mujeres se expresa en términos de superioridad del hombre hacia la mujer. “Temed a vuestro señor quien os ha creado a partir de un solo ser, del que creó a su esposa e hizo descender de ambos muchos hombres y mujeres” (Sura 4). Aquí, la mujer es asignada una categoría ontológica inferior a la del hombre: éste surge directamente de la mano de Dios, mientras que la mujer es creada a partir del hombre, y tiene desde el principio un papel secundario con respecto a él (Fernández 2014, 269).

En este mismo sentido, según la escatología islámica, el paraíso – Buen Vivir – al que irán los creyentes que obren correctamente se describe en estos términos: “tendrán como recompensa jardines donde corren ríos, también tendrán esposas puras y morarán allí eternamente y tendrán mujeres – las huríes – de recatado mirar, y de hermosos y grandes ojos, vírgenes y afectuosas con sus maridos y siempre con la misma edad” (Sura

56). Se pone de manifiesto en estos escritos el valor superior del hombre y la humillación hacia la mujer, al ser vista únicamente como un objeto de desecho.

En palabras de Regales (2004) y Castellero (2016) la mujer medieval podía alcanzar un Buen Vivir a través de tres caminos: el matrimonio, la religión o la prostitución (Regales 2004; Castellero 2016); todos ellos, sujetos a un patriarcado y una desigualdad marcada por una población mayoritariamente analfabeta y con pocos conocimientos respecto al funcionamiento del universo y de los diferentes fenómenos naturales (Zycinski 1998). Particularidad que facilitó a que la religión se adscribiera como el único modelo explicativo de un Buen Vivir, hasta el punto de llegar a actitudes de fanatismo y persecución de aquello que se apartara de él.

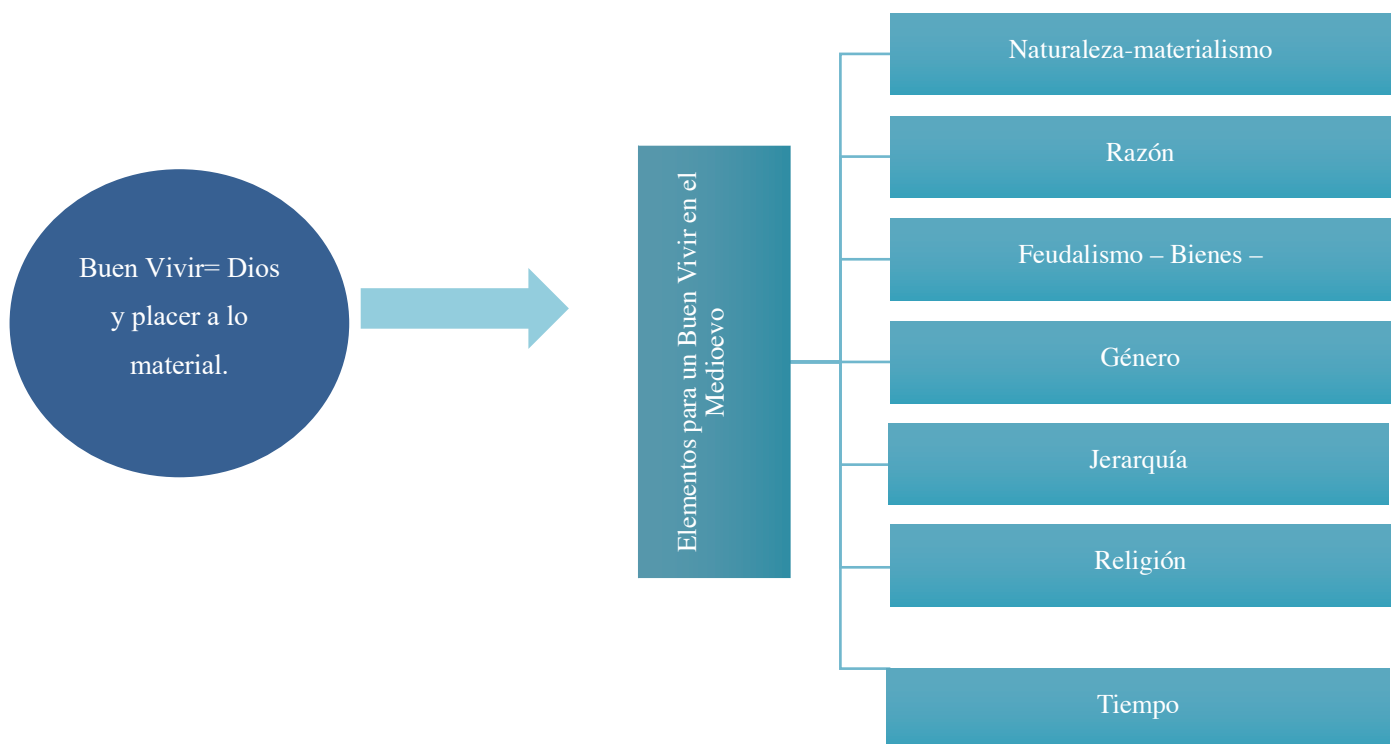
La religión se impuso sobre un Buen Vivir supeditado al orden divino y el temor a Dios en cada aspecto y ámbito de la vida medieval. El Papa se atribuye como el líder máximo de occidente, en confrontación directa con el Imperio Bizantino y la expansión del islam. Con la fe como medio de vida surge la inquisición y las guerras santas, llevando la peor parte las mujeres solitarias o viudas que fueron consideradas “brujas” y culpables de las enfermedades y catástrofes de esta época. Entonces, la mujer medieval aparece en los mitos como una potencia misteriosa y maléfica, unida a las fuerzas del mal que agreden el orden social. Se las describe como seres engañosos, licenciosos, inconstantes, envidiosos. En la premodernidad, la mujer permanece en la sombra y en el olvido y no tiene, como los hombres, gloria inmortal y honores públicos (Lipovetsky 2006, 110). Esto, debido a que la teocracia – hombres – gobernó buena parte del medioevo, los nobles eran favorecidos o desfavorecidos por el Papa quien exhibía poseer la voz de Dios en la Tierra, inexistiendo textos legales o jurisprudencia laica que le contradijera. Dios, el hombre y la Biblia fueron el centro del Buen Vivir.

Aunado a ello, el feudalismo como sistema político-territorial, social y económico se hace presente en el Buen Vivir medieval. Ya no únicamente se busca producir para subsistir, sino que también se busca producir para el mercado, bajo el pleno poder del terrateniente o señor feudal. Un Buen Vivir que mira en “los bienes materiales el disfrute de la vida y la ley del más fuerte, masificando beneficios y minimizando sinsabores” (Beck y Cowan 1996, 48). El ser humano medieval razona el Buen Vivir en términos de rendimiento de la inversión, busca el confort y el placer material que va acompañado de

un desinterés por la vida interior, “las emociones si no pueden evitarse, deben poder manejarse” (Cano y Zea 2012).

Bajo este contexto, el Buen Vivir en la edad media se interesa en la religiosidad, el progreso y la competitividad ya que considera que su entorno está lleno de oportunidades y cada cual puede disfrutar de ellas si está dispuesto a hacer el esfuerzo necesario. La guerra se ha trasladado de los campos de batalla al mundo económico, se trata de desarrollar su comodidad material, de proteger o garantizar sus bienes por medio de la **descentralización del poder, ejercido a través de nobles organizados en feudos**. Con ello, se establece tres clases sociales, con una evidente desigualdad: los campesinos, el clero y la nobleza. Un Buen Vivir marcado por la divinidad, la religiosidad, la ambición, desastres naturales, epidemias y guerras como elementos propios de este, como se puede evidenciar en la Figura N. 5:

Figura N. 5. El Buen Vivir del medioevo



Fuente: Elaboración propia 2021

1.1.4. El Buen Vivir moderno y la cosmovisión moderna

Transcurrido los años, se superpone un nuevo periodo en el que se destaca el valor de la razón frente al llamado oscurantismo de la edad media. Emanan el Buen Vivir moderno con una cosmovisión moderna (Habermas 1985; Giddens 1998; Augé 1992; Beck 2002; Bauman 2000; Lipovetsky 2004; Finkelkraut 2005), la cual es la segunda cosmovisión más antigua y propia de “la sociedad occidental e industrial surgida a raíz de la ilustración europea en el siglo XVIII y a raíz de los procesos de colonización con repoblamiento de otras sociedades tradicionales por parte de los europeos, especialmente en América y Oceanía” (Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara 2016, 34). Un Buen Vivir moderno que trata de interpretar todas las esferas de la vida por medio de la razón alejándose por ello de las interpretaciones procedentes de las religiones, con la mirada puesta en el futuro, no en el pasado, un tiempo lineal e histórico, en donde el Buen Vivir tiene lugar en una línea temporal pasado-presente-futuro, y donde el espacio – naturaleza – pierde su trascendencia y se convierte en un mero escenario, que no condiciona de manera decisiva el accionar del ser humano ya que este, puede dominarla y moldearla según sus necesidades y sus gustos. Es decir, se ha roto los lazos tradicionales con la tierra y la naturaleza, a la que sólo se percibe como una fuente hostil y lejana de recursos y un sumidero de residuos sobre la que el ser humano debe ejercer su dominio para alcanzar lo que ahora este considera Buen Vivir (Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara 2016).

Los sistemas económicos asociados al Buen Vivir moderno son el capitalismo y el socialismo. Y en dichos sistemas el sector económico más relevante es el secundario, y dentro de éste, la industria (Bilbao 2009). Sin embargo, en la actualidad, en la sociedad globalizada, donde sigue predominando el capitalismo como sistema económico, el sector más relevante es el de productos y servicios que han elevado para una gran parte de los seres humanos su nivel de vida de una forma antes insospechada, pero que han agudizado las desigualdades sociales y medioambientales (Zela et, al. 2011). De manera que, el Buen Vivir moderno,

más allá de la heterogeneidad de sus contenidos, se percibe a la manera de un conjunto coherente de racionalidad y progreso ético-social, cuyo debilitamiento es sentido por muchos en forma de verdadera amenaza [...] el conocimiento corresponde a un modelo objetivo y científico, validado por la experiencia y el progresivo dominio de la naturaleza, consolidado en un desarrollo de la técnica. Ello confluye en una superior emancipación del individuo y en el logro de mayores cotas de libertad y justicia social como horizonte

paulatinamente alcanzable. Es esta Utopía la que cohesiona un modelo, cuya quiebra, desde su propio punto de vista, no puede sino conducir a la barbarie (Rodríguez Magda 2007, 54).

Razón y progreso son los nuevos fundamentos principales del Buen Vivir de la población moderna que se dedica esencialmente a la industria y a los servicios, desnaturalizando a la mujer por la cuestión de ser “mujer”; la mujer es ahora un problema social como consecuencia de la racionalidad de la Ilustración (Blazquez et, al. 2010, 87). El discurso que defiende la Ilustración acerca de las mujeres es un tanto ambiguo, ya que, por un lado, alaban los méritos de las mujeres por sus aportes al mejoramiento de la del Buen Vivir, pero por otro, la castiga por ser mujer. La mujer es entonces idealizada, alabada y sacralizada como la luz que engrandece al hombre, pero, por otro lado, esta idealización no cambia la situación real de la mujer, confinada al hogar, obediente al marido, sin independencia económica y sin desempeñar papel alguno en la política (Calvo 2014, 110). Un nuevo modelo social en el que las mujeres quedan excluidas del ámbito de lo público (Martínez 2016, 11) y, no solo la mujer de clase pobre queda sin un lugar propio en ese mundo sino también la de clase nobiliaria y media. Esto explica, por ejemplo, la proliferación de la clorosis, nombre antiguo de la anemia, entre las mujeres de la segunda mitad del XIX, fruto de la insana moda del corsé, de los encierros en el propio hogar y de la falta de perspectivas vitales.

“Lo moderno no cumplió sus promesas en lo que a la mujer se refiere, quedando lo femenino como aquel reducto que las luces no supieron o no quisieron iluminar, abandonando, por tanto, a la mitad de la especie en aquel ángulo sombrío de la pasión, la naturaleza o lo privado” (Molina 1991 cit por Puleo 1993, 28).

La modernidad se convirtió en la fundadora de un mundo antropocéntrico, en donde el hombre y su razón son el centro del universo (Hidalgo Capitán y Cupillo Guevara 2016, 36). No obstante, las primeras relaciones de género modernas se hacen presentes, por la lucha de la liberación de la mujer del patriarcado comienza su organización de la mano del movimiento feminista, y por el mantenimiento de relaciones sexuales, habitualmente, conforme a los cánones de la heterosexualidad. La familia moderna típica es la familia nuclear, donde los matrimonios civiles solubles conviven sólo con sus descendientes consanguíneos, y donde a monogamia es la norma y la diversidad sexual proscrita, el sexo se concibe, esencialmente en sentido romántico, como

manifestación de amor, bajo la expresión “hacer el amor” (*faire l’amour*) (Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara 2016, 37).

Posición predominante que hace que el ser humano se invada en un espíritu de modernidad que denota contraposición a todo aquello que se considera tradicional: “el ser humano y su entorno no va bien, necesita reparar su hábitat destrozado” (Graves 1981, 121). La solución se torna hacia el conocimiento científico y social, a partir de una perspectiva epistemológica racionalista, que busca las relaciones causales de los acontecimientos, y positivista, que se preocupa por aquello que las cosas son y no por cómo éstas deberían ser. Por ello, el Buen Vivir moderno tomando a Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara (2016) es absoluto y universal y se capta por medio del método científico; entendiendo éste como la investigación de primer orden, en la que priman la observación y la experimentación. En efecto, la razón y la coherencia lógica de los argumentos son las variables claves del Buen vivir moderno.

Conocimiento que es transmitido en forma de cultura al resto de los miembros de las sociedades modernas, esencialmente, por medio de los libros, la prensa, de las exposiciones, arte, con el propósito de homogeneizar culturalmente a dichas sociedades un contexto laico. De ahí que, el valor social del Buen Vivir moderno lleva a los miembros de las sociedades modernas a realizar sacrificios acordes con su ética; es decir, con la reflexión racional sobre las costumbres y normas bien valoradas por dichas sociedades, que los lleva a determinar qué es lo correcto y qué no lo es. Con dichos comportamientos se busca alcanzar el Buen Vivir, o el estado ideal de la sociedad, que en este caso se vincula con el progreso o la prosperidad material.

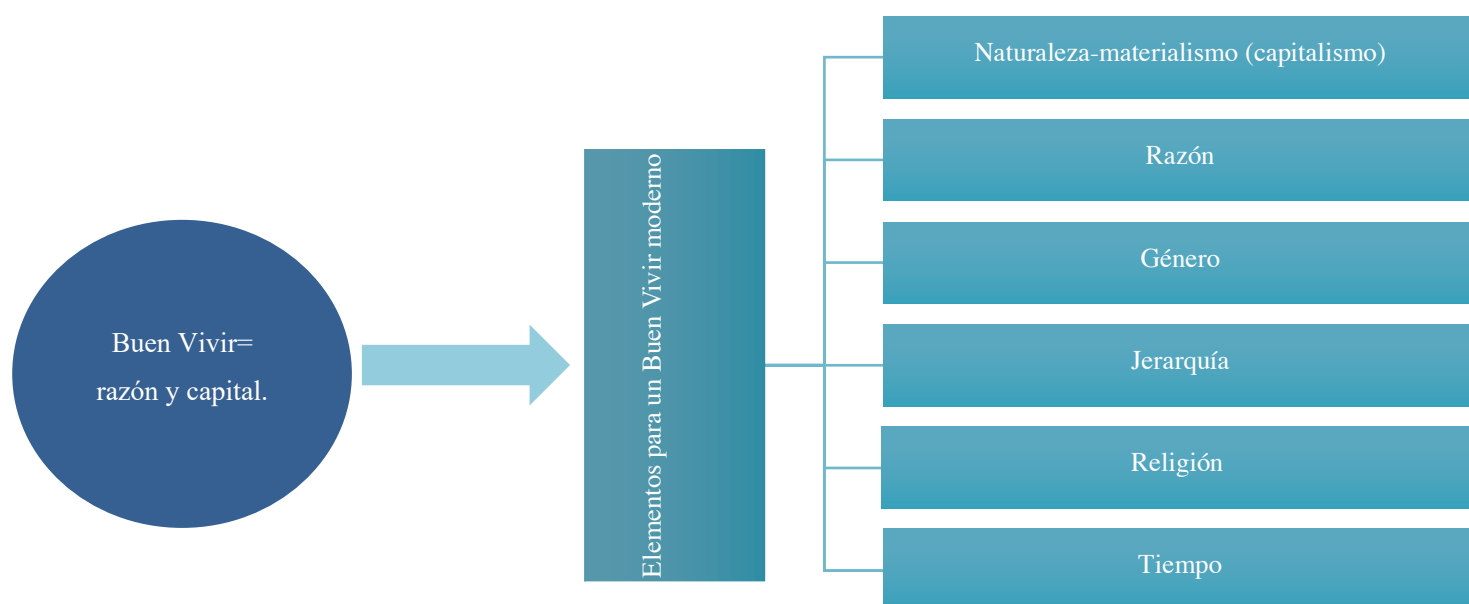
Y al extenderse la “modernidad por casi todo el planeta, en virtud de las revoluciones burguesas, populares y de la colonización, dicha cosmovisión se convierte en la predominante en la mayoría de los países del mundo” (Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara 2016, 35). Esta es la realidad de la cosmovisión moderna, una realidad propia del sistema mercantilista. Ya lo apuntó – en su obra clásica, *Investigación sobre Naturaleza y Causas de la Riqueza de las Naciones* (1776) – Adam Smith (1776), profeta del liberalismo: “Allí donde existen grandes patrimonios, hay también una gran desigualdad. Por un individuo muy rico ha de haber quinientos pobres, y la opulencia de pocos supone la indigencia de muchos” (Smith 1776, 76).

Tomando a Rodríguez Magda (2007) y Habermas (1987) el proyecto del Buen Vivir moderno es el esfuerzo ilustrado por desarrollar desde la razón las esferas de la ciencia, la moralidad y el arte, separadas de la metafísica y la religión (Rodríguez Magda 2007, 43). Además de ello, “representa una mirada puesta en el futuro; es en él, y no en la imitación del pasado, donde el individuo piensa encontrar la realización de sus expectativas más o menos utópicas; lo nuevo atrae como rechazo y superación permanente” (Rodríguez Magda 2007, 77). La Modernidad del Buen Vivir es entonces, la emergencia de la razón como medida de todas las cosas; es desde sus comienzos un proceso emancipador de la sociedad, un salir de la tradición para adentrarnos en una secularización de las cosas, colocar al hombre como capaz de responder las interrogantes, colocando a la razón por encima de las respuestas teológicas, lo que en aquel tiempo era la tradición.

El Buen Vivir moderno se rebela contra las funciones normalizadoras de la tradición; la modernidad vive de la experiencia de rebelarse contra todo lo que es normativo (Habermas, 1998, 90). Dicho ello, Rodríguez Magda (2007) confirma que “aparecen las estructuras de la racionalidad cognitivo-instrumental, la moral-práctica y la estético-expresiva, cada una de ellas bajo el control de especialistas que parecen más expertos en ser lógicos de estas particulares maneras que el resto de la gente” (Rodríguez Magda 1994, 94). Por ello, el Buen Vivir moderno se plantea como absoluto y universal, captado por medio del método científico; entendido éste como la investigación de primer orden, en la que priman la observación y la experimentación.

En definitiva, la razón y la coherencia lógica económica – capital materiales – son las variables clave del Buen Vivir moderno (ver Figura N. 6) que fija como punto de partida la caída de Constantinopla y la llegada de Cristóbal Colón a América en 1492; este último, un hito que marcará la historia universal al representar el encuentro de dos mundos que habían evolucionado independientemente (Tudela 1992) con un Buen Vivir acorde a las necesidades de cada uno de los pueblos que ahora se lo conoce como América Latina, analizado en el siguiente apartado.

Figura N. 6 El Buen Vivir moderno y la cosmovisión moderna



Fuente: Elaboración propia 2021

i. Entre el colonialismo y la modernidad del Buen Vivir

Cuanto más amplio sea el concepto de justicia, más abierta será la guerra de la historia y de la memoria: la guerra entre los que no quieren recordar y entre los que no pueden olvidar (Santos 2010).

Antes de la conquista española, América Latina ya era un pueblo milenario con virtudes que se desarrollaba dentro de un ambiente premoderno (Senghor 1964; Defoort 1997; Estermann 1998) altamente socializado. Así lo declaraba aymaras y quechuas bolivianos en el primer manifiesto de Tiwanaku (1973), “la colonia no supo respetar ni reconocer nuestra cultura, la aplastó y la sojuzgó” (Manifiesto de Tiwanaku 1973). Ello, a razón de que la historia universal del pensamiento viene de Oriente a Occidente (Hegel). “Asia es el principio, la prehistoria del pensamiento y culmina su trayectoria civilizatoria de la humanidad en Europa – germánica –. Europa es el centro del mundo. África es abandona de la historia, y América (del Norte) aparcada como una mera posibilidad ambigua” (Sánchez 2020, 58). Dicho de otro modo, la cosmovisión moderna europea en palabras de Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara (2016) interpreta al mundo por medio de la razón con la mirada puesta en el futuro y tiene una concepción universal del mundo, según la cual el mundo es único y el funcionamiento de su Buen Vivir está basado en el hombre y su racionalidad. Una racionalidad que hace que el valor social sea la

abnegación, capaz de determinar qué es lo correcto y qué no lo es. Con dichos comportamientos buscan alcanzar el Buen Vivir, la utopía, o el estado ideal de la sociedad en el progreso o la prosperidad material (Larrea Maldonado 2017, 115).

Estas ideas eurocéntricas han justificado la colonización de las culturas no occidentales en gran parte del mundo, y más aún en la historia de la civilización mesoamericana e incaria, o la actual América Latina. Una región que a partir de 1942 es “inventada por el proceso de expansión y consolidación colonial europea” (Mignolo 2005, 28-29). 1942 no solo representa el año del descubrimiento de América – perspectiva imperialista de la historia mundial –, sino también el año de “la invención del patriarcado, racismo, discriminación y odio contra las mujeres y contra toda “feminidad” de los hombres” (Gargallo 2006, 47). Un mal vivir (Tortosa 2009) que en palabras de Araceli Barbosa Sánchez (2004) llevó a los conquistadores a ejecutar prácticas de violencia extrema, tortura, muerte y degradación de los cadáveres de las mujeres indígenas y negras que se resistieron a la violación. Se robustece las relaciones de género y las relaciones sexuales conforme a los cánones de la heterosexualidad (Gros 2016, 78).

La campaña colonizadora buscó destruir los múltiples lazos comunales premodernos que sustentaba la vida de los pueblos latinoamericanos, con una familia moderna donde la monogamia es la norma y la diversidad sexual está proscrita, el sexo se concibe, esencialmente en sentido romántico, como manifestación de amor – faire l’amour – (Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara 2016). “Fragmentarlos, dividirlos entre hombres y mujeres y cortar todos los vínculos que pudieran generar comunidad era el fin principal ya que esto, permitiría doblegarlos y dominarlos” (Cariño 2019, 35). La fragmentación y jerarquización de los mundos colonizados les consentiría imponer su Buen Vivir; y a su vez, prohibirles todas las formas ancestrales – cosmovisión premoderna – de interpretar el mundo.

De esta manera, a) la creencia teocéntrica que Dios o los dioses son el centro del universo; b) el tiempo es cíclico, circular y ahistórico; c) el espacio es la naturaleza de la que todos los seres vivos forman parte; c) la existencia de seres y divinidades espirituales; d) el espacio social es la aldea, la localidad rural rodeada de una naturaleza viva (Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara 2016, 31) fue prohibido y perseguido por distintos medios como la imposición de religiones judeo-cristianas, la educación, las leyes, las nuevas tradiciones, etc. Esos procesos de invención de tradiciones colocaron al hombre en un

lugar privilegiado; generándose una estructura social patriarcal que hacía que el hombre sea padre y cabeza de familia en todas las decisiones familiares, quedando la mujer subordinada a las decisiones de su padre, primero, y de su marido, después.

El Buen Vivir que llegó a América fue una imbricada estructura del poder que se describe en sí mismo como “un privilegio masculino, marital o señorial” (Ashis 1983, 222) que supo distinguir entre los cuerpos de los machos y los cuerpos de las hembras, para actuar en consecuencia (Espinosa Miñoso 2012). Desde la ubicación estructural de una mujer indígena y negra en América lo que llegó fue un hombre europeo/capitalista/militar/cristiano/patriarcal/blanco/heterosexual que implantó una ideología machista o de negación a la mujer como sujeto social; un refuerzo que se estableció en el tiempo y el espacio de varias jerarquías globales imbricadas:

a) una formación de clase global particular donde van a coexistir y organizarse una diversidad de formas de trabajo (esclavitud, servidumbre, trabajo asalariado, producción de pequeñas mercancías, etc.); b) una división internacional del trabajo del centro y la periferia donde el capital organizaba el trabajo en la periferia alrededor de formas represivas y autoritarias (Wallerstein 1974); c) un sistema interestatal de organizaciones político-militares controladas por hombres europeos e institucionalizadas en administraciones coloniales (Wallerstein 1979); d) una jerarquía racial/étnica global que privilegia a los europeos sobre los no europeos (Quijano 2000); e) una jerarquía global de género que da primacía a los hombres sobre las mujeres y al patriarcado europeo sobre otras formas de relaciones de género (Spivak 1988; Enloe 1990); f) una jerarquía sexual que otorga primacía a los heterosexuales sobre los homosexuales y lesbianas; g) una jerarquía espiritual que da primacía a los cristianos sobre las espiritualidades no cristianas/no occidentales institucionalizada en la globalización de la iglesia cristiana; h) una jerarquía epistémica que privilegia el conocimiento y la cosmología occidentales sobre el conocimiento y las cosmologías no occidentales, y está institucionalizada en el sistema universitario global; i) una jerarquía lingüística de las lenguas europeas sobre las no europeas” (Grosfoguel 2011, 24).

Jerarquías que en palabras de Foucault (1991) han marcado cicatrices profundas en el cuerpo e historia de y sobre América Latina, y con mayor intensidad en los cuerpos y mentes de las mujeres (Oyěwùmí 1997) que han tenido que resistir lo que occidente ha considerado el “Buen Vivir”. Ante ello, tomando a María Lugones (2008), Oyěwùmí (1997) y Aníbal Quijano (2003), América Latina constituye la primera “identidad” del nuevo patrón mundial de poder basado en dos ejes fundamentales: (1) la idea de raza:

conquistadores y conquistados, blancos y los “otros” = indios y negros², y (2) el género, desde el momento en que los colonizadores fueron hombres, usaron su identidad de género para condicionar todos los aspectos sociales, políticos y económicos (Espinosa Miñoso 2012).

El proceso colonial del Buen Vivir fue entonces sexo-diferenciado y racista, debido al empleo de la raza y el sexo como la base de las distinciones (Oyěwùmí 1997). Esta pretensión y construcción mental provocó que el conquistador establezca relaciones de dominación y clasificación para la población de América, y del mundo después (Dussel 2000; Quijano 2007). En sí, una construcción civilizatoria perpetuada por el paradigma del mercado capitalista con un Buen Vivir desvirtuado por la presencia de las relaciones mercantiles que supeditaron los valores humanos, la calidad de vida, el desarrollo intelectual, cultural y moral de la sociedad al enriquecimiento monetario (Villalba 2013). Sin embargo, previo a la invasión europea, América Latina fomentaba un Buen Vivir propio, “una forma de ser y estar en el mundo” (De la Cuadra 2015); vinculando al ser humano con la naturaleza en relación recíproca de armonía; una colectividad comunitaria en donde la tierra es la “madre de todos” (CODENPE 2011, 54).

De ahí que, el desarrollo instituido en la modernidad no era sólo los bienes sino un desarrollo “desde adentro”. Es decir, si el desarrollo no parte del espíritu de las gentes, no es auténtico desarrollo (Burgos 1988). El Buen Vivir en la *Abya Yala* supone entonces, diversas interpretaciones acordes a cada grupo social, supone un proceso histórico dentro de un contexto cultural y requiere del continuo protagonismo de los actores sociales locales desde su propia cultura (Sepúlveda 2014). Representa una cosmovisión construida por los pueblos altiplánicos de los Andes, comunidades del sur de América, poblaciones que habitan en la región amazónica o los diversos grupos autóctonos diseminados por la América Latina; una filosofía en la cual no se imponía conceptos pre-elaborados – raza, género y clase – sino, todos forman parte de un todo más armónico con la naturaleza y con los otros humanos, con la alteridad que enriquece cotidianamente a esta región del continente americano.

²Negro. - se asocia con la maldad, la amoralidad, el miedo y, en muchos casos, también con la ilegalidad. El término “negro” incluso se ha ingresado en giros lingüísticos en varios idiomas para expresar el carácter negativo de alguien o algo. (Hering Torres 2010, 114). Una interpretación equívoca que en esta investigación se busca desmentir; utilizando el término “negro” como medio de reivindicación.

Dicho ello, y para reflejar que en la actual América Latina antes de la conquista ya se predicaba el Buen Vivir, el siguiente apartado presenta un análisis detallado referente a las características y peculiares que giran en torno a los significados, prácticas e influencias acorde a cada país latinoamericano que comparte el Buen Vivir. Se tomará como punto de partida América del Norte, se continuará con Centro América y se concluirá con Suramérica.

ii. El Buen Vivir de América Latina antepuesto a la modernidad

a) México

Según datos oficiales del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2018) el 10% de la población total mexicana es indígena, repartida en 68 pueblos ancestrales. Pueblos que comparten la ideología del Buen Vivir desde la idea que a partir de “la conservación de la tierra, el territorio y la cultura, se puede reproducir todos los componentes de la vida” (Hernández 2016, 54). Las etnias “*tzeltal*” y “*tsotsil*” de Chiapas, descendientes de los mayas y una de las más tempranas y extensas culturas de Mesoamérica expresan el Buen Vivir a través del “*Lekil Kuxlejal*”, *lek* interpretado como bien y *kuxlejal* como vivir la vida. Por lo tanto, es visto como la Vida Buena que ya existió y por eso, no es “una utopía como un sueño inexistente, sino un concepto que puede recuperarse. Su aplicación es el fundamento moral de la vida cotidiana, e incluye la paz interna de cada persona en la comunidad y entre hombres y mujeres. Cuando la paz está plenamente en el mundo, la vida es perfección” (Rodríguez Salazar 2016, 67).

El *Lekil Kuxlejal* hace referencia a que “el contenido de la comunidad se proyecta y se siente en el medio ambiente; un ecosistema feliz hace ligeras y alegres a las personas (Paoli 2003; Houtart 2011). Esta es “una visión cosmogónica de la existencia, que comprende la vida en sus múltiples contradicciones y se asume como una práctica congruente ante ellas” (Vanina 2017, 23). En otras palabras, el Buen Vivir en maya o *tzotzil* de Chiapas es:

“una realidad trascendente, es la vida en este mundo y después de él. Es mucho más que una utopía. Es la vida real, hoy degradada, que debiera restaurarse. Y sólo puede restaurarse desde el “*kochelin jbahtik*”, que significa interioridad e intersubjetividad comunitaria, que equivaldría a la autogestión” (Paoli 2017, 33).

El *Lekil Kuxlejal* es un horizonte de lucha de personas, colectivos y organizaciones que desde la autonomía lo llevan a la praxis en un sentido contra hegemónico, en donde lo que prima son las prácticas y formas de entender, crear y recrear el mundo a través de una “relación de respeto entre los hombres y mujeres y con la tierra, así como una búsqueda de armonía con ella y con los ciclos vitales que la componen; buscando siempre un bien común, un Buen Vivir para todos” (Schlittler 2012, 76).

b) Guatemala

Guatemala mira al Buen Vivir desde los pueblos mayas y la etnia “*kaqchikel*” que promulga el “*Raxnaqil*” que significa felicidad, bienestar físico, mental y espiritual. “Es un modo de vida basado en la observancia de la relación hombre-mujer, naturaleza y cosmos, como una práctica permanente de las abuelas y abuelos a pesar de las adversidades” (Fondo Indígena 2008, 306). Se asume que no existe una jerarquización. Todos los seres humanos son capaces de construir a partir de sentires, saberes, pensamientos, emociones y sueños. En efecto, el Buen Vivir guatemalteco se construye en un territorio liberador y orientado a la plenitud y la armonía colectiva de sus habitantes.

En otras palabras, la reciprocidad se convierte en el mandamiento del Buen Vivir *kaqchikel*, a ser cumplido mediante la cooperación, intercambio y corresponsabilidad en el cuidado de la vida. “La consciencia de la reciprocidad valora la vida de cada uno de los seres en el cosmos; cada ser tiene experiencia, conocimiento y sabe de sus ciclos de vida” (Nuevo B’aqtun 2014, 67).

c) Panamá

En Panamá existen siete pueblos indígenas con un total que sobrepasa con creces a los 300.000 habitantes. De estos, resalta el pueblo “*ngäbe*” que considera al “*Ti nûle kûin*” como el estar bien – Buen Vivir –, con salud, sin preocupaciones, sentirse feliz, tener una buena relación con la naturaleza” (Canqui 2011, 76). Paralelamente, sobresale el pueblo “*Kuna*” con el “*Balu Wala*” (árbol de sal) como el eje filosófico del Buen Vivir de los pueblos indígenas e “implica una relación

indisoluble e interdependiente entre el universo, la naturaleza y la humanidad conformada por hombres y mujeres” (Rojas 2009, 18).

El *Balu Wala* en su definición corta hace referencia a un árbol de sal, que se prepara para el florecimiento de una nueva relación entre la madre tierra y el ser humano; estableciendo relaciones políticas, económicas, sociales con respeto y equidad, además de fortalecer los sistemas de organización dirigidos a la producción comunitaria, modelo de economía indígena que precautela e impulsa la calidad de vida de la comunidad, para alcanzar la felicidad y el Buen Vivir de sus habitantes. El *Balu Wala* se nutre de los cimientos y las experiencias propias del pueblo indígena para formular herramientas de trabajo en donde cada uno de los habitantes tiene la libertad de expresar su opinión referente a los sucesos pasados y presentes, con la finalidad de corroborar a forjar un futuro lleno de prosperidad y Buen Vivir para su territorio.

En este mismo sentido, emerge el “*Nued gudisaed*”, Vivir Bien para el pueblo *Kuna* de Colombia y Panamá. Este “es una relación permanente con la naturaleza y la comunidad. En la comunidad (*neggwebur*) todos tienen lo necesario para estar bien, para Vivir Bien, si se trabaja no falta nada” (Huanacuni 2010, 33), cumpliéndose con el “*Ronojerl K’o uchak upatan*” que hace referencia a que todo tiene una función y una razón de ser y el “*Ronojerl jastaq ki chapon kib*” que se traduce a que todos los elementos del universo están conectados e interconectados entre sí. Pensamientos que para el pueblo maya de Belice, El Salvador, Guatemala, Honduras y México es reconocer que,

“la Tierra es madre, que fecunda la vida, nos amamanta, nos alimenta, nos cobija, nos escucha y nos cuida; que los volcanes, montañas, bosques, cuevas, nacimientos de agua, ríos, lagunas, mares, neblinas, astros y constelaciones, se comunican entre sí, se comunican con los seres humanos y los ancestros; el ser humano es un elemento más del universo, y hay rituales para agradecer, pedir y equilibrarse personal y comunitariamente con la naturaleza” (Huanacuni 2013, 12).

d) Colombia

Con una población de 45,5 millones de habitantes para el 2018 según el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE), Colombia ha reconocido

la existencia de 87 grupos indígenas. No obstante, la Organización Nacional Indígena de Colombia mantiene que hay 102 comunidades distintas. Entre los cuales se divisa a los pueblos indígenas de la Amazonía, agrupados en la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), que interpretan al concepto del Buen Vivir como “*Volver a la Maloka*”, que significa “retornar hacia nosotros mismos, valorar el saber ancestral, la relación armónica con el medio, sentir el placer en la danza que enlaza el cuerpo y el espíritu, proteger nuestras sabidurías, tecnologías y sitios sagrados. Es no ser un ser individual sino comunitario, vivir en el tiempo circular del gran retorno, donde el futuro está siempre atrás” (Guachalla 2017, 33).

Las comunidades indígenas colombianas y específicamente la comunidad *Embara*, enfatiza que *Volver a la Maloka*, es valorar el saber ancestral y la relación con la tierra, para no solo ser sujetos individuales, sino entidades colectivas que piensan y comparten la felicidad y la armonía de vivir de manera unida y vigorosa entre hombres y mujeres (Fiori y Monsalve 1995, 102); porque “la *maloka* es la casa ceremonial indígena que simboliza el vientre, el universo al que hay que cuidar y proteger porque es el que nos da la vida” (Rodríguez Salazar 2016, 89). Igualmente, dentro de la Amazonía colombiana y boliviana se ha logrado evidenciar al pueblo “*murui*” o gente de *ambil* (pasta de tabaco y coca) y a los *araona*. Ambos consideran al *Ka+Iy+k+no* como el Plan de Vida o Buen Vivir para vivir en armonía, con cariño, con amor, sin problemas, con libertad, tranquilidad y felicidad (Cardoso et, al. 2016). Su propósito se encuentra delimitado por sus antepasados que han buscado entablar un mundo basado en la responsabilidad, cuidado desde la ancianidad, respeto a los valores espirituales y al poder del *ambil* y la coca (plantas sagradas).

“El Plan de Vida es la manera como los pueblos indígenas pueden reconocer el mundo y su origen, acorde con la naturaleza que los rodea, pues todo proviene de él. Es buen corazón, buena mente, buen sentido, no querer conflictos, no pelear por nada; todo lo que se habla y escribe hay que vivirlo, no es solo hablar. Primero abstenerse de todo vicio, para poder pronunciar algo. El Plan de Vida está escrito, pero hay que vivirlo y convivirlo, lo sabemos todo, pero hay que vivirlo” (Oima 2008, 14).

Por su parte, el pueblo “*cofán*”, un pueblo amerindio que habita al noroccidente de la Amazonía en la frontera entre Colombia y Ecuador manifiesta que el principal valor del Buen Vivir es la vida y la posibilidad de existir como “pueblo, con una cultura, una lengua, un pensamiento, costumbres, tradiciones y bienes espirituales propios y vivos

basados en una ciencia milenaria que nos orienta en el diario vivir y que nos permite dirigir el rumbo de nuestras vidas” (Fundación Zio A’i 2004, 37; Rodríguez Salazar 2016, 114-117). Como un pueblo de sabedores, estos ofrecen a la humanidad:

“el conocimiento sobre plantas medicinales y nuestra capacidad de curar enfermedades corporales y espirituales, nuestra humildad, esperanzas y experiencia en el desarrollo comunitario orientado por el pensamiento ancestral indígena como medio para el Buen Vivir” (Fundación Zio A’i 2004, 40).

Al mismo tiempo, en la zona de los Andes se encuentra la Sierra Nevada de Santa Marta, el sistema montañoso litoral más alto de Colombia de donde se desprende el “*Sé nenulang*” que, para los pueblos de *koguis*, *arawakos*, *kankuamos* y *wiwas*, guardianes de esta área, “representa la unidad indisoluble entre la naturaleza y el espíritu que anima a la Sierra y se manifiesta en el modo de buena vida de los pueblos que la habitan. Implica seguir el “*ezwama*” (principio del orden) entre los elementos de la naturaleza, de la vida de las personas y de la sociedad” (Organización Indígena Gonawindúa Tayrona 2006, 17). De esta manera, la vida diaria de las comunidades se reproduce a través de la celebración colectiva y el cumplimiento de la misión de ser protectores del equilibrio del universo, para alcanzar una vida en armonía, un Buen Vivir para todos y todas.

e) Venezuela

Al igual que varias naciones latinoamericanas, Venezuela estructura el concepto de Buen Vivir guiada en los ciclos de la madre tierra, el cosmos de la vida y de la historia. Los pueblos indígenas de Venezuela hablan de un Vivir Bien cuya interpretación hace referencia a la comprensión de que el deterioro de una especie es el deterioro del conjunto, y que “todas las formas de existencia en el planeta están entrelazadas y, por lo tanto, son importantes para el equilibrio de la vida” (Dubos 2005, 5).

A la par, establecen que para un Buen Vivir es necesario la búsqueda de una sociedad que viva en armonía con la naturaleza y la vida terrenal, convirtiéndose en el único pilar para salvaguardar a la humanidad de la destrucción del capitalismo y el desarrollismo industrial. Ideario fundamental para Venezuela y perpetuado por el expresidente fallecido Hugo Chávez (2011), al expresar que: “todos los pueblos deben seguir aprendiendo y nosotros mismos aprender, porque si alguien tiene que enseñarnos qué es el Socialismo, son los pueblos indígenas y su Buen Vivir”.

En tal sentido, el Buen Vivir para Venezuela es pregonar que los territorios no son solo un espacio geográfico, es el pasado, presente y futuro, “son los bienes naturales, es la soberanía territorial con estructura en la sabia organización de los pueblos integrando su pensamiento, espiritualidad, economía y cultura” (Dávalos 2008, 45). En otras palabras, el Buen Vivir surge en Venezuela como un concepto capaz de articular estrategias, políticas y experiencias de la sociedad y los pueblos indígenas para construir una nación holista capaz de impulsar el socialismo del siglo XXI.

f) Perú

El Buen Vivir en Perú sobresale con las comunidades *asháninkas* de toda la cuenca del río Ene – curso principal del río Amazonas – que participan en la construcción del “*Kametsa Asaike*” o Vivir Bien. El *Kametsa Asaike* es una práctica que crea relaciones sociales entre los miembros de la comunidad, con su entorno natural y su territorio. Se considera a la colectividad como el pilar fundamental de la felicidad; y a su vez, se predicen principios que según la Central *Asháninka* del Río Ene³ (CARE 2011) se los puede sintetizar de la siguiente manera:

“1. Vivir como *asháninka sanori*, es decir vivir bien en condiciones de paz y tranquilidad como lo hacían los abuelos; 2. Vivir bien comiendo lo que sabemos, accediendo a una buena alimentación basada en las fuentes alimenticias y prácticas tradicionales; 3. Vivir seguros y tranquilos en nuestro territorio; 4. Vivir en paz sin sufrir por el terrorismo, no solo refiriéndose por el proceso de violencia si no por los actuales actos de terror que infringen los madereros y cultivadores de hoja de coca ilegal; 5. Vivir mejor produciendo lo que necesitamos; 6. Vivir sanos con nuestros conocimientos y bien atendidos por nuestros servicios de salud; 7. Vivir con una educación que nos dé poder como *asháninkas*; 8. Vivir bien con una organización que nos escuche y defienda nuestros derechos. Es así como, la familia a través de *Kametsa Asaike* representa sus necesidades, aspiraciones, derechos, responsabilidades, oportunidades, fines y todo lo que afecte al principio y la meta del Buen Vivir” (Valerio 2017, 33).

En otras palabras, el Buen Vivir Asháninka es vivir como una verdadera persona, con las reglas que no caducan y siguen vigentes, que hicieron de la existencia de los

³Debido a los constantes escenarios de violencia sufridos por el pueblo *asháninka* por parte de Sendero Luminoso durante los años 1980 e inicios de 1990, donde miles de indígenas fueron desplazados y abolidos, se crea en 1994 la organización indígena CARE (Central *Asháninka* del Río Ene) con el objetivo de instaurar un escenario de paz, un repoblamiento y la normalización de la vida en las comunidades, tras el devastador impacto de la violencia (CARE 2012, 33).

abuelos una vida tranquila, saber comportarse, invitar, recibir, celebrar, tener alimentos, seguridad y tranquilidad en el territorio, transformarse en relación con los demás y con el territorio (Cardoso, et, al. 2016).

A la par, en la costa norte peruana entre el océano Pacífico y la cordillera de Los Andes habita la cultura “*Mochica*”. Para el pueblo *Mochica*, el Buen Vivir es visto como la Vida Dulce, la cual es entendida como una situación de “florecimiento de las chacras (cultivos), con la existencia de animales que criar, de agua, montes y praderas. Es la vivencia cotidiana de tener lo suficiente dentro de un modo de vivir austero y de gran autonomía; es tener relaciones sin violencia ni brusquedad, sino con cariño, afecto, dulzura, suavidad, serenidad y cordialidad con la comunidad” (Rengifo 2002, 65). En pocas palabras, el Buen Vivir Mochica es un estado de placer, amor, gozo, alegría, austeridad, cariño, armonía, afecto y dulzura entre la naturaleza y la comunidad humana (Cardoso et, al. 2016).

g) Brasil

Se infiere que el Buen Vivir aún en construcción en Brasil parte de la creencia de que no es posible “evolucionar” sin que se “revise la relación del ser humano con las fuerzas cósmicas y telúricas representadas por el Padre Sol y por la Madre Tierra – Pachamama –” (Moraes y Pereira 2019, 76). De ahí que, el Buen Vivir en Brasil se basa esencialmente en el valor de la armonía desplegable en variables como: la unidad, la inclusión, la solidaridad, la reciprocidad, el respeto, la complementariedad y el equilibrio. El Buen Vivir expresa una relación cercana con la palabra libertad; término que asegura la sostenibilidad, la ecología, la solidaridad, el Buen Vivir de todos; y para esto, considera 4 condiciones de libertad, a saber:

“1. Materiales: con la libertad y respeto de acceso a bienes naturales y culturales. 2. Políticas: con la libertad de autonomía (privacidad, desarrollo personal) y democracias conjuntas. 3. Educativas e informativas: enfocadas a pensar que entre más libertad y conocimiento tengo del mundo, más posibilidad de buen vivir hay. 4. Éticas: que son personales en el sentido de una ética para asumir las anteriores condiciones y respetar la diferencia y la diversidad sin que las libertades privadas invadan las públicas y viceversa” (Mance 2015, 32).

Mediante el cumplimiento de dichas condiciones se puede hablar y ejercer un Buen Vivir; de lo contrario, es todo menos respeto a la vida y al ser humano (Beltrán Gaos 2004). El Buen Vivir en Brasil es sagrado y, sugiere un respeto absoluto para la conservación del bosque tropical del Amazonas más grande del mundo.

h) Paraguay

Bajo el enunciado “somos pueblos milenarios, nacidos en estas tierras y aquí vivimos desde mucho antes de la formación del Estado paraguayo, somos pueblos con culturas y lenguas propias con voces distintas, pero con el mismo sentir seguimos gritando y defendiendo nuestro modo tradicional de ser” (pueblos indígenas de Paraguay, 2011), el Estado paraguayo se hace presente con la filosofía del Buen Vivir a través de los Guaraníes quienes lo llaman “*Tekó Kavi*”, vida buena, es un “modo de ser y estar, es sistema, es costumbre, es hábito” (Bartomeu 2012, 87). Su significado fue instituido en 1639 en el primer diccionario, “el Tesoro de la lengua guaraní”, por el jesuita Antonio Ruiz de Montoya y forma parte hasta la actualidad como un símbolo de cultura para la nación. Principalmente, debido a que dicho concepto representa el respeto a la vida, rebasa la particularidad de una lengua y se constituye en referencia filosófica global.

Ahora bien, el término “*tekó*” es a su vez complementado por varios calificativos y cualidades, siendo el más importante el “*tekó porã*” que puede ser traducido como el buen modo de ser y vivir. El *tekó porã* rebasa barreras y va mucho más allá que una idea o una concepción abstracta, es “una experiencia sentida que penetra el ser y el estar. Tú estás bien cuando estás bien con la naturaleza, con los espíritus, con los ancianos, con los niños y con todo con lo que está a tu alrededor, eso es Buen Vivir” (Farah y Vasapollo 2011, 12). A esto se suma el valor de la reciprocidad que los guaraníes lo expresan mediante el “*jopói*” que significa manos abiertas a dar y ayudar; y de este, se desprende el “*tekó katú*”, el modo de ser auténtico y legítimo, norma y ley del Buen Vivir. Una verdadera filosofía y teología guaraní sobre el Buen Vivir que no únicamente la practican los sabios, chamanes y los ancianos, sino también las nuevas generaciones de niños y adolescentes que comprenden que el *tekohá* es lugar de vida y convivencia con todos los seres. Para el guaraní, la tierra es una percepción visual, sensorial y auditiva. Un conjunto de

sentidos que permiten apreciar de manera más íntima el Buen Vivir terrenal y espiritual.

“¡Qué bonito es ver y escuchar la tierra con sus múltiples colores y sus innumerables voces! El monte es alto: *ka'á yvaté*; es grande: *ka'á guasú*; es lindo: *ka'á porã*; es perfecto: *ka'á ju*; es como llama resplandeciente: *ka'á rendy*; es la cosa brillante. Los ríos son claros: y *satí*; blancos: y *morotí*; negros: y *hu*; bermejos: y *pytã*; o como una corriente de agua coronada de plumas: *paragua'y*. El mar es, en fin, el color de todos los colores: *pará*” (Bartomeu 2012).

i) Uruguay

Las clases populares uruguayas están compuestas en buena medida por descendientes directos de africanos y de poblaciones nativas *charrúas*, *minuanes*, *guaraníes* y *chanás*. Los pueblos originarios de Uruguay argumentan que al llevar 517 años de lucha y resistencia por sus territorios y al haber pasado siglos de terror, de sangre, de violencia y de despojo, su misión es defender la vida y el Buen Vivir. Así, a través de los *charrúas* que según Sergio Hernán Latini (2012) significa “turbulentos” o “revoltosos”, o como ellos se autodenominan “guardianes de la tierra”, han promulgado el cuidado con gran respeto a la vida en la tierra “pues somos parte de ella, somos hermanas y hermanos de los árboles, de los espíritus de nuestro monte, de la hermosa luna, del sol, del agua, de la tierra” (Baldassari 2015, 65).

“Nuestra supervivencia como especie depende de que encontremos el lugar adecuado en este complejo equilibrio natural. Encontrar este lugar tiene que ver con la voluntad y con los deseos que tengamos como seres vivos de abrirnos a la experiencia de la vida, amando con intensidad cada momento que transcurre, viviendo bien” (Baldassari 2015, 55).

Así, el Buen Vivir es visto como la recuperación de los sentidos, escuchar y valorar el vasto universo sonoro del cual forman parte, valorar el silencio tanto como el sonido. Procurar el Buen Vivir en armonía natural es el objetivo y, para cumplir con dicho cometido, se basan en una lógica circular-espiralada del tiempo, lo cual les permite mayor capacidad de visualizar los hechos y de ampliar posibilidades de una vida en armonía. Los ancianos *charrúas* dicen: “Hay que aprender a ver, a leer los

hechos, para poder saber. Y para ello, no se puede detener el tiempo, este está en constante movimiento para poder ENTENDER, eso es el Buen Vivir” (Pueblo charrúa 2015).

j) Argentina

En torno a los proverbios de que “el ser humano es tierra que anda” y “somos un pueblo, precisamos un territorio porque allí es donde se da la vida indígena; sin territorio no hay identidad como pueblo” (Carrasco y Ramírez 2015, 32), se desprende de la comunidad “*Kolla, Collas o Puneñas*”, de origen quechua-aymara, la filosofía del Buen Vivir en Argentina. Estos plantean como principios básicos la cooperación (minga), el equilibrio, la comunidad, la *pachamama*, y las culturas autóctonas que crecieron con la naturaleza y no contra ella. El Buen Vivir para el pueblo Kolla “es vivir en comunidad bajo principios de armonía y equilibrio, crecer con la naturaleza y no en contra de ella” (Cardoso et, al. 2016); y para ello, declaran que:

“Nosotros, los *kollas*, no somos diferentes, ni dioses, ni superhombres, no somos los únicos en este planeta, ni en el universo, ni en esta galaxia. Nosotros somos uno más de los animales que hay en este planeta. Nuestra madre está acá, es la *Pachamama*. Nosotros somos sólo hijos. Somos hermanos de las plantas, de los otros animales, de los bichos, y de todo eso. Un hermano no puede matar a otro hermano, y tampoco un hijo puede matar a su madre. Esto es un paraíso, ¿Por qué lo vamos a destruir? [...]. Nuestro fundamento filosófico como *kollas* es que no se puede maltratar a tu madre, *Pachamama*” (Cipolloni 2016, 98).

k) Chile

La filosofía del Buen Vivir en Chile se encuentra arraigada en el pueblo Mapuche, quienes a través del “*Kyme Mogen*”, una relación estrecha entre su identidad cultural y territorial, al igual que su compuesto de “*mapu*” tierra, país y “*che*” persona (gente de la tierra) expresa su modo de ser y sentir espiritual entre el mundo tangible e intangible. Es decir, el *Kyme Mogen* se concibe como “una relación permanente con la naturaleza; armonía y equilibrio con la madre tierra; vivir sin violencia; y vivir con afecto y empatía” (Huacani 2012, 65). Posee un alto grado de espiritualidad por lo que se considera a la muerte como una forma de trascender “somos la montaña, somos el árbol, las piedras, somos *Pachamama* (Ñuke Mapu en lengua mapuche), somos como la paja del páramo que por más que se la arranque, vuelve a crecer” (Clarín 2011, 10).

El Kyme Mogen representa una oferta de Buena Vida para quienes viven bajo el paradigma hegemónico de la cultura occidental, principalmente en lo que concierne al vínculo entre el mundo tangible y el espiritual, ya que el territorio no es meramente un lugar con seres físicos sino también espirituales como los: “*Kuivikeche, Kumeke Pulonko, Wedake Pulonko y Ngen*”; todo cobra vida, significado e interpretación para una vida en armonía y felicidad (Huenacuni 2010, 43). En efecto, el *Kyme Mogen* se despliega en Chile como la sabiduría del Buen Vivir que ha descubierto que todos están implicados con sus territorios y con sus fuerzas espirituales por lo cual, convoca a encontrarse, conocerse e implicarse, mediante el respeto, el dialogo y la reciprocidad como valores propios a ser cumplidos para continuar con la reproducción y puesta en marcha del “*Kyme Mogen*” (Quindel 2012, 11).

l) Bolivia

Bolivia es un Estado guiado por el *ama qhilla, ama llulla, ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón). Categorías de valor que dan lugar al *Suma Qamaña* (vivir bien), *Ñandereko* (vida armoniosa), *Teko Kavi* (vida buena), *Ivi Maraei* (tierra sin mal) y *Qhapaj Ñan* (camino o vida noble). Representaciones del Buen Vivir que en palabras de Fernando Huanacuni⁴ (2010) el *Suma Qamaña* emerge como un concepto, un paradigma y una lógica andina de que existe una crisis no solo económica, no solo social o jurídica, sino una crisis de vida de la humanidad. La humanidad desde el pensamiento occidental ha asumido la lógica del “vivir mejor”. “Y vivir mejor implica depredación, implica competir, implica que unos ganen y millones pierdan. Implica que mucha gente esté en la extrema pobreza y algunos están en la opulencia. Por lo tanto, eso se repite en diferentes Estados, en diferentes países, diferentes continentes” (Huanacuni 2010, 23). Y ante esta crisis, el Estado boliviano implanta la experiencia ancestral del *Suma Qamaña* en la Constitución de 2009 como guía para un Buen Vivir.

Etimológicamente, “*Suma Qamaña*” proviene del *aymara*, “*suma*” que significa plenitud, magnifico, bien, sublime o excelente mientras el verbo “*qamaña*” hace referencia a pasar un tiempo o más indirectamente vivir, convivir, estar siendo,

⁴ Fernando Huanacuni: A partir del año 2008 hasta el 2014 ejerció el cargo de director de Ceremonial del Estado Plurinacional de Bolivia. El 22 de enero de 2017 fue posesionado como ministro de Relaciones exteriores, cargo en el que continuó hasta septiembre del 2018.

ser estando. Así, trasladado a la lógica del castellano se lo concibe como Vivir Bien. “Una forma de ver, una forma de sentir, de percibir, de expresar, de proyectar el mundo y la vida. Y, al comprender el mundo nosotros generamos relaciones, relaciones sociales y relaciones de vida” (Huanacuni 2010, 65) con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en “la distribución y redistribución del producto social, respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra” (Constitución de Bolivia 2009).

En concordancia con los estudios del Centro de Estudios Multidisciplinarios Aymara de Bolivia (2010), el *Suma Qamaña* es “el ideal buscado por el hombre y la mujer andina, traducido como la plenitud de la vida, el bienestar social, económico y político que los pueblos anhelan. El *Suma Qamaña* es capaz de estructurar una sociedad, un Estado comunitario que posee cuatro principios fundamentales:

1) Saber escuchar, que hace referencia a que es primordial aprender a escuchar uno a otros, ya que esto permite escuchar a la madre tierra, a todos los seres, al río, a las aves. “El que escucha aprende, cambia, está preparado para servir a su pueblo” (Huanacuni 2010, 67).

2) Saber compartir, es saber distribuir la riqueza de manera equilibrada entre todos, lo que es del pueblo es para el pueblo. “Compartir es dejar de competir para complementarse, es saber dar para recibir, es reconocer que todos somos hermanos y tenemos una sola madre, que es la naturaleza, que es *Pachamama*, que es esta tierra madre” (Huanacuni 2010, 67).

3) Saber vivir en armonía y complementariedad como seres humanos, y especialmente con la madre tierra.

4) Y saber soñar, sobre cómo defender nuestra identidad, cómo complementarnos de manera equilibrada, para edificar un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario.

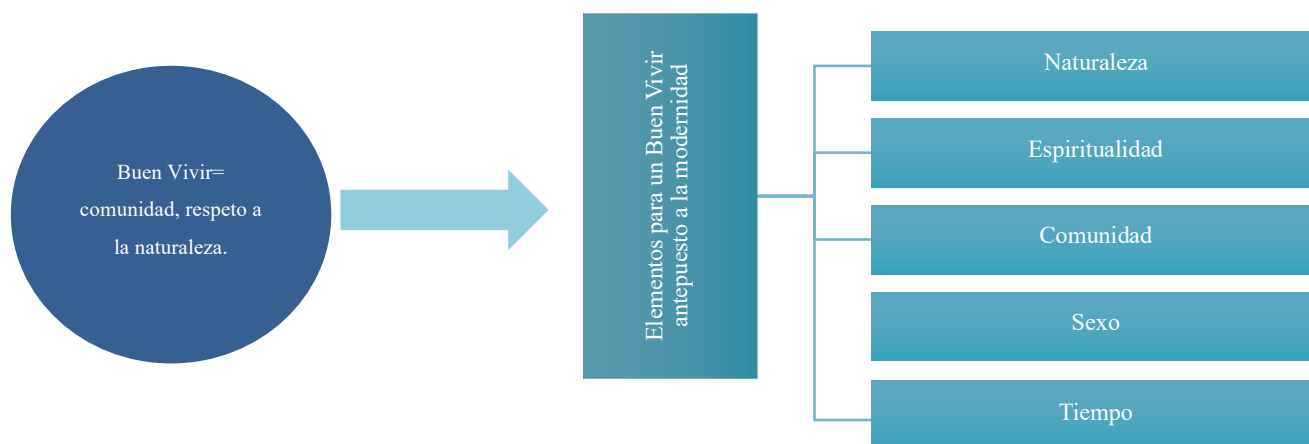
Bajo estos preceptos, el *Suma Qamaña* figuradamente intenta transmitir y entablar un paradigma comunitario, en donde el Vivir Bien sea percibido “desde la

montaña, desde el padre sol, desde las hormigas, los árboles, los animales, las plantas, las piedras y el ser humano” (Huanacuni 2010, 68). Todo es parte de la comunidad, del “*Ayni*” que es traducido como complementariedad; “si uno falla, todos fallamos; cualquier daño al otro es un daño a uno mismo. Porque todo vive y todo es importante” (Iporre 2010, 65).

Sorprendentemente, casi todas las culturas latinoamericanas: “*Lekil Kuxlejal*”, “*Raxnaqil*”, “*Ti nûle kûin*”, “*Balu Wala*”, “*Nued gudisaed*”, “*Ronojerl K’o uchak upatan*”, “*Ronojerl jastaq ki chapon kib*”, “*Volver a la Maloka*”, “*Ka+ Iy+k+no*”, “*Sé nenulang*”, “*Kametsa Asaike*”, “*Tekó Kavi*”, “*Kyme Mogen*”, “*Suma Qmaña*” y “*Sumak Kawsay*”, registran la práctica del Buen Vivir vinculado a la tradición de sus pueblos originarios como un modo de vida cotidiano que busca una relación armónica con la naturaleza y el ser humano (Rodríguez Salazar 2016). Aunque cada cual, en su contexto, son diferentes, pero mayoritariamente comparten elementos homogéneos (ver Figura N. 7). Elementos que se acercan de manera cuasi total a la cosmovisión premoderna.

Según el portal Territorio Indígena y Gobernanza (2015) el concepto del Buen Vivir en América Latina posee una riqueza singular inmersa en los afectos y la espiritualidad, capaz de propulsar una relación armónica con la naturaleza con el objetivo de asegurar el bienestar colectivo del ser humano y la supervivencia de la *Pachamama* (Choquehuanca 2015). Un espíritu que se ha cristalizado y formalizado en dos países, Bolivia y Ecuador, al incorporar en sus textos constitucionales al Vivir Bien – *Suma Qamaña* – y al Buen Vivir – *Sumak Kawsay* – respectivamente como base de su política doméstica; este último, es analizado a profundidad en el capítulo II.

Figura N. 7 El Buen Vivir antepuesto a la modernidad



Elaboración propia 2021

1.1.5. El Buen Vivir contemporáneo y la cosmovisión postmoderna

Entre 1789 y 1848 se forma un mundo nuevo, muy distinto al que existía cien años atrás. Las diferencias entre ambos mundos dan inicio a una nueva concepción del Buen Vivir explicado por dos procesos que sacudieron a Europa y por extensión al mundo entero. Uno tuvo lugar en Inglaterra con la Revolución Industrial y, otro en Francia con la Revolución Francesa. Ocurrieron en forma casi simultánea, a fines del siglo XVIII, dando inicio a la edad contemporánea (Hobsbawm 1985). Una época inmersa en la tercera cosmovisión, la postmodernidad (Lyotard 1979; Lipovetsky 1986; Vattimo 1985; Harvey 1989; Butler 2002), y, significó una nueva forma de organizar la producción, es decir, la forma en que las sociedades obtienen los bienes que necesitan para sobrevivir – Buen Vivir.

Estos cambios en las formas de producir transformaron al Buen Vivir de épocas pasadas. Es decir, se cuestionan los principios básicos del Buen Vivir moderno a raíz de las revoluciones intelectuales de 1968. Una cadena de protestas llevadas a cabo en Francia entre mayo y junio de 1968, donde grupos estudiantiles contrarios a la sociedad de consumo, el capitalismo, el imperialismo, el autoritarismo, patriarcado y en general, desautorizaban a las organizaciones políticas y sociales de la época. Una efervescencia revolucionaria iniciada en París y extendida en Checoslovaquia, Praga, Estados Unidos, Berlín, Japón y América Latina – Argentina y México –, como una

forma de plantar cara al “viejo orden” con un proyecto totalmente novedoso: “más libertad, pero también más sexo y más humor” (Prieto 2018, 2).

Un giro generacional que buscaba “otro” Buen Vivir, como lo comenta la filósofa Hannah Arendt (1970): si dejo aparte las diferencias nacionales que, sin duda son muy grandes y sólo tenemos en cuenta que éste es un movimiento global, algo que nunca antes ha existido, de esta forma y si considero lo que en todos los países al margen de objetivos, opiniones y doctrinas, realmente distingue a esta generación de las anteriores, lo primero que me llama la atención es su determinación de actuar, su júbilo en la acción y su confianza en la capacidad para cambiar las cosas – que hasta aquel momento la modernidad consideraba Buen Vivir – con su propio esfuerzo (Arendt 1970). Esta generación descubrió lo que en el siglo XVIII se llamó la “felicidad pública”, que significa que cuando el hombre participa en la vida pública accede por sí mismo a una dimensión de la experiencia humana que de lo contrario le está vedada, y que de alguna manera constituye la felicidad plena" (Prieto 2018, 3).

Una revolución que hizo emerger a la mujer indeterminada o postmujer, según Lipovetsky (2004). Desde mediados del siglo XX, “la mujer ya no es definida por la mirada del hombre y no es más lo que el hombre quiere que sea. Ahora, la mujer se advierte como posibilidad abierta y aún indefinida de lo que ella desea ser (Daros 2014, 111). Se deteriora la idea de la mujer entendida como mujer de su casa, y se abre paso la idea de la legitimidad del derecho al sufragio, al descasamiento, a la libertad sexual, al control sobre la fecundación. La mujer tiene el poder de inventarse a sí misma. Sin embargo, esto no supone la desaparición de las desigualdades entre los sexos, sobre todo en relación con la organización de la vida familiar.

El reconocimiento de la “igualdad” de derechos no conlleva a un Buen Vivir de intercambio de roles y lugares. Si bien, la Revolución Francesa conllevó a profundos cambios en el plano de la política y de las ideas, con un nuevo y moderno sistema político de división de poderes, el hombre continuó siendo el único respaldado: “todos los hombres nacen libres e iguales ante la ley”; se desvirtuó una vez más a la mujer de la declaración de los derechos humanos, al hacer referencia directamente al “hombre” y al “ciudadano”. De esta forma, “la novedad no reside en el advenimiento del universo unisex, sino en un ingreso abierto para las mujeres”

(Lipovetsky 1986, 215), con una mentalidad con menos de medio siglo, aún presente en la psiquis del hombre y de la mujer:

El marido, en principio, tiene a su cargo proveer los recursos del hogar y asegurar el Buen Vivir de la familia. La mujer, por su parte, es responsable de la cohesión afectiva del grupo doméstico y se ocupa de la casa y de los hijos. El reparto de los papeles es nítido y exclusivo: solo la mujer se consagra a las tareas domésticas, hasta tal punto que resulta deshonoroso para el hombre cuidar de los críos y ocuparse de la casa. Reconocido por la ley como “cabeza de familia”, el hombre, dotado de extensas prerrogativas y responsabilidades, ejerce la autoridad tanto sobre sus hijos como sobre su mujer (Lipovetsky 2006, 216).

La mujer postmoderna rechaza dicho modelo masculino de Buen Vivir, ya no envidia el lugar de los hombres ni está dominada por el deseo inconsciente de poseer el falo (Daros 2014, 113). Representa una suerte de reconciliación de las mujeres con el rol tradicional: el reconocimiento de una positividad en la diferencia hombre-mujer. La persistencia de “lo femenino” ya no es más un aplastamiento de la mujer ni un obstáculo a su voluntad de autonomía, sino un enriquecimiento de sí misma (Lyotard 1985). La mujer quiere tener responsabilidades en el trabajo y en la vida política como los hombres, sin renunciar a ser madre y esposa; sin renunciar a ser seductora y permanecer joven durante mucho tiempo (Daros 2014, 114); ideología postmoderna que podría incluirse como feminismo “radical”, con su crítica al patriarcado, y el feminismo lesbiano, como crítica a la heterosexualidad (Osborne 2008).

El valor social del Buen Vivir postmoderno se torna hedonista y narcisista; un individualismo hedonista por sobre un individualismo competitivo, que sólo tiene ojos para sí mismo y para su grupo. A nivel discursivo significa una deslegitimización de la modernidad europea, un quiebre. En palabras de Wellmer (1994), la modernidad que acepta la pérdida de sentido, de valores y de realidad con una jovial osadía es el postmodernismo como “gaya ciencia”. Para tener una definición un poco más acabada sobre lo que significa la postmodernidad, dentro de los márgenes de consenso existente, se puede establecer que:

se está refiriendo a las condiciones culturales que se han dado a nivel planetario en las últimas décadas, caracterizadas por la producción de una nueva modalidad de subjetividad. Esta subjetividad es oscilante, variable, sin centro fijo ni continuidad de

sentido y convicciones. De tal modo, da lugar a un comportamiento que se ha descrito como *Light*, poco comprometido con los otros y con las grandes causas éticas y políticas de interés colectivo o universal (Follari 2006, 805).

De ahí que, las relaciones sociales de género en la contemporaneidad se caracterizan por una indiferenciación de los roles sociales y sexuales de género. En otras palabras, por un comportamiento social en el que hombres y mujeres desempeñan los roles que en cada momento eligen libremente; y por un comportamiento sexual en el que ellas y ellos sexualmente liberados tienen prácticas sexuales diversas, no determinadas por los cánones de la heterosexualidad, y lo manifiestan con orgullo – movimiento LGTB o movimiento de lesbianas, gais, transexuales y bisexuales – (Montaño y González 2016, 112). Entonces, el origen del poder se encontraría en el yo (ego), bajo la lógica de que el poder emana de la voluntad del individuo en singular, que no espera nada del Estado, o de las iglesias, y que se opone a todas las normas que pueden emanar de éstos siendo los valores políticos más destacados: “la insumisión ante las normas del Estado, bajo el lema “prohibido prohibir”; la ocupación o apropiación de la propiedad privada ajena, bajo el lema “la propiedad es un robo”; y la evasión fiscal frente a la actitud confiscatoria del Estado, bajo el lema “no robar, el gobierno odia la competencia” (Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara 2016, 277). El ámbito político de actuación del Buen Vivir contemporáneo suele ser el propio individuo egocéntrico, que aspira a ser “el puto amo” (the fucking master of universe), la tribu urbana de la que es miembro y el barrio que controla o la comunidad cultural a la que pertenece (Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara 2017, 76).

En esta línea argumentativa, cabe destacar que el Buen Vivir contemporáneo se configura en una cosmovisión postmoderna no como una alternativa o una superación de la modernidad, sino como un rechazo categórico de la misma, negando la mayoría de sus fundamentos. Dicho de otra manera, el prefijo post no sugiere que sea una etapa histórica posterior a la modernidad, sino que su emergencia es posterior y por oposición a la modernidad, como una especie de antimodernidad (Lyotard 1979; Lipovetsky 1986; Vattimo 1985; Harvey 1989; Butler 2002; Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara 2016). Así, al igual que la modernidad niega todo lo tradicional, la postmodernidad niega todo lo moderno, el desarrollo, el socialismo, el Estado, el capitalismo (Sachs 1996; Dávalos 2008; Esteva 2012; Yampara 2010). Esto porque afirman que las explicaciones sobre la realidad desde la totalidad ya no son válidas: sólo son válidos los pequeños relatos, lo

particular, lo local (Osorio 2014, 30). En efecto, el sistema económico asociado con el Buen Vivir contemporáneo sería el capitalismo neoliberal, el cual ostenta prácticas anticapitalistas que pretenden destruirlo. Y en dicho sistema “el sector más relevante es el terciario, y especialmente los servicios personales, sobre todo los relacionados con las modas, y los servicios financieros. El dinero, en forma de liquidez, es el recurso productivo estratégico para los postmodernos en la medida en que les permite satisfacer gran parte de sus deseos de forma inmediata” (Lampert 2008, 45). Una contradicción a su postulado anticapitalista que los ha llevado a un crecimiento más allá de los límites que le imponía históricamente la naturaleza, consiguiendo la generalización del consumo de todo tipo de productos, servicios y recursos naturales que “han elevado para una gran parte de los seres humanos su nivel de vida de una forma antes insospechada, pero que han agudizado las desigualdades sociales y espaciales y dejan planteadas para el futuro próximo graves incertidumbres medioambientales” (Duthel 2009, 123).

Una cosmovisión postmoderna que hace que el Buen Vivir sea interpretado por medio de la imaginación, o la fantasía, con la mirada puesta en el presente y una concepción fragmentaria del mundo, según la cual no hay un único mundo, sino muchos y cambiantes mundos, con “Buenos Vivires” en plural, no en singular (Gudynas 2011). “No hay una sola definición del Buen Vivir completa ni acabada. De hecho, siguiendo a Eduardo Gudynas (2011), una de las características del Buen Vivir es que es un proyecto en construcción, cuya idea se refiere más a una plataforma que a un concepto acabado y preciso.

El Buen Vivir moderno era conquistador y creía en el futuro de la ciencia y la técnica. Ahora la nada, se convierte en el espacio y el tiempo del Buen Vivir contemporáneo. Se disuelve la confianza y la fe en el futuro, ya nadie cree en el porvenir de la conquista y el progreso, la gente desea vivir el “aquí” y “ahora” como reza la expresión “*carpe diem*” – aprovecha el momento –, buscando la calidad de la vida, y la cultura personalizada (Picó 1994, 37). Otras veces, el tiempo es plástico, de forma que puede estirarse y comprimirse a discreción, “combinando en un mismo espacio en el presente elementos procedentes del pasado y del futuro, o del futuro imaginado, en un híbrido entre lo *vintage* y lo futurista (Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara 2016, 45). Incluso en ocasiones el tiempo se acelera tanto que ni siquiera importa el presente, sólo importa la inmediatez, pasando del “aquí y ahora”, al “aquí mismo y ahora mismo”

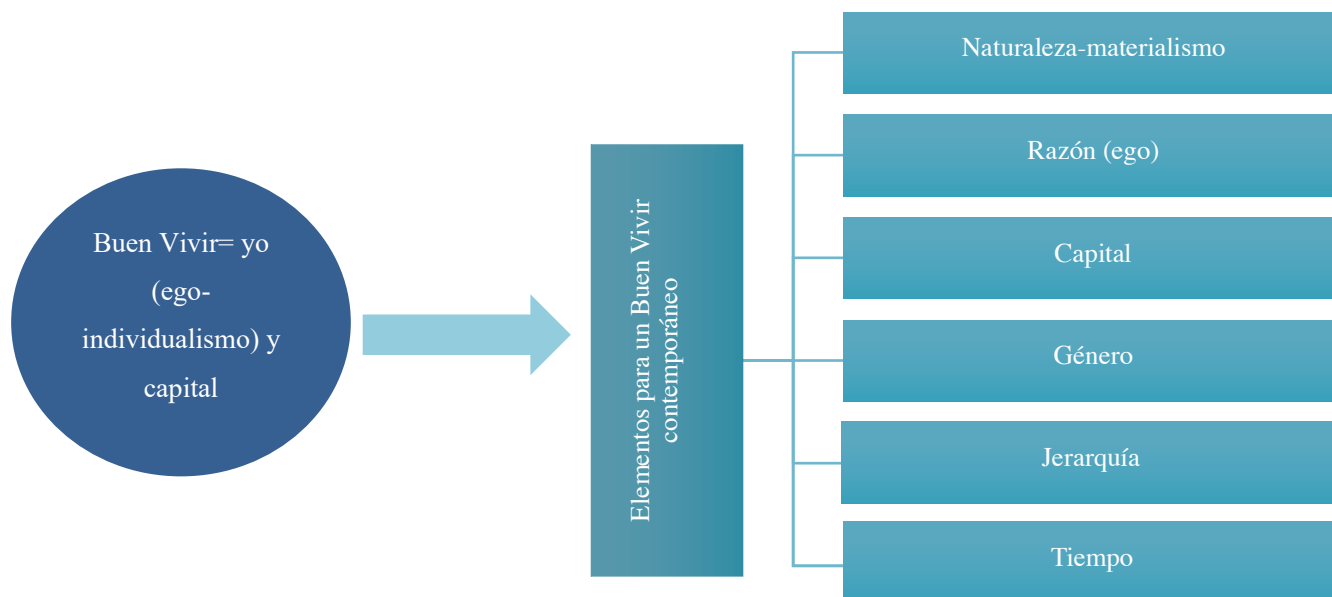
(Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara 2016, 40). El espacio por su parte en el Buen Vivir contemporáneo se convierte en el no lugar del tránsito, es decir un escenario en donde los individuos están aislados en sí mismo y despersonalizados, deambulan sin mantener relaciones profundas. El espacio del individuo para su Buen Vivir es actuado y transformado a su gusto, lo domina ya sea en solitario o a través de la tribu urbana a la que pertenece.

Así, la vida en la sociedad, las costumbres, las formas de vida, las ideas, las ciudades, el medio rural y en general, el Buen Vivir contemporáneo se rige por una postmodernidad en donde el conocimiento verdadero no existe; es sólo un instrumento de dominación de unos individuos por otros, diseñado por ciertos grupos elitistas (Méndez 2015) que han implantado la división internacional del trabajo y la transición demográfica que dividió al mundo en lo que Raúl Prebisch (1984) denomina el centro-periferia o los países desarrollados industrializados (centro) y los subdesarrollados con producción primaria (periferia) (Furtado 1985). Con esto, las ciencias son reemplazadas por los estudios culturales, las verdades absolutas por verdades relativas y significados;

“verdades que el individuo sólo puede adquirir por medio de su propia experiencia personal y, en ocasiones, de su experiencia comunitaria o grupal. Y para ello adopta una perspectiva epistemológica postracionalista, que busca los significados que los individuos tienen de los acontecimientos, y relativista, que considera que lo que es cierto y lo que tiene significado para un individuo o una comunidad, no tiene por qué ser cierto ni tener el mismo significado para otro individuo u otra comunidad” (Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara 2016, 41).

En suma, la contemporaneidad presenta a un Buen Vivir que aspira la fama, o la notoriedad social momentánea, y la libertad individual, en un contexto de realismo mágico; es decir, en un contexto social hostil del que sólo se puede escapar con la imaginación, conforme a los lemas “la imaginación al poder”, “la vida está más allá” y “seamos realistas, pidamos lo imposible” (Dagerman 1950, 66). Expresiones que resumen al Buen Vivir contemporáneo en un ideal de vida formado principalmente por elementos como el ego fusionado con la rebeldía y el capital como lo prueba la Figura N.8 del Buen Vivir contemporáneo:

Figura N. 8 El Buen Vivir contemporáneo y la cosmovisión postmoderna



Elaboración propia 2021

1.1.6. El Buen Vivir transmoderno y la cosmovisión transmoderna

Hasta la primera década del siglo XXI en el mundo entero se decía que solo existían dos sistemas posibles para la humanidad: el capitalismo o el socialismo, la derecha o la izquierda, con sus múltiples variantes y grados entre ellas (Fernández 2014). Un caos institucional, social y financiero en el sistema internacional producto de la occidentalización. Pero, a partir de la reunión inicial de los países latinoamericanos en el Foro Social Mundial (2001) llevada a cabo en Brasil, se habla de la transmodernidad (Rodríguez Magda 2004; Dussel 2000; Luyckx-Ghisi 1999), la última de las cosmovisiones que coexisten en el siglo XXI y que Boaventura de Sousa Santos (2008) podría definir como un nuevo fenómeno social y político, un instrumento de lucha en contra de la globalización neoliberal que acoge la aparición de nuevos sujetos políticos invisibilizados, oprimidos y explotados por la modernidad, el capitalismo y el conocimiento eurocentrista.

Esta nueva escena política busca un nuevo reordenamiento del Buen Vivir a través de una modernidad alternativa a la modernidad occidental (Rodríguez Magda 1998; Dussel 1996; Luyckx-Ghisi 1999). Una alteridad postcolonial que Enrique Dussel (2000)

comenta estar situada sobre el terreno heredado del neoliberalismo malogrado: desigualdades pronunciadas, sociedades crecientemente polarizadas, espacios públicos privatizados, pobres criminalizados y sujetos a la vulneración de sus derechos civiles básicos. Una transmodernidad con una clara vocación de Buen Vivir en diálogo y una traducción intercultural, con la mirada hacia el Sur no imperial y, con un mensaje implícito hacia “los demás” – “países desarrollados” – (Santos 2008, 52): hasta aquí, hemos tolerado la historia del sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal que ha privilegiado la cultura, el conocimiento y la epistemología producidas por Occidente como sinónimo de buena vida o Buen Vivir (Spivak 1988; Mignolo 2013). No se puede continuar resistiendo a un Buen Vivir diseñado y articulado desde una posición de superioridad que produce y reproduce una jerarquía racial, de clase y género; mientras se silencia las cosmologías y epistemologías del mundo no occidental y a uno de sus grupos más vulnerables: las mujeres (Hidalgo Capitán, Guillén y Deleg 2014, 108).

En palabras de Grosfoguel (2006) es necesario dejar atrás la supuesta buena vida impuesta por el cristianismo que creó los llamados salvajes y bárbaros en el siglo XVI, a la imposición del “deber del hombre blanco” y la “misión civilizadora” en los siglos XVIII y XIX, a la imposición del “proyecto desarrollista” en el siglo XX y, más recientemente, a la “gente sin democracia” en el siglo XXI (Grosfoguel 2006, 23). La transmodernidad del Buen Vivir se convierte en una crítica y a su vez en una alternativa planteada por el sur global – mayormente América Latina –, como un espacio que abre la posibilidad a crear y creer en un Buen Vivir con “mundos y conocimientos transmodernos” – especialmente de indígenas de América, Asia y África (Álvarez Múnera 2015, 23).

La cosmovisión transmoderna o transmodernidad (Rodríguez Magda 2004; Dussel 1999; Luyckx-Ghisi 1999), es propia de determinados grupos sociales de la sociedad globalizada y articulada en redes, especialmente de aquellos grupos vinculados con los movimientos sociales alternativos, que ven elementos positivos, y por tanto recuperables, tanto de la cosmovisión premoderna, como de la moderna y de la post moderna. Así, la transmodernidad no se configura como un rechazo de las cosmovisiones persistentes, sino como una síntesis de ellas (Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara 2016, 46), en palabras de María Rodríguez Magda (2007):

El Buen Vivir transmoderno, como etapa abierta y designación de nuestro presente, intenta, más allá de una denominación aleatoria, recoger en su mismo concepto la herencia de los retos abiertos de la modernidad tras la quiebra del proyecto ilustrado. No renunciar hoy a la teoría, a la historia, a la justicia social, y a la autonomía del sujeto, asumiendo las críticas postmodernas, significa delimitar un horizonte posible de reflexión que escape del Nihilismo, sin comprometerse con proyectos caducos, pero sin olvidarlos (Rodríguez, 2007).

Una solución plausible al dilema eurocéntrico que, en palabras de pensadores chicanos como Gloria Anzaldúa (1987) y José David Saldívar (1997) la transmodernidad del Buen Vivir podría ser vista bajo la lupa de lo que estos llaman pensamiento fronterizo crítico (Mignolo 2001), al ser una respuesta epistémica de lo subalterno o proyecto eurocéntrico de la modernidad. Esto es, en lugar de rechazar la modernidad para retirarse en un absolutismo fundamentalista, las epistemologías fronterizas subsumen/redefinen la retórica emancipadora de la modernidad desde las cosmologías y las epistemologías de lo subalterno, localizado en el lado oprimido y explotado de la diferencia colonial, hacia una lucha por la liberación descolonial por un Buen Vivir más allá de la modernidad eurocéntrica. Lo que el pensamiento fronterizo produce es una redefinición/subsunción de la ciudadanía, la democracia, los derechos humanos, la humanidad, las relaciones económicas más allá de las estrechas definiciones impuestas por la modernidad europea. El pensamiento fronterizo no es un fundamentalismo antimoderno, es una respuesta descolonial transmoderna de lo subalterno a la modernidad eurocéntrica.

Entonces, el Buen Vivir transmoderno es la interpretación del mundo por medio del consenso intersubjetivo, combinando fe, razón e imaginación (sentipensamiento), con la mira puesta en la construcción participativa de proyectos. Una nueva interpretación de todo el fenómeno de la modernidad, para poder contar con momentos que nunca estuvieron incorporados a la modernidad europea, y que subsumiendo lo mejor de la modernidad europea y norteamericana que se globaliza, afirmará “desde-fuera” de ella componentes esenciales de sus propias culturas excluidas, para desarrollar una nueva civilización futura, la del siglo XXI (Dussel 2001, 390), como una manera diferente y complementaria del pensamiento, en reconstrucción de las grandes narrativas modernistas – la cristiandad, el liberalismo y el marxismo –, “localizando su propio cuestionamiento en los bordes mismos de los sistemas de pensamiento e investigaciones hacia la posibilidad de modos de pensamiento no-eurocéntricos” (Escobar 2003, 53). Una

concepción constructivista, según la cual el Buen Vivir es lo que la gente quiere hacer de él, por lo que, si hasta la actualidad la gente no ha estado viviendo un Buen Vivir legítimo, éste puede ser cambiado entre todos, bajo la creencia de que “otro Buen Vivir es posible” (Varoufakis 2015, 34).

El Buen Vivir transmoderno lleva consigo el propósito de resurgir lo propio de cada cultura, aquello que dejó de lado el proyecto moderno por ser inconmensurablemente disímil a su propia ideología:

Europa comenzó a ser “centro” del mercado mundial (y extender por ello el sistema-mundo a todo el planeta) desde la revolución industrial; que en el plano cultural produce el fenómeno de la ilustración, cuyo origen, *in the long run*, debemos ir a buscarlo [...] en la filosofía averroísta del califato de Córdoba. La hegemonía central e ilustrada de Europa no tiene sino dos siglos (1789-1989). ¡Sólo dos siglos! Demasiado corto plazo para poder transformar en profundidad el “núcleo ético-mítico” (para expresarnos como Ricoeur) de culturas universales y milenarias como la china y otras del extremo oriente (como la japonesa, coreana, vietnamita, etc.), la indostánica, la islámica, la bizantino-rusa, y aún la bantú o la latinoamericana (de diferente composición e integración estructural) (Dussel 2005, 132).

Dicho ello, en el Buen Vivir transmoderno ni Dios, ni el hombre, ni la nada, ni el yo son el centro del universo. Ese lugar lo ocupa la gente, la sociedad en su conjunto que, en una visión más amplia, sería la sociedad de todos los seres vivos, o lo que es lo mismo la naturaleza. Haciendo hincapié en los argumentos de Dussel (1999) y Luyckx-Ghisi (1999) los grupos sociales transmodernos miran al Buen Vivir de manera globalizante, sociocéntrica y biocéntrica. Es decir, como un estado de armonía, solidaridad o de satisfacción moral con todos los miembros de la sociedad e, incluso, con otros seres vivos – comportamiento correcto –. Los típicos grupos sociales transmodernos serían los identificados con la mayoría de los movimientos alternativos, articulados globalmente en el Foro Social Mundial y entre los que destacan el movimiento feminista, el movimiento pacifista, el movimiento ecologista, el movimiento LGTBIQ+, el movimiento *queer*, el movimiento indígena, el movimiento campesino, el movimiento obrero, el movimiento cooperativo, el movimiento animalista o humanista.

Las relaciones de género en el Buen Vivir transmoderno son visibilizadas habitualmente como relaciones con una participación social paritaria en todas las decisiones sociales, públicas o privadas. Aunque los elementos aparentemente contrarios

(orden/ desorden, fuerte/débil, masculino/femenino, mujer /hombre...) aún son preponderantes en la sociedad transmodernos, estos no son vistos como antagónicos sino como complementarios. El Buen Vivir transmoderno se encuentra en el marco de una forma compleja de aproximarse a la realidad, pero no imposible de intentar cambiarla. Porque el cambio en el Buen Vivir transmoderno es precisamente una propuesta de reconstrucción social compartida entre hombres y mujeres (Novo 2012). Una búsqueda consensuada y revisable de los valores que tradicionalmente se consideraban “femeninos” – cuidado naturaleza, reproducción, quehaceres domésticos – se han convertido en propuestas morales que alcanzan a hombres y mujeres para la construcción de un planeta más equilibrado ecológica y socialmente (Mellor 2002).

La resistencia feminista de las mujeres para cambiar el Buen Vivir moderno va logrando que la sociedad patriarcal acepte un estatus de igualdad en un mundo regido por la lógica masculina, pero queda pendiente la redefinición de las reglas del juego y, lo que es muy importante, la conquista del tiempo, la posibilidad de Vivir Bien y proyectar la vida en tiempos largos, circulares, más cercanos a la lógica de la naturaleza. Tiempos para relacionarse en una escucha compartida, tiempos en los que se pueda florecer el diálogo, el silencio... y la verdadera equidad del Buen Vivir transmoderno (Novo 2012). El reto de la transmodernidad es corregir los excesos de una modernidad que está enferma de dominio, de economicismo, de desequilibrios humanos, de destrozo ecológico, de dolor social. En ese papel corrector y reequilibrador se plantea los valores de las mujeres como unos valores accesibles a todos, capaces de reconducir a un mundo que ha perdido la cordura hacia un Buen Vivir armónico para toda la humanidad (De Beauvoir 1970; Novo 2012).

Entorno a lo antepuesto, los nuevos conocimientos, geopolíticamente inspirados en América Latina y el sur global, no solo prometen una nueva práctica política que redefine la democracia liberal-occidental y una ruptura epistemológica a “los conocimientos subalternizados por el eurocentrismo, sino que también posibilitan la construcción de nuevas subjetividades que hablan desde la “herida colonial” y auguran no sólo la ansiada liberación del trauma de la conquista sino el fin de la teleología del eurocentrismo y la egología de Occidente y el comienzo del postoccidentalismo” (Mendoza 2010, 172). Esto es, lo que Boaventura de Sousa Santos (2009) ha denominado como “epistemologías del sur”. Epistemologías que hacen referencia a “la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas

cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos – mujeres –, por el colonialismo y el capitalismo global” (Santos 2009, 56). El Sur es en estos términos una “metáfora del sufrimiento humano sistemáticamente causado por el colonialismo y el capitalismo” (Santos 2009, 45). Es un Sur que también existe en el Norte global geográfico, el llamado tercer mundo interior de los países hegemónicos. A su vez, el Sur global geográfico contiene en sí mismo, no sólo el sufrimiento sistemático causado por el colonialismo y por el capitalismo global, sino también las prácticas locales de complicidad con aquéllos. Tales prácticas constituyen el Sur imperial. El Sur de la epistemología del Sur es el Sur anti imperial (Godoy 2014; Santos 2009).

Y, por tanto, el Buen Vivir transmoderno recupera el sentido biológico de la existencia, vuelve a tener el carácter cíclico de la premodernidad, al que debe adaptarse el funcionamiento de la sociedad respetando la estacionalidad de la vida. Asimismo, el espacio – naturaleza – pasa a ser un espacio vivo para la gente, por lo cual las pautas de armonía con la naturaleza transitan a ser respetadas y fomentadas por todos. De ahí que el espacio social transmoderno del Buen Vivir pasa a ser el mundo, en forma de aldea global, gracias a la interconexión permanente en red con otras personas de ubicaciones geográficas tanto lejanas como cercanas; y ya no sólo se reza la máxima de la glocalización de “piensa globalmente, actúa localmente”, sino que también se actúa globalmente al coordinar las actuaciones locales gracias a las telecomunicaciones.

Bajo esta línea argumentativa, la diversidad de las personas que conforman la aldea global requiere de un gran esfuerzo de interculturalidad para poder fraguar los consensos intersubjetivos entre las personas procedentes de diferentes culturas, no sólo es necesario evidenciar el epistemicidio, la negación, el silencio y la desvalorización por parte del modelo de conocimiento eurocéntrico dominante, sino cuestionarlo, visibilizar y reconocer aquellos sujetos invisibilizados e ignorados para, recuperar y legitimar los saberes asumidos como no convencionales (Santos 2006, 45) como forma para avanzar hacia la emancipación social. Dicho ello, el Buen Vivir transmoderno propone ver desde “el otro” los fenómenos y discursos hegemónicos que se producen y se enuncian desde el centro (Ahumada 2012, 7).

El poder del Buen Vivir transmoderno se encuentra en la gente, bajo la lógica de que el poder emana de la voluntad colectiva; gente que se indigna ante los abusos y la

negligencia de las élites políticas que controlan el Estado y que decide organizarse para cambiar dicha situación. Siendo los valores políticos del Buen Vivir transmoderno: la participación en la transformación de la sociedad; la interculturalidad, o el respeto, la aceptación y la integración de elementos procedentes de diferentes culturas; la sostenibilidad; la resiliencia y la transparencia. Esto es, un Buen Vivir plural de transformación de aquellas sociedades que no han alcanzado el pretendido desarrollo y que, en su lugar, buscan la realización de una vida en plenitud; o lo que es lo mismo, un metarrelato de liberación que busca el bienestar de la sociedad por medio de la consecución de una vida en armonía con uno mismo (identidad), con la sociedad (equidad) y con la naturaleza (sostenibilidad) (Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara 2015, 23).

Ámbitos políticos en lo que las principales propuestas de actuación para un Buen Vivir transmoderno son: la indignación, como forma de toma de conciencia; la propuesta pacífica, como forma de denuncia del malestar social; y la democracia participativa, como forma de transformación social. Por ello, la ideología política del Buen Vivir transmoderno podría ser denominada como “alternativismo” o “altermundialismo”; es decir, el Buen Vivir basado en las ideas de que “otro Buen Vivir es posible” y de que diferentes grupos sociales y diversas disciplinas como el socioconstructivismo⁵ y la fenomenología⁶ – epistemologías del sur – en cooperación pasan a situarse en primer plano de las discusiones, en gran medida por sus planteamientos radicales y novedosos, representando el pensamiento latinoamericano y un mundo nuevo (Mignolo 2007, 12).

Entorno a lo predicho, el Buen Vivir transmoderno podría ser interpretado como un proyecto paralelo que surgiría fuera de Europa y de Estados Unidos, oponiéndose así al carácter totalizante que tiene el proyecto moderno europeo (Dussel 2001). Por tanto, la transmodernidad da cuenta que lo Post es un fenómeno anterior que, aun comenzando en Estados Unidos a finales de los cincuenta con la poesía de los *Black Mountain Poets* y continuando en los sesenta con la literatura exhausta en los setenta con la arquitectura,

⁵Se entiende por socioconstructivismo la construcción de la realidad por medio del comportamiento humano, el cual a su vez se deriva de la percepción que las personas tienen de dicha realidad.

⁶Y entendiendo de fenomenología la emergencia de la realidad, fruto de la percepción de los acontecimientos objetivos por parte de los sujetos en forma de fenómenos. De esta forma, las diferentes verdades son creadas o percibidas por los diferentes sujetos, los cuales se ven obligados a integrar sus verdades con otras verdades ajenas para crear verdades consensuadas. De esta forma, la inteligencia emocional, que facilita los consensos, y la integración intercultural de verdades de diversos orígenes se convierten en las variables clave del conocimiento del Buen Vivir (Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara 2016, 43)

etc., alcanza sin duda su cenit en los años ochenta, que es cuando mejor se descubren los efectos de una corriente que acabó siendo una moda más del mercado (Rodríguez Magda 1998, 8); es decir, el Buen Vivir, entendido desde la transmodernidad, como lo expresa Enrique Dussel (2001), es un proyecto que va por fuera de la modernidad y de la postmodernidad, debido a que surge fuera de Europa y de Estados Unidos, oponiéndose al carácter totalizante que tiene el proyecto moderno europeo.

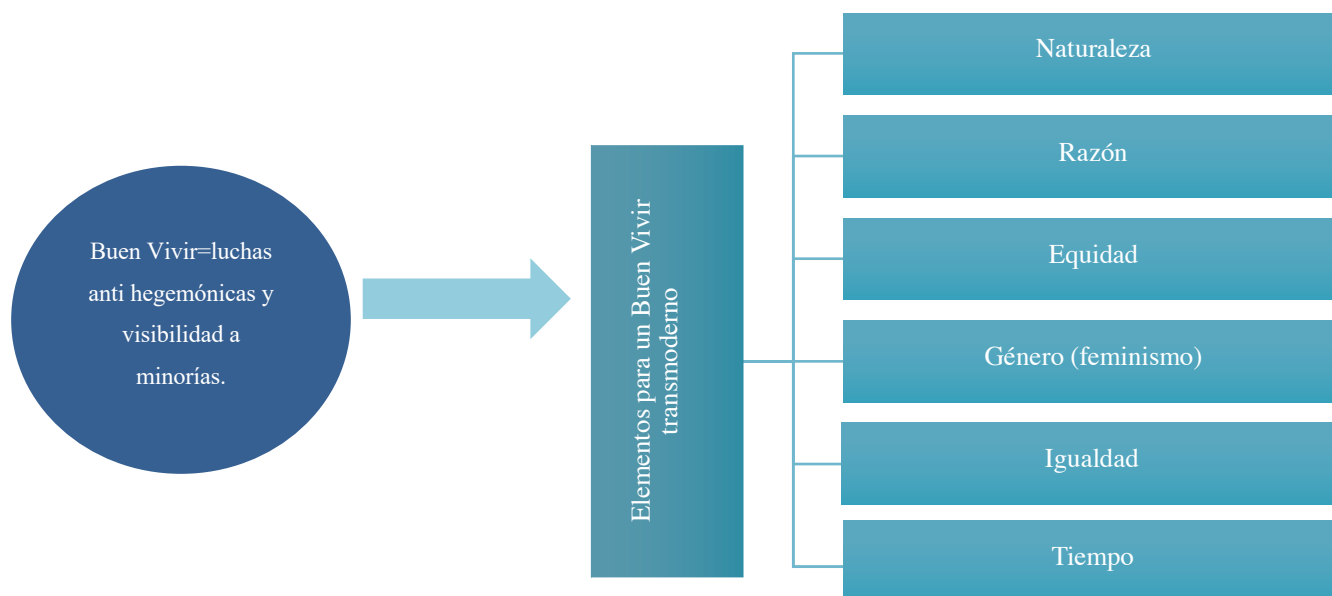
El Buen Vivir, instituido en Latinoamérica, brota en una transmodernidad desparramadora de ideas en múltiples direcciones, como una especie de utopía que, en palabras de Zemelman (1995), supone la búsqueda constante de alternativas al conformismo mediante la crítica, pensando la realidad en ángulos diferentes, vislumbrando nuevos horizontes y estructurando visiones renovadas del futuro, ya que lo más importante de la utopía son los medios para alcanzarla y no su fin. El Buen Vivir se convierte en un símbolo de vida en plenitud, debido a que el ser humano es una especie que se caracteriza por ser “única, con individualidad, integralidad e intimidad intransferible, un ser finito y relacional que busca su trascendencia en la felicidad y en la ciencia, en la convivencia y cotidianidad y, a través de la satisfacción de sus necesidades y vocación de servicio” (Schmidt, 2017, 108).

El Buen Vivir transmoderno termina siendo un proyecto mundial, historicista y cultural que mira desde un “otro”, capaz de tener voz ante el discurso hegemónico occidental. Llega así a significar una co-realización de lo imposible para la sola modernidad. Un diálogo entre culturas, culturas no pertenecientes a la europeo-norteamericana, las cuales asumen los desafíos de la modernidad, e inclusive de la postmodernidad, pero que responden desde otro lugar, desde el lugar de sus experiencias particulares, es decir, desde una “exterioridad”. “No es un deseo o una meta, es algo que simplemente está, y que se puede hacer uso contra las aversiones del colonialismo perenne en América Latina” (Quijano 2000, 34).

El Buen Vivir “*trans-moderno*” quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la nada, desde exterioridad alternativa de lo siempre distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la modernidad, y aún de la postmodernidad europeo-norteamericana, pero que responden desde otro lugar, *other location*. Desde el lugar de sus propias experiencias culturales, distinta a la europeo-norteamericana, y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para la sola cultura moderna (Dussel 2005, 132).

En fin, la transmodernidad asume los retos, carencias y vacíos de la exterioridad de occidente para desarrollar una nueva civilización futura, la del siglo XXI en donde el Buen Vivir desde un discurso antihegemónico ambiciona a ver y analizar los fenómenos de manera mundial, desde el sistema-mundo, y no solamente desde categorías intraeuropeas y eurocéntricas. Ello principalmente debido a que “parte desde más allá de la modernidad, atravesándola de modo transversal con nuevos elementos de vida (ver Figura N.9). Es una irrupción desde las culturas no pertenecientes a la europeo-norteamericana, las cuales asumen los desafíos de la modernidad, e inclusive de la postmodernidad, pero que responden desde otro lugar, desde el lugar de sus experiencias particulares, es decir, desde una “exterioridad” (Dussel 2005, 87).

Figura N. 9 El Buen Vivir transmoderno y la cosmovisión transmoderna



Elaboración propia 2021

Tabla N. 2 Resumen comparativo de las cosmovisiones del Buen Vivir

	Premodernidad	Modernidad	Postmodernidad	Transmodernidad
Periodo de vigencia	Prehistoria-siglo XXI	Siglo XVIII/Siglo XXI	Siglo XX-Siglo XXI	Siglo XXI
Ámbito de existencia del Buen Vivir	Sociedades tradicionales y agrarias	Sociedad occidental e industrial	Sociedades occidentales y postindustriales	Sociedad globalizada y articula en redes
Concepción del Buen Vivir	Cosmogónica y creencias (voluntad de dios)	Universal y real (Voluntad del pueblo)	Fragmentaria y fantasía-utópica (Voluntad individual)	Constructiva (Voluntad colectiva)
Interpretación del Buen Vivir	Teología	Ciencias	Estudios culturales y experiencias personales	Transdisciplinas científicas
Concepción del tiempo del Buen Vivir	Ciclos (circular)	Linealidad (historicidad)	Inexistencia	Ciclos (historicidad, simultaneidad)
Concepción del espacio – naturaleza – del Buen Vivir	Espacio vivo	Lugar de acontecimientos (ciudad)	No lugar del tránsito	Espacio vivido
Perspectivas epistemológicas del Buen Vivir	Revelación y animismo	Racionalismo y positivismo	Postracionalismo y relativismo	Constructivismo social

Variables clave del conocimiento del Buen Vivir	Fe y costumbres	Razón y coherencia	Imaginación e hibridación	Inteligencia emocional e integración intercultural
Aspiraciones sociales para un Buen Vivir	Estabilidad y transcendencia	Progreso y utopía	Fama y libertad	Construcción social y utopía en construcción
Relaciones de género		Lucha por la liberación de la mujer, feminismo	Indiferenciación de roles sociales y sexuales de género	Participación paritaria y diversidad e intercambiabilidad de roles de género
Propuesta política del Buen Vivir	Respeto a la tradición (conservadurismo)	Revolución colectiva, liberalismo, progresismo, socialismo, comunismo, feminismo liberal y feminismo social	Resignación individual, protesta antisistema, liberalismo, anarquismo, feminismo radical y feminismo lesbiano	Indignación, democracia participativa, feminismo descolonial, feminismo negro
Líder del Buen Vivir	Dios	Estado	Individuo	Movimientos sociales
Sistema económico del Buen Vivir	Comunitarismo	Capitalismo, socialismo	Capitalismo neoliberal y anticapitalismo	Postcapitalismo

Fuente: Elaboración propia con adaptación de Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara

Capítulo II

Aproximación al objeto de estudio

El Buen Vivir del país de los cuatro mundos⁷: Ecuador

El Buen Vivir, es un planteamiento ideal, tan ideal, que parece más una utopía. Pero si está legitimado por un referéndum y es mandato constitucional es, al menos, un primer paso (Yanagihara Toru 2010).

Introducción

Con el neoliberalismo como modelo económico imperante en los últimos 30 años, los países del mal llamado “Tercer Mundo”, subsumidos en la idea de progreso y de felicidad han venido contribuyendo a la riqueza que los “países desarrollados” afincaron en sus mentes (Boaventura de Sousa Santos 2003, 26). Un panorama desolador de injusticia social y explotación desenfrenada de recursos “liderada por el paradigma del desarrollo-consumista occidental que, ha llevado a la autodestrucción de la vida en el planeta” (Huanacuni 2010; Cuestas Caza 2013). Sin embargo, durante los primeros años de los 2000, al unísono de “que se vayan todos”, emergen nuevas voces que cuestionan de fondo los presupuestos filosóficos civilizatorios (Álvarez 2014; Estermann 2013).

Los Estados latinoamericanos se insertan en la transmodernidad del siglo XXI, pero uno con mayor ahínco, la República del Ecuador con el Movimiento Alianza País, Patria Altiva y Soberana que, bajo la consigna ¡porque otro país es posible! para el año 2006 gana las elecciones con su líder, Rafael Correa. Este, propuso una Revolución Ciudadana con una democracia activa como única vía al socialismo y a la eliminación “del modelo de desarrollo: excluyente, marginador, inequitativo, racista, depredador de la economía, la sociedad y la naturaleza ecuatoriana” (Plan de Gobierno Alianza País 2006, 10). Para ello, replicaba:

“no proponemos quimeras irrealizables, pero tampoco un maquillaje a un rostro desfigurado...Se trata de un Programa de Gobierno viable, transformador, progresista, que busca un CAMBIO RADICAL de las estructuras de poder, de la forma de organizar el Estado, para construir una sociedad igualitaria en la diversidad, para potenciar las capacidades humanas y las oportunidades de desarrollo para todas y todos” (Plan de Gobierno Alianza País 2006,11).

⁷Se autodenomina a la República del Ecuador, el país de los cuatro mundos debido a su amplia biodiversidad y multiculturalidad: la Amazonía, la costa, la sierra y las islas Galápagos.

Se introdujo una nueva Constitución con bases programáticas de un Buen Vivir como sinónimo de la noción del *Sumak Kawsay* de los pueblos indígenas andinos y amazónicos. “Una nueva forma de hacer política: alegre, participativa, transparente, esperanzadora” (Plan de Gobierno Alianza País 2006, 10), predominante de la libertad y un interés común sobre el particular y defensor de una vida armónica con la naturaleza y sus derechos. Un plan de gobierno que ancló a su política legados libertarios de Simón Bolívar (1827), – sin igualdad perecen todas las libertades, todos los derechos –; afirmando ser una elaboración concertada entre hombres y mujeres a lo largo y ancho del Ecuador, que supieron manifestar sus diversas opiniones, sugerencias y críticas para arrancar un nuevo Ecuador participativo en “valores fundamentales como la democracia, la solidaridad, la justicia, la ética y en especial la equidad en todos los ámbitos: social, económico, ambiental, étnico, de género, intergeneracional” (Plan de Gobierno Alianza País 2006, 4). Una propuesta revolucionaria que prometía cambios, pero que, a la práctica hasta la actualidad han sido incumplidos y marginales para las mujeres autoidentificadas como montuvias o afroecuatorianas.

No obstante, Ecuador continúa ostentando una renovada y quizás una de las más avanzadas constituciones del hemisferio que, según datos oficiales del *Comparative Constitutions Project* (2016) de las Universidades de Texas y Chicago, la Constitución de 2008 posee una gran cantidad de derechos (99) reconocidos, como lo expresa en su art. 1:

“el Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural⁸, plurinacional⁹ y laico”, que ha decidido construir “una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el Buen Vivir, el *Sumak Kawsay*” (Constitución de la Republica del Ecuador 2008, 12).

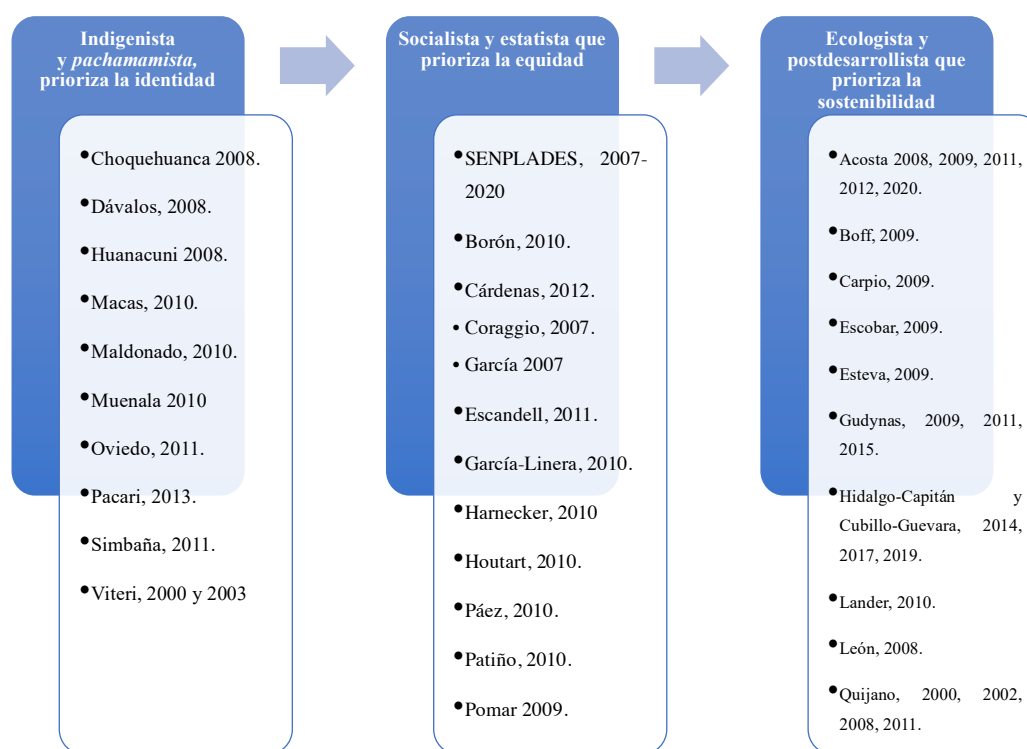
A partir de aquí, el Buen Vivir se ha convertido en la idea central de la vida política del país (Houtart 2011), estudiado principalmente desde mapas cognitivos que autores como: Vanhulst (2015), Le Quang y Vercoutère (2013), Dávalos (2011) e Hidalgo-

⁸Interculturalidad: “es un esfuerzo expreso y permanente, que va mucho más allá de la coexistencia o el diálogo de culturas; es una relación sostenida entre ellas. Es una búsqueda expresa de superación de prejuicios, racismo, desigualdades y asimetrías” (Ayala Mora 2012, 16).

⁹Plurinacionalidad: Rafael Correa, “en sus discursos presidenciales definió la plurinacionalidad como la coexistencia de varias nacionalidades diferentes en un estado amplio, donde diferentes personas, culturas y puntos de vista existen y se reconocen mutuamente” (Kintto 2008, 8).

Capitán y Cubillo-Guevara (2017) declaran que: el concepto del Buen Vivir puede ser clasificado en tres vertientes: 1.-indigenista-*pachamamista* o culturalista, 2.-socialista-estatista o ecomarxista, y 3.-ecologista y postdesarrollista. Un concepto trinitario, tres concepciones distintas y un único Buen Vivir (supuestamente) verdadero (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara 2017). Una estructura tripartita que emplea el concepto del Buen Vivir como bandera política y trata de ponerlo al servicio de sus propósitos políticos y/o académicos en un contexto de lucha transmoderna, como se puede apreciar en la siguiente Figura N.10 correspondiente a una lista de variados autores para cada una de las perspectivas del Buen Vivir:

Figura N. 10 Autores de las corrientes interpretativas del Buen Vivir



Fuente: Elaboración propia 2021

Como se puede apreciar, el Buen Vivir dista mucho de ser unívoco y tiene múltiples significados (Le Quang y Vercourtère 2013; Cubillo Guevara et al., 2014; Vanhulst 2015) según cada autor, pero entender el Buen Vivir implica ir más allá de un proyecto de gobiernos “revolucionarios” o de la idea indigenista “salvadora” de la crisis financiera global. Si bien su definición se ha convertido en un concepto de aceptación universal que someramente arguye ser una forma de vida en armonía con uno mismo (identidad), con la sociedad (equidad) y con la naturaleza (sustentabilidad) (Hidalgo-

Capitán, Cubillo-Guevara y García 2015); aquí, termina el consenso. Entender el Buen Vivir implica un proceso de deconstrucción, descolonización y descolonialidad con un reconocimiento de todos, porque como señala Juan Paz y Miño (2010), en Ecuador somos múltiples y diversos, pero no todos tenemos iguales derechos. Es necesario una aceptación plurinacional e intercultural que vaya más allá de un sinnúmero de autores que conforme a sus intereses particulares convierten al Buen Vivir en todo lo que se ve y no se ve, y en todo lo que se oye y no se oye, olvidando que Latinoamérica es una región diversa y no meramente indígena (Paz y Miño 2010).

Bajo este contexto, el presente capítulo II tiene como objetivo analizar desde la estrategia metodológica de “deconstrucción del concepto” y, en concreto desde la técnica de “la diferencia” de Derrida (1967), por un lado, examinar el contenido de cada una de las perspectivas clásicas del Buen Vivir y, por otro lado, dejar en suspenso el significado de este concepto para explorar sus contradicciones y vacíos internos en lo que respecta a género, clase y raza/etnia. Una doble e incluso una múltiple lectura de la expresión final del Buen Vivir que permite analizar las inconsistencias del concepto deconstruido a la luz de la perspectiva analítica adoptada por la academia, el Estado y la sociedad civil. Así pues, el siguiente apartado inicia con la clasificación clásica del Buen Vivir, para después centrarse en un análisis crítico sobre sus postulados y vacíos teóricos en lo que respecta a raza/etnia, clase y género. Un capítulo capaz de brindar las bases necesarias para interconectar los planteamientos de los siguientes capítulos intersecados por la hipótesis de investigación que versa sobre: el Buen Vivir articulado a una corriente interpretativa i) indigenista y *pachamamista*, ii) socialista y estatista y iii) ecologista y postdesarrollista sopesa grandes vacíos en lo que concierne a los tópicos de raza/etnia, clase y género.

1. Corrientes del Buen Vivir en el Ecuador

1.1. Corriente indigenista y *pachamamista*

1.1.1. *Sumak Kawsay*

“El fin último del Sumak Kawsay es la libertad”

(Viteri Gualinga 2003)

Junto con la conquista y la colonización de lo que hoy se conoce como “las Américas”, “la historia da cuenta durante más de cinco siglos de la imposición y el

establecimiento de leyes, instituciones, lengua, conocimiento y códigos, acorde a la cosmovisión de los vencedores” (Ortiz 2009, 77). La corriente indigenista declara que la colonización ha supuesto la imposición de un pensamiento único – perspectiva eurocéntrica – (Quijano 2002; Mignolo 2002; Sánchez Parga 2009); y, en consecuencia, la emergencia de movimientos indígenas como opositores al modelo neoliberal y como portadores de formas de vida alternativas a la globalización económica y la devastación de la naturaleza (Rodríguez Salazar 2016, 89). Una corriente que reconoce la especificidad de lo indígena y el derecho de los indios a recibir un trato especial favorable que los compense por siglos de discriminación y marginación (Hidalgo Capitán, Guillén y Deleg 2014).

Así pues, la corriente indigenista hace alusión a que, desde finales del siglo XX, el movimiento indígena en palabras de Eduardo Gudynas (2011) entra en un proceso de “descolonización del saber”, los pueblos indígenas de la Abya Yala declaran: “no somos mitos, ni tampoco leyendas, somos una civilización y somos naciones” (Pocop Coroxon 2008). En Ecuador se crea la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), una organización nacional y regional con estructuras organizativas autónomas que demandan una reforma estructural del Estado al que califica de uninacional hegemónico, excluyente, antidemocrático y represivo (CONAIE 1997, 2018). Sobre esa base, a partir de la segunda mitad del siglo XX, los indígenas remarcan la necesidad de instaurar un Estado plurinacional, pluricultural y plurilingüe. Una emanda que fue reconocida en la Constitución de 1998 y, diez años más tarde, ratificada en la Constitución de 2008, ampliando su reconocimiento con 18 pueblos¹⁰ y 14 nacionalidades¹¹ indígenas. Ecuador se declara así, como un Estado constitucional intercultural y plurinacional (art. 1 Constitución 2008).

Un contexto que la académica e investigadora sobre el Buen Vivir, Adriana Rodríguez Salazar (2016) afirma: los años 90 marca la reivindicación de la alteridad indígena – con movilizaciones masivas de carácter antineoliberal y con eventos

¹⁰Pueblos. - “Se definen como las colectividades originarias, conformadas por comunidades o centros con identidades culturales que les distinguen de otros sectores de la sociedad ecuatoriana, regidos por sistemas propios de organización social, económica, política y legal” (FLACSO-CARE 2016, 12).

¹¹Nacionalidades. - “Es un conjunto de pueblos milenarios anteriores y constitutivos del Estado ecuatoriano, que se autodefinen como tales, que tienen una identidad histórica, idioma, y culturas comunes, que viven en un territorio determinado mediante sus instituciones y formas tradicionales de organización social, económica, jurídica, política y ejercicio de autoridad” (FLACSO-CARE 2016, 12).

continentales en torno a la conmemoración de los cinco siglos de la resistencia –, y la recuperación de los conocimientos ancestrales que re-emergen en el siglo XXI, como el fundamento de las “nuevas viejas” propuestas civilizatorias y paradigmáticas conocidas bajo el nombre del *Sumak Kawsay* – en kichwa – (Rodríguez Salazar 2016, 90). Una cosmovisión que ha persistido en la memoria histórica de las comunidades indígenas de la región andina y amazónica como un sentido de vida y, como una ética que ordena la vida de la comunidad.

“Pero en tiempos de los Estados originarios no solo servía para organizar la comunidad, sino toda la sociedad, incluido el Estado. Esta última característica, obviamente, no sobrevivió tras la destrucción de los Estados precolombinos con la Conquista y la Colonia. El *Sumak Kawsay* fue rescatado y practicado por las familias, el *ayllu*: la comunidad. Los actuales movimientos indígenas retomaron y reivindicaron este principio como perspectiva ética-civilizatoria”, introduciéndolo en la Constitución de 2008 como un concepto verdaderamente novedoso para los mestizos, blancos, montubios y afroecuatorianos, pero consabido para los pueblos indígenas, seguidores de las profecías incas que anuncian el *Pachakuti* (transformación, revolución) como el inicio de un ciclo de luz, en el que retornará el equilibrio y la armonía (Rodríguez Salazar 2016, 90; Simbaña 2011, 2).

De acuerdo con el indígena boliviano Fernando Huanacuni Mamani (2010), ante un modelo de desarrollo devastador, “los pueblos indígenas abonamos al debate nuevos paradigmas. Un nuevo escenario en donde los pueblos indígenas no venimos solos, venimos con propuestas vivenciales propias y acertadas como el *Suma Qamaña* o el *Sumak Kawsay*” (Huanacuni 2010). El *Sumak* es la plenitud, lo sublime, excelente, magnífico, hermoso, superior; el *Kawsay* es la vida, es ser estando, es dinámico, cambiante, no es una cuestión pasiva. Por lo tanto, el *Sumak Kawsay* para la corriente indigenista es “la vida en plenitud, la vida en excelencia material y espiritual. La magnificencia y lo sublime se expresa en armonía, en equilibrio interno y externo de una comunidad” (Macas 2010, 14). A dicha definición, se suma el pensamiento del indígena ecuatoriano Luis Maldonado Ruiz (2011) que, afirma que el *Sumak Kawsay* es:

es una forma de existencia plena, equilibrada, armónica, modesta que se alcanza colectivamente con base en el cultivo de las relaciones de reciprocidad con todos los seres vivos, el ser humano está siendo en la medida que se relaciona con los otros, con su entorno social y natural. El *Sumak Kawsay* para los pueblos indígenas es una práctica

social y un proyecto de sociedad indígena que está en constante construcción (Maldonado 2011, 12).

Asimismo, también el indígena ecuatoriano *kichwa* Luis Macas (2010) señala que el *Sumak Kawsay* es “el espacio comunitario, en donde existe reciprocidad, convivencia con la naturaleza, responsabilidad social y consenso”; mientras, Fernando Huanacuni Mamani (2010), indígena *aymara* boliviano sostiene que:

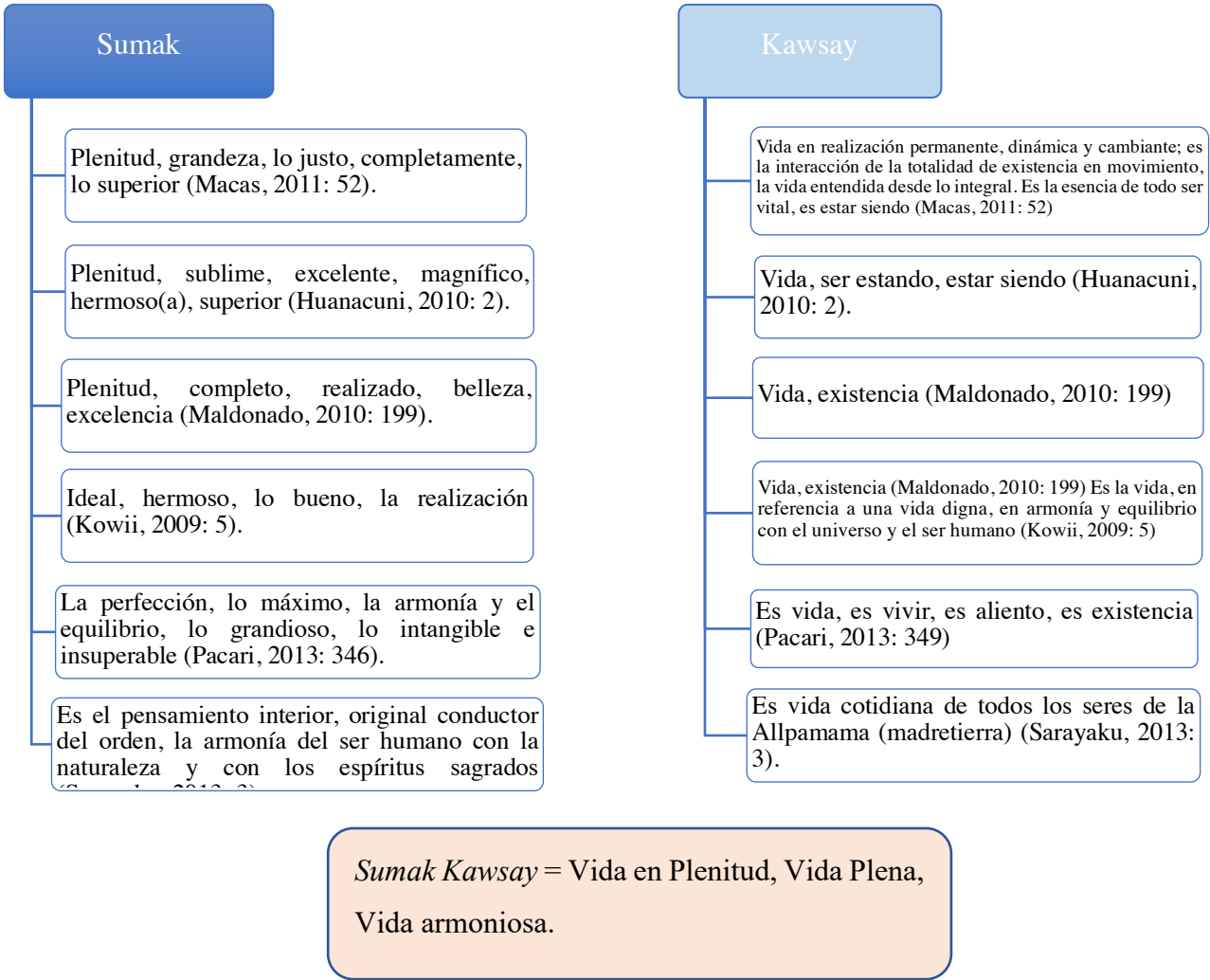
...el *Suma Qamaña* y el *Sumak Kawsay* “es el proceso de vida en plenitud. Es el camino y el horizonte de la comunidad, alcanzar el *Suma Qamaña* o *Sumak Kawsay*, implica primero saber vivir y luego convivir. Saber vivir, implica estar en armonía con uno mismo: estar bien o *Suma Qamaña* y luego, saber relacionarse o convivir con todas las formas de existencia (Huanacuni 2010, 15).

Bajo dicha panorámica, la corriente indigenista y *pachamamista* trata de entender al Buen Vivir oficial desde su marco de referencia cultural del *Sumak Kawsay*, a través de una filosofía de vida basada en saberes y prácticas ancestrales indígenas. Una vida en plenitud organizada en cuatro estructuras: 1) la estructura social y política expresada en relación del *ayllu-llacta-ayllu-mama ayllu*, esto es: familia, comunidad ampliada y pueblo, este último definido por una “lengua común, una cultura común, territorio común y vínculos económicos comunes” (Pacari 1984, 115); 2) la estructura legislativa que se manifiesta en la relación a tres unidades, *ayllu camachic-llacta*, *camachic-mama* y *ayllu camachic*, esto es: normas familiares, normas sociales y normas jurídicas de todo el pueblo; 3) la estructura moral que sirve de base para la estructura legislativa y, hace referencia al *ama quilla*, *ama llulla*, *ama shua*, esto es: no seas perezoso, no mientas, no robes; y finalmente, 4) la estructura ideológica o cosmológica que se expresa en una relación armónica entre *pachamama-allpamama-run*a, o sea: universo, tierra y hombre (Pacari 1984,115).

Entonces, bajo el marco epistemológico indígena se estudia al Buen Vivir desde la filosofía del *Sumak Kawsay* que, en palabras de Pablo Dávalos (2008) es la vida en plenitud y comprende un pacto de convivencia, espiritualidad, armonía con la naturaleza, armonía con la comunidad, respeto a la diversidad cultural, participación política igualitaria y visibilización ontológica de los pueblos indígenas. No implica el retorno a la época anterior a la llegada de los españoles a la *Abya Yala*, sino rescatar esa herencia, así

como experiencias para transformar a la humanidad frente a la crisis global. “Se trata de recoger lo mejor de las prácticas, de las sabidurías, de los conocimientos de los pueblos indígenas, sobre todo con base en los principios de reciprocidad, solidaridad y complementariedad” (Pérez Morón 2014, 51) como lo muestra la siguiente Figura N.11:

Figura N. 11 Definiciones del *Sumak Kawsay*



Fuente: Elaboración propia 2021

El *Sumak Kawsay* más allá de ser homologado como Buen Vivir, es mayormente visualizado por los pueblos indígenas como una “vida en plenitud”. Un concepto amplio que requiere un análisis profundo desde cada uno de los pueblos y nacionalidades indígenas que conforman el Ecuador. Así, el siguiente apartado hace un recorrido por las diferentes regiones en donde se ubican los pueblos indígenas. Esto, con el objetivo de

generar una mejor comprensión de la corriente indigenista y su posición frente al Buen Vivir oficial.

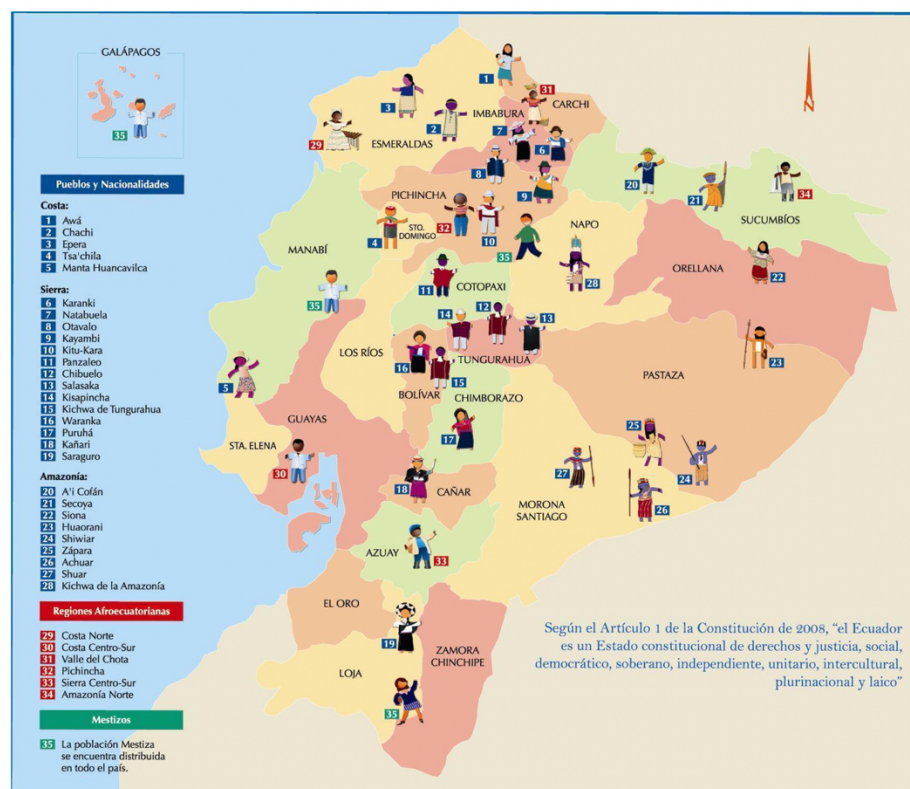
1.1.2. El *Sumak Kawsay* de los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador

Para mí Sumak Kawsay es comer, beber y hacer el amor (indígena Sarayaku).

La corriente indigenista del Buen Vivir sostiene que el *Sumak Kawsay* inscrito en la vigésima Constitución del Ecuador es una práctica cotidiana que está presente mayoritariamente en los 18 pueblos y 14 nacionalidades indígenas de las tres regiones del país (ver imagen N.1): la costa (*Awá, Chachi, Epera, Tsachila, Manta, Huancavilca, Puná*), la sierra (*Karanki, Natabuela, Otavalo, Kayambi, Kitukara, Panzaleo, Chibuleo, Salasaca, Kichwa, Waranca, Purhuhá, Kaári, Saraguro*) y la Amazonía (*Alcofán, Secoya, Siona, Huaorani, Shiwiar, Zápara, Achuar, Shuar, Kichwa*) (CODENPE 2011). El *Sumak Kawsay* como patrimonio ecuatoriano es la manifestación global de las culturas, estructuras y tradiciones de cada uno de los pueblos y nacionalidades indígenas expresados a través de una lengua y cultura propia. En palabras de Houtart (2011) en el *Sumak Kawsay* se integra las más diversas ideas y sabidurías que desde tiempos inmemoriales han sido establecidos para respetar el agua, el sol, la luna, los vientos, los puntos cardinales y todos los animales y plantas que rodean su entorno natural (Choquehuanca 2010). Una perspectiva eminentemente colectiva que se plantea desde la idea de “nosotros” porque:

la comunidad cobija, protege, demanda y es parte del nosotros. La comunidad es el sustento y es la base de la reproducción de ese sujeto colectivo que todos y cada uno “somos”. De ahí que el ser humano sea concebido como una pieza de este todo, que no puede ser entendido sólo como una sumatoria de sus partes. La totalidad se expresa en cada ser y cada ser en la totalidad. El universo es permanente, siempre ha existido y existirá; nace y muere dentro de sí mismo y sólo el tiempo lo cambia (pensamiento *kichwa*).

Imagen N. 1 Pueblos y Nacionalidades indígenas de las regiones del Ecuador



Fuente: SENPLADES 2009

Dieciocho pueblos y catorce nacionalidades con una manera propia de vivir y nombrar a su modo de vida – no necesariamente *Sumak Kawsay* –. En efecto, se habla de cuatro formas de Buen Vivir/*Sumak Kawsay*: 1) *Hacer Bien o Allin Ruray-Wali Luraña*, este hace referencia a realizar las cosas bien con laboriosidad y esfuerzo ya que eso permitirá mantener un equilibrio para el éxito de cada aspecto de la vida cotidiana (Gómez 2001, 34); 2) *Vivir Bien o Allin Kawsay-Wali Jakaña*, norma entendida como el vivir en armonía con el microcosmos y el macrocosmos, es decir la *pachamama*, con lo cual se podrá sentir y pensar equilibradamente (CODENPE 2011); 3) *Querer Bien o Allin Munay-Wali Munaña*, principio que señala que para vivir espléndidamente se debe "querer bien", "amar fuerte", saber sentir al cosmos, a la comunidad, a los semejantes, al medio circundante y a la *pachamama*; y, finalmente, 4) *Aprender Bien o Allin Yachay-Wali Yatigana* que expresa la necesidad de aprender bien para saber bien como hacer bien las cosas, sin caer en el cometimiento de faltas que atenten al individuo o la naturaleza (Rodríguez 2010).

Modos de vida con los cuales los pueblos indígenas del Ecuador expresan su manera de pensar y actuar a través de la madre tierra (*Allpa mama*), la madre agua

(*Yaku mama*), los lugares considerados sagrados (*Waka mama*) y el padre sol (*Inti Tayta*). El *Sumak Kawsay* no precisa estar en el lenguaje de todos los pueblos indígenas, pero si precisa su sentir de vida con sus habitantes y su territorio (Guillén 2014, 34);

“Su relación con estas entidades espirituales les recuerda que la naturaleza tiene vida y lo sagrado que es ella. Por ello cultivan la visualización de miradores en las altas montañas y del firmamento para ampliar su conciencia, también se ocupan de crear espacios energéticos y cuidan el sentido estético del lugar, evitando aquellos negativos. Pues la naturaleza transmite energía y el respirar profundo renueva las energías para recomponerse y continuar. Esto se refleja en la vida cotidiana y en la relación hombre y mujer, dada en el respeto y unidad para estar juntos y avanzar en comunidad” (Ariruma Kowii 2014, 112).

En este contexto, los siguientes apartados analizan lo que para la corriente indigenista es el Buen Vivir desde diferentes estilos y cosmovisiones de vida de los pueblos y nacionalidades indígenas que para el 2008 establecieron de forma unánime el *Sumak Kawsay*.

i. El *Sumak Kawsay* de la región Costa

Partiendo desde el límite costero del Ecuador, encontramos a los *Awá*, autodenominados como hijos de la montaña, “lo que le suceda a la montaña le sucede a la persona *Awá*, la naturaleza ha permitido nuestra pervivencia en ella y la convivencia entre los seres y espíritus que lo habitan” (Urbano 2013, 45). Los *Awá* consideran que el *Sumak Kawsay* nace en la naturaleza y la familia, núcleo de la organización social y primer lugar de formación del ser humano. A la par, consideran que el plan de vida o desarrollo de una sociedad radica en “recordar lo pasado, conservar el pensamiento propio, retomándolo con prudencia, hacer presentes las historias antiguas y las creencias, reflexionar sobre lo pasado, el presente y el futuro para seguir reconstruyendo un camino propio que, en su idioma, el *awapit*, es llamado el: “+NKAL AWA SUKIN WAT UZAN “Vivir en nuestro territorio y mejorar la vida” (Observatorio Étnico CECOIN 2015).

De manera análoga, se despliega los *Chachi* que, traducido al castellano son definidos como “gente de verdad” (Ormaza y Bajaña 2008). Dentro de su cosmovisión, los *Chachis* no hacen referencia al *Sumak Kawsay* esto, debido a que mantienen un

idioma propio, el “*Cha’palaa*”, inexistiendo dicha expresión *kichwa*. No obstante, comparten los preceptos del *Sumak Kawsay* afirmando que: la vida en plenitud se cumple cuando el ser humano, en unidad con el cosmos, los espíritus y la divinidad, no mantiene una relación de dominio, sino de reciprocidad, por lo cual infringir una norma ética supone un castigo de la naturaleza o de un espíritu. El universo no es indiferente a lo que hacen los seres humanos, tiene un significado moral, sanciona o premia (Guianza 2013, 56).

A la par, sobresale los *Epera*, que al igual que los Awá y los *Chachi* poseen una lengua nativa propia – *sia pedee o wamuna o epena* – que los hace nombrar al *Sumak Kawsay* de manera indirecta. Los *Epera* consideran que el pilar fundamental al interno de su comunidad es el trabajo colectivo y la familia, ya que de esta última se desprenden los buenos valores como el respeto a la naturaleza, fuente de vida y felicidad para cada uno de los seres humanos (Delgado 2006). De ahí que, la vida en plenitud es un estilo de vida comunitario, en donde el pueblo es la base del sostenimiento, los principios y los fundamentos (CONAIE 2010).

Continuando con la región litoral, se encuentra los *Tsáchilas* que significa la “verdadera gente”. Los *Tsáchilas* basan sus ideas en el *tsáfiqui* – lengua nativa –; y a partir de aquí, sostienen que la vida es dual, por un lado, se encuentra los fenómenos celestiales y por el otro los espíritus terrenales. Con lo cual, consideran al universo un espacio vital, habitado por una rica variedad de dioses, seres superiores y espíritus, como:

“el *Pipowa* (dios hombre), el cual vive en los cielos y es un espíritu que recoge a los hombres a través de los rituales *chamánicos*. La *Mapiyan* (dios mujer), es la creadora de las montañas, de los campos, de los ríos y también la que da vida a los océanos. Es la guardiana de la agricultura, la pesca, la caza. La *Pe*, que es la luna, una deidad femenina que ilumina al cielo en las noches oscuras, ella es la madre de los solitarios y la compañera de los caminantes nómadas. El *Tsabó*, representado por las estrellas y el suelo fértil donde las semillas descansan y florecen, da vida a las plantas nacientes de las semillas y brinda salud a los seres vivientes” (Tsáchilas Ecuador 2015).

En el pueblo *Tsáchilas* sobresale el *chamán*¹², el cual viaja hacia distintas dimensiones, recorre el cielo, la tierra y los mundos subterráneos para visitar, sanar y guiar al alma de un muerto para que descanse en paz y enriquezca su conocimiento mediante el encuentro con los espíritus superiores. Así pues, los *Tsáchilas* hacen uso de la naturaleza como la biosfera que en conjunto con la energía del *chamán* logran la sanación y desarrollo de su población. El *Sumak Kawsay* es nombrado de manera tácita y, hace referencia a la relación intrínseca del medio natural, las deidades y el ser humano, creador de un ambiente de felicidad y armonía entre sus habitantes.

Finalmente, se manifiesta el pueblo aborigen precolombino Manta-Huancavilca-Puná. Este es un pueblo que no está bien documentado, dificultando clasificar su lengua y su cultura (Jijón y Caamaño 1941, 277). En cuanto a su origen, existe el mito que son hijos del tigre y las deidades de la fertilidad (*Sacachin* y la *Tetona*); a estos dioses, dirigen todos sus rituales y prácticas mitológicas, obteniendo el beneficio de la lluvia para la agricultura y la suerte para la pesca y la caza. A partir de ahí, se podría especular que el *Sumak Kawsay* para este pueblo es la relación armónica entre el ser humano y la naturaleza, entablando lazos de fraternidad, debido a sus características fundamentales de ser sujetos sociales, conscientes, constructores y responsables de la felicidad y armonía de cada uno de sus habitantes (Hidalgo, Arias y Ávila 2014, 34).

ii. El *Sumak Kawsay* de la región Sierra

Dentro de la región andina predomina la nacionalidad *kichwa* – 32,23% – (INEC 2010), integrada por varios pueblos como los *Karanki*, población indígena caracterizada por poseer una cultura ancestral en donde predomina la familia y la colectividad como fuente de crecimiento y desarrollo de su población. Poseen como lengua nativa el *kichwa*, idioma utilizado con mayor ahínco por las mujeres debido a su labor de transmitir la riqueza de la memoria oral colectiva por medio de coplas. Así, explican el por qué de la adoración a las grandes elevaciones volcánicas como el Cayambe, el Cotacachi, el Sarauro, el Pichincha o el Imbabura; elevaciones a las

¹² Chamán: persona a la que se supone dotada de poderes sobrenaturales para sanar a los enfermos, adivinar, invocar a los espíritus, etc. (Real Academia Española 2019).

cuales se ofrece sacrificios como símbolo de respeto y agradecimiento por los dones que la madre naturaleza les entrega diariamente (Churuchumbi 2011, 293).

Este grupo indígena considera al ser humano y a la naturaleza como un “solo integrado” que debe cumplir con “la aplicabilidad del sistema del don universal manifestado a través del dar, recibir y devolver” (Reyes 2016, 113). Pensamiento que los *Karanquis* consideran de total aplicabilidad en el *Sumak Kawsay* para obtener una vida integra, armónica y feliz.

Del mismo modo, se destacan los indígenas “*Natabuela*” que provienen de las palabras *Nata*: antepasados y *Buela*: bula-favor. Su lengua nativa es el *kichwa*; sin embargo, debido a la introducción de prácticas mestizas “poco a poco, la gente dejó de hablar el *kichwa* primero, por prohibición y luego, por vergüenza” (Kowii 2018, 34). Consecuentemente, en la actualidad sólo se habla castellano, pero esto no ha impedido a que la población *Natabuela* comparta los preceptos del *Sumak Kawsay*. Estos, miran al *Sumak Kawsay* como la oportunidad para robustecer sus costumbres y prácticas ancestrales como: el trabajo colectivo (*minga*), la medicina ligada a la naturaleza (*Jambi Yachak*) la música y la danza. Han reforzado la relación entre la población y la *pachamama*, “relación de simbiosis, de unión filial, de unidad y no de dominación. La tierra es un recurso colectivo y no tiene valor individual y económico, la compraventa es limitada” (Fueres 2014, 34).

Cabe destacar que los indígenas *Natabuela* valoran la presencia y participación de la mujer en todos los aspectos de la comunidad. De ahí que, entienden que “la *Abya Yala* es la madre, la fuente de vida, un regalo divino. Una visión sagrada y comunal hacia la tierra y la naturaleza, por eso, el pueblo *Natabuela* es consensual y tienen hondo contenido humanista y raigambre popular” (Fueres 2014, 55).

Posteriormente, se encuentra el pueblo Otavalo descendientes del pueblo *Karanki*, posee el *kichwa* como idioma materno y el castellano como segunda lengua. El *Sumak Kawsay* es inherente a su modo de vida, consideran que la naturaleza, el hombre y la *pachamama* es un todo que vive relacionado perpetuamente; “el hombre tiene un alma, una fuerza de vida, y también lo tienen todas las plantas, animales y montañas, etc., y siendo que el hombre es la naturaleza misma, no domina, ni pretende dominar” (Casa Latina 2017, 47). Prueba de este respeto por la naturaleza, los otavaleños llevan una cabellera larga, la cual está relacionada con “los rayos del sol,

un símbolo importante en la cultura ancestral por ser un generador de vida. Mientras más larga sea la cabellera, mayor es el respeto y comunicación con su espacio geográfico” (El Comercio 2016). Asimismo, cabe destacar que la cabellera es un vínculo tan sagrado que solamente puede ser trenzada por familiares; con ello se refleja y se fomenta las relaciones familiares y la colectividad. “Al ser algo tan íntimo y con tanto significado espiritual, no cualquiera puede tocar el cabello de otras personas. Las energías negativas o positivas son evidenciadas en esta práctica de vivencia” (Cachiguango 2016, 54).

A la postre, se extiende el pueblo *Kayambi*. Para este pueblo, la época de la colonia provocó la adopción de varias costumbres ajenas a la cosmovisión del *Sumak Kawsay*; razón por la cual, hoy en día atraviesan un proceso de recuperación de sus prácticas ancestrales como la subida a las montañas en tiempos de verano a gritar “*ya kujuta karangui achili taitico*”, que significa que comience las lluvias. También, “se invoca a las montañas que les rodean para obtener una buena cosecha, sin olvidar que el obtener una buena cosecha, consiste en sembrar según el tiempo de la luna” (CONAIE 2014, 23). De allí su participación en las fiestas de equinoccios, solsticios y del *Inti Raymi*¹³.

La espiritualidad indígena de los *Kayambi* radica en los derechos colectivos, las ceremonias y los ritos. Con lo cual, el *Sumak Kawsay* es manifestado por los *Kayambi* a través de la “*chakana*” o cruz andina, que simboliza y encierra los aspectos fundamentales de “la vida en armonía que se representa a través de cuatro designios: poder, saber, hacer y querer. El poder, se sustenta en su organización y administración comunitaria y territorial; el saber, en el intercambio de saberes, de reflexiones y de convivencia comunitaria; el hacer, busca una economía comunitaria, tecnología saludable, recuperación de semillas, trueque, intercambio, comercialización-mercado, ferias, arte, turismo y transporte comunitario; y, el querer, es brindar cuidado y protección a la *pachamama*” (Sánchez 2014, 87). En efecto, estos son los aspectos que se evocan para una vida integra, esencia de todo ser vital. Mantener una relación de respeto y equilibrio entre la naturaleza y el ser humano, es estar siendo, viviendo una vida plena, armónica y feliz.

¹³*Inti Raymi*: es una ceremonia incaica y andina celebrada en honor de Inti (el dios sol), que se realiza cada solsticio de invierno (24 de junio, en el hemisferio sur).

Subsecuentemente, sobresalen los *Kitu Kara*, estos habitan la sierra norte, tienen como primera lengua el *Kichwa* y como segunda el castellano. Su economía está basada netamente en la agricultura, razón por la cual se fundamentan en la connotación agro-astronómica de siembras y cosechas, definidos como *Pascua Chica* y *Pascua Grande*. La primera de ellas, caracterizada por ser la época de siembra en la madre tierra; celebrando el *Coya Raymi* (fiesta de la fertilidad) y el *Capac Quilla Raimi* (divina fiesta de la fertilidad). Mientras la *Pascua Grande* hace referencia al tiempo de la cosecha, inicia a partir del *Paucar Raymi* (fiesta de floración), pasando por el *Mushuc Muyucuna* (nuevos granos), el *Mushuc Nina* (nuevo fuego) y finaliza con el *Jatun Punlla* (día grande) del *Inti Raymi* (Villavicencio 2013, 45).

Los *Kitu Kara* conjugan características mixtas urbano-rurales y se autodefinen como un grupo fragmentado a lo largo de los últimos 500 años, pero que conserva su memoria histórica del *Sumak Kawsay*. Basan su cosmovisión en la *pachamama*, “el papel de la tierra es fundamental, es el elemento que brinda seguridad, pues conduce la energía psíquica de la madre (arquetipo mayor), es la protección. Pero globalmente, también se trata de vivir la tierra, sentir la tierra, tocar la tierra” (Waters y Harmely 2006, 112). Mensaje que intenta brindar con el *Sumak Kawsay*, ya que la madre tierra reduce la incertidumbre y la sensación de carencia, para ellos, estar en contacto con la *Allpa Mama* o Tierra es sentir que todas las necesidades están cubiertas que, se ha llegado al *Alli Pacha* o plenitud (Panchi 2007, 111).

De manera análoga, se halla el pueblo *Panzaleo* o también conocido como los “*Kichwa del Cotopaxi*”. Se encuentran organizados en 850 comunidades y el número aproximado de sus habitantes es de 76000 habitantes, su idioma natal es el *kichwa* y utilizan el castellano como segunda lengua. El núcleo organizativo de este pueblo recae en la familia ampliada, la cual está integrada por padres, abuelos, bisabuelos, nietos, hermanos, entre otros. La familia es la base de la vida plena o *Sumak Kawsay*, ya que a través de esta se transmite los conocimientos de forma oral y práctica; los abuelos y padres han sabido utilizar técnicas educativas históricas-simbólicas como medio para la recuperación de su identidad y su modo de vida fundamentado en el *Sumak Kawsay* (Maldonado 2017, 76).

El *Sumak Kawsay* para el pueblo *panzaleo* recae en el trabajo comunitario, es decir, los miembros de la comunidad a través de la *minga* construyen tanto proyectos

colectivos como personales sin cobrar, pero con el compromiso tácito de una futura reciprocidad (Coraggio 2011, 78). Asimismo, basan sus creencias en las fuerzas sobrenaturales, factores que gobiernan la vida diaria, como el clima, las enfermedades, la cosecha, la muerte, la felicidad, entre otros. Poderes naturales a los que entregan ofrendas constantemente, debido a la creencia de la existencia de dos dimensiones en la vida, la primera en términos humanos, capaz de proveer la cohesión social y la segunda en términos trascendentales, conecta a los dioses con los humanos para entablar una vida fructífera, plena y armónica con cada uno de los seres que conforman el espacio natural, la *pachamama* (Kowii 2014, 134).

Inmediatamente, se encuentra el pueblo *Chibuleo*, correspondiente a la sierra central ecuatoriana. “El origen del nombre de este pueblo se debe a una planta llamada *Chibu* que mucho antes habitaba en este lugar y, *leo* proviene de los descendientes de la cultura *Panzaleo* en la provincia de Tungurahua del cual son originarios” (Grupos Tungurahua 2016, 23). Se estima que alrededor del 95% de su población habla el idioma *kichwa*, por lo cual entienden y practican el *Sumak Kawsay*, pero de una manera propia. El *Sumak Kawsay chibuleo* radica en una visión de un nuevo orden, un nuevo sentir y una nueva forma de ver el mundo. Convicción que les ha permitido ser reconocidos a nivel nacional e internacional como un pueblo unido, trabajador y cooperativo que activamente participa en levantamientos indígenas en pro del cumplimiento de sus derechos (Carpio 2019, 78). Asimismo, consideran que el fruto de la felicidad, el bienestar y el *Sumak Kawsay* está ligado a la reciprocidad, colectividad y respeto por la Madre Tierra, espacio en donde se desenvuelven y logran obtener beneficios para cada uno de sus habitantes.

Por su parte, en la provincia de Tungurahua, cantón Pelileo, se halla el pueblo indígena *Salasaka*, parlantes del idioma *kichwa* y castellano. Están organizados en *auayllus* (grupos), integrados por el padre, la madre los hijos y los hijos políticos. Los hijos desde muy temprana edad son miembros activos de la tradición agraria y artesanal; esta última, es la expresión cultural más característica de los *Salasakas* ya que en sus artesanías y tejidos plasman sus vivencias y creencias sobre el mundo natural y su forma de vivir. La filosofía *Salasaka* se destaca por buscar una “relación armoniosa, mítica y simbólica con los elementos de la naturaleza, el sol, la luna, la tierra, las montañas, etc., elementos muy significativos para la siembra, la vida misma” (Enríquez 2013, 34). De tal manera, el pueblo *Salasaka* mira y siente a la *pachamama*

como un ser vivo creador de la vida; “en todo momento procura, a pesar de las dificultades económicas, cuidarla, protegerla y valorarla, ya que solamente así se logrará alcanzar la vida plena, el *Sumak Kawsay*” (Pérez y Cardoso 2014, 66).

De seguida, a una altura aproximada de 2500 metros sobre el nivel del mar se desarrolla el pueblo *Waranka*, guiado bajo los preceptos de la propiedad comunitaria y el principio de la reciprocidad, como aspectos esenciales para el *Sumak Kawsay*. Igualmente, con una proximidad al entorno natural, se hace presente el pueblo *Puruhá*, los cuales según los ancestros indígenas son el fruto entre el *taita* (padre) Chimborazo y la *mama* (madre) Tungurahua, elevaciones volcánicas de gran altura. Al ser descendientes de estos colosos, poseen un gran respeto y consideración a la naturaleza, ya que esta, es la proveedora de alimento y abrigo para su población (Ramírez, Ramírez, y Calderón 2019).

Dentro de la población *puruhá* se destaca la perseverancia, el respeto, el trabajo en comunidad y la espiritualidad como valores indígenas que guían su caminar hacia el *Sumak Kawsay*, sintiéndose orgullosos de ser runas (hombre indígena), “yo soy del campo y tengo mi forma de vida y creencias. Debo saber qué es lo mío y qué me pertenece para no perder la identidad y saber para qué estoy aquí” (Guamán 2014, 67).

Conjuntamente, en la región andina se despliega el pueblo *Kañari* que etimológicamente viene de *kan*: culebra y de *ara*: guacamaya, lo cual traducido al castellano significa descendientes de la culebra y de la guacamaya. Animales sagrados para esta población. Aunque no practican el *Sumak Kawsay* sino el “*Sumak Alli Kawsay*” (Vida Buena-Vida Hermosa), este se encuentra en estrecha relación con el *Sumak Kawsay*. Su énfasis cosmológico se halla en la naturaleza, interrelacionándose con los cerros, las cascadas, las montañas, los volcanes, las constelaciones celestes, el sol, la luna, la serpiente, el puma, el *uturunku* (oso) elementos sagrados para su crecimiento espiritual, principalmente debido a su auto denominación como hijos de la tierra, ya que son ellos quienes la contemplan, la respetan y la protegen (Quindi 2011, 12).

De la misma forma, visualizan al trabajo como una actividad vital y no como una actividad orientada a la acumulación de bienes y dinero, por ello, la colectividad representa solidaridad, equilibrio y reciprocidad, las cuales se ven reflejadas en la familia; “si la tierra es la madre, esta madre tierra existe en función de la comuna-

familia, así como una madre vive en función de todos sus hijos” (Guamán 2014, 32). Es decir, la comuna es la familia ampliada, donde todos tienen derecho a los beneficios que dispensa la *pachamama*: el alimento, el vestido, la vivienda, el trabajo, la salud, la seguridad, la alegría, ya que es el producto de la labor y el sacrificio solidario y recíproco de sus habitantes. En palabras de Quindi (2011) el pueblo *Kañari* expresa que es necesario cultivar todos los días valores necesarios para entablar una verdadera convivencia comunitaria, el *Sumak Alli Kawsay*.

Por último, dentro de la región andina se encuentra el pueblo *Saraguro*, etimológicamente, la palabra "*Saraguro*" se deriva de dos vocablos *kichwa*, "*sara*": maíz y "*gurú*" o "*kuru*": gusano. Aunque existen otras interpretaciones para esta última como agobiado u oro. Con lo cual, varios historiadores han tratado de llegar a una denominación única, refiriéndose al pueblo *Saraguro* como mazorcas secas de maíz, o maíz que germina o crece. Independientemente de su significado, el maíz representa para esta población una fuente económica y social, ya que este cereal para los pueblos indígenas andinos es la semilla de la vida, la identidad, la unidad y la espiritualidad. Citando a Tránsito Amaguaña (1944), líder indígena ecuatoriana, “la unidad es como la mazorca: si se va el grano se va la fila, si se va la fila se acaba toda la mazorca”.

De ahí que, la población *Saraguro* basa su cosmogonía en la *Chacana* (puente o cruce) principio de la vida, que se encuentra representada en la dualidad, hombre-mujer, día-noche o fuerte-débil. Esta dualidad es considerada como la entidad que únicamente puede generar cosas pares, resultando de estos, cuatro elementos fundamentales: aire, agua, tierra y fuego. Cuatro dimensiones de la vida: espiritual, social, política y económica; cuatro vientos: norte, sur, este y oeste y, cuatro fundamentos del universo: espacio, tiempo, movimiento y ser. Esta visión cósmica, es complementada y sustentada con principios de solidaridad, reciprocidad y generosidad que constituyen “valores individuales y colectivos, mientras que el egoísmo, la mentira y la vagancia son antivalores y, por lo tanto, objeto de observación por parte de los dirigentes y líderes de las comunidades” (Saraguro 2016, 1) quienes son los encargados de guiar a los pobladores hacia el camino de la vida en plenitud o *Sumak Kawsay*.

Estos son pues, los modos de vida de los pueblos indígenas andinos que, como se pudo constatar no todos hacen referencia al *Sumak Kawsay*, pero si, ostentan una estrecha relación con esta noción, desde su lenguaje propio. En otras palabras, aunque

cada pueblo indígena andino tenga una lengua propia, esto no les exime de compartir una misma forma de percibir el cosmos y el mundo que los rodea. Las relaciones entre el mundo humano, el mundo natural y el mundo espiritual es la base sobre la cual la gente se organiza, se relaciona entre sí, con la naturaleza y con las fuerzas sobrenaturales (Van'tHooft 2004; Sabourin y Havercort 2003). Así, todos los pueblos andinos conciertan que el mundo está compuesto por tres *Pacha* (espacios o planos): 1) *Hanan Pacha*, 2) *Kay Pacha* y 3) *Uku Pacha*. 1) “El *Hanan Pacha*, es el mundo de arriba donde están las estrellas (*kuyllurkuna*), el Sol (*Inti Tayta*), la Luna (*Killa Mama*), los cerros (*Apus, Urku Tayta*). 2) El *Kay Pacha*, es el mundo del aquí y ahora, es este mundo, esta vivencia y el 3) *Uku Pacha*, es el mundo de abajo, subterráneo habitado por los espíritus de la tierra” (Kichwa Estudio 2012, 2). Estos espacios son una misma realidad y cada uno está conectado entre sí.

Igualmente, cabe destacar que, para los pueblos de la sierra, el futuro, el presente y el pasado no se conciben como una estructura lineal, sino “como un mundo tridimensional donde los seres humanos pueden acceder a cualquiera de ellos. En la visión andina el tiempo es circular, muy diferente del modelo del tiempo occidental, lineal e irreversible. El presente se recrea, se renueva al incluir el pasado, pero a la vez, es capaz de saber cómo se va a presentar el futuro. No existe una división tajante entre el pasado y el futuro porque el presente los contiene a ambos (PfutureConsa 2009, 89). Y, para vivir este tiempo circular, la cosmovisión andina plantea a la unidad como motor de evolución, “nada está separado, todo está unido y todos evolucionamos. La razón de la vida (*Kawsay*) en este mundo visible es la evolución (*Wiñay*). Esta unidad se logra a través del equilibrio no estático, el cual es evidente en la naturaleza” (PfutureConsa 2009, 87).

Así, el ser humano y la *pachamama* forman un conjunto vivo, un todo que está en relación estrecha y perpetua. “Se trata de una concepción de un mundo comunitario y solidario en donde no se practica la exclusión” (Durán 2011, 21) ya que todos los elementos que existen en el mundo andino tienen la misma esencia y nivel jerárquico; su relación no se basa en el dominio sino más bien en una coexistencia armónica. “Se da prioridad a la comunidad sobre el individuo, a los principios de reciprocidad y solidaridad, obedeciendo la idea de que existe un parentesco entre los miembros de cada sociedad, a los principios de redistribución y equidad sobre la acumulación de

bienes y recursos” (Durán 2011, 24); con lo cual, todos los miembros de la comunidad tienen acceso a los mismos niveles de bienestar y felicidad.

El mundo andino independientemente del nombre que le sea estipulado a sus prácticas de vida - *Sumak Alli Kawsay*, *Sumak Kawsay* – perpetuamente cumplirá con cuatro principios: 1) principio de correspondencia, derivado de la relacionalidad con los diferentes ámbitos o aspectos de la realidad, se corresponden entre sí armonisamente 2) principio de reciprocidad, es la manifestación pragmática y ética del principio de correspondencia, en el sentido de que a cada acto le corresponde como contribución de complemento un acto recíproco, 3) principio de relacionalidad, todo está relacionado entre sí y, 4) principio de complementariedad, ningún ente y ninguna acción existe monódicamente, sino siempre en coexistencia con su complemento específico. Un principio que destaca la inclusión de los opuestos complementarios en un ente completo e integral (Condori 2013, 33).

Finalmente, es necesario mencionar que al interno de los pueblos *kichwas* andinos no existen definiciones correspondientes a desarrollo, riqueza o pobreza. “La abundancia se evidencia por una relación armónica con el entorno y uso respetuoso de los recursos naturales para el bienestar de toda la comunidad” (Deruyttere 2001, 32). Prueba de ello, es la *wiphala*, símbolo de los pueblos indígenas para representar los colores del arcoíris como representación al principio andino de equidad e igualdad.

iii. El *Sumak Kawsay* de la región Amazónica

En torno a la riqueza exuberante del país de los cuatro mundos, se puede encontrar en la Amazonía, pueblos indígenas como los *Cofán*, *Kofán* o *A'i* que simbolizan la gente. Habitan al noroccidente de la Amazonía, en la frontera entre Ecuador y Colombia y poseen como idioma natal el *A'ingae*, el cual tiene una estrecha relación con las lenguas andinas y las lenguas *barbacoanas*¹⁴ (Borman 1976, 78). La filosofía de vida del pueblo *Kofán* radica en el respeto a la vida, la naturaleza, y el mundo subterráneo; para ello, utilizan a la educación y la cultura como medio para la perpetuación y la vida plena de su población (ONIC 2011, 2).

¹⁴Las lenguas *barbacoa* o *barbacoanas* son un grupo de lenguas indígenas de Colombia y Ecuador, que constituyen una familia lingüística. En la actualidad se siguen hablando cuatro lenguas barbacoanas: *cha'palaachi*, *tsáfiqui*, *awá* y *guambiano* de Colombia.

Consecutivamente, en las riberas de los ríos Eno, Napo, Aguarico y Cuyabeno, en la frontera con Perú, se ubica el pueblo *Secoya*, autodenominado como “*airo pai*” en *paicoca* – idioma nativo – o en castellano “gente del bosque”. En 1979, el Estado ecuatoriano declaró a los territorios del pueblo *Secoya*, “Reserva Faunística Cuyabeno” debido a sus grandes extensiones de bosque tropical y a su amplio complejo de 14 lagunas que conforma el humedal más extenso de la Amazonía ecuatoriana (Ministerio del Ambiente del Ecuador 2015). Este pueblo con el objetivo de cuidar y proteger sus territorios biodiversos, han hecho uso de una filosofía en donde la figura principal es un “hombre mayor que sirve como cacique o *iki* y que combina los papeles de padre de familia, jefe religioso, curandero, protector y sabio” (Ormaza y Bajaña 2015, 76). El *iki*, basado en su prestigio es el encargado de concertar el comportamiento ideal que cada individuo debe seguir. Empero, la familia también comparte un pilar fundamental para el fomento de la educación en valores y costumbres ancestrales. Mediante la redacción propia de un “Plan de Manejo Comunitario” han transmitido de manera oral a la población la importancia de cuidar el territorio ancestral, manejándolo de forma sustentable y sobre la base de la cosmovisión *Secoya*, para que la fauna, flora y espíritus de la naturaleza tengan vida y continuidad.

De próximo está el pueblo *Siona*, quienes al igual que el pueblo *Secoya* habitan la Reserva faunística del Cuyabeno, “el idioma que hablan los indígenas de esta comunidad pertenece a la rama occidental de la familia *Tukano*, semejante a los *Macaguaje* o *Airu paín* (gente de la selva) que habitan en la hoya del *Mecaya* y *Sensaya* ambos afluentes del río Caquetá (Llorente y Sacona 2012, 65). De ahí que, paralelo al pueblo *Secoya*, los *sionas* comparten tradiciones culturales comunes con el objetivo de preservar un plan de manejo comunitario capaz de “garantizar un proceso de desarrollo con identidad, en relación directa con la naturaleza, aprovechando equilibradamente los recursos naturales, garantizando la vida de las futuras generaciones en un ambiente sano, libre de contaminación y destrucción” (Ormaza y Bajaña 2011, 45). Así, se podría evidenciar que el propósito del *Sumak Kawsay* para el pueblo *Siona* consiste en precautelar la relación entre el ser humano con su entorno, en una suerte de diálogo constante y permanente entre el pensar, hacer y sentir (Llorente y Sacona 2012, 70).

Posteriormente, se despliega un pueblo de origen nativo de la región amazónica del Ecuador, los *Huaorani*, son conocidos por sus vecinos *kichwas* como el pueblo *Auca*, término peyorativo que significa salvaje. Esto, debido a que, en los últimos 40

años han pasado de ser una sociedad nómada que subsistía de la pesca, la caza y la recolección de frutos, a vivir en asentamientos forestales permanentes. Sin embargo, aún existen cinco comunidades de los *Huarani* (*Tagaeri*, *Huiñatare*, *Oñamenane* y 2 grupos de los *Taromenane*) que han rechazado todo contacto con el mundo exterior y continúan moviéndose a áreas más aisladas, con una lengua oficial – no clasificada – denominada el *Wao Terero* (CIDH 2021, 3).

En este sentido, la Amazonía representa para los *Huarani* el hogar, el lugar seguro para la supervivencia física y cultural. “Los ríos y los árboles son nuestra vida” (Enríquez 2013, 56), la naturaleza esta entrelazada a cada una de las vidas *Huarani*; “el mundo es un gran bosque, un ser vivo al que hay que cuidar, proteger y rendir culto” (Bakeaz 2012, 3). La naturaleza para el pueblo *Huarani* es un espacio de respeto y veneración; inclusive para contrarrestar la ofensa de la caza y posible daño u ofensa a la madre naturaleza, los *chamanes* preparan un ritual para extraer un veneno y posteriormente insertarlo en los dardos de casería. Cazar con tales dardos no se considera matar, sino tomar prestado una “especie” de cosecha de los árboles; así, pueden continuar con su vida en plenitud, vida buena, vida armónica y feliz en los bosques húmedos de la Amazonía (Hernández 2011, 65).

Subsecuentemente, encontramos a los *Shiwiar*, habitantes tradicionales de los territorios ubicados en la cuenca alta del Río Corrientes y la cuenca alta del Río Tigre de la provincia de Pastaza. *Shiwiar*, es un vocablo que posee varias interpretaciones como: “*Ii shiwiar*” que significa nuestra familia; “*shiwiartikia*” que significa nosotros como los shiwiar; “*eakmint shiwiar*” que es interpretado como “los conocedores de la selva” o “personas capaces” o “aquellos que pueden valerse en la vida” (Etnosguianza 2016, 3). Su idioma natal es el *shiwiar chicham* o *achuar*, aunque también utilizan el *kichwa* y el castellano para hacer cánticos. Cantos que para los *Shiwiar* fortalecen su relación con los espíritus y garantizan una buena vida o vida plena para sus familias.

La vida armoniosa para los *Shiwiar* es cantarle a *Arutam*, el dios supremo de los *Shiwiar*, vive en la selva y puede conceder ciertos poderes o favores a la gente. A *Amasáng*, el dios de los animales, a él se le puede pedir por medio de cantos una mejor suerte en la caza. En el agua vive *Tsungui*, que es el dios de todos los animales que viven en los ríos y las lagunas, los *Shiwiar* le piden una pesca abundante (CONAIE 2014). Para complementar dichos cantos, los *Shiwiar* al igual que muchos pueblos

amazónicos aprecian las prácticas *chamáticas* que les permite entablar una conexión profunda entre el mundo espiritual y mundo terrenal, lo cual les garantiza una vida buena para sus familias y cada uno de los habitantes del pueblo.

Ulteriormente, en pleno corazón del Amazonas se ubica el pueblo *Záparo*, situados en la frontera entre Ecuador y Perú, territorio con mayor biodiversidad en flora y fauna. Cuenta con un idioma propio, el *záparo*, y basa sus ritos, costumbres, rituales y prácticas artísticas en el respeto a la madre tierra. Debido a su íntima relación con la naturaleza, conocen una gran variedad de especímenes que les permite sanar y eliminar energías negativas de la comunidad. Poseen como dios a *Piatsau*, dios creador del universo, que mantiene el equilibrio de la vida espiritual y terrenal y es el guía hacia la vida buena, la vida armoniosa, llena de energías vitales para cumplir con sus actividades diarias.

En la misma línea, se encuentra el pueblo *Achuar*, insertado en las riberas del río Pastaza, Huasaga y en las fronteras entre Ecuador y Perú. El vocablo *achuar* proviene de su idioma natal el *achuar o chicham* y hace referencia a abundantes palmeras que rodean su territorio, llamadas "*Achu*"; por lo tanto, *achu*=palmera y *shuar*=gente, lo cual viene a ser "Gente de la palmera *Achu*". Aunque, los lugareños traducen *achuar* como hombre de pantano. La cosmovisión *Achuar*, considera la existencia de un espíritu bueno y uno malo y, la presencia de un dios supremo, *Arutam*, al cual rinden culto y gran respeto. Este, puede adoptar muchas formas diferentes, la de una boa, un jaguar, un viento, fuertes lluvias, fuego ardiente y otros fenómenos y animales feroces. Entre los favores que *Arutam* puede otorgar a los pobladores *Achuar* están el poder de la sanación, la protección en la guerra, unión familiar, grandes cosechas y una larga vida plena. Entonces, la sabiduría *Achuar* se encuentra correlacionada con la naturaleza, lugar de recogimiento, vitalidad y armonía con el espíritu y los seres terrenales (Tsamaraint y Tiwiram 2013, 8).

Ahora bien, se despliega el pueblo *Shuar*, también llamados como "jíbaros". Son el pueblo indígena amazónico más numeroso con alrededor de 80 000 habitantes (INEC 2010). Se ubican en las selvas amazónicas de Ecuador y Perú y poseen al *shuar o shuar-chicham* como idioma natal. La mitología *Shuar* radica en la íntima relación entre el hombre, la naturaleza y los seres mitológicos. La naturaleza es concebida como un conjunto de personas vivas, a las cuales hay que admirar, respetar y venerar, ya que con

estos se puede generar diálogos y obtener armonía y estabilidad para toda la comunidad (Espinosa 2019, 4).

De tal modo, la naturaleza y las leyes del universo se vinculan y se manifiestan en una amplia gama de seres superiores relacionados con fenómenos como la creación del mundo, la vida, la muerte, y las enfermedades. “Los principales son *Etsa* que personifica el bien en lucha contra el mal *Iwia*, siempre están en continua lucha para vencer el uno sobre el otro; *Shakaim* de la fuerza y habilidad para el trabajo; *Tsunki*, ser primordial del agua, trae la salud; *Nunkui* causa la fertilidad de la chacra y de la mujer” (Montoto 2014, 4). Así pues, los elementos de la naturaleza con la ayuda del *Uwishin* o mejor conocido como *Chamán* guían la vida en plenitud de los *shuars*; cumpliendo así, con su filosofía que considera que el ser humano no tiene fin, sino que “creen que después de nacer y cumplir su vida, no llegan a un estado permanente con la muerte sino que su espíritu, *Arútam*, es recibido por otro ser humano que puede ser su hijo o su nieto, quien cumple nuevamente otro ciclo vital, así en forma indefinida” (Gualaquiza 2011, 34).

Supremamente, se despliega el pueblo *Kichwa amazónico*, conformado por el pueblo Napo-*Kichwa* y el pueblo *Kichwa* del Pastaza o Canelo-*Kichwa*, los cuales comparten una misma tradición lingüística y cultural. El término *Kichwa* hace referencia a su lengua hablada, aunque también tienen como idiomas el *Runa Shimi* o lengua de la gente, el castellano y el dialecto *Bobonaza* y *Limoncocha*. La comunidad *Kichwa* amazónico, basa la vida plena en la estructura sociopolítica de la familia, constituyendo los “*ayllus*”, máximo asentamiento territorial y comunitario, dirigido por una autoridad carismática y una autoridad espiritual, el “*yachak*” (Viteri, Hit, et al., 2018, 45). Todas las actividades de la comunidad se realizan de manera colectiva, principio básico del *pachakamak* que proviene de *Pacha*: espacio-tiempo y *Kama*: cuidar. Cosmovisión en donde existe gran respeto por la naturaleza y la comunidad por lo que, cualquier individuo que realiza un acto en contra del pueblo o medio natural es aplicado como castigo ají (picante) en los ojos. Dicho escarmiento, lo realiza la persona más longeva del pueblo con la finalidad de que no se vuelva a cometer faltas en contra de su población y bosques húmedos del Amazonas.

Bajo este contexto, cabe resaltar que dentro de los *kichwa* amazónicos se encuentra el pueblo *Sarayaku* que significa río de maíz" – *sara* =maíz; *yaku*= agua, río. Un pueblo que ha ganado gran protagonismo debido a su lucha contra las empresas

petroleras y el respeto por el medio ambiente. La cosmovisión *Sarayaku*, está formada por tres unidades ecológicas esenciales: *Sacha* (Selva), *Yaku* (ríos) y *Allpa* (tierra), los cuales sostienen una infinidad de especies faunístico y florístico trascendentes para su existencia (Sarayaku 2019). Por esta razón, el pueblo *Sarayaku* tiene la visión de preservar y usar de “manera sostenible y sustentable los recursos naturales de su territorio, para fortalecer el *Sumak Kawsay* (vida en armonía) y asegurar la continuidad del *Kawsak Sacha* (Selva Viviente)” (Sarayaku 2019).

Asimismo, con el objetivo de preservar su territorio, durante la década de los 90 se crea el Plan Amazanga de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP 1992). En este, se nombra por primera vez al *Sumac Causai* (Vida límpida y armónica), entendido como:

“la teoría y práctica que muestra como hay que vivir. Este principio evidencia que la vida es el sustrato unificador de todo. Define el sentido igualitario, comunitario, integrativo y recíproco entre *Ayllus* de la sociedad Quichua. Donde están presentes, la palabra cierta, la hospitalidad, la reciprocidad, y solidaridad, el compartir, la ética del trabajo comunitario, el respeto a la sabiduría el respeto a la libertad. El vigor del *Sumac Causai* se alimenta del diálogo permanente con la naturaleza y su dimensión espiritual. Su escenario es un ambiente saludable, agua limpia, aire puro, abundancia y diversidad de flora y fauna (Plan Amazanga 1992).

Así pues, el *Sumac Causai* es suscrito por primera vez en “epístolas indígenas amazónicas, sin que esto niegue que la expresión e, incluso, el concepto de *Sumak Kawsay* hayan sido utilizados previamente en el ámbito andino con un significado distinto del de “modelo de bienestar alternativo al desarrollo” (Inuca 2017, 78). Dicho ello, los *sarayakuruna* (gente de Sarayaku) aluden que el *Sumac Causai* es “una condición ideal de existencia sin carencias o crisis; una práctica social orientada a evitar caer justamente en condiciones aberrantes de existencia” (Viteri Gualinga 2003, 46-48).

En resumen, como se ha podido observar, a diferencia de los pueblos indígenas andinos que mayoritariamente sí, hacen mención del *Sumak Kawsay*; el caso de los pueblos indígenas amazónicos es diferente. Estos no nombran de manera directa al *Sumak Kawsay*, a excepción del pueblo *Sarayaku* que lo designa como *Sumac Causai*. De ahí que, la experiencia de vivir en constante relación con las diferentes manifestaciones de la

naturaleza hace que cada nacionalidad y pueblo indígena tenga una forma particular de ver y sentir el mundo (Llorente y Sacona 2012). Un factor de lengua que ha hecho que cada pueblo o nacionalidad nombre o describa de una u otra manera su modo de vida propio. Pero, dichos lenguajes nativos no distan de la noción *kichwa* del *Sumak Kawsay*. Todos los pueblos indígenas comparten una visión cósmica que se establece en dos aspectos: por un lado, es altamente espiritual y de respeto a la naturaleza, debido a la creencia de que en ella residen sus dioses; y por otro, es proyectiva de acuerdo con una visión de presente, pasado, futuro, razón por la que su relación con las fuentes de vitalidad no se sustenta en el principio de acumulación privada; sino en el de consumo necesario recíproco y comunitario (Montemayor 2000, 36).

En base a ello, se puede afirmar que los pueblos indígenas de la costa, sierra y oriente del Ecuador se sitúan en una región biodiversa que comprende una amplia selva tropical de la cuenca del Amazonas, una extensa cordillera de los Andes y un colosal océano Pacífico; y, a pesar de ello, han logrado constituirse como una comunidad dinámica que sienta sus bases en la relación armónica entre el hombre, el medio espiritual y la naturaleza. Así, la corriente indigenista del *Sumak Kawsay*/Buen Vivir ha traspasado fronteras de un pueblo a otro. Expresando que el Buen Vivir indigenista es la búsqueda de la reciprocidad y armonía, en donde los *chamanes* se han convertido en el medio de comunicación entre el mundo terrenal y espiritual, además de ser el curandero y el augur de las cosas futuras (Piedra 2014, 3). Esto coloca al *Sumak Kawsay* dentro de la corriente premoderna de bienestar (ancestral, originario, andino, indígena...) resurgida en una cosmovisión transmoderna.

1.2.1. Entre el *Sumak Kawsay* y el Buen Vivir

La inserción del *Sumak Kawsay* en la Constitución ecuatoriana de 2008 significó la naturalización de dicho concepto como sinónimo del Buen Vivir. Sin embargo, la comunidad epistémica indigenista ha cuestionado y declarado impertinente dicha traducción y han propuesto una más precisa de “Vida Plena” o “Vida en Plenitud”, “Vida Armoniosa” o “Convivir Armónico” (Chuji 2010; Guandinango y Carrillo 2015; Kowii 2018; Larrea 2014; Macas 2010; Pacari 2014; Rodríguez 2016; Simbaña 2014; Oviedo 2014). De acuerdo con Ribadeneira (2020) *Sumak Kawsay* y Buen Vivir no es lo mismo; es una riesgosa simplificación neocolonial (Simpson y Klein 2017) traducida a través del

uso sofisticado del lenguaje ajeno a los principios y cosmovisiones de los pueblos y nacionalidades indígenas (Cuestas Caza 2018).

De esta manera, la corriente indigenista constituida mayoritariamente por indígenas y académicos mestizos considera que el Buen Vivir oficial hace referencia a la destrucción para obtener beneficios materiales (CEPAL 2014, 34). Citando a Guandinango y Carrillo (2015), el Buen Vivir es un concepto más cercano a lo que en *kichwa* se denomina “*Alli Kawsay*”. El *Alli Kawsay* combina las nociones culturales heredadas y las nociones culturales aprendidas como el dinero, el mercado y el capital (Guandinango y Carrillo 2015). O sea, el *Alli Kawsay* hace referencia a un deseo por una vida material, social y ética buena (Carpio 2019); una noción que expresa de mejor manera la combinación postmoderna que busca el Buen Vivir de la revolución ciudadana (Sánchez Vásquez 2018, 112).

Alli Kawsay exhibe la integralidad y aspiración de mejorar la calidad de vida en interdependencia con los seres del entorno, a nivel personal (*runa*), familiar (*ayllu*), comunitario (*llakta*) e intercomunitario dentro de un territorio. Los sujetos sociales implicados vienen y van en busca del *Alli Kawsay* a través de acciones del día a día para alcanzar ganancias individuales (Cuestas Caza 2013, 34).

Por su parte, cabe destacar que no todos los autores de la corriente indigenista coinciden con la idea de relacionar el Buen Vivir con el *Alli Kawsay*. Para Oviedo (2014) resulta peligroso y podría dificultar la comprensión del principio de complementariedad de la filosofía indígena. “En la academia occidental es común encontrar la dicotomía Buen Vivir-Mal Vivir, mientras que, desde la conciencia ancestral indígena, la complementariedad estaría dada por *Alli Kawsay* (Buen Vivir) y *Mana Alli Kawsay* (Vivir menos bien)” (Cuestas Caza 2014, 87). En consecuencia, la sinonimia usada por la mayoría de los académicos evidenciaría la presencia de una neocolonización epistémica a través del uso sofisticado del lenguaje, que habla “por” o “sobre” las poblaciones indígenas, pero con anteojos occidentales (Cuestas Caza 2014, 76).

Ante ello, los académicos indígenas sugieren que aceptar el hecho de que el *Sumak Kawsay* y el Buen Vivir no son sinónimos ni traducciones exactas “es parte de la resistencia a una globalización epistémica que parte por el reconocimiento de los “otros”, de las alteridades que no son (o no quieren) ser parte del discurso hegemónico occidental” (Cuestas Caza 2014, 66). Aunque el Buen Vivir asevere estar inspirado en la cultura

ancestral de los pueblos indígenas andinos y amazónicos, la comunidad epistémica indigenista remarca que dicho accionar no es así. El Buen Vivir despojó la dimensión espiritual que tiene el *Sumak Kawsay* (Macas 2010; Maldonado 2011) y, “además fue aderezado con aportaciones occidentales que nada tienen que ver con las culturas ancestrales” (Oviedo 2014, 174). Prueba de ello, es el concepto de desarrollo que no existe en el pensamiento indígena y que, por lo tanto, el *Sumak Kawsay* de ninguna manera podría constituir una variante indígena del desarrollo, sino un concepto alternativo a éste (Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara 2014).

Existe consenso en que el Buen Vivir es una “alternativa al desarrollo”, pero no la suficiente evidencia para que el *Sumak Kawsay* también lo sea. Primero, porque el discurso del desarrollo es occidental y cualquier alternativa que se opte para reemplazarlo tendrá el mismo contexto histórico-cultural. Y segundo, porque para las comunidades indígenas no es una alternativa, sino su forma de vida. En torno a ello, se pone entredicho que el Buen Vivir oficial fue una lectura superficial y llena de desconocimiento sobre el mundo indígena. “No entienden nuestro marco de referencia cultural, no entienden nuestra filosofía de vida basada en los saberes y prácticas ancestrales indígenas, donde el *ayllu* (familia- comunidad) convive en armonía con la *pacha* (espacio-tiempo) mediante ciertos principios y valores” (Cuestas Caza y Góngora 2016, 356).

De esta manera, la corriente indigenista-*pachamamista* declara que, aunque el Buen Vivir este “inspirado” y “alimentado” por los principios y elementos del *Sumak Kawsay*, no es posible considerarlos como uno solo. El *Sumak Kawsay* ha servido únicamente como un medio de apropiación para que el gobierno del expresidente Rafael Correa pueda movilizar a la población ecuatoriana y, obtener acceso a nuevos recursos para su beneficio. Tomando a Zald y McCarthy (1979), el *Sumak Kawsay* no ha sido el símbolo clave para reflejar la realidad, o un modo de vida óptimo, sino, ha sido la herramienta organizativa y del poder para endulzar y movilizar al pueblo a cometer sus intereses propios.

Dicho ello, la corriente indigenista no habla de Buen Vivir sino de *Sumak Kawsay*, como el medio para una transformación de la sociedad y la construcción de un Estado plurinacional a partir de la tradición de los pueblos indígenas. Entonces, el *Sumak Kawsay* se convierte en una cultura de resistencia permanente al colonialismo, a la dominación; una cultura que ha desarrollado instituciones, formas de ver al mundo distintas a la cultura

occidental y que, en la actualidad tanto en la esfera política como en la ciencia y en la cultura se vuelven alternativas para el conjunto de la humanidad (Maldonado 2011, 56). De acuerdo con Atawallpa Oviedo (2012), la primera corriente del Buen Vivir se trata de “un paradigma alternativo, diferente a los paradigmas de Occidente con sus líneas de izquierda y derecha, guardando una concordancia con las leyes del cosmos. El propósito es seguir el modelo de la vida de la naturaleza” (Oviedo, 2012). Así pues, los autores del *Sumak Kawsay* concuerdan que esta es “la condición ideal de existencia sin carencias o crisis y una práctica social orientada a evitar caer en condiciones aberrantes de la actual existencia” (Viteri 2003, 46).

1.2. Corriente estatista-socialista del Buen Vivir

Tras el enfoque indigenista, atrapado en lo que Rafael Correa (2008) denominó un indigenismo infantil y sin capacidad para implementar el Buen Vivir, se desprende la segunda corriente epistémica socialista del siglo XXI denominada por Villalba (2013) la comunidad epistémica mestiza, estatista-socialista o ecomarxista (Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara 2016) del Buen Vivir. Este enfoque habla del “Socialismo del *Sumak Kawsay*” (Ramírez 2010; SENPLADES 2010) y del “Socialismo Comunitario Andino” (García Linera 2010), más que del Buen Vivir. Es una variante andina del socialismo que entiende que el Buen Vivir va más allá de un planteamiento indígena y que debe ser complementado con aportaciones del pensamiento neomarxista surgido de la ola política progresista que “transformó” América Latina – “el socialismo del siglo XXI” – (Buzgalin y Dieterich 1996; Dieterich 2002) y sus múltiples “revoluciones”: Revolución Bolivariana (Izarra et al. 2004), Revolución Ciudadana (Alianza País 2006), Revolución Democrática y Cultural (Movimiento al Socialismo 2006) entre otras.

Así pues, la corriente socialista integrada por intelectuales mestizos latinoamericanos y europeos de tradición neomarxista y políticos socialistas vinculados o cercanos a la gestión pública del Ecuador y Bolivia (Coraggio 2011; García Linera 2010; Ramírez 2010; Páez 2010; Patiño 2010; Harnecker 2010; Borón 2010; Santos 2010; Houtart 2010; Pomar 2010; SENPLADES 2010-2011) han tomado al concepto del *Sumak Kawsay* y lo han convertido en un proyecto político al que renombraron como Buen Vivir (Simbaña 2014). Un nuevo pacto social o de convivencia (Ramírez 2010, 64) en donde el Estado es el objetivo central de la política pública (SENPLADES 2013, 23) en contra del neoliberalismo y en menor medida las cuestiones ambientales, culturales, identitarias

y peor aún de género (Hidalgo Capitán, Cubillo Guevara y Domínguez 2014, 34; Vanhulst 2015), con la promesa de recuperar las capacidades del Estado para “volver a tener patria”.

En efecto, la comunidad epistémica socialista-estatista defiende que el Estado debe volver a ser el actor fundamental de la vida política (SENPLADES 2013,28); por lo cual utiliza al Buen Vivir y al *Sumak Kamaña* como un “aparato ideológico” del populismo (Domínguez y Caria 2016) para estimular la “modernización” de los oprimidos-subalternos y su integración en la sociedad nacional, como sectores “proactivos”, pero desde el punto de vista del perseguido desarrollo nacional “blancomestizo” (Bretón y Palenzuela 2016, 74). “Como no es posible negar la presencia de indígenas, montuvios y afroecuatorianos, se piensa que todo el mundo debe tratar de aproximarse al estereotipo de “lo ecuatoriano” e “integrarse” a la sociedad dominante” (Ayala Mora 2002,7). Una situación que acrecienta el racismo de la sociedad nacional y consecuentemente, el predominio de mayores desigualdades y violaciones de los derechos humanos (Zapata 2021).

No obstante, la corriente socialista-estatista se presenta como una especie de giro gramsciano que convierte al Buen Vivir en una posibilidad para “destruir una hegemonía y crear otra” (Gramsci 1932, 35) en “armonía con la naturaleza; reivindicación de los principios y valores de los pueblos ancestrales; satisfacción de las necesidades básicas; justicia social e igualdad como responsabilidades del Estado y democracia” (Domínguez y Caria 2016, 144). Las referencias para esta comunidad epistémica se dirigen directamente a tres apartados de la Constitución de 2008: 1) régimen del Buen Vivir incluido en los “Derechos del Buen vivir” (Título II - Capítulo II de la Constitución 2008), 2) “Plan del Buen Vivir” (Título VII de la Constitución 2008) y 3) preámbulo de la Constitución de 2008¹⁵. Con ello, los autores socialistas destacan la decisión del país de

¹⁵La Constitución del Ecuador de 2008 citó el término Buen Vivir 21 veces (23 si se contabiliza el *Sumak Kawsay* como sinónimo de Buen Vivir), 2 de ellas en los títulos y capítulos, estableciendo la existencia de unos “Derechos del Buen Vivir” (agua, alimentación, ambiente sano, comunicación, información, cultura, ciencia, educación, hábitat, vivienda, salud, trabajo y seguridad social) y de un “Régimen del Buen Vivir” (que incluiría todas las políticas públicas de carácter social y ambiental), junto a un “Régimen de desarrollo” (que incluiría todas las políticas públicas de carácter económico). La Constitución de 2008 estableció además un claro vínculo entre desarrollo (de carácter económico) y Buen Vivir (de carácter social y ambiental), pues consideró el desarrollo como un medio para alcanzar el fin del Buen Vivir (Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara 2018, 42).

construir “una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el Buen Vivir, el *Sumak Kawsay*” (Constitución 2008, 15). Asimismo, la corriente estatista-socialista basa sus postulados en los Planes Nacionales del Buen Vivir (2007-2010, 2009-2013 y 2013-2017) estructurados por la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES) durante los diez años de la “Revolución Ciudadana”.

Siguiendo a Boaventura de Sousa Santos (2011) en la comunidad epistémica socialista-estatista el Buen Vivir es visualizado como la oportunidad de crear soluciones postcoloniales, otros conceptos civilizatorios, otra manera de no usar la palabra desarrollo de occidente. Sin embargo, el Buen Vivir está reñido con el productivismo y el consumismo que son valores del sistema capitalista y que someten tanto a “los individuos a necesidades ilusorias como a la naturaleza para explotar de manera infinita los recursos naturales” (Ecuador en cifras 2012, 45). El Buen Vivir socialista está tanto contra el mercado como contra todo Estado, defendiendo la lucha contra las desigualdades con una mejor redistribución de la riqueza, siempre respetando la naturaleza y sus ciclos de reproducción, pero en ocasiones el sistema capitalista parece fundirlo” (Le Quang y Vercoutère 2013, 50).

Al respecto, Ana María Larrea (2014) ex subsecretaria general de planificación para el Buen Vivir en la SENPLADES afirma que “el Buen Vivir es una suerte de mixtura entre las concepciones indígenas *kichwas* y el concepto de desarrollo humano. Por primera vez en la historia del país no se habla del desarrollo capitalista, sino del Buen Vivir...” (Larrea 2014). “Frente a la falsa dicotomía entre Estado y mercado, impulsada por el pensamiento neoliberal, el Buen Vivir formula una relación entre Estado, mercado, sociedad y naturaleza (Larrea 2014). En consecuencia, el Buen Vivir para la corriente estatista puede llegar a tornarse en un concepto complejo, vivo, no lineal, pero históricamente construido, y que, por lo tanto, está en constante resignificación (Ramírez 2012, 18). De acuerdo con René Ramírez (2012), el Buen Vivir socialista es “ser, estar, hacer y sentir la plenitud; si nos aventuramos a sintetizar qué entendemos por Buen Vivir o *Sumak Kawsay* sería: la satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte dignas, el amar y ser amado, y el florecimiento saludable de todos, en paz y armonía con la naturaleza, para la prolongación de las culturas humanas y de la biodiversidad” (Ramírez 2008, 19).

Citando a Gustavo Larrea (2009) el Buen Vivir estatista aspira a construir tras controlar el Estado, un “biosocialismo republicano” o un “bioigualitarismo ciudadano” (Ramírez 2010, 43), o un “socialismo comunitario” (García Linera 2010), como un nuevo sistema socioeconómico “postneoliberal” y “postcapitalista”, “equitativo” y “redistributivo” (Ramírez 2010; Patiño 2010; Harnecker 2010). Es decir, la corriente estatista-socialista del Buen Vivir no focaliza las críticas sobre el mundo occidental, sino que concentran sus ataques en el sistema político, social y económico que rige el mundo – el capitalismo –. En este sentido, insisten en la transformación de la estructura socioeconómica marcada por las fuertes desigualdades sociales y “la subsunción real del sistema integral de la vida natural del planeta al capital” (Guardiola y García 2015, 11, Le Quang 2017, 154) para ir hacia un postcapitalismo a través de una planificación participativa, que podría llamarse socialismo comunitario del Vivir Bien (Guardiola y García 2015, 11) o socialismo del *Sumak Kawsay* o biosocialismo republicano (Ramírez 2010, 55).

Este es pues, un Buen Vivir mestizo (Villalba 2013, 78) que contiene la premisa de identificación con la figura de “alternativas de sociedad”. Un proyecto muy optimista con una fuerte estructura social y un modelo de Estado híbrido, con un conjunto de derechos sociales y humanos reconocidos y garantizados y que avanzan incluyendo el reencuentro con unos derechos de la Naturaleza – que nunca hubieron de ausentarse – (Viveros Collyer 2020, 3). El Buen Vivir es para los políticos estatistas un sentido renovador que en palabras de Ricardo Patiño y René Ramírez (2010) – políticos ecuatorianos – es una propuesta racional de transformación social que busca sobre todo la equidad, manteniendo la armonía con la naturaleza, pero sin olvidar los bienes materiales. Un nuevo modelo de civilización en el cual el ocio o los sentimientos, aspectos invaluable, tendrían un espacio importante. Como afirma Ramírez (2012) también tener tiempo para la participación política, la emancipación, la contemplación, las relaciones interpersonales, etc. Eso permitiría llegar al objetivo del Buen Vivir, que consiste en la unificación del tiempo de trabajo y el tiempo de la vida, y en maximizar la producción y consumo de bienes relacionales (Ramírez 2012, 56).

Esta definición de Buen Vivir se asemeja al concepto de desarrollo como expansión de libertades del enfoque de capacidades de Amartya Sen (2000): el desarrollo puede concebirse como el proceso de expansión de las libertades reales de que disfrutaban los individuos. El enfoque de capacidades considera que el nivel de bienestar depende del

nivel de buen funcionamiento, es decir, del grado en que una persona puede hacer o ser las cosas que tiene razones de valorar. El concepto de capacidad se refiere a la libertad o a las oportunidades reales de una persona para elegir entre una combinación de funcionamientos posibles y lograr un determinado nivel de funcionamiento (Sen 2000, 99-100).

Desde el punto de vista de Enrique Dussel (2012), el Buen Vivir socialista conlleva principios normativos de derechos y deberes híbridos que desafían la pura legalidad de los paradigmas modernos desde la racionalidad. El Buen Vivir se torna pues en un elemento central – racional – del comportamiento humano y del conocimiento (Habermas 1985, 78). La racionalidad hace que la corriente la intelectualidad de izquierdas vinculada al gobierno del expresidente de Ecuador Rafael Correa Delgado asocie al Buen Vivir con el aumento del bienestar subjetivo de carácter tangible e intangible (satisfacción de necesidades, calidad de vida, florecimiento saludable en paz y armonía con la naturaleza) (Ramírez 2010, 21) y, en cierto modo, lo relaciona con la vida buena griega (socrática, platónica y aristotélica) (Oviedo 2011, 182). Ello es consustancial a un socialismo que aspira a la equidad y a la erradicación de la pobreza a partir de políticas redistributivas.

Una comunidad epistémica que envuelve un lenguaje verbal, escrito y publicitario que afirma ser seguidora del Socialismo del Siglo XXI y superadora del neoliberalismo; sin embargo, en sus “prácticas o políticas públicas han tenido varios cuestionamientos y críticas por parte de la corriente ecologista e indigenista afirmando que son “extractivistas” (minería a gran escala y extracción de petróleo), centralistas y asistencialistas” (Orellana 2014, 43). Por tanto, citando a Martínez Allier (2009), lejos de plantear una alternativa al desarrollo, o ir más allá del desarrollo, el Buen Vivir socialista no es más que un “desarrollismo señil” inmerso en un marco cultural de referencia occidental y moderno (Hidalgo Capitán Cubillo Guevara y Domínguez 2014, 35).

En líneas generales, la corriente estatista o neomarxista supone que el Buen Vivir o *Sumak Kawsay* es tener tiempo libre para la contemplación y la emancipación, y que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos/colectivos se amplíen y florezcan de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno – visto como un ser humano/ colectivo, universal y particular a la

vez – valora como objetivo de vida deseable (tanto material como subjetivamente, sin producir ningún tipo de dominación a un otro) (Ministerio de Educación del Ecuador 2009).

“Nuestro concepto de Buen Vivir nos obliga a reconstruir lo público y lo común para reconocernos, comprendernos y valorarnos unos a otros – y a la naturaleza –, entre diversos pero iguales, a fin de que prospere la posibilidad de reciprocidad y mutuo reconocimiento, y con ello viabilizar la autorrealización y la construcción de un porvenir social compartido” (Ramírez 2010, 9).

El Buen Vivir “no es un mundo en donde caben todos los mundos, ahí no cabe la burguesía, el paramilitarismo, el imperialismo; es un mundo que debe ser creado para la emancipación de los pueblos” (Borón 2010, 87). Esta interpretación coincide con los ajustes teóricos que la SENPLADES realizó a los significados e implicaciones que hace uso la corriente socialista-neomarxista del Buen Vivir. Esta institución lideró procesos inéditos de organización del Estado, los que se expresaron en seis planes nacionales de desarrollo (2007, 2009, 2013 y 2017) con base en la Constitución de 2008 que incorpora el Buen Vivir y se encuentran analizados a continuación:

i. Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010

Tras las críticas al paradigma del desarrollo convencional y las múltiples exigencias emanadas de la ciudadanía ecuatoriana, los actores estatistas-socialistas se focalizan en la materialización del concepto del Buen Vivir en el primer Plan Nacional de Desarrollo (PND) 2007-2010 (SENPLADES 2007). Este fue aprobado en el 2007 durante el primer mandato de Rafael Correa como presidente, Lenin Moreno como vicepresidente, Fander Falconí como secretario nacional de la SENPLADES y René Ramírez como Coordinador del equipo de redacción del PND. Todos estos, precursores políticos y académicos mestizos de la comunidad epistémica socialista-estatista, creyentes que la idea de desarrollo es inexistente y que las propuestas contenidas en el PND 2007-2010 permiten concretar la revolución ciudadana, plantear importantes desafíos técnicos y políticos e innovaciones metodológicas e instrumentales. Sin embargo, el significado más profundo del plan está en la ruptura conceptual de los idearios del Consenso de Washington (SENPLADES 2018).

En este punto, es necesario destacar que previo a la concreción del Buen Vivir en el PND 2007-2010, este concepto ya fue mencionado en el Plan de Gobierno que le otorgó

la victoria presidencial en 2007 a Alianza País con su líder Rafael Correa. Un plan de gobierno en donde los actores políticos incorporaron al Buen Vivir bajo la consigna, *¡Porque otro país es posible!* Así, el Movimiento Alianza País, Patria Altiva y Soberana replicaba: “no proponemos quimeras irrealizables, pero tampoco un maquillaje a un rostro desfigurado” (Plan de Gobierno Alianza País, 2006,11), sino un “cambio radical” a través de una Revolución Ciudadana transformadora, progresista, con una democracia activa como única vía al socialismo. Un Buen Vivir que – supuestamente – replicaba,

pensamos en todos los sectores de la sociedad ecuatoriana, particularmente en los sectores populares, en los desposeídos, en los marginados, pero no sólo como sujetos pasivos, sino como protagonistas en este proceso de cambio, para que desde ahora puedan adueñarse del presente y sobre todo de su futuro. Convocamos a toda la ciudadanía, así como a todas las organizaciones sociales, sindicales, indígenas, de mujeres, de emigrantes, de ecologistas, de jóvenes, de jubilados, también a las asociaciones de artistas, de deportistas, de profesionales, de investigadores, de académicos comprometidos con la construcción de una sociedad equitativa, justa, libre y competitiva. Por igual, nos interesa el concurso de aquellos grupos que emprenden y producen riqueza en el país, empresarios y trabajadores, comprometidos con el cambio (Alianza PAIS 2006, 11).

A partir de este ideario de vida en armonía con las demás personas y con la naturaleza, Larrea (2017) afirma que por primera vez en la historia del Ecuador se habla del Buen Vivir en un documento oficial del Estado; un elemento de referencia para los socialistas-estadistas y su base de pensamiento de Buen Vivir:

entendemos por Buen Vivir la consecución del desarrollo y el florecimiento de todos y todas, en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas. El Buen Vivir presupone que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos se amplíen de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno – visto como un ser humano universal y particular a la vez – valora como objetivo de vida deseable. Nuestro concepto de Buen Vivir nos obliga a reconocernos, comprendernos y valorarnos unos a otros a fin de posibilitar la autorrealización y la construcción de un porvenir compartido (PND 2007-2010, 53).

Un plan que para la corriente socialista-estadista supuso la ruptura con los anteriores paradigmas, pero a su vez, la ampliación de las libertades, oportunidades y potencialidades de los seres humanos y, el reconocimiento de unos a otros para alcanzar un porvenir compartido. Ello necesariamente, implicaba un cambio en el modo de actuar

del Estado, una recuperación de sus capacidades de gestión, planificación, regulación y redistribución para profundizar los procesos de desconcentración, descentralización y participación ciudadana (PND 2007-2010, 6). En otras palabras, el PND 2007-2009 representó para la corriente socialista-estatista la hoja de ruta para el cambio en las trayectorias históricas del desarrollo y la democracia ecuatoriana; estableciendo cinco revoluciones:

1. Revolución constitucional y democrática. - escrutó sentar las bases de una comunidad política incluyente y reflexiva, apostando a la capacidad de la nación ecuatoriana para definir otro rumbo como sociedad justa, intercultural y soberana (PND 2007-2009, 5).
2. Revolución ética. – su fin fue derrotar a la corrupción e instituir a la transparencia y la rendición de cuentas, como pilares para la construcción de relaciones sociales, que posibiliten el mutuo reconocimiento entre personas y el aumento de la confianza colectiva del país (PND 2007-2009, 5).
3. Revolución económica y productiva. – buscó superar el modelo de exclusión heredado y orientar los recursos a la educación, la salud, la vialidad, la vivienda, la investigación tecnológica, el empleo y la reactivación productiva (PND 2007-2009, 5).
4. Revolución social, a través de una política social buscó articular una política económica incluyente y movilizadora. Para ello, el Estado se comprometía a brindar derechos fundamentales como la salud y la educación. Esta política socioeconómica integral intentó fortalecer las capacidades de las personas y dotarles de una vida digna para optar por su propio desarrollo (PND 2007-2009, 5).
5. Revolución por la dignidad. – aspiraba ampliar la soberanía y la integración latinoamericana para mantener una posición clara, digna y soberana frente a los principales problemas del país en sus relaciones internacionales y frente a los organismos multilaterales. Una revolución que visualizaba una verdadera integración económica, política y social latinoamericana (PND 2007-2009, 5).

Cinco revoluciones que según la SENPLADES (2007) terminaba con la improvisación y la visión cortoplacista que había imperado en las políticas públicas.

Asimismo, representaban la base y complemento de la corriente socialista-estatista para la consecución del Buen Vivir radical y verdadero del país, alejado del concepto de desarrollo occidental (PND 2007-2009, 6). Dicho ello, el primer plan oficial del BV propuso resolver un problema represado por décadas en el país – poner la casa en orden – (SENPLADES 2020), devolviendo las funciones claves al Estado, mediante un redimensionamiento de la SENPLADES, entidad asesora de la Presidencia de la República y conductora hacia el Buen Vivir.

Y, a partir de aquí, el Buen Vivir se convirtió en una de las principales innovaciones conceptuales, citando el término en la Constitución de 2008, 21 veces (23 si se contabiliza el *Sumak Kawsay* como sinónimo de Buen Vivir), 2 de ellas en los títulos y capítulos, estableciendo la existencia de unos “Derechos del Buen Vivir” (agua, alimentación, ambiente sano, comunicación, información, cultura, ciencia, educación, hábitat, vivienda, salud, trabajo y seguridad social) y de un “Régimen del Buen Vivir” (que incluiría todas las políticas públicas de carácter social y ambiental), junto a un “Régimen de desarrollo” (que incluiría todas las políticas públicas de carácter económico) (Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara 2018, 37).

ii. Plan Nacional de Desarrollo 2009-2013

Posterior a la aprobación de la vigésima Constitución, se convocó a elecciones generales, resultando Correa reelecto con el 52 % de los votos en la primera vuelta. Este, inició su segundo mandato con un Buen Vivir galardonado y protagonista de la nueva hoja de ruta 2009-2013, ahora denominada “Plan Nacional para el Buen Vivir” (PNBV); liderado por René Ramírez secretario nacional de la SENPLADES y coordinador del equipo de redacción del PNBV. Una vez más, políticos mestizos encabezaron “el proyecto de cambio de la llamada Revolución Ciudadana, para la construcción de un Estado plurinacional e intercultural y finalmente alcanzar el Buen Vivir de las y los ecuatorianos” (PNBV 2009-2013, 13).

El Buen Vivir continuó su estrellato de la mano del *Sumak Kawsay*, con un nuevo desafío, la materialización y radicalización del proyecto de cambio de la Revolución Ciudadana. En líneas generales, el PNBV 2009-2013 reitera su ruptura conceptual con los idearios del Consenso de Washington y con las aproximaciones más ortodoxas al concepto de desarrollo (PNBV 2009-2013, 16), pero ahora, la corriente socialista-estatista se cuestionaba cómo impulsar nuevos modos de producir, consumir, organizar la vida y

convivir. De manera que, exponían que el Buen Vivir se trata de una “larga búsqueda de modos alternativos de vida que han impulsado particularmente los actores sociales de América Latina durante las últimas décadas, demandando reivindicaciones frente al modelo económico neoliberal” (PNBV 2009-2013, 16).

Paralelamente, los actores sociales y estatistas en el PNBV 2009-2013 critican las ideas hegemónicas de progreso y de desarrollo que han generado una monocultura, un solo modelo de sociedad a seguir, medido a través de las variaciones del Producto Interno Bruto (PIB); lo que queda fuera de estas ideas es considerado salvaje, primitivo, retrasado, premoderno (Santos 2006, 24). O sea, la comunidad epistémica socialista-estatista enfatiza la necesidad de encontrar propuestas desde el Sur que permitan repensar las relaciones sociales, culturales, económicas y ambientales desde otro lugar y, nuevamente, se reiteran las cinco revoluciones – 1. la base constitucional y democrática, 2. confianza colectiva, 3. desheredo del modelo de exclusión heredado, 4. articulación social y 5. una soberanía e integración latinoamericana – presentadas en el PND 2007-2010. Un cúmulo de revoluciones que rectificaban su deseo de transformación y su intento por demostrar que el concepto de desarrollo que se había venido manejando como fiel reflejo de una filosofía de vida, no era la única manera de cubrir las necesidades básicas, como se había intentado convencer.

Se instaure aquí, de manera oficial la definición del Buen Vivir escrita por René Ramírez en el PNBV 2009-2013:

...el Buen Vivir implica estar conscientes de un concepto complejo, vivo, no lineal, históricamente construido y que por lo tanto estará en constante resignificación, podemos aventurarnos a sintetizar qué entendemos por Buen Vivir: la satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte dignas, el amar y ser amado, y el florecimiento saludable de todos y todas, en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas. El Buen Vivir supone tener tiempo libre para la contemplación y la emancipación, y que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos se amplíen y florezcan de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno valora como objetivo de vida deseable (tanto material como subjetivamente, y sin producir ningún tipo de dominación a un otro). Nuestro concepto de Buen Vivir nos obliga a reconstruir lo público para reconocernos, comprendernos y valorarnos unos a otros a fin de que prospere la posibilidad de reciprocidad y mutuo

reconocimiento, y con ello posibilitar la autorrealización y la construcción de un porvenir social compartido (Ramírez 2008, 387).

Una definición que al igual que la presentada en el PND 2007-2010, en el nuevo PNBV 2009-2013 representa para los actores socialistas y estatistas una apuesta de cambio que se construye continuamente desde esas reivindicaciones por reforzar una visión más amplia, recuperando la idea del “nosotros” porque el mundo no puede ser entendido desde la perspectiva del “yo” de Occidente (PNBV 2009-2013, 35). En este segundo plan la SENPLADES en correlación con la nueva Constitución de 2008 y los actores políticos de Alianza País amplían el dialogo del Buen Vivir con el *Sumak Kawsay* – también oficializado en la vigésima carta – declarando que:

los pueblos indígenas andinos aportan a este debate desde otras epistemologías y cosmovisiones y nos plantean el *Sumak Kawsay*, la vida plena en comunidad; en este camino, nos acompañan los ancestros que se hacen uno con nosotros, con la comunidad y con la naturaleza. Compartimos entonces el estar juntos con todos esos seres, que tienen vida y son parte nuestra. El mundo de arriba, el mundo de abajo, el mundo de afuera y el mundo del aquí, se conectan y hacen parte de esta totalidad, dentro de una perspectiva espiral del tiempo no lineal. El pensamiento ancestral es eminentemente colectivo. La concepción del Buen Vivir necesariamente recurre a la idea del nosotros. “La comunidad cobija, protege, demanda, es sustento y base de la reproducción de ese sujeto colectivo que todos y cada uno somos” (PNBV 2009-2013, 19).

De dicha definición, se desprende el título VII de la Constitución, el Régimen del Buen Vivir, el cual enfatiza que el propósito de vida es “el saber, el reconocimiento de las diversidades en igualdad de condiciones, los códigos de conducta para la ética social y en relación con la naturaleza, los derechos humanos, un porvenir justo y compartido, el diálogo intercultural” (Walsh 2008; Acosta 2010; Caudillo 2012). Aspectos que ultimaban con que se “ha pasado de un Estado de los pocos, para los pocos, a costa de muchos; a un Estado de todos, para pocos, a costa de muchos; hasta llegar a un Estado de todos y para todos” (PND, 2017-2021, 30).

Así pues, la corriente estatista reafirma que el Estado es la – única – herramienta para entender que el ser humano es la pieza de este todo, que no puede ser entendido solo como la sumatoria de sus partes. Esta afirmación amplía el dialogo sobre el Buen Vivir en el PNBV 2009-2013, afirmando que: “este se construye desde el tránsito del actual antropocentrismo al biopluralismo en tanto la actividad humana realiza un uso de los recursos naturales adaptado a la generación (regeneración) natural de los mismos”

(Acosta 2009, 77). Asimismo, resalta que el Buen Vivir no solo se nutre de los saberes de los pueblos originarios andinos, sino también de otras culturas alrededor del mundo y hace alusión a la cultura occidental con Aristóteles y sus reflexiones sobre ética y política. “Para él, el fin último del ser humano es la felicidad, que se alcanza en una *polis* feliz. Es decir, el Buen Vivir es la felicidad de todos, que es la felicidad de cada uno, solo se realiza en la comunidad política” (PNBV 2009-2013, 20). Dentro de este marco, para los actores estatistas el Buen Vivir aristotélico es la felicidad con la amistad, el amor, el compromiso político, la posibilidad de contemplación en y de la naturaleza, de teorizar y crear obras de arte. Todos los ámbitos olvidados usualmente en el concepto dominante de desarrollo (SENPLADES 2009-2013).

El PNBV 2009-2013 ahuyenta el pensamiento del crecimiento económico como fin en sí mismo para, convertirlo en un medio para facilitar el desarrollo inclinado hacia la consecución del Buen Vivir desde una mirada humanista de vida deseable. Un proyecto orientado “no solamente a la acumulación de capital, a mayor productividad del trabajo y progreso tecnológico, sino también a la creación de un sistema productivo, es decir la construcción social de una nueva estructura social” (Perroux 1984, 44). El PNBV 2009-2013 concluye su debate oficial afirmando que: la propuesta de cambio, definida en el Plan de Gobierno que el Movimiento País presentó a la ciudadanía, en “el marco de su participación electoral de los años 2006, 2007, 2008, trazó ya los grandes lineamientos de una agenda alternativa para el Ecuador. Ahora, nuestro desafío es su consolidación. Por ello, el PNBV 2009-2013 plantea nuevos retos orientados hacia la materialización y radicalización del proyecto de cambio de la Revolución Ciudadana” (PNBV 2009-2013, 6).

En otras palabras, el Buen Vivir y el *Sumak Kawsay* se convierten para la corriente socialista y estatista en una noción de la vida plena y armónica entre la comunidad y el cosmos del universo, el cual es “permanente, siempre ha existido y existirá; nace y muere dentro de sí mismo y sólo el tiempo lo cambia... hacer daño a la naturaleza es hacernos daño a nosotros mismos. Cada acto, cada comportamiento tienen consecuencias cósmicas, los cerros se enojan o se alegran, se ríen o se entristecen, sienten... piensan... existen (están)” (PNBV 2009-2013, 56). El Buen Vivir se convertía así, en la medula ósea de la política del Ecuador para la construcción de un Sistema Nacional Descentralizado de Planificación Participativa, constructor de un Estado Plurinacional e Intercultural.

iii. Plan Nacional de Desarrollo 2013-2017

Concluido el segundo mandato presidencial de Rafael Correa, Alianza País inicia un nuevo programa de gobierno que le llevará a ganar por tercera ocasión la presidencia bajo el lema “gobernar para profundizar el cambio”. Un programa renovado bajo el nombre de PNBV 2013-2017; este introdujo una nueva perspectiva: el socialismo del Buen Vivir o *Sumak Kawsay*. Un nuevo plan que se mostraba inclusivo al nombrar a hombres y mujeres, indígenas, cholos, afroecuatorianos, blancos, mestizos y montubios como parte de su proyecto político renovado, “todo el mundo mejor”. Asimismo, declaraba que “el Buen Vivir se planifica, no se improvisa. El Buen Vivir es la forma de vida que permite la felicidad y la permanencia de la diversidad cultural y ambiental; es armonía, igualdad, equidad y solidaridad. No es buscar la opulencia ni el crecimiento infinito” (PNBV 2013-2017).

Esta es la segunda definición oficial con la que inicia el tercer PNBV 2013-2017 liderado por Fander Falconí, como secretario nacional de la SENPLADES y Carolina Báez coordinadora del PNBV. Se da comienzo al socialismo del Buen Vivir entendido por Rafael Correa como el camino para construir sociedades justa y armónicas con la naturaleza: “el Buen Vivir o *Sumak Kawsay* construye sociedades solidarias que viven en armonía con la naturaleza” (SENPLADES 2013, 23). El socialismo del Buen Vivir surge como una alternativa que, además de promover la mejora de la calidad de vida, respeta la diversidad cultural, la capacidad de soporte de los ecosistemas y los derechos de las generaciones futuras al bienestar (PNBV 2013-2017, 23).

En otras palabras, con la incorporación del socialismo como acompañamiento al Buen Vivir, la corriente estatista afirmaba robustecer el proyecto político de la Revolución Ciudadana, entablando el bien común y la felicidad individual. Una alternativa social, liberadora, con pautas distributivas y redistributivas alejadas de la acumulación y el consumo excesivo (Polo 2014, 234). Para ello, se desligaba y borraba la Vida Buena y feliz aristotélica aceptada en el PNVB 2009-2013. Ahora, el PNBV 2013-2017 argumentaba estar separado de todo lo occidental, pero unido a todo lo oriental. En especial con el hinduismo (Chassagne 2018, 43) del cual, se desprenden tres metas para el Buen Vivir: 1) la virtud (mediante la moral), 2) la victoria (a través del trabajo) y 3) la belleza (por las artes) (PNBV 2013-2017, 33). Con ello, se aseveraba que para alcanzar el socialismo del Buen Vivir en una sociedad que hasta hace poco era neoliberal, era necesario no solamente cambiar las relaciones de producción, sino también la mentalidad

ciudadana, idea sugerida y tomada de Frantz Fanon (1963) que considera que “la Tierra no solo nos dará pan, ante todo la Tierra nos dará dignidad” (Fanon 1963).

El PNBV 2013-2017 buscaba clarificar el significado de Buen Vivir o Sumak Kawsay, popularizando que Buen Vivir es una idea constructora de “sociedades solidarias, corresponsables y recíprocas que viven en armonía con la naturaleza, a partir de un cambio en las relaciones de poder” (PNBV 2013-2017); mientras el Sumak Kawsay, hacía alusión a una cosmovisión andina y amazónica que busca la fortaleza de la “cohesión social, los valores comunitarios y la participación activa de individuos y colectividades en las decisiones relevantes para la construcción de su propio destino y felicidad” (PNBV 2013-2017).

Definiciones que al interno del quehacer político parecían ser convergentes y poseedoras de un destino final, “la búsqueda de una vida comunitaria y sustentable de la felicidad colectiva, y una mejora de la calidad de vida a partir de los valores éticos” (PNBV 2013-2017, 14). Apreciaciones que dieron forma a los diez primeros años de la Revolución Ciudadana, señalándola metafóricamente como una revolución silenciosa, una revolución que empieza como “el deshielo en un nevado y forma un riachuelo, que crece y baja de la montaña, hasta convertirse en un caudaloso río” (Inglehart 1977, 657). Una revolución que intentó dar prioridad al pago de una deuda social sobre una deuda externa. De ahí que, la comunidad epistémica socialista afirmaba que el PNBV 2013-2017 incluso ha sido reconocido y afamado por economistas heterodoxos como Ha-Joon Chang:

El documento se basa firmemente en reconocer la importancia del aumento de la capacidad productiva en el proceso de desarrollo económico, que se refleja en los indicadores que se propone supervisar... Al mismo tiempo, no se ubica en el otro extremo, que se establece que el crecimiento es desarrollo. Tiene una visión mucho más amplia en la que la naturaleza, la cultura y la evolución social desempeña un papel clave. Este enfoque equilibrado ha de ser muy elogiado (Ha- Joon Chang 2013, 133).

Dicho comentario representó para la corriente socialista un sobresaliente en su gestión y un deseo cada vez más grande por enmarcar el Buen Vivir como un concepto en contra del desarrollo occidental: “tiembla la vieja civilización, basada en el interés individual que predomina en la comunidad mundial que paradójicamente, por naturaleza, tiene un espíritu colectivo. El Sur no puede continuar siendo cómplice de un modelo de vida que hoy ha fracasado en el norte. El neoliberalismo ya fue experimentado en varios de nuestros países y, después de sus terribles golpes, aprendimos la lección” (PNBV

2013-2017, 11). De este modo, el socialismo del Buen Vivir proponía la transición hacia una sociedad en la que la vida sea el bien supremo; el socialismo del Buen Vivir implica una democracia profunda con participación popular permanente en la vida pública del país, “es un espíritu vigoroso que impulsa el aprendizaje y la superación. Está presente en el amor, en la amistad, en la fraternidad, en la solidaridad y en la armonía con la naturaleza” (PNBV 2013-2017, 25).

Un plan que en reiteradas veces los autores socialistas galardonaban las decisiones tomadas por el Estado e instaban a entablar un patriotismo por el gobierno electo y por las políticas del Buen Vivir: “debemos sentirnos orgullosos de ser ecuatorianos. Tenemos un gobierno que ha alcanzado logros inéditos en la historia del Ecuador. El pasado neoliberal quedó atrás... estamos consolidando nuestra revolución del Buen Vivir” (Plan Nacional del Buen Vivir 2013-2017, 5). Una perspectiva que desde “la racionalidad de los regidores socialistas-estadistas hacen que el Estado se presente como el salvador de la ciudadanía. Se presenta entonces, una postura política definida “bajo el lema de gobernar para profundizar el cambio” (Nohle et., al. 2007, 673). Un proyecto que para los autores socialistas representó “el mapa de las directrices muy claras para evitar que nos extraviemos en el camino o nos aventuremos en una ruta no trazada que nos lleve a un despeñadero” (PNBV 2013-2017, 10); “el fin del socialismo del Buen Vivir es defender y fortalecer la sociedad, el trabajo y la vida en todas sus formas. El Buen Vivir es una práctica diaria. Es nuestra meta. Es la utopía que nos permite caminar. Podríamos errar, pero nunca perder de vista los principios que impulsan nuestra lucha” (PNBV 2013-2017, 26). En general, los intelectuales socialistas colocaron al Buen Vivir como el objetivo central de la política pública.

iv. Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021

Una vez concluidos los gobiernos presidenciales de Rafael Correa autodenominados como la “década ganada”, inicia una nueva etapa con Lenin Moreno, compañero y militante de Alianza País durante los primeros años de Rafael Correa. El 24 de mayo de 2017, gana las elecciones presidenciales tras derrochar con un mínimo porcentaje a su contrincante y opositor Guillermo Lasso. La línea verde de Alianza País avanzaba, aunque prometía corregir errores de su predecesor e impulsar otro estilo de gobierno, menos confrontativo y más inclusivo y dialogante.

Así, Moreno inicia su mandato reconociendo que durante los diez años de la revolución ciudadana se logró recuperar la planificación para lograr mayor equidad y

justicia social, ampliar las capacidades productivas y fortalecer el talento humano; sin embargo, un nuevo reto se planteaba en la esfera política de Ecuador; el reto “Toda una vida”, que ponía de manifiesto que nadie, a lo largo de toda su vida, se quedará fuera o se quedará atrás. Profundizar, innovar y avanzar hacia una economía social y solidaria, ecologista basada en el conocimiento y el talento humano era la nueva utopía de Lenin Moreno; el Buen Vivir desapareció – parcialmente.

Bajo estas prerrogativas, se diseñó el PND 2017-2021 (SENPLADES 2017), bajo el liderazgo de Andrés Mideros como secretario nacional de la SENPLADES y de Adrián López, como coordinador del PND. Estos actores políticos mestizos eliminaron al Sumak Kawsay por completo y el protagonismo del Buen Vivir perdió su estrellato. El horizonte del Buen Vivir se vio inmerso principalmente en el recuerdo de una pasada década “ganada”, que por un lado había cambiado el país, pero por el otro, persistía condiciones de pobreza y desigualdad, por lo cual declaraba que no se puede hablar de vivir bien mientras aún se viva mal, es “necesario la búsqueda permanente del bien común, pues se entiende al ser humano en términos de Kant (1784) y Foucault (1984) “como un ser diverso, con derecho a disentir, discrepar y pensar distinto, siempre guiado bajo la lógica de la comunidad común” (PND, 2017-2021, 27).

Por tanto, el Plan toda una vida destacaba la necesidad de superar la tradicional oposición entre el Estado y el mercado, a través de una coordinación mutua y un Buen Vivir Rural, caracterizado por la promoción de un desarrollo territorial equilibrado, una soberanía alimentaria y energética, y una sustentabilidad ambiental capaz de garantizar “que a nadie le falte nada, que todos vayamos juntos, que todos estemos bien” (PND, 2017-2021, 45); sin Buen Vivir rural no hay Buen Vivir para la ciudad. Así, manejó Lenin Moreno su gobierno, bajando el ritmo del Buen Vivir en sus discursos, pero manteniendo la oficialidad en los documentos legales.

En suma, se puede argumentar que el concepto del Buen Vivir y *Sumak Kawsay* defendido por la corriente estatista-socialista ha ido fluctuando de un período de gobierno a otro como se puede apreciar en la Tabla N. 3 que resume las principales ideas de los planes de gobierno. En general, cada una de las presidencias tomó uno o más aspectos sobre la modernidad o postmodernidad para luego entremezclarlos con ideas clásicas de la antigüedad, - especialmente con cosmovisiones andinas y amazónicas, abarcadoras de otro tipo de elementos para la realización y convivencia pacífica de los seres humanos, a partir de su diversidad y en armonía con la naturaleza (Ramírez 2008; Gudynas y Acosta

2008) –; para después, replicar que su único objetivo ha sido implantar un freno al desarrollo economicista, causante de todos los daños en Ecuador y por extensión en toda América Latina. En sí, los políticos socialistas han colocado al Buen Vivir por fuera de conceptos como: identidad, etnicidad o género, para ubicarlo dentro de un marco racional donde el Estado es el principal agente político y el único intérprete de la voluntad popular (SENPLADES 2009); aunque han tratado de expresar que con el Buen Vivir y el Sumak Kawsay “no se trata de volver a un pasado idealizado, sino de encarar los problemas de las sociedades contemporáneas con responsabilidad histórica...el Buen Vivir significa, sobre todo, tener en el país una población con una gran dosis de autoestima y de confianza colectiva” (PNBV 2013-2017, 34), no se ha conseguido hasta la actualidad cambios “revolucionarios” como estos expresaban en sus planes de acción.

Tabla N. 3 Resumen de las formas de interpretar el Buen Vivir según la corriente socialista-estatista

Elementos	Plan de Gobierno	Plan Nacional de Desarrollo	Constitución	Plan Nacional del Buen Vivir	Plan de Gobierno	Plan Nacional del Buen Vivir	Plan Nacional de Desarrollo
Vigencia	2006-2007	2007-2010	2008-actualidad	2009-2013	2012-2013	2013-2017	2017-2021
Panorama Latinoamericano	-El PIB de América Latina se expandió.	-Crisis de recesión económica. -Muerte de Fidel Castro.	-Crisis de recesión económica.	-Activismo Movimientos Sociales.	-Muerte de Hugo Chávez. -Crisis en Venezuela	-Firma acuerdo de paz en Colombia. -Declive de Brasil.	-Ola de protestas. -Giro a la derecha.
Subtítulo	- ¡Porque otro país es posible!	-Planificación para la revolución ciudadana	-Dejemos el pasado atrás	-Construyendo un Estado Plurinacional e intercultural	-Gobernar para profundizar un cambio	-Todo el mundo mejor	-Toda una vida
Representante	-Rafael Correa.	-Rafael Correa.	-Rafael Correa.	-Rafael Correa.	-Rafael Correa.	-Rafael Correa.	-Lenin Moreno.
Actores	-Juventud, familias.	-Hombres y mujeres, seres sociales, gregarios y políticos.	-Ecuatorianas y ecuatorianos.	-Pueblo ecuatoriano (ser humano).	-Pobres y desposeídos.	-Actuales ecuatorianos.	-Todo el Ecuador.
Principio rector	-Cambio radical a las estructuras de poder. -Prescindir del modelo neoliberal.	-Visión contra el Consenso de Washington.	-Dejar de lado toda forma de dominación y colonialismo.	-Ser y estar bien, y no únicamente bien-estar.	-Profundizar y radicalizar un canto a la justicia, a la dignidad, a la soberanía, al socialismo y a la verdad.	-Necesidad de una participación popular permanente en la vida pública.	-Cumplir con el reto “Toda una vida”.

Objetivo	-Construir una sociedad igualitaria en la diversidad, con un gobierno progresista.	-Facilitar el desarrollo humano para concebir un futuro mejor.	-Instaurar una nueva forma de convivencia.	-Materialización y radicalización para la construcción de un Estado plurinacional e intercultural.	-Desterrar el hambre y la pobreza.	-Consecución del bien común y la felicidad individual, alejados de la acumulación y el consumo excesivos. -Cambio de mentalidad.	-Corregir errores de su predecesor e impulsar otro estilo de gobierno, menos confrontativo y más inclusivo y dialogante
Pensamientos-Idearios	-Bolívar, -Dolores Cacuango, Tránsito Amaguaña (dirigentes indígenas).	-Aristóteles.	-Bolívar y Alfaro.	-Aristóteles.	-Alfaro, Bolívar, Mariscal Sucre, Dolores Cacuango.	-Bolívar. -Aristóteles. -Hinduismo-Budismo.	-Aristóteles.
Buen Vivir	-Nueva forma de hacer política: alegre, participativa, transparente, esperanzadora, predominante de la libertad y	-Visión del desarrollo, desde una mirada humanista que supone la autorrealización y la construcción de un porvenir compartido en	-Nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza.	-Constructo complejo, vivo, no lineal, históricamente construido y en constante resignificación. -Tránsito del antropocentrismo al biopluralismo.	-Socialismo del Buen Vivir, sociedad incluyente, solidaria y justa. Promueve la libertad basada en la justicia, la democracia, la paz y las relaciones equitativas orientadas al bien común.	-Se planifica, no se improvisa. -Forma de vida que permite la felicidad y la permanencia de la diversidad cultural y ambiental; es armonía, igualdad, equidad y	-No se puede hablar de vivir bien, mientras persista un entorno donde se viva mal. -Buen Vivir rural: promoción de un desarrollo territorial equilibrado, una

	el interés común.	igualdad social y material, además de una convivencia solidaria, cooperativa y armónica con la naturaleza.				solidaridad. No es buscar la opulencia ni el crecimiento económico infinito	soberanía alimentaria y energética, y una sustentabilidad ambiental.
Sumak Kawsay	-----	-----	-Sinónimo de Buen Vivir y procedente de las cosmovisiones de los pueblos andinos. -Pensamiento milenario y comunitario. -Vida plena, no existe la idea de desarrollo.	-Cosmovisión andina, vida plena y armónica entre la comunidad y el cosmos del universo.	-Cosmovisión andina, construir una sociedad que tenga como eje la garantía de las condiciones de vida de los seres humanos y de la naturaleza.	Cosmovisión andina-amazónica, fortaleza de la “cohesión social, los valores comunitarios y la participación de individuos y colectividades en las decisiones relevantes para la construcción de su propio destino y felicidad”	----- ----
Etnia	-Mestizo, indígena, afroecuatoriano o, blanco.	-Mestizo, indígena, afroecuatoriano.	-Indígenas, afroecuatorianos, montubios.	-Indígenas, afroecuatorianos, montubios.	-Indígenas, cholos, afroecuatorianos, blancos, mestizos o montubios	-Indígenas, cholos, afroecuatorianos, blancos, mestizos y montubios	-Indígenas, afroecuatorianos, montubios.

Género	-Concertación entre hombres y mujeres.	-Eliminación de estereotipos de género.	-Incorporación de un enfoque de género en planes y programas.	-Garantizar la igualdad de género.	-Mujeres, hombres, transexuales y transgéneros.	-Mujeres, hombres, LGBTI.	-Mujeres, hombres, LGTBTTIQ.
Mujer	- Reconocimiento de discriminación y violencia.	-Reconocimiento de la existencia de altos porcentajes de violencia y discriminación.	-Reconocimiento de discriminación y violencia.	-Reconocimiento de discriminación y violencia.	-Reconocimiento de discriminación y violencia.	-Reconocimiento de discriminación y violencia.	-Reconocimiento de discriminación y violencia.
Naturaleza	-Defensor de una vida armónica con la naturaleza y sus derechos.	-Respeto y uso sustentable de la naturaleza.	-Reconocimiento de los derechos de la naturaleza.	-Respeto, “hacer daño a la naturaleza es hacernos daño a nosotros mismos”.	-Garantizar los derechos de la naturaleza y promover un ambiente sano y sustentable. -Armonía con la naturaleza.	-Armonía y reconocimiento de los derechos de la naturaleza.	-Garantizar los derechos de la naturaleza para las actuales y futuras generaciones.

Fuente: Elaboración propia 2020.

1.3. El Buen Vivir Ecologista y postdesarrollista

Supremamente, la tercera corriente de los estudios clásicos del Buen Vivir ha sido denominada ecologista y postdesarrollista. Esta comunidad epistémica estudia al Buen Vivir a manera de un *collage* postmoderno que agrupa perspectivas premodernas como los pensamientos indígenas – evitando caer en una mala traducción o apropiación ancestral indígena del *Sumak Kawsay* –, pero también incluyen perspectivas modernas como el socialismo o el neomarxismo y otras postmodernas como el ecologismo profundo o el feminismo postmoderno (Hidalgo-Capitán et al., 2014; García Álvarez 2016). Una liquidez intelectual que tomando el pensamiento de Bauman (2013), el Buen Vivir postdesarrollista y ecologista hace referencia a los diferentes “modos de vida que se ponen en contacto y se separan, se acercan y se distancian, se abrazan y se repelen, entran en conflicto o inician un intercambio mutuo de experiencia, y lo hacen mientras flotan en una suspensión de culturas” (Bauman 2013, 337).

De esta manera, la corriente ecologista y postdesarrollista no habla de Buen Vivir, prefiere hablar de "buenos vivires" o "buenos con vivires" (Acosta 2013, 67). Y para ello, parte del fracaso del programa del “desarrollo”, causante del maldesarrollo (Tortosa 2011), un mal vivir que puede observarse en el funcionamiento del sistema mundial que ha desvirtuado y empobrecido a más de la mitad de la población mundial con los mal llamados países desarrollados y subdesarrollados (Quijano 2009; Esteva 2009). Entonces, si desarrollo implica un elemento normativo (lo deseable), citando a Tortosa (2011), el Buen Vivir es el deseo hecho realidad porque hace énfasis en la satisfacción de las necesidades básicas de las personas. De tal manera, la corriente postdesarrollista del Buen Vivir niega rotundamente el desarrollo como metarrelato universalizante, como camino y destino que deben seguir y alcanzar todos los países (Ecuador en Cifras 2012, 34). Razonamiento que Alberto Acosta (2010), principal promotor del Buen Vivir en la Constitución Política del Ecuador de 2008 complementa, al aseverar que:

el desarrollo, en tanto reedición de los estilos de vida de los países centrales, resulta irrepetible a nivel global. Es más, dicho estilo de vida consumista y depredador está poniendo en riesgo el equilibrio ecológico global y margina una vez más masas de seres humanos de las (supuestas)

ventajas del ansiado desarrollo. Para colmo, se ha constatado que el mundo vive un maldesarrollo generalizado, incluyendo a aquellos países considerados como desarrollados (Acosta 2012, 35).

Por tanto, para salir del maldesarrollo, Alberto Acosta (2012) propone entender lo que implica el Buen Vivir y, declara que no se puede asociar dicho concepto al bienestar occidental, hay que empezar por recuperar la cosmovisión de los pueblos y nacionalidades indígenas. Esto, de plano, no significa negar la posibilidad para propiciar la modernización de la sociedad – particularmente con la incorporación en la vida de muchos y valiosos avances tecnológicos de la humanidad –, sino significa multiplicar los esfuerzos por una reconstrucción e incluso la superación de la base conceptual, las prácticas, las instituciones y los discursos del desarrollo (Acosta 2012, 37). El Buen Vivir, es entonces para los autores postdesarrollistas (León 2008; Boff 2009; Esteva 2009; Lander 2010), la sumatoria de las prácticas vivenciales de resistencia al colonialismo, una “construcción colectiva desde diferentes enfoques y posiciones que expresan la diversidad de tendencias movilizadas por encontrar rutas para traspasar el maldesarrollo dominante y confluir en sistemas sociales sustentables para el siglo XXI” (Carpio 2019, 1).

La corriente postdesarrollista y ecologista invita a rehabilitar las creencias y modelos culturales – únicamente – de los pueblos indígenas y sus vínculos cercanos con la pachamama (Gudynas y Acosta 2008, 106; Vanhulst 2015, 45). Los modos de rehabilitación de la sustentabilidad se acercan a versiones eco-céntricas y a formas de radicalismo verde, tal como fueron tipificadas por John Dryzek (2005) en su discurso en busca de una nueva sensibilidad ecológica, retractora de la estructura social industrial y su depredación con el medio ambiente. En otras palabras, para la corriente postdesarrollista y ecologista, el Buen Vivir se construye a partir de la crítica y la búsqueda de alternativas a la idea de desarrollo, “creador de la modernidad capitalista y la colonialidad del ser, del poder y del saber” (Quijano 2000). De ahí que, el Buen Vivir para los postdesarrollistas representa uno de “los esfuerzos más relevantes para definir derroteros civilizatorios alternativos para las sociedades de este siglo y abarca subsistemas como las pluridiversidades, ecoarmonías, soberanías y otras economías con sus respectivas dimensiones como el Estado plurinacional, los derechos de la naturaleza o la democracia participativa” (Carpio 2019, 2).

En esta misma línea, otro de los célebres representantes de la corriente postdesarrollista, Eduardo Gudynas (2011), menciona que el Buen Vivir engloba un conjunto de ideas que se

están forjando como reacción y alternativa a los conceptos convencionales sobre el desarrollo: “en lugar de insistir con los desarrollos convencionales o alternativos, se deberían construir alternativas al desarrollo” (Gudynas 2011, 67). Alternativas al desarrollo que Edgardo Lander (2010) considera deben ser capaces de caminar hacia la construcción, “no sólo de sociedades democráticas y equitativas, sino igualmente compatibles con la preservación de la vida en el planeta; necesariamente tienen que ser anticapitalistas” (Lander 2010, 1). Y, esto es el Buen Vivir, una corriente de reflexión, la más importante que ha brindado América Latina en los últimos años afirma Arturo Escobar (2011) en su libro ¿"Pachamámicos" versus "Modérnicos"?

Así pues, la comunidad epistémica postdesarrollista y ecologista presenta al Buen Vivir como una alternativa al desarrollo, una alternativa que ha roto con la visión del mundo cartesiana y reduccionista para adoptar una perspectiva sistémica que abarca el conjunto de la ecosfera (incluido sus componentes abióticos) en una perspectiva ecocéntrica o biocéntrica (Vanhulst 2015, 54). Dicho en otras palabras, la corriente postdesarrollista y ecologista se inclina hacia el *pathos* de la ecología profunda, considerando la “trama de la vida de la naturaleza” y la Tierra como un solo organismo. Al tiempo que, se aleja de esa tendencia, ya que no subordina el ser humano a la naturaleza, sino que reconoce su interdependencia y la necesidad de armonización basada en el principio de reciprocidad:

“la naturaleza no es simplemente el espacio que rodea; es parte de los seres humanos y viceversa. Por tanto, el Buen Vivir postdesarrollista y ecologista implica una transformación de las estructuras económicas y las relaciones de poder de inter e intra-sociedad” (Vanhulst 2015, 56).

Una construcción participativa-plural en donde el Buen Vivir de “los seres humanos es posible si, y sólo si, se asegura la supervivencia y la integridad de la trama de vida de la naturaleza” (Gudynas 2009, 52). Los actores de la corriente postdesarrollista y ecologista: ex integrantes de Alianza País y críticos de las políticas del Gobierno de Correa e intelectuales progresistas latinoamericanos y europeos vinculados con el ecologismo y con otros movimientos sociales (León 2008; Tortosa 2009; Escobar 2009; Esteva 2009; Carpio 2009; Quintero 2009; Quirola 2009; Gudynas 2009; Acosta 2010; Boof 2009; Quijano 2011; Lang 2011; Svampa 2011; Lander 2013), se fundamentan en la superación del dualismo sociedad-naturaleza, promulgando “una ética ambiental (que busca reinterpretar la relación entre los seres humanos y el medio ambiente desde el punto de vista moral) y una ecología política (que considera la naturaleza como la condición objetiva de la existencia de las sociedades humanas

y debería por consiguiente, ser considerada como parte del espacio público y sujeto político)” (Vanhulst 2015, 54).

Ello, significa que la corriente postdesarrollista y ecologista mira a la preservación de la naturaleza (sostenibilidad) y a la construcción participativa del Buen Vivir como una propuesta que va “más allá del desarrollo” (Gudynas 2011; Lang y Mokrani 2011) y la posiciona como una “utopía por (re)construir” múltiples sociedades para que cada una viva bajo su propio Buen Vivir o Buen Convivir (Acosta 2010, 7). Una utopía que los postdesarrollistas consideran estar en construcción permanente (Escobar 2011), a través de memorias colectivas y experiencias que muestran que es posible vivir de otra manera, “las principales reservas políticas y culturales con las cuales cuenta la humanidad para cuestionar y resistir el avance de este modelo occidental depredador y destructor de la vida” (Lander 2010, 2, Boof 2009).

En tal sentido, la comunidad epistémica postdesarrollista habla más de Buen Vivir que de Sumak Kawsay y lo razona según Eduardo Gudynas y Alberto Acosta (2011) como una "oportunidad para construir otra sociedad sustentada en la convivencia del ser humano en diversidad y armonía con la naturaleza, a partir del reconocimiento de los diversos valores culturales existentes en cada país y en el mundo" (Gudynas y Acosta 2011, 103). Es decir, aspiran a construir múltiples sociedades que vivan cada una bajo un Buen Vivir propio, que cobraría significado solo en el seno de cada sociedad (Vanhulst 2015, 65). Esto coloca al Buen Vivir en un marco cultural postmoderno caracterizado por el rechazo de los metarrelatos y de la autoridad intelectual y científica y por la defensa de la hibridación y de la cultura popular, lo que implícitamente supone el cuestionamiento de la racionalidad y la aceptación de la irracionalidad (las creencias, los sentimientos, la magia, el más allá) (Lyotard 1979, 89).

De ahí que, los autores postdesarrollistas subordinan la necesidad de alcanzar el Buen Vivir a la necesidad de la sostenibilidad (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara 2015). Una sostenibilidad de innovación radical vinculada a los derechos de la naturaleza reconocidos en la Constitución de 2008.

Estos comienzan por un abordaje original, donde la categoría de Naturaleza es presentada en el mismo nivel que la *pachamama*, propia del saber tradicional andino. Desde allí, se postula que la naturaleza/*pachamama* “tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos” (art. 72). Se avanza aún más en ese sentido, agregándose que ésta tiene además “derecho” a una

restauración integral (art. 73). A su vez, esta postura original se articula con el reconocimiento de los derechos ciudadanos clásicos sobre calidad de vida y a un ambiente sano (Gudynas 2009; Wray 2009).

Un proceso en donde lo que se juega es dejar atrás los fantasmas de la modernidad, y abordar el camino del biocentrismo vinculado a los derechos de la naturaleza. “El respeto a los derechos de la naturaleza llevará a que las economías latinoamericanas se transformen en economías postextractivistas y esto, a su vez, a sociedades postcoloniales, inclusivas y diversas” (Larrea 2017, 87). Están en juego cambios conceptuales sustantivos, que discurren por “una identificación profunda con el entorno, nutrida de diversas formas de interacción y sensibilidad, donde el sí-mismo individual da lugar a un sí-mismo expandido que incorpora el ambiente” (Gudynas 2009, 78). En ese recorrido, la conectividad con el ambiente hace que “las personas se consideren parte de la naturaleza, y ésta sea parte nuestra, bajo una condicionalidad recíproca. No es una naturaleza intocada, pero tampoco se acepta la opulencia o la acumulación a costa de destruir esa trama de la vida” (Gudynas 2009, 45).

Esto es, una ruptura fundamental con el saber europeo, una superación a la pretensión de validez universal excluyente, y consecuentemente, expresar los saberes y sensibilidades propias de América Latina, un rescate a aquellas visiones que defienden otra relación con el entorno (Gudynas 2009, 54). Citando a Eduardo Gudynas y Alberto Acosta (2011):

bajo esta postura postdesarrollista biocéntrica, es inevitable promover cambios en las estrategias de desarrollo, orientándolos a asegurar la satisfacción de las necesidades humanas, superando la pobreza, bajo un régimen que seguramente será más equitativo, aunque también más austero. En estas nuevas condiciones, el buen vivir transita por otra identificación y afectividad con el entorno. Es una relación que genera obligaciones y responsabilidades, un vínculo donde deberemos escuchar, y aprender a entender, los mensajes que nos llegan desde la naturaleza (Gudynas y Acosta 2011, 54).

Mensajes que los postdesarrollistas lo relacionan con la idea de la interdependencia entre la sociedad y su entorno natural, simbolizada por la *pachamama* y una concepción de la cultura como una realidad plural. “Implica una ruptura fundamental con las ideologías occidentales modernas y principalmente las del dualismo sociedad-naturaleza y el universalismo eurocéntrico (y las dicotomías que se derivan de ellos)” (Gudynas y Acosta 2011, 103). Del mismo modo, la corriente ecologista del Buen vivir no es comparable a la idea occidental de progreso continuo para acceder al bienestar, donde la idea de "progreso" reenvía

a un futuro indefinido. Propone más bien pensar una forma de vivir el presente en armonía, asumiendo y respetando las diferencias y complementariedades (entre humanos y entre humanos y no humanos), desde un punto de vista ecológico que podría ser descrito como holístico y mutualista (Vanhulst 2015, 142).

Así, la idea central de la comunidad epistémica ecologista del Buen Vivir es la naturaleza. Estos buscan reinterpretar la relación entre los seres humanos y el medio ambiente desde el punto de vista moral y de la ecología política que considera a la naturaleza como la condición objetiva de la existencia de las sociedades humanas y debiera por consiguiente ser considerada como parte del espacio público y sujeto político (Descola 1986; Latour 2007; Vanhulst 2015). Desde el punto de vista de Javier Cuestas Caza (2017). El Buen Vivir ecologista y postdesarrollista es la versión sudamericana del decrecimiento surgido en Europa como una búsqueda alternativa al modelo desarrollista capitalista. O sea, un enfoque constructivista y crítico de la modernidad eurocéntrica, antrocentrica, capitalista y economicista, pero también un nuevo proyecto político intercultural y transdesarrollista (Vanhulst 2015; Cubillo Guevara e Hidalgo Capitán 2015).

Una negación total al desarrollo como metarrelato universalizante, como camino y destino que deben seguir y alcanzar todos los países; no buscan otro desarrollo más, sino múltiples estrategias de futuro emanadas de la propia visión de cada pueblo. El Buen Vivir postdesarrollista se configura como una alternativa al desarrollo (Acosta 2010) y como un camino que conduce más allá del desarrollo apuntando a una “convivencia armónica con la naturaleza” (art. 275 Constitución 2008), tanto con derechos como obligaciones (Gudynas 2009, 49). En definitiva, la corriente postdesarrollista y ecologista se resume a las palabras expresada por Leonardo Boff (1998) en su carta de la tierra:

Estamos en un momento crítico de la historia de la Tierra, en el cual la humanidad debe elegir su futuro. A medida que el mundo se vuelve cada vez más interdependiente y frágil, el futuro depara, a la vez, grandes riesgos y grandes promesas. Para seguir adelante, debemos reconocer que, en medio de la magnífica diversidad de culturas y formas de vida, somos una sola familia humana y una sola comunidad terrestre con un destino común. Debemos unirnos para crear una sociedad global sostenible fundada en el respeto hacia la naturaleza, los derechos humanos universales, la justicia económica y una cultura de paz. En torno a este fin, es imperativo que nosotros, los pueblos de la Tierra, declaremos nuestra responsabilidad unos hacia otros, hacia la gran comunidad de la vida y hacia las generaciones futuras (Boff 1998, 76).

2. Críticas y ausencias de la trilogía del Buen Vivir

Analizadas cada una de las corrientes clásicas del Buen Vivir, se deja en manifiesto que este es un concepto abierto, en permanente resignificación (Villalba 2013), con numerosos autores que desafían al Buen Vivir acorde a sus intereses y beneficios. Un hecho que ha generado vacíos e incertidumbres principalmente en lo que concierne a las categorías de raza/etnia, clase y género – los eternos olvidados –, poco atendidos y sobrepuestos por temáticas ambientalistas, indigenistas o estatistas. Engranajes vitales y predecesores de la inestabilidad política, económica y social de país; como lo reflejan los datos oficiales del INEC (2021), que exponen que la pobreza a nivel nacional se ubicó en 32.2% y la pobreza extrema en 14.7%. En el área urbana la pobreza llegó al 24.2% y la pobreza extrema a 8.4%. Finalmente, en el área rural la pobreza alcanzó el 49.2% y la pobreza extrema el 28.0%. Al igual que la violencia de género que ha sido comparada con países como México o Colombia, peores países para ser mujer según la revista Forbes (2020). 65 de cada 100 mujeres ecuatorianas experimenta violencia física, patrimonial, psicológica y sexual, diariamente, pero con mayor énfasis las mujeres autoidentificadas como indígenas, afroecuatorianas o montuvias (ONU Mujeres 2020).

De esta manera, las tres corrientes interpretativas del Buen Vivir y el Sumak Kawsay invisibilizan o pasan por alto la raza/etnia, la clase y el género, categorías socialmente construidas (Browne y Misra 2003, 452) y “co-constitutivas de la episteme moderna colonial que no pueden pensarse por fuera – de esta episteme – como tampoco de manera separada entre ellas (Lugones 2008, 48). Es decir, etnia/raza, clase y género forman parte de la esencia del Buen Vivir y no pueden quedar aisladas de él como malamente lo han venido practicando los mapas cognitivos del Buen Vivir; y de ahí, sus múltiples críticas que se analizan a continuación:

i. Críticas a la corriente indigenista-pachamamista

El *Sumak Kawsay* incluido en la Constitución de 2008 en paralelo con el Buen Vivir, representa para el movimiento indígena un gran paraguas y estandarte de reivindicaciones políticas hacia su beneficio propio. De ahí que, la oficialización de un concepto de tradición indígena ha provocado que los autores de esta corriente se consideren protagonistas y únicos demandantes de derechos, desvirtuando todo aquello que se aleja de “lo indígena”. Esto es, una especie de “ego-política del conocimiento” (Grosfoguel 2011) que hace que todo lo que salga por fuera de estos – montuvio, afroecuatoriano – sea considerado una amenaza (Moraga y Anzaldúa 1981, 45).

Una corriente que ha supuesto una vía sutil, pero efectiva de dominación – jerarquías étnicas –, resaltando las semejanzas identitarias, pero ocultando las diferencias. Citando a

Young (2000) han creado una “indigenización” que ya no se trata de una mera opresión ejercida por el poder de un tirano, sino que sus "causas están insertas en normas, hábitos y símbolos que no se cuestionan, en los presupuestos que subyacen a las reglas institucionales y en las consecuencias colectivas de seguir esas reglas" (Young 2000, 74-75). Entonces, los autores indigenistas han provocado una "colonización epistemológica", apartando del Buen Vivir y el *Sumak Kawsay* todo aquello que pueda tener relación con la raza/etnia, la clase y el género para centrar su atención única y exclusivamente a la lucha y resistencia de los pueblos indígenas contra la exclusión y el despojo del colonialismo (Huanacuni 2010, 7) representado en la explotación petrolera y la práctica de las empresas industriales que a diario contaminan el aire, los ríos, los suelos, produciendo deterioro y disminuyendo sus posibilidades de vida .

Una lucha que mayoritariamente vela por sus intereses extrapolados a la defensa de sus territorios, soberanía y dignidad para sus habitantes. Una violación a la diversidad y a la equidad a costa de la unidad compartida (Quijano 2013, 75) que invisibiliza el racismo o el patriarcado que sufren otras etnias minoritarias. En palabras de Domínguez y Caria (2016) el *Sumak Kawsay* es una "falsa conciencia" que oculta la realidad y que una vez alcanzado al estatus de una "ideología dominante" se vuelve "contradictorio e intolerante". De ahí que, la corriente indigenista ha sido incapaz de frenar el discurso racista de “la limpieza de sangre” – factor de intolerancia y discriminación (Mignolo 2007, 42) –, dilatándolo cada vez; como argumenta el historiador Ayala Mora (2007), es inaceptable seguir pensando que solamente los indígenas son descendientes de los pobladores originales de estas tierras, y que los montuvios y afroecuatorianos tengan que emigrar o vivir como extranjeros en su propia tierra.

Ante dichos vacíos y silencios, autores como Spedding (2010) argumentan que “el *Sumak Kawsay* no existe, es una invención de algunos ideólogos del mundo indígena” (Spedding 2010, 48). Reflexión que Viola (2011) ha sabido replicar exponiendo que el hecho de que el *Sumak Kawsay* no haya sido descubierto por los antropólogos occidentales no significa que no estuviese ahí o que sea inexistente;

Y puede ser verdad que ciertos intelectuales indigenistas están “recreando” el *Sumak Kawsay*, a modo de “tradición inventada”, a partir de ciertos restos de instituciones ancestrales indígenas que perviven en la actualidad; pero no es menos cierto que el *Sumak Kawsay* sigue siendo una práctica social que rige la vida cotidiana de muchas comunidades indígenas, en especial, de aquellas que se encuentran más aisladas (Viola 2011, 272).

Pero, el *Sumak Kawsay* no puede ser solamente catalogado como una práctica social o una cosmovisión indígena que cumple con las profecías incas que anuncian el *Pachakuti*

(transformación, revolución) como el inicio a un ciclo de luz, en el que retornará el equilibrio y a la armonía. La corriente indigenista debe representar la interculturalidad y plurinacionalidad, ser la voz de todas las etnias minoritarias que conforman un Ecuador diverso. Además de fomentar en sus idearios el respeto y derechos hacia las mujeres

Por último, cabe destacar que los precursores de la corriente indigenista promulgan un respeto a la naturaleza y un comunitarismo entre los habitantes, pero cada vez sus costumbres ancestrales se ven diluidas, convirtiéndose en empresarios destructores del medio natural y humano a costa del beneficio particular. En otras palabras, “la intelectualidad indigenista plantea el respeto a la naturaleza, pero las contradicciones del poder han vaciado sus contenidos con decisiones contrarias a su *ethos* que indican que “el universo está unido e interrelacionado...los pueblos indígenas cuidan tanto de su salud como de la biodiversidad y el bienestar del planeta, ya que todo influye de forma conjunta” (Viteri 2003, 33). Aplicar el *Sumak Kawsay* es un desafío político, económico y cultural. Aun así, esta corriente es parte de los debates para construir una nueva epistemología del sur que en su proceso de resignificación proponga un nuevo modelo de convivencia que pueda plantarle cara a las teorías del decrecimiento que plantea el norte (Ribadeneira 2020, 36).

ii. Críticas a la corriente estatista y socialista

El Buen Vivir analizado desde la corriente estatista es una reencarnación del discurso del poder colonial acentuado en los documentos base de la planificación del Estado ecuatoriano (Zapata 2022). A partir de este argumento, la intelectualidad ha mirado con pesimismo al enfoque estatista-socialista y ha desacreditado su filosofía de que el Estado sea el principal agente político y único intérprete de la voluntad popular (SENPLADES 2009). Parafraseando a Oviedo (2011), dotar al Estado ecuatoriano de un poder absoluto no es democrático y menos aún que éste decida qué temas si representan el Buen Vivir y qué otros el Mal Vivir. El hecho de calificar algo como bueno o malo, es caer nuevamente en “una construcción occidental en que las relaciones son verticales, no horizontales, lo que supone un Norte y un Sur, los de arriba y los de abajo, los desarrollados y los no desarrollados, los del centro y los de la periferia (Uzeda 2010, 22).

En efecto, durante la revolución ciudadana esta corriente furtiva del Buen Vivir incitó al Estado para que este, acepte o descarte cualquier temática que lo ponga en peligro o no considere táctico para su gobierno. En otras palabras, la comunidad epistémica estatista imperada por intereses propios defendió un libre albedrío del Estado para seleccionar qué temas

son importantes para este y después, mercantilizarlos como una necesidad ciudadana. Claramente, dentro de dichas prioridades se encontraba beneficios políticos y económicos para su partido – gobernantes – y, en menor medida lo ecológico y casi nulo o inexistente la raza/etnia, la clase y el género.

Un desinterés que de acuerdo con Salamea Córdova (2014), ha llevado a un debilitamiento sistemático del tejido asociativo, cultural, de igualdad y equidad, habiendo asistido el pueblo ecuatoriano a "una revolución sin ciudadanía". Para ejemplificarlo Lindsay Shade (2015), argumenta que las luchas comunitarias y/o ciudadanas de mujeres, indígenas, afroecuatorinas y montuvias por ampliar los derechos sociales generaron "zonas de sacrificio", persiguiendo a los activistas y dirigentes sociales en lugar de una escucha activa a las propuestas de dichos colectivos. Una apatía que en palabras de Lang (2018), no ha llevado necesariamente a superar el modelo de desarrollo heredado. Tener gobiernos con alta legitimidad popular no significa que el Estado haya cambiado su razón colonial ni, menos aún que temas trascendentales como la etnia/raza, la clase o el género hayan sido superados con la simple adhesión de conceptos como la plurinacionalidad o la interculturalidad (Lang 2018, 15).

Paradojas del discurso estatista que no tienen relación entre la teoría y la práctica. Por un lado, abominable del desarrollo economicista – causante de todos los males latinoamericanos – pero, por otro lado, precursora de planes de desarrollo que explícitamente expone que el Buen Vivir está asociado con un aumento de bienestar expresado en la satisfacción de necesidades, apoyado en el extractivismo; “mientras se produce la transformación de las matrices productivas de los países latinoamericanos” (Lalander y Merimaa 2017, 78). Un interés económico y político sobrepuesto a derechos sociales, culturales y de género y, de entremedias un concepto indígena – *Sumak Kawsay* – que nada tiene que ver con el desarrollo,

en la cosmovisión de las sociedades indígenas, en la comprensión del sentido que tiene y debe tener la vida de las personas no existe el concepto de desarrollo. Es decir, no existe la concepción de un proceso lineal de la vida que establezca un estado anterior o posterior, a saber, de subdesarrollo y desarrollo; dicotomía por lo que deben transitar las personas para consecución de bienestar, como ocurren en el mundo occidental (Viteri 2003, 76).

En este contexto, la fluidez de “los contornos semánticos de la corriente socialista hace que el Buen Vivir sea vulnerable a la explotación o cooptación instrumental con el propósito de legitimar las decisiones políticas y las configuraciones socioeconómicas ajenas a este espíritu” (Vanhulst y Beling 2014, 67). Un escenario que Sánchez Parga (2009), evocando a Foucault, llama “síndrome de forclusión”: la sustitución de los problemas reales y sus

soluciones por simulacros que evidencia una incapacidad para dejar de pensar en el desarrollo (Domínguez y Caria 2016, 120). En consecuencia, el escenario ambiental choca con “el económico y social en contextos de amplios debates con ideas irreconciliables entre diferentes puntos de vista anclados al ambientalismo-ecologismo; antropocentrismo-postantropocentrismo; derechos culturales/étnicos-derechos socioeconómicos” (Ribadeneira 2020, 78). En concreto, la corriente socialista contravino con los preceptos de la Constitución que en su art. 275 reza, “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 2008, 34).

De ahí que, la corriente socialista no se interesa por entablar un Buen Vivir plurinacional e intercultural ni mucho menos un Buen Vivir social libre de violencia, desigualdad o de pobreza. Su interés particular ya fue citado en el PNBV 2009-2013, alcanzar la felicidad o el florecimiento – materialista – platónico y aristotélico (Bretón 2013; Manosalvas 2014). Por ello, el Buen Vivir socialista “se ha acercado a organismos multilaterales de crédito con el propósito de fondear las arcas fiscales, algo que es impulsado por la derecha, pero criticado por la comunidad epistémica socialista. Una doble moral que se aclaró y el neoliberalismo clásico volvió a asomar, aunque este retorno ya se venía sembrando durante toda la revolución de Rafael Correa” (Guajarro 2018, 33).

En consecuencia, no hay cabida para un Buen Vivir socialista ni un socialismo del siglo XXI, pero sí para un capitalismo del siglo XXI que no superó la fase extractivista de los recursos naturales (Santos 2014). En palabras de Boaventura de Sousa Santos (2014), Rafael Correa fue el “gran modernizador del capitalismo ecuatoriano” bajo un concepto innovador. Sin embargo, el modelo de crecimiento pese a estar anclado en el papel al *ethos* del Buen Vivir olvidó lo verdaderamente importante, lo social, los derechos de las mujeres, la diversidad, la cultura... (Ugarchete 2018; Zapata 2022).

El enfoque estatista es, por tanto, una falsa alternativa al desarrollo o como sus detractores lo denominan: un “desarrollismo senil” (Rodríguez 2016; Svampa 2011; Martínez-Allier 2009) defensor de la colonialidad del poder, saber y ser (Quijano 2010 y Lander 2000) de occidente. Ante dichas críticas la académica Catherine Walsh (2010) debate si el Buen Vivir socialista es funcional o si es otra herramienta discursiva, o un término cooptado, funcional al Estado y sus estructuras y con escasa importancia para una verdadera transformación intercultural, interepistémica y plurinacional (Walsh 2010, 76). A ello, se suma también Bretón

(2013), quien habla en pasado y señala que se trató "de un paradigma que trataba de llevar las mieles del desarrollo a los marginados rurales sin necesidad de una transformación radical de las estructuras de poder" (Bretón 2013, 67). Coinciden Acosta y Guajarro (2018) y, afirman que toda la propaganda estatal durante los años de mandato de Rafael Correa, "pueden ocultar la realidad de que toda una década se desperdició".

Sin embargo, debido a su envolvente discurso, los actores socialistas y estatistas subrayan que el debate alrededor del *Sumak Kawsay* y el Buen Vivir ha rebasado las fronteras ecuatorianas y latinoamericanas, ha impulsado la reflexión política y académica y no ha cesado en seguir extendiéndose y ampliando sus horizontes hasta los gobiernos internacionales socialdemócratas que han incorporado en sus agendas políticas la noción socialista y estatista del Buen Vivir para superar los estrechos márgenes cuantitativos del economicismo. Un nuevo paradigma – exclusivamente – económico, alejado de los ámbitos de la raza/etnia, la clase o el género; con un “único” fin, permutar los procesos de acumulación material, mecanicista e interminable de bienes por una estrategia económica incluyente, sustentable y democrática (PNBV 2009-2013, 18). Un enfoque superficialmente novedoso que ha llegado a impresionar a las Naciones Unidas y la posibilidad de incorporar al Buen Vivir a los Objetivos de Desarrollo Sostenible (Hidalgo Capitán et., al 2019).

iii. Corriente ecologista y postdesarrollista

Partiendo desde la idea que la corriente ecologista y postdesarrollista entiende al Buen Vivir desde un collage cultural con referencias muy diversas: premodernas, modernas y otras posmodernas (Escobar 2011; Esteva 2009; Acosta 2010; Gudynas 2011; Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara 2016); a los que se suma tres aspectos que según Eduardo Gudynas (2011) son necesarios y únicos para formalizar el Buen Vivir: 1) la concepción que tenemos del desarrollo; 2) las nociones de crecimiento económico y el consumo superadas por una nueva forma de entender el mundo en que la calidad de vida incluye a la naturaleza, y 3) la definición de políticas públicas alternativas a la cuestionada matriz de progreso. Las críticas a esta corriente no han cesado, calificándola como un mapa conceptual postmoderno carente de un pragmatismo político y teórico hasta el predominio de un discurso ecologista romántico (Correa 2008) que ha tergiversado el significado originario del Buen Vivir y lo han llenado de contenidos occidentales ajenos a la cosmovisión indígena y oficial establecida en la Constitución de 2008 (Oviedo 2011, 18).

Una crítica que se deriva de la insistencia de la comunidad ecologista por definir al Buen Vivir como "una plataforma donde se encuentran múltiples ontologías que se construirá desde

la práctica de una interculturalidad que mira al mundo futuro para construir alternativas de desarrollo" (Gudynas 2011, 33). Un amplio abanico de ideas, pero cortas de profundidad. O sea, una larga lista de Buenos Vivires o Buenos Convivires (Gudynas y Acosta 2011), pero conceptualizados de manera superficial debido a un único interés, el medio ambiente. Parafraseando a Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara (2015), la corriente ecologista subordina la necesidad de alcanzar objetivos feministas, étnicos, de clase, a la necesidad de la sostenibilidad – derechos de la naturaleza. Ello, debido a su consideración ilusoria de que una vez que las economías latinoamericanas se transformen en economías posextractivistas (Gudynas 2011, 77) sus sociedades acarrearán una visión poscolonial libre de desigualdad, pobreza, violencia de género, entre otras.

Así pues, la corriente ecologista solo pondera y actúa en pro de la naturaleza, sin mirar más allá de la realidad ecuatoriana y la de cientos de hombres y mujeres que resisten desigualdades, racismo, inequidad y una atmósfera patriarcal. El enfoque ecologista se centra únicamente en un discurso biocéntrico que promueve la preservación de la naturaleza, un reencuentro con la naturaleza (Acosta 2015) que incluya al ser humano y a los pueblos indígenas como pieza central de la conservación de la biodiversidad (Le Quang y Vercoutère 2013). Ello, principalmente porque para los postdesarrollistas la naturaleza es un sujeto de derechos, por cuanto que de ella forman parte otras formas de vida tan valiosas como la vida humana:

Este tipo de derechos implicarían implícitamente su conservación (por medio de reservas naturales, de la prohibición de la explotación de recursos naturales de determinados territorios, etc.) y su restauración integral cuando sea afectada, el respeto de los ciclos naturales de producción y reproducción e incluso la identificación de la naturaleza con un ente vivo, con una conciencia colectiva (Gaia) o con un ser espiritual (Madre Tierra o Pachamama) (Cubillo Guevara, Hidalgo Capitán y García 2016, 48).

En tal sentido, esta corriente al igual que la corriente estatista, se limita a utilizar los saberes indígenas a su beneficio ecológico, como lo menciona el paladín de esta corriente, Alberto Acosta (2008), el Buen Vivir "viene del mundo indígena", por lo que sus postulados tienen que ser considerados como eje fundamental de toda esta discusión" (Fernández, Pardo y Salamanca 2014). Un ocultamiento a otros saberes ancestrales de pueblos afrodescendientes o montuvios. De ahí que, el modo de entender el Buen Vivir por los ecologistas y postdesarrollistas es limitado y falto de profundidad, quedando esta comunidad epistémica

relegada a una escueta definición como la planteada por Caria y Domínguez (2016), el Buen Vivir ecologista podría resumirse a una armonía con la naturaleza, un respeto por los valores y principios indígenas, una satisfacción de las necesidades básicas, una justicia social y una igualdad de responsabilidades por parte del Estado y la democracia.

A pesar de exhibir una comprensión del Buen Vivir desde corrientes feministas, de etnicidad, sindicalistas, entre otras, la perspectiva postdesarrollista es limitada y carente de comprensión sobre la raza/etnia, la clase o el género. Una corriente que aprovechó la euforia política del momento por la defensa de los derechos de la naturaleza, para anclarse y girar en bucle, añadiendo otras teorías, pero solamente de relleno o futilidad. Sin embargo, la práctica terminaría por esclarecer el panorama; el Buen Vivir ecologista no es más que un nuevo adjetivo al desarrollo neoliberal.

De ahí que, muchas políticas públicas implementadas podrían explicarse desde el enfoque de capacidades del desarrollo humano y desde el desarrollo sostenible, dos de los enfoques de desarrollo alternativo más extendidos en la actualidad. La base del discurso del neófito Buen Vivir ecologista se centró en una transformación social a través de la relación armónica con la naturaleza (Cubillo Guevara et al., 2014). Lamentablemente, cuando escasearon los recursos económicos, los derechos de la naturaleza declarados en la nueva Constitución quedaron en segundo plano. El ejemplo más explícito para esta afirmación es el fracaso de la Iniciativa Yasuní ITT (biosfera) de dejar el petróleo bajo tierra. Así, de una propuesta posiblemente postdesarrollista de no-extractivismo y ecologista lo que en realidad terminó por instaurarse fue un neo-extractivismo progresista (Gudynas 2011, 76).

En definitiva, pese a las contradicciones evidentes en ningún caso se pretende señalar a una comunidad epistémica como mejor o peor que otra, puesto que los aportes de las tres vertientes han sido fundamentales en la teorización del Buen Vivir. Empero, la condición indigenista, estatista y postdesarrollista ciertamente ha moldeado la forma de abordar el estudio del *Sumak Kawsay* y del Buen Vivir. De ahí que, los elementos centrales de las tres corrientes han marcado a dichos conceptos a tres únicos elementos: espiritualidad (indigenista), estatismo (socialista) y sostenibilidad (ecologista) (Stefanoni 2010; Kowii et., al 2014; Katz 2014). Elementos que someramente han creado una definición universal y general del Buen Vivir: forma de vida en armonía con uno mismo, con la sociedad y con la naturaleza (Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara 2016, 43). Pero, aquí termina el “consenso”, las formas de nombrarlo han sido coloniales, violentas y excluyentes como resultado de discursos creados a partir de la

herencia del colonialismo, desconociendo nociones de raza/etnia, clase y género, cruciales en las aún persistentes relaciones de poder que ostenta el Estado ecuatoriano.

Comunidades epistémicas divisorias y carentes de perspectivas de raza/etnia, clase o género. Y como prueba de ello, ninguna de las corrientes se ha interesado por indagar y fomentar un marco de políticas redistributivas, equitativas e igualitarias. El anhelado Buen Vivir sigue falto de un Sistema Nacional de Inclusión y Equidad Social dispuestos en los arts. 340 y 341 de la Constitución de 2008; o de una Ley de Igualdad. “La ley de Consejos de Igualdad no cumple con el objeto y fin de una ley de igualdad en términos mandados en la Carta Magna. Además, las leyes que se presentan como inclusivas o garantistas de derechos no se implementan eficientemente” (Coalición de Mujeres del Ecuador 2020, 14). Una apatía por parte de la trilogía del Buen Vivir debido a un predominio de pensamientos mayoritariamente de hombres mestizos o indígenas. Citando a Mackay (2013), la ley institucionaliza el poder de los hombres sobre las mujeres desde el momento en que quienes detentan el poder, que no son las mujeres, diseñan las normas e instituciones de la sociedad (Mackay 2013, 244).

Así pues, los criterios de demarcación que expresan y delimitan qué es y qué no es el Buen Vivir están superpuestos primero, a un dominio masculino mestizo e indígena y segundo, a intereses personales, políticos y económicos. Con lo cual, las múltiples posturas sobre el Buen Vivir responden a una configuración patriarcal pues presuponen la división sexual y étnica, la asignación y desvaloración de los ciudadanos por su clase, y tiene implicaciones directas en la configuración de los espacios organizativos (Hidalgo y Márquez 2012, 64). “Los mecanismos del Buen Vivir, en cuanto a la toma de decisiones, legitimidad y eficacia en el ejercicio del autogobierno, forman parte de una institución social y política basada en la desigualdad de raza/etnia, clase y género” (Mackinnon 2018, 438). En otras palabras, la trilogía del Buen Vivir ha sido incapaz de trastocar los tejidos sociales que mayormente afectan a los grupos minoritarios como las mujeres (género), pobres (clase) y autoidentificadas como montuvias o afroecuatorianas (raza/etnia).

Aunado a ello, en las corrientes del Buen Vivir parece imperar un discurso de inclusión social bajo lógicas asimilacionistas y, principalmente, como recurso retórico. Como plantea Gladys Tzul Tzul (2010), las dinámicas de inclusión/exclusión parecen estar condicionadas al “deshacerse” de determinadas categorías de inferiorización (raza/etnia, clase y género). Argumentos que exteriorizan que el Buen Vivir de las mujeres no mestizas o no indígenas (montuvia o afroecuatoriana) sólo puede ser reconocido si este, se asemeja al mestizo o al

indígena de clase media-alta o, si este, carece de feminidad para poder ser reconocido por sus pares masculinos, lo que implica el tener que internalizar pautas reconocidas como “masculinas” para abrirse paso en el espacio público. Posturas que caen nuevamente en la retórica de las dinámicas políticas y jerárquicas occidentales.

De ahí que, trece años han transcurrido desde la puesta en vigor del Buen Vivir, pero ningún cambio se ha efectuado en las mujeres de minorías étnicas y de clase sociales bajas. Los planteamientos de las corrientes del Buen Vivir actúan como si las mujeres de etnia diferente a la indígena o mestiza no supiesen que existía la opresión sexista hasta que ellas dieron voz al sentimiento feminista. Creen que han proporcionado a las mujeres negras el análisis y el programa de liberación. No entienden, ni siquiera pueden imaginar, que las mujeres negras, así como otros grupos de mujeres como las montuvias que viven cada día en condiciones opresivas, a menudo adquieren conciencia de la política patriarcal a partir de su experiencia vivida, a medida que desarrollan estrategias de resistencia – incluso aunque ésta no se dé de forma mantenida u organizada (Truth 1851) para un Buen Vivir inclusivo y antidiscriminatorio.

De este modo, y, a pesar de que los desarrollos teóricos, efectuados alrededor del concepto del Buen Vivir, son efectivos en la crítica y denuncia de la lógica dominante, consumista y destructora de los recursos naturales, todavía no han conseguido generar los acervos de conocimiento más consistentes y autónomos con las mujeres, su clase social y su raza/etnia. Si bien las mujeres han sido incorporadas en la construcción de la política del Buen Vivir, solamente un tipo de mujer ha quedado oficializada: indígena y mestiza. Mientras las mujeres de origen étnico diferente y con un estatus social bajo han quedado desalojadas o expulsadas de dichos discursos. La literatura de la trilogía del Buen Vivir no hace sino enfatizar este planteamiento; parafraseando a bell hooks (1984), el Buen Vivir continúa teniendo una actitud paternalista y condescendiente cuando se relacionan con mujeres afrodescendientes y montuvias, las convierten en el objeto de su discurso; un objeto que continúa siendo diferente, inexistente o inferior (hooks 1984, 34).

Tres enfoques planteados desde la “postcolonialidad”, pero superpuestos a la construcción de un conocimiento positivista, eurocéntrico, heterosexual, racista y colonial (Quijano 2011), que ha provocado como refiere Boaventura de Sousa Santos (2010) un epistemicidio, represor de la existencia de otras narrativas, otras formas de expresión y otros sujetos que, si bien no emergen en los análisis habituales sobre el Buen Vivir, son portadores

de elementos de lucha relevantes para el Buen Vivir y tienen la capacidad de aportar nuevos aprendizajes desde miradas ajenas a las clásicas (indigenistas, estatistas o ecologistas). Un mapa conceptual que ha tropezado con el maniqueísmo del “bien” y el “mal” y de sincretismos que han perdido la diversidad, al querer unificar y universalizar un Buen Vivir para toda la población del Ecuador, pasando por alto su interculturalidad y pluridiversidad (Oviedo 2011).

De acuerdo con Mignolo (2013), la “diferencia cultural” le ha servido al Buen Vivir oficial para ocultar la “diferencia colonial”. De manera que, se vuelve necesario diversificar y ahondar en la teoría y la práctica, añadiendo discusiones temáticas de raza/etnia, clase y género, que como dice Lugones (2008) la raza/etnia y la clase no es ni más mítica ni más ficticia que el género, los tres son ficciones poderosas inculcadas por la imposición colonial. No obstante,

en América Latina las políticas étnicas, de clase y género se han caracterizado por una gobernabilidad biopolítica establecida mediante rutas paralelas de administración y discurso (una para género, otra para etnicidad y otra para la clase) rutas que raras veces son mutuamente comprensibles. La gobernabilidad de género tiende a reforzar la marginalización de las mujeres de minorías étnicas (Wade et., al 2008, 108-109).

Por tanto, el Buen Vivir demanda cambios complejos y un esclarecimiento a la gran mentira que la modernidad superará a la colonialidad cuando, en verdad, la modernidad necesita de la colonialidad para instalarse, construirse y subsistir (Mignolo 2003; Curiel 2007). Y es precisamente aquí, donde esta investigación se suscribe, redefiniendo las clásicas posturas del Buen Vivir y adicionando perspectivas feministas e interseccionales que velan por una transición del colonialismo a la autodeterminación, al fin del racismo, clasismo y la violencia de género, a la normalización de la diversidad, equidad e igualdad.

La diversidad y la igualdad no deben ser meramente toleradas, sino vistas como un fondo de polaridades necesarias entre las cuales nuestra creatividad pueda explotar como una dialéctica. Sólo entonces la necesidad de la interdependencia de fuerzas diferentes, reconocidas e iguales puede el poder buscar nuevas formas de ser en un mundo de “géneros”, así como el coraje y el apoyo para actuar allí donde no hay privilegios... dentro de la interdependencia de diferencias mutuas (no dominantes) reside esa seguridad que nos hace capaces de bajar al caos del conocimiento y regresar con visiones verdaderas de futuro, junto con el poder concomitante de efectuar los cambios que puedan producir ese futuro. La diferencia y la igualdad es esa pura y poderosa conexión desde la que se forja nuestro poder personal (Lorde 1984, 111-112).

Por eso, la propuesta de Buen Vivir es, necesariamente, una cuestión histórica abierta que requiere ser continuamente indagada, debatida y practicada. No se trata tanto de

desaprender los postulados de la triada del Buen Vivir, sino de identificar los sistemas de pensamiento-poder desde donde se construyen las imágenes de racismo, patriarcado, desigualdad, pobreza que las mujeres afroecuatorianas y montuvias deben resistir. Se trata de desvelar ese sistema de tal forma que ese proceso de des-ocultamiento permita/posibilite visibilizarlas en tanto sujetos. Se trataba de mostrarlas desde sus categorías, desde sus lógicas, a través de su lenguaje (no siempre verbal). Se trata, en definitiva, de crear las condiciones para que puedan definir su propia realidad, nombrar su historia, su Buen Vivir. Eso sí, con sus propias herramientas (Truth 2012), porque son actrices sociales dotadas de agencia social y que pueden demandar en palabras de Fraser (2006) una justicia multidimensional que comprenda las dimensiones de redistribución económica, reconocimiento del estatus y representación política (Fraser 2003, 123).

El Buen Vivir debe encontrar interés fuera de las fronteras andinas; extrapolar “otras” interpretaciones que lo hagan establecerse bajo un prisma pluralista (Kauffman y Martin 2014). En palabras de Boaventura de Sousa Santos (2010), el Buen Vivir no es simplemente una transición del capitalismo al socialismo, es otra cosa mucho más amplia, o distinta por lo menos.

Es una lucha álgida contra el colonialismo que ha destruido las culturas diversas, ancestrales de este continente... Ahora la misión es hacer que perdure dichas diversidades e interculturalidades. Es un debate de diferentes cosmovisiones, de diferentes concepciones de vida, de diferentes concepciones del Estado. Es un diálogo muy complejo, pero no es el choque de civilizaciones de Samuel Huntington, es otra cosa. Es la posibilidad de un diálogo nuevo, difícil, pero que tiene que hacerse porque las constituciones nuevas, da cuenta ya de estas posibilidades de diálogo (Santos 2010, 78).

Y para ello, se requiere el diseño de políticas públicas creativas y coherentes con el andamiaje constitucional y el diálogo étnico, de clase y género que permita superar la matriz de exclusión, desigualdad, racismo, alienación e insostenibilidad. Ello, permitirá entender que el Buen Vivir es un trabajo en progreso que se alimenta de la cultura de los pueblos de los hombres y mujeres indígenas, afroecuatorianos, montuvios, mestizos y blancos, en la búsqueda de respuestas a "viejos problemas para remontar la pobreza o conquistar la igualdad" (Gudynas y Acosta 2010). Interpretando a Elías Schweber (2017) al relacionar y complementar un pensamiento con otro, se puede crear un mosaico filosófico que busque una nueva comunidad más consciente y decidida a seguir prácticas de vida que aclaran la vida misma" (Schweber 2017, 113). En otras palabras, el Buen Vivir debe representar un compendio minucioso de

culturas (Acosta 2015; Carvalho y Friggeri 2015), pero esto, no solo compete al Estado y sus gobiernos, sino también a sus habitantes en su conjunto que tienen el reto de dialogar en contextos de otredad, en una nueva matriz de interculturalidad, pluralidad, igualdad, equidad, respeto, armonía y vida plena.

Dicho ello, y al constatar la ausencia de los ámbitos de raza/etnia, clase y género en las concepciones del Buen Vivir y el *Sumak Kawsay*, el objetivo del siguiente capítulo es interpretar el Buen Vivir desde el feminismo. De manera original se hace uso del feminismo negro, descolonial e interseccional para entablar un acercamiento real con las mujeres montuvias y afroecuatorianas, invisibilizadas por los clásicos conceptos del Buen Vivir. Así pues, las teorías del feminismo son capaces de presentar soluciones para un real ejercicio de la justicia, sabiendo que el sistema imperante responde a una institucionalidad patriarcal, racista, machista y violenta. De manera que, lo que se ansía es una “justicia cultural de clase y género” (Rivadeneria 2020, 155) que reivindique el papel de las mujeres, porque las mujeres montuvias y afroecuatorianas han luchado desde siempre, pero siguen sin ser liberadas. “Solo despojándolas de las máscaras ocultas, se contribuirá a su reconocimiento, hallando el terreno para la conquista de la dignidad, la igualdad y la libertad en el espacio público y doméstico” (Bidaseca 2010, 167).

Capítulo III

Enfoque teórico para un Buen Vivir feminista e interseccional

"El feminismo es un modo de vivir bien individualmente y de luchar colectivamente" (Simone de Beauvoir 1986).

Introducción

Aunque el Buen Vivir parece haber sido aparcado e incluso “olvidado” o condenado a postulados que mayoritariamente anhelan: 1) la dimensión comunitaria de la vida; 2) el ser humano como ser social; 3) el reconocimiento de los derechos de la naturaleza; 4) la necesidad de repensar las estructuras del Estado – Estado como herramienta de cambio –; o 5) la transición hacia una sociedad postextractivista (Larrea 2017, 34). La realidad es otra, el Buen Vivir sigue presente en los documentos oficiales y eso da una esperanza a las mujeres montuvias y afroecuatorianas para redefinirlo y generar nuevas propuestas inclusivas, equitativas y antirracistas desde el feminismo, proyecto emancipador de derechos, libertades y justicia.

Como refiere a Ayala Mora (2011), el Buen Vivir no es solo una consigna, sino un camino alternativo para nuestras sociedades, para las minorías invisibilizadas, puestas sobre la agenda gubernamental, pero a modo de lo “no prioritario” o universal, una sola cultura, la indígena. Pero, como menciona Juan Manuel Crespo (2013) y como se ha visto en el capítulo I, no solo lo indígena es fuente de sabiduría e inspiración del Buen Vivir, incluso desde los círculos de la cultura oriental y occidental se han levantado ya desde tiempo atrás muchas voces que podrían estar de alguna manera en sintonía con esta visión indígena y viceversa. El concepto del Buen Vivir “no solo tiene un anclaje histórico en el mundo indígena, se puede sustentar también en otros principios filosóficos: feministas, cooperativistas, humanistas, afrodescendientes...” (Altmann 2016, 22) que, de igual forma, son prioritarios.

De ahí que, en el escenario actual donde todo es volátil, y donde las ideas corren con una velocidad impresionante, no es posible encasillar al Buen Vivir en un paradigma estático e inamovible. “Su riqueza se fundamenta justamente en la capacidad que puede tener a nivel estructural como concepto, de abrirse a propuestas y estar abierto a la construcción en la diversidad de pensamiento” (Acosta 2013, 65). Por tanto, el Buen Vivir viene a ser una plataforma para discutir respuestas urgentes a problemas constantes de clasismo, racismo, sexismo y violencia de género. Discutir dichos temas, permite entender la preocupante indiferencia e invisibilidad que el Estado ecuatoriano y los hombres de este, muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres – mayormente montuvias y

afroecuatorianas –, pese a la aparente abolición de las exclusiones modernas: cuerpos sexuados, racializados y colonizados.

En consecuencia, el Buen Vivir oficial requiere una redefinición desde las mujeres, desde otras corrientes de investigación, alejadas de los estudios patriarcales y occidentales. Demanda una corriente centrada en enfoques vanguardistas como lo es el feminismo y más específicamente, el feminismo descolonial, negro e interseccional, capaces de guiar esfuerzos a ser ciudadanos y ciudadanas de pleno derecho, libres de desigualdades y opresiones. Con base en Angela Davis (2016) el feminismo es la base de lucha para visibilizar que las mujeres son personas, es una ideología política que hace visibles las relaciones de poder, los roles de género y las desigualdades del patriarcado. En resumidas cuentas, el feminismo promueve un cambio fundamental paradigmático en la forma en que pensamos acerca de la opresión, redefine las relaciones sociales de dominación y resistencia. Y ofrece a los grupos subordinados nuevos conocimientos sobre su propia experiencia y muestra cómo ésta puede ser poderosa (Collins 1990, 1). Una perspectiva teórica que convierte a esta tesis doctoral en un estudio innovador y de gran aporte académico y práctico para las mujeres ecuatorianas y por extensión a todas las mujeres latinoamericanas.

Dicho ello, el objetivo del presente capítulo es sentar las bases teóricas para redefinir el Buen Vivir de las mujeres montuvias y afroecuatorianas – objetivo central de la tesis –. Un marco teórico diseñado desde las pautas del feminismo negro, descolonial e interseccional. Ello, debido a que como refiere Mercedes Jabardo (2012), me parecía una impudicia, casi una violación hablar de ellas desde planteamientos teóricos ajenos a su realidad. Utilizar teorías desarrolladas en el marco del feminismo blanco occidental para definirlas, nombrarlas, clasificarlas, sería contribuir de alguna manera a ese proceso de minorización al que tantas veces han sido sometidas las mujeres afroecuatorianas y montuvias. Así pues, las teorías seleccionadas son capaces de analizar de manera crítica el significativo vacío de raza/etnia, clase y género que le ha provocado la superficialidad de las tres corrientes clásicas del Buen Vivir; sumergiéndolo en palabras de Ernesto Laclau (2005) en una noción-relato sin un referente real que acabó siendo tan grande y abarcador que cada persona o grupo lo entiende según sus propios criterios e intereses. Un traspie que condena a las mujeres no blancas a continuar siendo víctimas de la colonialidad del poder e inseparablemente de la colonialidad del género, clase y raza (Lugones 2008).

Bajo este contexto, el feminismo abre las puertas hacia un análisis crítico del Buen Vivir oficial; toda vez que el feminismo es una herramienta de resistencia, de desconstrucción y

reconstrucción, capaz de posicionarse como la punta de lanza directo y radical para el cuestionamiento al proyecto desarrollista y colonialista en el que el Buen Vivir continua inmerso (Quijano 2011, 33). De este modo, las teorías seleccionadas permiten ahondar en los eternos tópicos olvidados: raza/etnia, clase y género; reinterpretando la historia en clave crítica a la modernidad, ya no sólo por su androcentrismo y misoginia, como lo ha hecho la epistemología feminista clásica, sino dado su carácter intrínsecamente racista, clasista y eurocéntrico (Espinosa Miñoso 2014, 97). El feminismo descolonial, negro e interseccional permitan reclamar el derecho a ser sujeto, el derecho a hablar en primera persona, el derecho a decidir y el derecho a elegir su propio Buen Vivir (Castro Vaca 2010, 187).

Concretamente, el marco teórico seleccionado cuestiona los efectos indeseados de la exclusión social reproducidos y reforzados por las políticas públicas escritas en nombre del Buen Vivir, obviando otras maneras de pensar, ser y estar de cada mujer (Bidaseca, Carvajal et al., 2016, 198). Esto es pues, una invitación a examinar en qué manera la interconexión inextricable de racismo, sexismo y clasismo contribuye en la creación, mantenimiento y refuerzo de las desigualdades formales e informales que sufren las mujeres (Berger y Boiroz 2009); y, a partir de ahí, construir las bases para redefinir e incluir una dimensión sustantiva de un Buen Vivir antirracista, diverso e igualitario, un Buen Vivir feminista.

En definitiva, el uso de teorías feministas tiene el potencial de cambiar no sola la vida de las mujeres, sino la de todo aquel y aquella que busque claves para transformarla – el feminismo es para todos –. Pensar y hacer feminismo no es solo pensar en las mujeres sino también en los hombres. Como afirma hooks (2000), los hombres no son el problema principal, es el sistema patriarcal y cómo reproduce el sexismo y la dominación masculina, que trastoca las mentes de las mujeres; para lograr erradicar este sistema es importante asumir la toma de conciencia crítica (hooks 2004, 122). Una responsabilidad colectiva que debe ser compartida como praxis política, posición ética, como teoría y como marco epistemológico por la conquista de los derechos de las mujeres, por la autodeterminación de sus cuerpos y por la erradicación de las relaciones jerárquicas de raza/etnia, clase y género (Millán 2011, 13; Montanaro 2017, 115).

Para que de la inclusión de la dimensión feminista del Buen Vivir en las fuentes de datos de las mujeres afroecuatorianas y montuvias resulte información precisa, sólida y consistente hace falta claridad conceptual. Por tanto, el primer apartado de este capítulo hace un análisis de conceptos sobre raza, etnia, clase y género. Un apartado que en palabras de Houria Bouteldja (2013) no solamente habla, piensa sino también enseña. Una vez que se ha logrado definir

claramente dichos conceptos, el siguiente apartado se adentra en las teorías feministas negra, descolonial e interseccional. Tres proposiciones capaces de trascender las dicotomías analíticas de los estudios de género, y permiten comprender la multiplicidad de experiencias dadas por los contextos de mujer/raza/etnia/clase. Estas tres teorías pueden dialogar y enriquecer una producción de conocimiento tradicionalmente eurocentrista y sexista, para contribuir a los supuestos que no solo emergen de los estudios feministas, sino que de la investigación social en general (Contreras y Trujillo 2018, 6).

1. Conceptos previos

“El feminismo del siglo XX, nuevo episodio de una historia ya larga, presenta la especificidad de haber producido, además de efectos políticos y sociales, efectos en el campo del conocimiento, efectos que se señalan o incluso se institucionalizan bajo la fórmula estudios feministas (pero también estudios sobre las mujeres, estudios femeninos, estudios de género)” (Collin 1993).

Antes de poder argumentar qué es la raza, la etnia, la clase o el género es preciso iniciar acentuando que dichas ideas/conceptos son construcciones sociales sujetas al contexto político, al conocimiento institucionalizado, a la historia de las ideas y a las prácticas sociales. Un producto de la modernidad que ha organizado al mundo ontológicamente en términos de categorías homogéneas, atómicas, separables. “Durante un largo tiempo la construcción del conocimiento antropológico se basó en develar la singularidad de una cultura, objetivada en un ser social, fuera éste individual o colectivo, sobre todo, si se encontraba en los márgenes de las culturas hegemónicas” (Lamas 2000, 56). De acuerdo con García Canclini (1989), “los antropólogos se ocuparon de encontrarle valor a cuanto grupo extraoccidental había sido colonizado y sometido, olvidado y subordinado por el desarrollo moderno” (García Canclini 1989, 38). Un escenario que en palabras de Marta Lamas (2000), hizo que las antropólogas feministas – Rita Segato (2000), Marcela Lagarde (2005) – introdujeran la inquietud por indagar la universal condición del “otro” de las mujeres. Así pues, el punto de partida fue el reconocimiento de que todo fenómeno histórico-social consiste en y/o expresa una relación social o una malla de relaciones sociales (Quijano 2014, 67). Ello, debido a una totalidad histórico-social, un campo de relaciones estructurado por la articulación heterogénea y discontinua de diversos ámbitos de la existencia social, cada uno de ellos a su vez estructurado con elementos históricamente heterogéneos, discontinuos en el tiempo y conflictivos (Quijano 2000).

Prácticas desiguales y jerárquicas que buscan el control y el poder sobre el otro. De ahí que, haciendo uso del neologismo “categorial” introducido por la feminista María Lugones

(2008), en América Latina se continúa segmentando a hombres y mujeres por raza/etnia, clase y género. Categorías impuestas a imagen y semejanza de la colonización,

El hombre moderno europeo, burgués, colonial, se convirtió en sujeto/agente, apto para gobernar, para la vida pública, un ser de civilización, heterosexual, cristiano, un ser de mente y razón. La mujer europea burguesa no era entendida como su complemento, sino como alguien que reproducía la raza y el capital mediante su pureza sexual, su pasividad y su atadura al hogar en servicio al hombre blanco europeo burgués (Lugones 2003, 34).

La imposición de estas categorías dicotómicas quedó entretejida con la historicidad de las relaciones supeditadas a la raza/etnia, clase y género. Herramientas normativas – que se mantienen – para condenar a los colonizados. De ahí que, dichas categorías continúan invisibilizadas ya que no se trata solamente de una cuestión de ceguera epistemológica cuyo origen radica en una separación categorial, se trata también de que, aún extinguido el colonialismo como sistema político formal, el poder social está aún constituido sobre la base de criterios originados en la relación colonial. En términos de Quijano (2000) la colonialidad no ha dejado de ser el carácter central del poder social actual, todos los criterios de clasificación social de la población del mundo actúan en interrelación con el racismo, sexismo y clasismo. Prueba de ello, es el Buen Vivir oficial que por un lado proclama diversidad e igualdad, pero por otro, silencia voces y derechos de las minorías.

De ahí que, en concordancia con María Lugones (2008) es necesario analizar a la raza/etnia, clase y género para develar la intersección existente entre ellas; lo qué no se ve cuando se conceptualiza estas categorías separadas unas de otras. Esta apuesta epistémica permite dar cuenta de la separación identitarias y binaria de los polos hombre/mujer, blanco/negro, civilización/barbarie, propio del pensamiento occidental eurocéntrico. Opresiones cruzadas que de acuerdo con Houria Bouteldja (2013) impiden deseurocentrarse y crear una nueva conciencia antirracista, antiviolenta, antimachista e igualitaria.

No basta con articular de manera mecánica y explícita el feminismo y el antirracismo para liberar a las mujeres. Es necesario comprender cada una de las categorías que perpetúan dichos males. Hay que adaptar la política a las coacciones que padecen las mujeres por ser de raza diferente, pobre o simplemente por ser mujer. Por lo que es necesario afirmar primero el antirracismo contra el enemigo principal blanco (pues es una cuestión tanto consensual como compartida) y poner en práctica estrategias propias al interior de las comunidades dominadas racialmente para salvar la coexistencia comunitaria y preservar las libertades individuales, es decir, jugar con los equilibrios e integrar en ellos la jerarquía entre enemigo principal y enemigo secundario (López Vega 2011, 33).

Bajo estas líneas, y con el propósito de repensar ¿qué significa el Buen Vivir cuando la invisibilidad es la elección mayoritaria de los principales interesados? se analiza qué se entiende por raza, racismo, etnia, clase y género. Un proceso que en términos de Hannah Arendt (1958) es complicado, ...a diferencia de la correcta información y del conocimiento científico, nunca produce “resultados inequívocos” ... se trata de una actividad interminable mediante la cual... llegamos a reconciliarnos con la realidad... Reconciliarnos con la realidad social mediante la actividad de comprender, es para Arendt (1958) la voluntad expresa de añadir algo al mundo, de crear sentido. Y eso, es lo que intentamos con esta investigación y uso del marco teórico.

1.1. Raza, racismo y etnia: herencia de la modernidad

i) Raza y racismo

No le basta al colono limitar físicamente el espacio del colonizado; el colono hace del colonizado la quinta esencia del mal. El colonizador desfigura y deforma el imaginario del colonizado (Fanon 1963).

Previo a la emergencia de la “raza” como categoría de desigualdad, Michel Foucault (1996), Walter Dignolo (2005) y Ochy Curiel (2017) argumentan que el racismo precede a la raza. Así, Immanuel Wallerstein y Etienne Balibar (1988) define al racismo como:

Un verdadero "fenómeno social total", se inscribe en prácticas (formas de violencia, de desprecio, de intolerancia, de humillación, de explotación), discursos y representaciones que son otros tantos desarrollos intelectuales del fantasma de profilaxis o de segregación (necesidad de purificar el cuerpo social, de preservar la identidad del "yo", del "nosotros", ante cualquier perspectiva de promiscuidad, de mestizaje, de invasión), y que se articulan en torno a estigmas de la alteridad (apellido, color de la piel, prácticas religiosas). Organiza sentimientos (la psicología se ha ocupado de describir su carácter obsesivo, pero también su ambivalencia "irracional"), confiriéndoles una forma estereotipada, tanto en lo que se refiere a sus "objetos" como a sus "sujetos". Esta combinación de prácticas, de discursos y representaciones en una red de estereotipos afectivos es la que permite atestiguar la formación de una comunidad racista (o de una comunidad de racistas, entre los que reinan, a distancia, lazos de "imitación"), y también el modo en que, como en un espejo, los individuos y las colectividades que son blanco del racismo (sus "objetos") se ven obligados a percibirse como comunidad (Wallerstein y Balibar 1988, 32).

El racismo se desarrolla primero con la colonización, es decir, con el genocidio colonizador (Reding 2007, 23). Aunque la raza era inexistente en el siglo XVI el principio de base era racial porque clasificaba a los seres humanos en una escala descendente que tomaba los ideales occidentales cristianos como criterio para la clasificación (Dignolo 2005; Curiel 2017). Así, el racismo se basaba en los prejuicios, estereotipos y mitos como el de la “sangre

pura” – la sangre blanca implicaba un gradiente civilizacional mientras que la sangre negra expresaba atavismo y degeneración (Katzew 2004; Taguieff 2001) –; un constructo ideológico que en el siglo XIX pretendió adquirir el estatus de científico.

Pero, cuando la ciencia reemplazó a la religión, la clasificación racial pasó del paradigma de la “mezcla de sangre” a las particularidades morfológicas de los habitantes, como el color de la piel, textura del pelo, forma de la nariz y del cráneo (Sader y Gentili 2010, 234). No obstante, a pesar de las distintas configuraciones, “el paradigma esencial del mundo moderno/colonial para la clasificación epistemológica de las gentes estaba basado en distinciones raciales, ya que fuera piel o sangre, los rasgos discriminadores eran siempre físicos” (Whitten 1994, 60). En palabras de Doris Lamus (2012), la pureza de sangre no es otra cosa que la primera versión de la versión moderna de la distinción y categorización racial. Mestizaje y mulataje son una invención moderna/colonial (Mignolo 2003, 46).

La relación con las regiones avasalladas por los europeos se sustentó entonces en una ideología de superioridad de los conquistadores (Van Dijk 2003, 68), creando con ello una sociedad jerarquizada, estructurada a partir de la dominación y explotación de los pueblos “no blancos”, que para el caso americano se trataba de los pueblos originarios “indios” y africanos sometidos por la trata esclavista (Castro Gómez 2005; Hering 2010). Por tanto, indígenas y negros fueron dejados como una degeneración, – despojados no sólo de sus tierras sino de sus identidades –; mientras la idea de raza fue impregnada en las mentes de la invención moderna (Smedley 1998). Esto, debido a “la relación Europa/centro→colonia/periferia que estructuró todas las múltiples jerarquías sociales, deshumanizando al “otro” racializado” (Quijano 2007, 145).

Así, se crea un conflicto entre la idea de que biológicamente no existen las razas y las ideologías que niegan la existencia del racismo y de la discriminación (Bantón 1977; CEPAL 2016). Diversas hipótesis que, han hecho florecer tres teorías sobre la categoría de la raza: 1) la primera teoría hace alusión a los círculos populares y científicos occidentales a lo largo del siglo XIX. Estos hablan de raza en tanto se refieren a las variaciones en la naturaleza humana: color de piel, tipo de cabello, grupo sanguíneos, en sí, aspectos de la constitución genética (Wade 2011, 43). Según Peter Wade (2011) no se concebían las razas como construcciones sociales, sino que se le atribuía su origen a la biología humana. Actualmente, ciertos académicos – occidentales – continúan usando el término desde esta perspectiva biológica, ya que

consideran que la raza sigue siendo útil como concepto analítico para describir la diversidad genética humana (Wade 2011; Lieberman y Reynolds 1996).

“...según esta teoría del llamado racismo científico, cada raza no solo se veía diferente, sino que también tenía una naturaleza esencial diferente que determinaba en gran medida el potencial moral e intelectual de sus integrantes. En pos de este interés, los científicos invirtieron carreras completas midiendo cráneos para definir tales razas y demostrar que la raza blanca o caucásica tenía el cerebro más grande, y por ende el mejor” (Wade 2011, 2011).

Diferencias físicas que correlacionadas con las funciones básicas morales y mentales hacen emanar a 2) la segunda teoría sobre la raza, predominante en el siglo XIX y en buena parte del siglo XX. Esta, es una continuación ideológica de la primera teoría que sostiene que la variación superficial de la apariencia externa tiene correlación con otras características humanas (Sunkel 1970, 67). El color de la piel tiene una fuerte influencia de los genes heredados; genes que en cierta medida para esta teoría correlaciona el complemento genético y ejerce una influencia significativa en habilidades cognitivas como la inteligencia o en habilidades como la fuerza o la velocidad (Alcoff 2006, 122). Así, la raza podía definirse no solo en términos de aspectos de la biología como el color de la piel y los rasgos faciales, sino también en términos de las características morales e intelectuales (Wade 2011, 209).

Un racismo científico que es respaldado por ciertos psicólogos que afirman que la raza es una entidad biológica real que tiene relación con la inteligencia (Brown y Armelagos 2001). Francis Galton (1829-1911) creó el concepto de eugenesia en Inglaterra, y sostuvo la idea de que la capacidad reproductiva de las “razas inferiores” debía limitarse, al tiempo que se estimulaba la de las “razas superiores” (Wade 2000, 19). Ello, debido a que esta segunda teoría coincide con “la época de la abolición de la esclavitud, en el contexto del utilitarismo como filosofía, los cuales, juntos, coadyuvaron el continuo dominio sobre “los inferiores permanentes e innatos” (Velásquez Herrera 2009, 123). De ahí que, esta idea se traduciría en una política de higiene racial en Alemania, y en prácticas de esterilización de “razas indeseadas” en varios Estados de América del Norte (Hering 2007, 53).

Ante esta segunda teoría, autores como Kohn (1995), Entine (2001) o Wade (2011) consideran haber encendido un ardiente debate en las ciencias sociales, debido a la creencia liberal fundamental de que todos “los humanos nacen iguales; o, por lo menos, que, aunque pueda haber una buena cantidad de variaciones en términos de las capacidades intelectuales de las personas, dicha variación no se divide sistemáticamente entre clases, tipos o subseries geográficas de humanos” (Wade 2011, 2010). Un contraargumento a la idea de raza que hace

emerger 3) la tercera teoría sobre la que gran mayoría de autores, especialmente latinoamericanos, concuerdan. Para estos, la raza es una idea sin relevancia biológica en el potencial humano (Wade 2002, 23). Es una construcción y práctica social, pero, además es una categoría discursiva de discriminación en sí misma (Guimaraes 1999).

En concreto, la idea de raza ha sido el dispositivo de dominación social más eficaz de los últimos 500 años (Quijano 2000, 56), pues está ha traspasado las fronteras del tiempo y se ha instaurado también en “las sociedades contemporáneas de Latinoamérica en donde los pueblos indígenas, y sobre todo los pueblos afrodescendientes y montuvios han sido y siguen siendo explotados, excluidos y calificados como los “otros” desde los “no negros – no indios” (CEPAL 2011, 5). Muchos de los imaginarios y valores del racismo de la época colonial se han perpetuado, haciéndose presentes en los procesos regionales de constitución de los Estado-Nación, para enraizarse en nuestros días, aunque, como señala Castellanos (2003), su instrumentación sea distinta y responda a nuevas formas de dominación.

Por tanto, la raza más que atender a una realidad biológica, “se trata de una modernidad social que engloba toda una variedad de contenidos significativos acaecidos a lo largo de la historia” (Sales 2009, 114). De ahí que, la categoría de raza ha sido utilizado para diferenciar, segregar, tergiversar la otredad y, en definitiva, “racializar” por medio del determinismo biológico de las relaciones sociales” (Hering 2007, 16). Dicho en palabras de Wade (2011), aun cuando “la raza no tiene ninguna base biológica en la naturaleza humana, las personas están claramente preparadas para discriminar a otros que definan como racialmente diferentes (Wade 2011, 2010).

Esta última teoría, de acuerdo con Esteva (1996), Escobar (1995), Quijano (2000), Babones y Babicky (2013) es un instrumento de dominación social de hace 500 años que continúa hasta el presente imperante por medio de la modernidad capitalista occidental que justifica y explica la explotación, la desigualdad, la organización de la distribución del trabajo y del intercambio en nombre de la raza (Quijano 1999; Restrepo y Rojas 2010). Más precisamente, dice Whitten (1994):

“el paradigma de las razas se creó en el crisol de la mentalidad de la conquista europea – en tal sentido – el racismo es muy antiguo, pero tiene un origen específico en la mentalidad occidental, y está ligado de manera intrincada a la mentalidad de Conquista transnacional” (Whitten 1994, 76).

La raza ha sido capaz de mutar desde un término que apareció en Europa a principios del siglo XVI, para referirse a los “linajes” – descendencia vinculada a un ancestro común –, hasta pasar a hacer referencia a un conjunto de cualidades físicas inherentes a las personas, con lo que “los otros” pueblos pasaron a ser vistos como biológicamente diferentes e incluso inferiores (CEPAL 2020, 17). Así, los procesos de dominación a los que sometieron los europeos a personas de otros continentes pudieron ser justificados. Un contexto al que Aníbal Quijano (2001) denomina la colonialidad del poder capaz de introducir la clasificación social universal y básica de la población del planeta en términos de la idea de raza (Quijano 2001, 87). La colonialidad del poder está tan bien organizada y establecida que ha sido capaz de atravesar las mentes de las personas latinoamericanas haciendo creer la existencia de superiores y atrasados/inferiores por naturaleza; una clasificación racial en donde el blanco está por encima del indio y este a su vez, por encima del negro (Lander 2000, 87).

En tal sentido, se acentúa que la idea de raza es una categoría mental y socialmente construida por la modernidad para clasificar a los miembros de determinados grupos y excluirlos de la participación económica, política, social, cultural en un sistema controlado por las élites dominantes (Pujadas 1993, 45). O sea, a título de raza se forjaron las relaciones sociales en América, identidades sociales históricamente nuevas y preexistentes hasta la actualidad: indios, negros y mestizos. Así, “algunas razas se definieron como racionales y no racionales o estéticamente inferiores, y se hizo posible que la raza definiera a ciertos pueblos como hechos para la esclavitud” (Du Bois 1952, 34). La idea de distintos sistemas de seres bioculturales – blanco (español), negro, indio – generó un vasto sistema de valores culturales de supremacía blanca y subordinación negra e india (Whitten 1994, 48). Como sostiene Sravenhagen (2003), la raza se ha utilizado no como un referente biológico demostrado empíricamente, sino como una construcción social que toma criterios de clasificación algunos rasgos biológicos visibles. Sin embargo, la biología genética ha probado que la especie humana no posee esta división racial y que todos los seres humanos comparten rasgos biológicos (CEPAL 2011).

En efecto, la raza tal como se lo aplica a la especie humana, únicamente, ha dado origen a los más virulentos debates, ha generado innumerables teorías sobre la naturaleza del hombre y la cultura, y ha sido usado como justificación “racional” de los peores despojos a que pueda ser sometido el hombre” (Wallerstein 1991, 65). Inclusive, en base a la raza, Aníbal Quijano (2012) argumenta que, términos como español y portugués, y más tarde europeo, que hasta entonces indicaban solamente procedencia geográfica o país de origen, pasaron a ser referencia

para nuevas identidades, una connotación racial-superior. “Y en la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía” (Quijano 2000, 47).

De este modo, raza e identidad racial han servido de instrumentos de clasificación social básica de la población y a su vez, ha servido para negar la diversidad cultural y lingüística ajena a lo occidental (Bonfil 1987); homogeneizando como “indios” – a partir de un error geográfico – a todo lo “otro”. Una necesidad de distinción para establecer una construcción “dicotómica y jerárquica del mundo en el que unas poblaciones serán consideradas plenamente humanas y otras bestializadas, por tanto, deshumanizadas (Cariño 2019, 30). Al respecto, Quijano (2001) plantea que existe un patrón que ha sido impuesto desde la colonización y tiene como ejes fundamentales:

a) la existencia y la reproducción continua de esas nuevas identidades históricas; b) la relación jerarquizada y desigual entre tales identidades “europeas” y “no-europeas” y de dominación de aquellas sobre éstas, en cada instancia de poder, económica, social, cultural, intersubjetiva, política; c) debido a eso las instituciones y mecanismos de dominación societal, los subjetivos y los políticos en primer lugar tenían que ser diseñados y destinados, ante todo, para la preservación de ese nuevo fundamento histórico de clasificación social, marca de nacimiento de la experiencia histórica americana, producida e impuesta después sobre todo el mundo, en el curso de la expansión del eurocéntrico capitalismo colonial (Quijano 2001, 121).

De esta manera, de acuerdo con Walter Dignolo (2005) la raza no consiste simplemente en decir “eres negro o indio, por tanto, eres inferior, sino en decir no eres como yo, por tanto, eres inferior” (Dignolo 2005, 43). La raza otorga legitimidad a las relaciones de dominación impuestas con la conquista y permite la expansión del pensamiento europeo occidental como el modelo hegemónico a seguir, con su visión lineal del tiempo, negación del conocimiento de otras culturas – jerarquía superiores e inferiores –, y organizador de la división internacional del trabajo y del sistema patriarcal global (Quijano 2000). Aunque, en la actualidad está científicamente comprobado que el concepto – y concepción – de raza es inaplicable para clasificar a la especie humana, se sabe que el color de las personas tiene utilidad instrumental para discernir en las sociedades la distribución de las oportunidades. Se trata, en este caso, de un concepto empleado para medir relaciones, que se ampara menos en los postulados científicos que en las reglas que norman las formas como las personas se vinculan (Blázquez et., al 2010, 76).

El conflicto creado entre la idea de que no existen razas (en el sentido biológico del término) y las ideologías que niegan la existencia del racismo y de la discriminación (hecho evidente en la vida cotidiana de la mayoría de los países) hace surgir la necesidad de caracterización de las “razas” como construcciones sociales eficaces para mantener y reproducir diferencias y privilegios. En decir, aunque las razas no existen en un sentido estrictamente científico, por cuanto no son una realidad del mundo físico, sí existen en el mundo social, como producto de formas de clasificación y de identificación que orientan las acciones de los seres humanos (Guimarães 2003, 87).

De esta forma, la invención de la raza es un giro profundo, un pivotar el centro, ya que reposiciona las relaciones de superioridad e inferioridad establecidas a través de la dominación. Preconcebe la humanidad y las relaciones humanas a través de una ficción, en términos biológicos (Quijano 2000, 367). Una perpetuación del racismo, colonialidad del poder que Ramón Grosfoguel (2007) advierte seguir presente a través de “un racismo institucional y estructural que es mucho más grave que el racismo individual, porque no se agota en los prejuicios y estereotipos, sino que privilegia a unos y pauperiza a otros grupos, cuestión que impide las alianzas políticas de los grupos” (Grosfoguel 2007, 77). Así, aunque el indígena queda en condición de inferioridad, por debajo de él queda el negro africano, pero más abajo de todos estos interiorizados queda la mujer (indígena, montuvia y negra). Se construyen estructuras racistas y patriarcales en el plano de la epistemología moderna que inferioriza las epistemologías distintas, inferioriza los sujetos indígenas y africanos y sus conocimientos, al privilegiar la del hombre occidental. “La descalificación epistémica se convierte en un instrumento privilegiado de la negación ontológica o de la sub-alterización. “Otros no piensan, luego no son” (Maldonado Torres 2004).

Particularidades que hacen que la idea de raza se establezca como una construcción mental que carece de fundamento. “No hay más que una raza: la raza humana” (Torres y Bolis 2007, 405); una idea escurridiza, pues cambia como un camaleón con su contexto histórico, pero no desaparece (Goldberg 1993, 233). Más bien da paso a que otros elementos de racismo aparezcan – igualmente universal – el intersexual o de género y la clase (Quijano 2000). Ejes fundamentales del patrón de poder capitalista moderno/colonial que clasifica a la población en inferiores y superiores; con lo cual, la raza e identidad racial han demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal (construcción de la diferencia, de la superioridad y de la pureza blanca), surgidas a lo largo del tiempo y configurada por fuerzas

sociales. Por ende, la noción de raza no es una entidad biológica y debe entenderse a la luz de la historia y de las relaciones sociales.

En suma, la categoría de raza es una categoría construida históricamente, que, partiendo de un hecho biológico (fenotípico) y basado en explicaciones pseudocientíficas, ha servido para justificar la supuesta superioridad/inferioridad biológica y cultural de unos colectivos respecto de otros (Almeida 1999; Whitten y Torres 1998; Castellanos 2003; Rahier 2003). A la vez, ésta ha sido útil para justificar el sistema esclavista, así como para legitimar la dominación de los considerados “superiores” y la exclusión de aquellos imaginados como inferiores. En este sentido, “la raza debe ser entendida también como una categoría relacional, que se sustenta en la negación de los diversos y, en cuanto tal, encierra en sí relaciones y efectos de poder” (Hernández 2005, 20).

ii) Etnia

Al cargar la idea de raza una valoración de censura durante los últimos años, Doris Lamus (2012) en su texto “raza y etnia, sexo y género: el significado de la diferencia y el poder”, muestra que la antropología y las ciencias sociales necesitaban reabrir el debate, introduciendo un nuevo concepto, “la etnia”. Esta vez, a modo de diferencias culturales entre pueblos o grupos sociales; un desplazamiento desde la determinación biológica hacia la especificación cultural (Hurtado 2019, 112). Un vuelco que hace que los usos o referencias a los conceptos de etnia y etnicidad se conviertan en más recientes que la raza y, el medio para eludir el carácter ideológico y político de las doctrinas racistas” (Stolcke 2000, 35), desde dos objetivos claros: a) minimizar o eludir el fenómeno del racismo – realmente existente – y, b) relegar la paradoja de la raza al reino de la naturaleza. Empero, en la realidad dichos objetivos no han sido cumplidos, más bien, han tendido a reforzar los rasgos discriminatorios y racistas.

La etnia es pues según Piere André Taguieff (2020) un neoracismo, caracterizado en primer lugar por la diferenciación de “los valores del relativismo cultural (desplazamiento de las razas hacia las culturas y la afirmación de la incomunicabilidad radical de estas) y, en segundo lugar, el abandono del argumento de la desigualdad y el hecho de considerar absoluta la diferencia cultural, de modo que condena la mezcla y afirma que no es posible asimilar las culturas”(Taguieff 2020, 45). A saber, la etnia en relación con la raza no se caracteriza por el mito de la desigualdad biológica (superioridad / inferioridad, jerarquía) sino por el mito del puro (identidad / diferencia). Hoy la etnia se define en un neoracismo, sin recurrir a la noción

de raza biológica y sin la afirmación de una desigualdad infranqueable entre nosotros y ellos (Perotti 2011, 27).

De ahí que, de acuerdo con Stolcke (2000), la etnia es definida como un fenómeno cultural, un hecho discreto referente a “la identificación de una colectividad humana a partir de antecedentes históricos y un pasado común, así como de una lengua, símbolos y leyendas compartidos” (Torres y Bolis 2007, 405). Una definición que busca comportamientos para perpetuar el racismo – neoideológico –. En cuanto “no se deriva del miedo al otro ni de la diferencia (heterofobia) sino del miedo a la mezcla percibida como una amenaza suprema que incumbe a la conservación de la identidad. Para el racista el otro es inconvertible. No se rechaza la diferencia: se sacraliza” (Perotti 2011, 27).

En la jerarquía de valores del neoracismo lo más importante es preservar la distancia, la exclusión, huir a la neutralización de la diferencia que provocaría la mezcla (Perotti 2011, 27). Una limitación a lo “otro” a través de la segmentación, como naturalmente ha hecho la etnia, al hacer considerar que la etnia hace referencia a todo grupo humano que comparte una cultura, una historia y costumbres, y cuyos miembros están unidos por una conciencia de identidad (CEPAL 2011, 7) que se transmite de generación a otra. En concreto, de la etnia se desprende el concepto de grupo étnico, entendido como una comunidad que no solo comparte una ascendencia común sino además “costumbres, un territorio, creencias, una cosmovisión, un idioma o dialecto y una aproximación simbólica al mundo semejante, y estos elementos compartidos le permiten tanto identificarse a sí mismo como ser identificado por los demás” (CEPAL 2011, 10).

Smith (1997) señala que dichos atributos de identidad giran en torno a un gentilicio, un mito de origen común, uno o varios elementos de cultura colectiva de carácter diferenciador, una asociación con una “patria” específica y un sentido de solidaridad hacia sectores significativos de la población (Bello y Rangel 2002, 77).

“Una creencia que ha servido para perpetuar la desigualdad del superior y del inferior, el neoracismo substituye la distinción absoluta entre asimilable e insasimilable, poniendo al servicio de la tesis de la inasimilabilidad, el imperativo del respeto a las diferencias colectivas (étnicas y culturales)” (Chirix 2019, 114).

Por ello, no es de extrañar que originalmente, etnia se empleaba en el lenguaje corriente para hacer referencia a “naciones”, aunque también estuvo asociada con lo “salvaje” o poco desarrollado y se usó como sinónimo de “tribal” (Torres y Bolis 2007, 407). Al igual que la

raza, la etnia, o étnico y etnicidad, tienen historia y han sufrido cambios en su significado y en su uso en esa trayectoria. El término étnico proviene del griego *ethnos*, pueblo, que en inglés se utilizó para referirse a los bárbaros o paganos hasta el siglo XIX; luego se utilizaría como sinónimo de racial con el apogeo de las ideologías raciales “científicas” (Wade 2000, 23). Con posterioridad, la palabra se ha utilizado para referirse a grupos considerados minorías dentro de un estado nacional. Esfuerzos académicos realizados en las décadas de 1970 y 1980 que perfeccionaron la definición de etnicidad y la relacionaron con las diferencias culturales.

De ahí que, “la etnia forja la identidad, tanto en el orden individual como colectivo; no es un factor estático o inmutable, sino que, por el contrario, la identidad étnica surge y se transforma en el contexto de las relaciones y conflictos sociales” (Gorosito 2003, 34). Nuevamente, en el marco de identidad étnica, se establecen relaciones de sumisión y de exclusión injustas que se agazapaban en las clasificaciones arbitrarias del orden social (Oré 2010, 33). Estos mecanismos de sumisión, que operaban antes acorde a las diferencias del fenotipo y la división taxonómica del género humano a partir de distinciones biológicas morfológicas y fisiológicas, ahora son encubiertas – siempre han persistido ocultas - bajo el discurso del mestizaje y de categorías tales como “pueblo”, “campesinos”, “comunidad” o “tribu” (Mignolo 2003; Torres y Bolis 2007).

La colonialidad del poder ha trastocado tan fuerte la mente y razón de las personas que ha logrado posicionar a la etnia como liberadora (Quijano 2000, 34), popularizándola como una categoría que está relacionada con la búsqueda de la igualdad y la superación de los resultados de la opresión a la que habían estado sometidos los grupos raciales. Prueba de ello, son los diferentes convenios y declaraciones regionales e internacionales (Declaración de los Derechos Humanos (1948), Declaración de las Naciones Unidas sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial (1963), Declaración y el Programa de Acción de Durban (2001), Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales (1989) de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), Convenio sobre la discriminación (empleo y ocupación) de la OIT (1958), entre otras), que instan al reconocimiento de que todos los seres humanos pertenecen a la misma especie y tienen el mismo origen y que la humanidad es una sola.

Toda teoría que invoque una superioridad o inferioridad intrínseca de grupos raciales o étnicos que dé a unos el derecho de dominar o eliminar a los demás, presuntos inferiores, o que haga

juicios de valor basados en una diferencia racial, carece de fundamento científico y es contraria a los principios morales y éticos de la humanidad (UNESCO 1978).

Esto es, una eliminación total del concepto de raza por su vinculación con el racismo y la desigualdad. Sin embargo, la añadidura de etnia no hace un cambio real en el racismo y desigualdad que sigue imperando en América Latina. En palabras de Miguel Carbonell et, al. (2007), la categoría etnia o grupo étnico han tenido casi siempre una connotación excluyente, discriminatoria e interiorizante y, hasta el día de hoy, las “etnias” siempre son los “otros”, con exclusión del grupo que realiza esta clasificación desde una posición dominante. “En realidad, estos conceptos se utilizan con frecuencia para caracterizar a grupos que no se conciben ni se autodenominan de esta forma, sino como pueblos con nombres específicos y cuyos miembros se sienten vinculados entre sí por un origen común” (Carbonell et, al. 2007, 32).

La etnia es neoracismo producto de la construcción social para identificar la diferencia y la igualdad – el nosotros y los otros –, en el mismo sentido que la raza, el género y la clase. Y para prueba de ello, sostiene Wade (2000) que la pregunta étnica por excelencia es ¿de dónde es usted? La gente y no el analista, definen qué factores constituyen la diferencia y la similitud. Más que tener una identidad étnica única e inequívoca, tenemos múltiples identidades según con quienes se interactúe y en qué contexto (Wade 2000, 25-26). Las identificaciones raciales y étnicas se superponen analítica y prácticamente, por ello, indica Wade (2000), el estudio de la raza y etnicidad debe remitirnos a los orígenes, a la historia en el caso de las identificaciones raciales y a los orígenes en una geografía cultural, en el de las identificaciones étnicas.

El racismo – como discurso y como práctica – ha hecho uso de la raza y la etnia para sostenerse y reproducirse en el tiempo, construir “otredades” a partir de la estigmatización de los diferentes y del posicionamiento del grupo sociocultural dominante (ego) como paradigma del deber ser de la humanidad (Hernández Basante 2005, 22). Se ha utilizado a la etnia y a la raza como base para disuadir la diversidad sociocultural y como medio para configurar desigualdades, convirtiéndose así en un sistema de exclusión social que:

Incide poderosamente en la construcción de la subjetividad individual y colectiva de una población (y que) no solo empuja un sistema clasificatorio que organiza y jerarquiza a los grupos humanos desde una escala etnocéntrica, sino que además involucra un conjunto de técnicas que tienen por fin negar el acceso a determinados espacios, bienes o servicios (y derechos) a aquellos que son percibidos y sentidos como racionalmente (y culturalmente) diferentes (Hernández 2005, 38).

En fin, raza y etnia son construcciones sociales de estatificación, dominación, jerarquización y racismo por el miedo a que el otro se convierta en una persona como yo (Perotti 2011, 28). Tomando a Guimaraes (1999) aunque las razas y las etnias no existan en el mundo físico, sí existen en el mundo social y orientan muchas acciones humanas. De ahí que, aunque en América Latina, el concepto de etnia hoy sea usado más comúnmente para referirse a los pueblos indígenas y el concepto de raza se emplee sobre todo para los afrodescendientes, ambos conceptos son una victoria de la colonialidad del poder perenne hasta la actualidad. Dicho ello, se confirma lo que Aníbal Quijano (2000) predica, la raza y la etnia son los principales elementos constitutivos de las relaciones de dominación que la conquista impuso. Sobre este patrón de poder fue clasificada la población de América, del cual derivan todas las formas históricas de control del trabajo, el sexo, la autoridad colectiva (o pública) y la subjetividad/intersubjetividad (Boidin 2010; Segato 2014). “La raza y la etnia serian, entonces, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que permea las dimensiones más importantes del poder mundial” (Quijano 2000, 201).

1.2. Clase social: concentración de riqueza, desigualdad y pobreza

Partiendo desde las interrogantes planteadas por Theotonio Dos Santos (2011) ¿Cuántas clases existen en la sociedad? ¿Cómo se las define y determina? ¿Qué es una clase social? Aníbal Quijano (2000) manifiesta que la categoría clase, al igual que la raza y la etnia es una estructura mental clasificatoria de la población mundial (Quijano 2000, 201). Desde occidente y más específicamente desde la antigüedad griega, Aristóteles ya divide a la sociedad en esclavos y hombres libres. Además, en su obra la Política divide a los ciudadanos en pobres, clase media y ricos (Dos Santos 2011, 122). También entre los patriarcas de la Iglesia, según Ossowsky (1969), se encuentra la división de clases. “Los actos de los Apóstoles y el Nuevo Testamento están llenos de referencias a las clases sociales, siempre observadas desde el punto de vista de la relación pobres y ricos o de las relaciones esclavistas” (Ossowsky 1969).

Asimismo, con Santo Tomás se puede observar la división de la sociedad en órdenes sociales bastante rígidos, que reflejan la cristalización de la jerarquía feudal en la alta edad media. Lo mismo, ciertamente, se podría constatar al estudiar la tradición cultural del Oriente y del Mundo Árabe (Dos Santos 2011, 45). De ahí que, en vísperas de la Revolución Francesa, la percepción de la existencia de clases sociales ya predominaba, tornándose en un elemento de la conciencia social. Una estrategia sutil, pero perversa, capaz de clasificar a partir de la economía burguesa. En base a ello, Adam Smith (1776) elaboró una clara visión de las clases

fundamentales de la sociedad burguesa basada en su función económica; mientras las clases agraria, industrial y asalariada hallaban su origen en las fuentes básicas de la renta: la tierra, el capital y el trabajo. A la par, Saint- Simon (1820) veía la sociedad dividida en dos clases: la clase industrial y la clase ociosa. Y Proudhon (1970) llegó claramente a la idea de la propiedad como origen de la división de la sociedad en clases. Idea que también existía de modo más impreciso en Rousseau y Karl Marx.

Un complejo racista que, se ha fortalecido con la colonialidad y la modernidad capitalista. De ahí que, Karl Marx atribuiría a la categoría de clase, una dimensión científica y a su vez, el papel de base de explicación de la sociedad y de su historia (Marx 1971). Marx (1867) expone que la delimitación y diferenciación de los grupos (clases) sociales se vincula directamente con la forma en que se organiza el proceso de trabajo en un determinado momento histórico (división social del trabajo), o en términos más amplios, con la articulación de un modo de producción y su consiguiente estructuración de determinadas relaciones sociales (Sémblér 2006, 12).

En palabras más precisas, el análisis de Marx (1867) considera que el proceso de trabajo – entendido como la transformación material del entorno mediante una acción (social) con una finalidad particular – se organiza en torno a los siguientes componentes o factores: “(a) una actividad creadora de valor y adecuada de acuerdo con una finalidad; (b) un objeto sobre el cual la primera actúa y se materializa; y (c) los medios de trabajo que se emplean para el cumplimiento del proceso. Al primer factor, entonces, se le puede identificar como trabajo productivo, mientras que el objeto y los medios de trabajo corresponderían a los denominados medios de producción” (Marx 1867, 54). Será entonces en el acceso diferenciado a los medios de producción, en tanto éstos otorgan la posibilidad de controlar y dirigir el proceso de trabajo, donde el análisis marxiano ubicará el núcleo de la estratificación y las clases sociales (Sémblér 2006, 12). Se trataría de que los grupos sociales son posibles de identificar y definir a partir de “los modos en que se insertan en la estructura productiva, caracterizándose dichos modos desde las relaciones de propiedad sobre los medios de producción que posibilitan el control del proceso de trabajo y la apropiación de sus productos” (León 2002, 56).

Esto implica, por tanto, considerar que los grupos sociales se diferencian y ordenan jerárquicamente a partir de la distinción binaria elemental propiedad/no propiedad de los medios de producción, lo cual en el marco histórico del capitalismo aparecería representado por

la burguesía y el proletariado como clases sociales fundamentales. Como lo hace notar Sémbler (2006),

el proceso de trabajo al organizarse sobre la base de la transferencia y extracción de plusvalía desde los no-propietarios (fuerza de trabajo) a los dueños de los medios de producción, implica inherentemente una relación de explotación entre los agentes (grupos) que participan del proceso, lo cual determina que las clases estructuradas en torno a dicho ámbito porten identidades e intereses contrapuestos, y por ende, que sus relaciones se estructuren a partir del conflicto social (latente o manifiesto). Es esto, precisamente, lo que lleva a privilegiar dentro del análisis marxiano el concepto de clase social para dar cuenta de los grupos producidos y diferenciados en el marco de la estratificación social, toda vez que dicho concepto, en esta perspectiva, implica no sólo una jerarquización de categorías sociales, sino que además la existencia de intereses antagónicos posibles de materializar en acciones colectivas y disputas sociopolíticas (Sémbler 2006, 14).

Como se puede observar, la clase data de varios años que le ha permitido al eurocentrismo renovar y reforzar los constructos mentales para perpetuar la jerarquía asentada en el alma de la conquista: “...en las relaciones intersubjetivas y en las prácticas sociales del poder, quedó formada, de una parte, la idea de que los no-europeos tienen una estructura biológica no solamente diferente de la de los europeos; sino, sobre todo, perteneciente a un tipo – clase – o a un nivel inferior”(Quintero 2010, 23). Según el sociólogo Alain Touraine (2006), la clase social refleja un concepto de desigualdad, exclusión y jerarquía de la sociedad. Aunque hoy las categorías ya no están definidas en base a la función de producción, la diferencia se sitúa entre el centro y la periferia (estar dentro o fuera, y no arriba o abajo). La exclusión de algunos y el corolario de la integración o de la inclusión de los demás” (Perotti 2011, 26).

Ideas que han configurado profunda y duraderamente todo un complejo cultural, una matriz de ideas, de imágenes, de valores, de actitudes, de prácticas sociales, que no cesa de estar implicado en las relaciones entre las gentes, inclusive cuando las relaciones políticas coloniales ya han sido canceladas (Quijano 2000). Claude Henri de Saint-Simon (1828) en su famosa obra, “Exposition de la Doctrine”, expresa:

“la explotación del hombre por el hombre que habíamos demostrado en el pasado bajo su forma más directa, la más grosera, la esclavitud, se continua en muy alto grado en las relaciones entre propietarios y trabajadores, entre patronos y asalariados; se está lejos, sin duda, de la condición en que estas clases están colocadas hoy día, a aquella en que se encontraban en el pasado amos y esclavos, patricios y plebeyos, siervos y señores. Pareciera inclusive, a primera vista, que no

podría hacerse entre ellas ninguna comparación. No obstante, debe reconocerse que los unos no son más que la prolongación de los otros. La relación del patrón con el asalariado es la última transformación que ha sufrido la esclavitud. Si la explotación del hombre por el hombre no tiene más ese carácter brutal que revestía en la antigüedad; si ella no se ofrece más a nuestros ojos sino bajo una forma suavizada, no es por eso menos real. (Saint-Simon 1828, 119).

Un debate que está ya muy cargado de años, pero que continúa presente desde su clímax después de la Segunda Guerra Mundial y la crisis mundial del poder capitalista. Esto es, la crisis de hegemonía global, arrastrada por los apetitos predatorios del capital financiero y el desprestigio mundial del neoliberalismo (Quijano 2000, 48) que continúan revitalizando los postulados de división de clases que Saint Simon (1975), Proudhon (1865) o Rosseau (1762) ya hacían alusión al dividir a las sociedades en dos clases: la clase industrial y la clase ociosa, ambas atravesadas por la propiedad como elemento divisorio de la sociedad de clases. Argumentos que llevados a la actualidad hacen que los ricos y los pobres continúen siendo los elementos prioritarios del capital. O sea, las clases sociales son el resultado de la mano de obra necesaria para que el capitalismo pueda incrementar su riqueza (Davis 2016, 18).

Sobre esta base, la “superioridad de clases” ha sido admitida como “natural” entre todos los integrantes del poder. Porque el poder se elaboró también como una colonización del imaginario, los dominados no siempre pudieron defenderse con éxito de ser llevados a mirarse con el ojo del dominador (Bautista y Letona 2019, 108). La historia de la humanidad no es sino “la historia de la lucha de clases, y el desarrollo progresivo de las sociedades, hacia aquellas más emancipadas, no es sino producto de la contradicción entre los intereses de las clases opresoras y las explotadas, que a su vez son concreciones de las contradicciones que existen entre fuerzas productivas y relaciones sociales” (Marx y Engels 1948, 9).

Las ventajas de cada posición se transmiten hereditariamente; los economistas han tenido que constatar uno de los aspectos de este hecho, la herencia de la miseria, al reconocer la existencia en la sociedad de una clase de “proletarios”. Hoy día, la masa entera de trabajadores es explotada por los hombres cuya propiedad utilizan. Los jefes de industria sufren ellos mismos esta explotación en sus relaciones con los propietarios, pero en un grado incomparablemente más débil: a su turno ellos participan de la explotación que recae con todo su peso sobre la clase obrera, es decir sobre la inmensa mayoría de los trabajadores (Saint-Simon 1828, 119).

Por todo esto, Perotti (2011) recuerda que el imaginario de las clases sociales lo único que presenta, es a las personas como los responsables directos del estado de crisis y de la anomia de toda la sociedad. En esta perspectiva, la clase social es heterogénea, discontinua, conflictiva

y esta articulada también de modo heterogéneo y conflictivo. Un escenario que de acuerdo con Quijano (2014) facilita la persistencia de la colonialidad del poder. En tanto que la dominación hace posible la explotación y no se la encuentra, sino muy raramente, actuando por separado. Así pues, hooks (2004) se hace presente al argumentar la necesidad de entablar una lucha de clases para terminar con el racismo y la continua fragmentación de la sociedad cada día más en contra de las mujeres debido a la tercera construcción social creada por el hombre, el género, nueva categoría de discriminación y desigualdad de la modernidad.

1.3. Género

Género: término estrictamente gramatical hablar de personas o criaturas del género masculino y femenino, en el sentido del sexo masculino o femenino, es una jocosidad (permisible o no según el contexto) una equivocación. (Oxford 1940).

Se ha hecho uso de la raza, la etnia y la clase para clasificar – superiores e inferiores –, jerarquizar – ricos y pobres – y discriminar – blanco y negro –. “Ahora ha llegado el turno de las mujeres, al registrar las formas en que el cuerpo es señalado por un entorno perceptivo estructurado por una nueva categoría, el género” (García Canclini 1989, 65). De acuerdo con Marta Lamas (2000), “el género produce un imaginario social con una eficacia simbólica contundente y – que da – lugar a concepciones sociales y culturales sobre la masculinidad y la feminidad” (Lamas 2000, 4). Paralelamente, Gayle Rubin, (1975) en “*The traffic in women: notes on the political economy of sex*, explica que el género es,

una división de los sexos socialmente impuesta. Es un producto de las relaciones sociales de sexualidad. Los sistemas de parentesco se basan en el matrimonio; por lo tanto, transforman a machos y hembras en hombres y mujeres, cada uno, una mitad incompleta que sólo puede sentirse entera cuando se une con la otra” (Rubin 1975, 114).

En base a ello, la académica mexicana Marta Lamas (2000) conceptualiza al género como el conjunto de ideas, representaciones, prácticas y prescripciones sociales que una cultura desarrolla desde la diferencia anatómica entre mujeres y hombres, para “simbolizar y construir socialmente lo que es “propio” de los hombres (lo masculino) y “propio” de las mujeres (lo femenino): pero además de ser un mandato cultural también implica procesos psíquicos; y toda esa complejidad se arma como un conjunto de creencias y prácticas que jerarquizan y discriminan a los seres humanos” (Lamas 2000, 4). Una conceptualización que hace que el género sea percibido como la cuarta construcción social jerarquizadora y clasificadora.

La categoría género, se deriva del inglés (*gender*) y, hace referencia a las diferencias de sexos; estos evitan el término *sex* por puritanismo y en su lugar se utilizan *gender* (Martin Barbera 2014, 66). “En inglés el género es “natural”, responde al sexo de los seres vivos ya que los objetos no tienen gender, son neutros (Lamas 2000, 1). Un término que entre las personas hispanoparlantes ha creado desconciertos ya que en castellano el género es “gramatical” y a los objetos (sin sexo) se les nombra como femeninos o masculinos. Ante dichas confusiones, el Diccionario panhispánico de dudas (DPD: 2005) establece los siguientes significados de “género”:

1. “Conjunto de seres u objetos establecidos en función de características comunes” y “clase o estilo”.

2. Gramaticalmente: “propiedad de los sustantivos y de algunos pronombres por la cual se clasifican en masculinos, femeninos y, en algunas lenguas, también en neutros”.

La recomendación: “Para designar la condición orgánica... de los seres vivos... debe emplearse el término sexo” (Martin Barbera 2014, 65). Mientras que el género, debe ser entendido desde las ciencias sociales contemporáneas como “una categoría construida para manifestar la configuración histórica y cultural de las identidades y roles asociados a la diferencia sexual y, en particular, su uso para comprender las desigualdades asociadas a esta diferenciación” (Restrepo y Corona 2016, 54). Entonces, “sexo” es referido a las características y diferencias biológicas, las que serían comunes a las distintas sociedades, y “género” a la construcción cultural de estas diferencias, las que varían según tiempo y lugar (Rocha 2009, 55).

En otras palabras, la cultura como orden simbólico que interpreta todo lo existente en el entorno como producto de las relaciones sociales, ha entretejido al género como “categoría que asigna significados de manera dual y que opera clasificando y, por tanto, jerarquizando todo lo perceptible para conformar referencias de orientación subjetiva” (Mejía 2015, 249). En concreto, el género es el elemento básico de la construcción social que alude a la diferencia con el concepto de sexo que es una realidad compleja que se basa en lo biológico, se manifiesta a través de un polimorfismo sexual y muestra un desarrollo psicosocial a lo largo de la vida (Barbera y Martínez 2004; Worrell 2001); mientras el género es una realidad compleja que gira en torno al polimorfismo sexual, condicionado por los sistemas de creencias sociales (Velasco 2009; Barbera y Martínez 2004).

En este mismo sentido, Martínez y Bonilla (2000) arguyen que el género es un concepto construido sobre el rol sexual siendo una categoría de relación compuesta por múltiples significados, donde se introduce la cultura llegando incluso a definirse como un deber ser social que enmarca las formas en que debe ser un varón y una mujer. Por su parte, Lagarde (2001) argumenta que, “el género es más que una categoría, es una construcción mental que entraña un conjunto de creencias, normas, categorías, hipótesis y atribuciones basadas en la diferencia sexual, las mismas que reglamentan la convivencia humana” (Lagarde 2011). Esta construcción es de por sí cultural y simbólica, y evoluciona en el tiempo. “Lo simbólico es la institución (desde las estructuras de poder) de códigos culturales que moldean las percepciones y el comportamiento individual y social, dando significado a la diferencia sexual” (Lamas 2000, 78). Una clasificación cultural a la que se suma la raza, la etnia y la clase como “categorías para establecer características exclusivas a uno y otro sexo en materia de moral, psicología y afectividad” (Mora 2006, 123).

Dicho ello, la categoría género se ha expandido por el mundo, en las sociedades, en los sujetos sociales, en sus relaciones, en la política y en la cultura. Las nociones simbólicas de género se reflejan por medio de “los imaginarios sociales, en donde los símbolos de género producen efectos y se resiente su presencia en acciones, valores, prácticas o desprestigios. Ocasionando directamente una desvalorización a todo lo considerado femenino y como consecuencia a las mujeres” (Mejía 2015, 250). De ahí que, las implicancias del género están dadas desde el hacer de la persona en el mundo, la subjetividad, la identidad, los bienes materiales, el poder, condición, sentido de la vida y los límites de la persona (Lamas 1999, 157).

Bajo este contexto, Marcela Lagarde (1996) comenta que la conceptualización del género es considerada uno de los puntos clave en la teoría feminista desde los años 70, en la medida en que la concepción androcéntrica de la humanidad deja fuera a la mitad del género humano: a las mujeres. “Estos tipos de conducta o de pensamiento no sólo son exteriores al individuo, sino que están dotados de un poder imperativo y coercitivo en virtud del cual se le imponen, quiéranlo o no” (Durkheim 1982, 24).

De acuerdo con Oakley (1977), la manera en la cual la estructura del género se presenta como coercitiva es por medio de la socialización primaria en cuatro procesos:

“Primero, llamado manipulación o amoldamiento, consiste en la integración de los preceptos de género en su propia identidad en las relaciones de aprendizaje por parte de los progenitores o

tutores(as) sobre conductas y temperamentos. Segundo, llamado canalización, consiste en dirigir la atención y preferencias hacia determinados objetos según el sujeto sea considerado hombre o mujer. El tercer proceso es el tratamiento verbal que consiste en la transmisión de papeles y roles de género a los sujetos (formas de hablar, caminar, sentir y hasta orinar). Y el cuarto proceso llamado exposición a la actividad, consiste en la asignación de un tipo de actividades diferenciadas según el género del sujeto” (Oakley 1977, 208-210).

Estos cuatro procesos corresponden al ámbito de socialización primaria. No obstante, existen otros espacios y elementos que incentivan la reproducción continua del género. Por ejemplo, el mito, como lo refiere Serret (2004), cuyo propósito es construir un referente que explique cómo fue construida la colectividad, expresando imaginarios colectivos, códigos simbólicos, valores y jerarquías de género. De igual manera, “la religión dicta una serie de nociones que se traducen en prescripciones operativas, morales y éticas referentes a lo que el género simbólico alude, en términos de sacralidad y profanidad” (Mejía 2015, 245). Contextos y espacios que hacen que las mujeres sean insertadas de manera jerárquicamente secundaria y como categoría límite de los hombres.

Los hombres son entendidos como inherentes al espacio público, cívico, de la creación de la cultura, lo trascendente de un colectivo; mientras que las mujeres son comprendidas y orientadas a espacios ajenos a actividades notorias e importantes. Solamente se entienden como adscritas operativamente a actividades relativas al mantenimiento y administración del hogar, lo privado. Los papeles designados para las mujeres son contemplados como de segunda categoría, repercutiendo incluso en los desarrollos científicos e históricos, considerándolas como inoperantes o invisibles para el desenvolvimiento de la civilización (Serret, 2004: 55).

Cabe destacar que estas características y espacios que van a definir “lo femenino frente a lo masculino varían de una sociedad a otra, aunque tienen en común la relación jerárquica que se establece entre uno y otro término primando siempre los valores y espacios de lo masculino” (Marugán 2020, 145). Así, el género dicta una serie de organizaciones y tareas a cumplir como máximas naturales y justificadas. Se codifica una distribución específica de ocupaciones a partir de estereotipos de capacidades físicas e intelectuales “inherentes” a cada sexo. “...la especie humana debe acudir a esquemas simbólicos que suplan la falta de un código genético riguroso y le permita obtener información clara sobre lo que debe hacer y cómo debe hacerlo...” (Serret 2004, 38). La ordenanza que enfatiza lo que son y deben ser y hacer los hombres como “las mujeres es una máxima que permea un amplio campo de espacios sociales. No solamente se remite al trabajo y su división, sino también al papel y lugar que deben fungir en el parentesco, cuyo propósito es mantener una estructura social de dependencia” (Mejía 2015, 248).

El género sucumbido en la globalización y la marginación son procesos interconectados, y la primera conduce a la segunda. Impulsada por la hipercompetencia, la globalización empuja hacia los márgenes a algunos grupos, típicamente al de mujeres, lo cual arraiga aún más la pobreza. Puesto que la ideología de género ayuda a segmentar a las mujeres en puestos particulares dentro del proceso de producción (Mittelman 2002, 125).

De ahí que, las “mujeres y los hombres no son un reflejo de la realidad natural, sino que son el resultado de una producción histórica y cultural, basada en el proceso de simbolización; como “productores culturales” desarrollan un sistema de referencias comunes” (Bourdieu 1983). Parafraseando a Marcela Lagarde (1996) el género produce “un imaginario social con una eficacia simbólica contundente y, al dar lugar a concepciones sociales y culturales sobre la masculinidad y feminidad, es usado para justificar la discriminación por sexo (sexismo) y por prácticas sexuales (homofobia)” (Lagarde 1996, 37). Entonces, al establecerse el género como la división de los sexos, este impone socialmente, forjando dos identidades, una masculina y otra femenina, acentuando como naturales unas diferencias que, en realidad, suprimen lo que hay de semejante en los individuos, sea cual sea su sexo: no sólo reprime en la mujer sus rasgos masculinos, también en el hombre los femeninos (Gallegos Arguello 2012, 5). En este sistema sexo-género la heterosexualidad es obligada, como también es obligada la relación asimétrica entre los sexos.

Por lo tanto, tal como señala De Beauvoir (1986) uno no nace siendo mujer sino llega a serlo porque el género es una construcción histórica indisoluble del cuerpo y de la subjetividad. No obstante, ello ha conformado identidades de género; es decir, el “sentimiento que un individuo tiene de sí mismo en cuanto varón o hembra, o sea, de pertenecer a uno u otro grupo” (Oakley 1977, 187). En consecuencia, “el género expresa pautas de prácticas sociales “aceptables” en un determinado grupo social que, hoy por hoy, son portadoras de desigualdad y discriminación hacia las mujeres y las personas de diversas identidades sexo-genéricas” (Carballido Coria y Torres 2014, 68). Dicho ello, Verena Stolke (2004) ha establecido diferencias entre sexo y género, y se resumen a continuación en la Tabla N. 4:

Tabla N. 4 Diferencias entre sexo y género

Sexo	Género
1.Biológico	1.Construcción social (cultural).
2.Categoría femenina o masculina	2.Significados culturales de las categorías hombre y mujer.
3.Intercambio sexual.	3.Compleja relación hombres-mujeres.
4.Diferencias fisiológicas entre hombres y mujeres.	4.Diferencias en normas, rasgos, actitudes culturales sobre hombres y mujeres.

Fuente: Solke 2004

Ante la señalada diferenciación, Judith Butler (2007) afirma que el género parte del sexo y vuelve a él en un movimiento circular: “el sexo, como presupuesto previo y necesario, es a su vez informado por el género. No sólo es una ficción la división de la sociedad en roles de género, el propio sexo también lo es. El género, en tanto en cuanto necesita del sexo para elaborar la génesis de la exclusión, es denunciado como insuficiente” (Butler 2002, 315). Por tanto, el género no sería un atributo individual (sustancia), sino una variable que depende del entramado de relaciones culturales e históricas específicas. No hay nada originario, nada previo: el sexo es ya una construcción del género (Rubin 1986). En concreto, Sara Martín (2016) expone que no se puede perder de vista que las relaciones de género son parte del sistema, recorren todas las relaciones y tienen connotaciones biológicas, de subordinación social, de jerarquización política y de construcción de la identidad. El género se convierte en una categoría de análisis del modelo social y político y permite definir las relaciones intrasistema.

Concadonado a ello, Rubin (1986) afirma que el género ya está preconcebido y existente en la realidad social. Ahora lo que se requiere es que este, se convierta en una categoría de análisis social que examine críticamente la realidad; epistemológica desde la que reinterpretar el estudio de todas las disciplinas que, además, dota a las teorías feministas de un marco conceptual propio; y una forma de relaciones de poder basada en la jerarquía entre los sexos” (Rubin 1986, 56). Una categoría “compleja y difícil de delimitar desde sus orígenes, pero es utilizada con distintas aceptaciones por las autoras feministas y desde diversos marcos teóricos” (Hawkesworth 1999, 4). Porque, el género se ha vuelto una categoría de análisis social que

examina críticamente la realidad (Rubin 1986); epistemológica desde la que reinterpretar el estudio de todas las disciplinas que, además, dota a las teorías feministas de un marco conceptual propio; y una forma de relaciones de poder basada en la jerarquía entre los sexos (Scott 1996, 56).

Una categoría construida socialmente, susceptible de ser transformada y ser – ante todo –, subversivo, desafiante a los paradigmas de dominación masculina o patriarcal de occidente; una fuerza social que penetre los ámbitos de socialización de los colectivos a través de los usos y discursos (Mejía 2015, 23). Deconstruirlo es un proceso que entraña implicaciones políticas (poder, institucionalidad), estructurales (relaciones económicas) e ideológicoculturales (representaciones). Solo mediante su deconstrucción en cuanto fundamento de discriminación, opresión y violencia en función del género es posible acercarse a la igualdad y al respeto a las personas (Machado López 2018, 76). En ello, el factor decisivo es la actuación desde la sociedad civil, la academia y el Estado.

Como se ha podido apreciar, la raza, la etnia, la clase y el género, son productos de la colonialidad del poder, una construcción social que ha convertido a dichos términos en categorías discriminatorias, racistas, desiguales y jerárquicas. Son pues, construcciones mentales producto de la violación colonial perpetrada por los señores blancos (Peñaranda 2018, 4). Esa violencia racial-sexual colonial es el cimiento de todas las jerarquías de género, clase y raza presentes en las sociedades. Una configuración que Ángela Gilliam (2014) define como “la gran teoría del esperma en la formación nacional” a través de la cual, “el papel de la mujer – diferente a la blanca – es rechazado en la formación de la cultura nacional, la desigualdad entre hombre y mujer es erotizada; y la violencia sexual contra las mujeres negras ha sido convertida en un romance (Carneiro 2014, 26).

“El límite del cuerpo, así como la distinción entre lo interno y lo externo, se establece mediante la expulsión y la revaluación de algo que originalmente era una parte de la identidad en una otredad deshonrosa. Como lo ha señalado Iris Young (2021) cuando recurre a Kristeva (2015) para explicar el sexismo, la homofobia y el racismo, el repudio de los cuerpos por su sexo, sexualidad o color es una “expulsión” a la que sigue una “repulsión” que funda y consolida identidades culturalmente hegemónicas sobre ejes de diferenciación de raza/etnia/clase/género... Lo que se constituye mediante la división de los mundos “internos” y “externos” del sujeto es una frontera y un límite débilmente mantenidos con fines de reglamentación y control sociales. (Butler 2001, 165)

De este modo, la raza/etnia, la clase y el género como categorías analíticas son una “herramienta heurística” (Hawkesworth 1999): deconstruye un orden dado (función negativa) e identifica nuevos temas (función positiva). En esta segunda función, el feminismo se inserta como teoría para aportar nuevas claves de interpretación y otro marco epistemológico que permita resignificar cualquier aspecto de la realidad (Bengoechea 2003, 76). Es la perspectiva feminista, que desvela un sistema normativo de desigualdad basado en las relaciones de dominio de hombres sobre mujeres, de negros sobre blancos y de ricos sobre pobres. La importancia de su traslado a las políticas públicas, como categorías mainstreaming, servirá de hilo conductor en los siguientes apartados centrados en las teorías feministas: feminismo negro, descolonial e interseccional, capaces de exponer los agudos problemas que las mujeres buscan deconstruir del pasado histórico; haciendo del presente un escenario de lucha contra las represiones, el racismo, la desigualdad y el patriarcado. Un feminismo construido en sororidad con mujeres negras, indígenas, blancas, montuvias, campesinas..., porque “la formación de una teoría y una práctica feminista liberadoras es una responsabilidad colectiva que debe ser compartida” (hooks 2004).

2. Teorías feministas

2.1 Feminismo negro

“A través de la resignificación de la identidad y de la visibilización de mujeres negras referentes y rebeldes a lo largo de la historia es como ellas podrán darle otra perspectiva a la historia oficial” (Lopes dos Santos 2021).

“Bajo la máscara, en el gueto de la comunidad de las mujeres negras, en su familia, y más importante, en su psique, hay y siempre ha habido otro mundo, un mundo en el que ella opera – a veces con pena, pero a menudo con verdadero disfrute – haciendo lo que hacen las mujeres negras “normales” O’Neale (2000).

A partir de una historia contada de forma lineal y eurocéntrica, el feminismo ha evidenciado como la política de la identidad impuesta por el ideario moderno posiciona un sujeto particular que se asume como representativo de la humanidad. Este “sujeto supuestamente universal (masculino, occidental/blanco, heterosexual, adulto y burgués), es constituido como el referente de la vida social y política en occidente. Y, en relación con este, todo lo demás (“lo otro”) es subalternizado y excluido, en función de su diferencia” (Cubillos 2015, 120). De acuerdo con Avtar Brah (1996):

“hoy está ampliamente aceptado que la invención del hombre europeo como sujeto universal del pensamiento social y político occidental fue realizada definiéndolo frente a una plétora de “otros” – mujeres, gays y lesbianas, indígenas, gente de color, clases populares y demás –; el centramiento en la figura del hombre europeo construyó, en complejas relaciones jerárquicas vis-à-vis, a estos diversos “otros” (Brah 1996, 247).

De ahí que, “los discursos hegemónicos y las prácticas sociales legitimadas en occidente están configuradas para (y por) un sujeto masculino, perteneciente a la etnia, la clase, la cultura y la lógica epistémica dominante” (Cubillos 2015, 120). Esta concepción de sujeto resulta problemática para el feminismo – como para la teoría decolonial –, en tanto niega y construye como subalternas las subjetividades que escapan al canon. El feminismo, según la académica Javiera Cubillos Almendra (2015), desde diversas vertientes, ha cuestionado esta política de la identidad que posiciona la “identidad masculina” como céntrica y universal, mientras representa la “identidad femenina” como periférica y particular (Cubillos 2015, 121). No obstante, no todos los feminismos – especialmente el blanco – han tomado en consideración subjetividades como la raza/etnia, el género o la clase, relegando a las mujeres de pueblos originarios, afrodescendientes, campesinas, inmigrantes, entre otras, a continuar invisibilizadas (Curiel 2009, 33).

Una omisión producto de la relación saber-poder del sistema mundo moderno que hizo que, el Movimiento de mujeres feministas negras (entre cuyas representantes destacadas se encuentran: Audre Lorde (1996), Angela Davis (1981), bell hooks (2000), Pat Parker (1973), Patricia Hill Collins (2000), denuncie el racismo y elitismo del feminismo blanco de la segunda ola y la ausencia de tratamiento del clasismo, sexismo y racismo como experiencias superpuestas. Una puerta abierta a la reivindicación de aquellas voces colocadas en los márgenes, en el exotismo de lo periférico; una reivindicación que exige un replanteamiento y, también una posición para dejar de ser constituidas como objetos y pensarse como sujetos (Jabardo 2012, 39). Y para ello, han tenido que tomar la palabra, recuperar la voz y generar un nuevo discurso. Concretamente, crear una nueva epistemología desde “otro lugar”.

Este otro lugar adquiere existencia debido al movimiento feminista arraigado en la especificidad y en la articulación, no en identidades comunes ni en la suposición de un derecho o de una habilidad particular de representar a nadie. Lo particular en el movimiento feminista no recoge un individualismo liberal ni un aislamiento desolador de diferencias sin fin ni, mucho menos, un rechazo a la esperanza de un movimiento colectivo. Pero los medios y los procesos del movimiento colectivo deben ser imaginados y puestos en práctica según nuevas geometrías (Haraway 1995, 324).

2.1.1. Marcos interpretativos del feminismo negro

“Nuestras palabras no carecen de importancia. Son un acto – de resistencia. El lenguaje es también un lugar de combate” (hooks 2004).

Mientras el feminismo moderno/ilustrado se desarrolló a partir de Simone de Beauvoir (1981) y su afirmación “No se nace mujer. Se llega a serlo”, los discursos de género en el feminismo negro parten de una negación, de una exclusión, de un interrogante, el que retoma bell hooks (1984) de Sojourner Truth (1851) en uno de los primeros textos del pensamiento feminista negro: ¿Acaso no soy una mujer? No es un título escogido al azar. La interrogación que retoma bell hooks (1984) es la expresión de un sentimiento colectivo que responde de forma irónica a las teorías feministas del género surgidas de la tesis de Simone de Beauvoir, unas teorías que sirvieron para comprender que la identidad colectiva y personal es reconstruida socialmente de manera precaria y constante (Haraway 1995).

A menudo las feministas blancas actúan como si las mujeres negras no supiesen que existía la opresión sexista hasta que ellas dieron voz al sentimiento feminista. Creen que han proporcionado a las mujeres negras “el” análisis y “el” programa de liberación. No entienden, ni siquiera pueden imaginar, que las mujeres negras, así como otros grupos de mujeres que viven cada día en condiciones opresivas, a menudo adquieren conciencia de la política patriarcal a partir de su experiencia vivida, a medida que desarrollan estrategias de resistencia – incluso aunque ésta no se dé de forma mantenida u organizada (hooks 2004, 45).

De ahí que, Patricia Hill Collins (2000) en base a los preceptos de Haraway (1995) propone un pensamiento feminista negro desde nuevas geometrías. Porque este enfoque permite a las mujeres afroamericanas llevar el punto de vista de las mujeres negras a mayores diálogos epistemológicos relativos a la matriz de dominación. Así, argumenta:

cada grupo habla desde su propio punto de vista y comparte su propio conocimiento parcial, situado. Pero dado que cada grupo percibe su propia verdad como parcial, su conocimiento es inconcluso. Cada grupo se transforma en el más capacitado para considerar los puntos de vista de otros grupos sin renunciar a la singularidad de su punto de vista o a las perspectivas parciales de otros grupos. Parcialidad, y no universalidad, es la condición para ser escuchado (Collins 200, 162).

Bajo dicho argumento, las feministas negras arguyen que, el feminismo negro surge en un contexto esclavista, tras la inconformidad y sentimiento de no inclusión que las mujeres de color percibían en la propuesta de las mujeres blancas occidentales, ya que éstas consideran que el feminismo blanco refleja la tendencia dominante propia de las mentes patriarcales

occidentales, al engañar la realidad de la mujer, insistiendo que el género es el único determinante del destino de las mujeres (hooks 2004, 49). Las “madres fundadoras” del feminismo negro se sitúan en “la segunda ola del movimiento, en el marco del movimiento sufragista en los Estados Unidos, en la segunda mitad del siglo XIX. Frente al feminismo blanco, que se reconoce heredero de la Ilustración, el feminismo negro está marcado por el eje de la colonialidad” (Jabardo 2012, 66).

El feminismo negro, tal como aparece en la declaración feminista negra del *Combahee River Collective* (Colectivo del Río Combahee 1988), no sólo evidenció la inconformidad de éste con el feminismo blanco, sino que además incorporó la lucha contra la opresión racial, sexual, heterosexual y clasista. Es decir, introdujo una propuesta basada en la intersección de los sistemas de opresión, simultáneos y múltiples. Una propuesta que se puede leer de acuerdo con Viveros Vigoya (2012) como “una política que, en contraste con el proyecto del feminismo blanco, era antirracista, y a diferencia de los movimientos sociales negros era antisexista” (Viveros 2012, 6).

Desde aquí, el feminismo negro promueve un “cambio fundamental paradigmático en la forma en que pensamos acerca de la opresión. Redefine las relaciones sociales de dominación y resistencia. Y, ofrece a los grupos subordinados nuevos conocimientos sobre su propia experiencia y muestra como ésta puede ser poderosa (Hill Collins 1990, 1). La propuesta feminista negra avanza entonces en descolonizar el pensamiento y el conocimiento eurocéntrico, dando cabida al pensamiento del subalterno, rescatado de la propia experiencia de vida, revela nuevas formas de conocimiento que permiten a los grupos subordinados definir su propia realidad, la que han superado con grandes implicaciones (Hill Collins 1990, 2). O sea, rompe con la construcción individual del pensamiento filosófico ilustrado occidental, apostando por la inclusión de distintos saberes, lógicas y actrices sociales (Neira 2012, 28).

En este sentido, a juicio de Mercedes Jabardo (2012), el feminismo negro se desvincula del discurso de la dominación, se aleja de las formas desde las que han sido pensadas. Parte de una no-categoría (no-mujer). La única estrategia posible desde la negación es un ejercicio de deconstrucción (Suarez et., al 2012, 47). Destruir la negación desde donde se ha excluido de la categoría de mujeres a las mujeres negras, para avanzar, repensarse y reconstruirse desde otras categorías (Collins 1990; Jabardo 2012). Reconocer las imágenes de no-mujer como estrategias de hegemonía. Dotarse de las herramientas adecuadas para reflejarla y para superarla. Unas herramientas que como dice Audre Lorde (1984) no podrán ser las herramientas del amo: “las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo. Quizá nos permitan obtener una

victoria pasajera siguiendo sus reglas del juego, pero nunca nos valdrán para efectuar un auténtico cambio” (Lorde 1984, 45).

Las feministas negras fueron, desde el principio, extraordinariamente lúcidas a la hora de posicionarse y, fuertes a la hora de establecer alianzas. “Con los hombres de su propia “raza” en las antiguas comunidades de esclavos, con las mujeres blancas en la lucha por el sufragio femenino y, sobre todo, con todas las mujeres negras cuando el racismo y la emancipación incorporó las diferencias de género a las comunidades negras” (Jabardo 2012, 48). Con base en Ochy Curiel (2002) la política de identidad ha sido una de las estrategias prioritarias de los grupos y colectivos de las mujeres negras que se dedican a combatir estos sistemas de dominación. Consiste en una serie de acciones que buscan reafirmar una subjetividad contextualizada en los efectos de hechos históricos tales como la colonización y la esclavitud que hacen que el “ser negra” sea una situación desvalorizada, despreciada y muchas veces negada.

2.1.2. Postulados del feminismo negro

“Para nosotras, es necesario hacer el trabajo por nosotras mismas si queremos conocer más acerca de nuestra experiencia, si queremos ver esa experiencia desde perspectivas no conformadas por la dominación” (hooks 1989, 150).

Desde el punto de vista de la académica Andrea Neira (2012) y Patricia Hill Collins (2000), el feminismo negro posee una base conceptual circunscrita en cinco postulados: “1) el cambio en la forma de conocer, una propuesta epistemológica emancipadora como lo es la propuesta del punto de vista; 2) una nueva forma de entender el sistema de opresión – interseccionalidad (Crenshaw et., al 1995), matriz de dominación (Hill Collins 1990), política de la dominación (bell hooks 2004) o fusión (Lugones 2005) –; 3) la descencialización de los hombres, como seres opresores, lo que conduce a 4) la necesidad de comprensión de cómo se ejercen los poderes localizados, lo que en consecuencia conlleva a 5) reconocer los diversos procesos de resistencia de sujetos subalternos” (Neira 2012, 27).

El primer postulado hace referencia a que el feminismo negro busca descolonizar el pensamiento y “el conocimiento eurocéntrico, dando cabida al pensamiento del subalterno, rescatando de la propia experiencia de vida, revela nuevas formas de conocimiento que permiten a los grupos subordinados definir su propia realidad, la que han superado con grandes implicaciones” (Hill Collins 1990, 2). Por consiguiente, el feminismo negro se propone a

convertirse en una nueva epistemología, situada desde el punto de vista – necesariamente – parcial, limitada, pero que da cuenta de realidades particulares (Neira 2012, 27).

El feminismo negro se construye desde la experiencia vivida y no bajo una posición teóricamente “objetiva”, el conocimiento se crea dialógicamente. “En la epistemología feminista negra, la historia es contada y preservada en forma de narrativa y no desde una posición analítica” (Jabardo 2012, 34). Así pues, estas ideas se posicionan como una apuesta epistemológica, que sirven de base para la presente investigación, en tanto tiene como propósito evidenciar cómo los grupos subordinados – mujeres afroecuatorianas y montuvias del Ecuador –, han venido construyendo de manera consciente un Buen Vivir enfocado en su realidad, realizando un análisis crítico y creando nuevas formas de existir, resistiendo a sus condiciones de desigualdad, patriarcado y racismo más sentidas. Así pues, la teoría del feminismo negro permite evidenciar cómo las mujeres montuvias y afroecuatorianas han venido construyendo desde su propia experiencia y realidad, conocimientos “otros” – otros Buenos Vivires – (Walsh 2008).

El segundo postulado de la base conceptual del feminismo negro tiene que ver con la propuesta de ampliar las miradas de análisis de la realidad social. Es decir, la propuesta de indagación interseccional – raza/etnia, clase y género –. Asimismo, la cuestión ética es puesta en el centro en la producción de conocimiento, desde el reconocimiento de que todo conocimiento está cargado de valor. “No cabe pues una distancia objetiva con respecto a la realidad investigada, ni la ruptura binaria entre intelecto y emoción que plantea el pensamiento eurocéntrico. Al contrario, el conocimiento deberá ser testado por la presencia de empatía y emociones” (Hill Collins 2012: Jabardo 2012, 46), un sentipensamiento.

Una propuesta que según Rita Kaur Dhamoon (2011) es capaz de ir más allá del ámbito de aplicación convencional de las mujeres no blancas. El pensamiento feminista negro fomenta una mejor comprensión teórica de cómo la raza, el género y la opresión de la clase son parte de un sistema único, creados históricamente (Hill Collins 1990, 2). Así:

considera a estos sistemas particulares de la opresión como parte de una estructura global de dominación. Amplía el foco del análisis de la mera descripción de las similitudes y diferencias distintivas de estos sistemas de opresión y centra más la atención en la forma en que se interconectan. Esto crea una postura teórica distinta que estimula el replanteamiento de los conceptos básicos de las ciencias sociales (Hill Collins 1990, 2).

Estas marcas están unidas por condiciones económicas, políticas e ideológicas. De ahí que, vale la pena explorar cómo funciona, cómo opera este sistema de opresión en un país como Ecuador, en un contexto donde a partir de 2008 se instaura el concepto del Buen Vivir. Una política aparentemente inclusiva, plurinacional e intercultural, pero con amplias brechas de género, etnia y clase aún insuperadas a pesar de sus trece años de antigüedad. Claramente como lo menciona hooks (2004), sólo a través del análisis del racismo y de su función en la sociedad capitalista se puede obtener una comprensión completa de las relaciones de clase y género. La lucha de clases y género está unida de forma inseparable a la lucha para terminar con el racismo (Kaur Dhamoon 2011, 36).

El tercer postulado del feminismo negro hace referencia a la convicción que han tenido las mujeres negras de no esencializar a los hombres por su condición biológica y/o separarse de ellos en sus luchas contra el capitalismo y el racismo. El feminismo negro propugna una postura “no sólo teórica, sino política y ética, no excluyente, que quiere transformar realidades sin caer en esencialismos, pero sin dejar de lado la fuerte crítica que se merece el sexismo en las relaciones cotidianas de hombres y mujeres” (Neira 2012, 31).

Aunque somos feministas y lesbianas sentimos solidaridad con los hombres negros progresistas y no defendemos el proceso de fraccionamiento que exigen las mujeres blancas separatistas, luchamos juntas con los hombres negros contra el racismo, mientras también luchamos con los hombres negros sobre el sexismo. Rechazamos la posición del separatismo lésbico porque no es una estrategia ni un análisis viable de la política para nosotras. Excluye demasiado y a demasiada gente, en particular a los hombres, mujeres y niños negros. Tenemos bastante crítica y odio hacia lo que la sociedad ha hecho de los hombres: lo que apoyan, como actúan, y como oprimen. Pero no tenemos la noción descabellada de que esto sucede por ser hombre en sí, es decir que la autonomía masculina los hace como son. Como negras encontramos que cualquier tipo de determinismo biológico es una base peligrosa y reaccionaria para construir una política. También tenemos que preguntarnos si el separatismo lésbico es un análisis y estrategia política adecuada y progresista aun para las que lo practican, ya que sólo admite las fuentes sexuales de la opresión de las mujeres, renegando de los hechos de clase y raza (Collective 1988, 177).

Desde el punto de vista de Mara Viveros (2007) el feminismo negro “ha buscado incesantemente comprender en forma simultánea y equilibrada, las opresiones particulares vividas por las mujeres negras y las vicisitudes experimentadas por los hombres de sus propias comunidades” (Viveros 2007, 27). La propuesta feminista negra, al mismo tiempo que resalta la desesencialización de los hombres, complejiza esta lectura en tanto que evidencia que,

dependiendo del contexto, un individuo puede ser opresor, un miembro de un grupo oprimido o al mismo tiempo ser el opresor y oprimido (Kaur Dhamoon 2011, 33).

El cuarto postulado conceptual del feminismo negro se relaciona con la necesidad de comprensión de cómo se ejercen los poderes localizados y no con ideas de opresión generalizadas, permitiendo, entonces, entender las resistencias localizadas. El feminismo negro evidencia que no hay una opresión de “las mujeres en general, que el sexismo y la heteronormatividad, aunque como sistemas de dominación están institucionalizados, nunca han determinado una forma absoluta del destino de las mujeres y tampoco de los hombres, y que los dos (hombres y mujeres, con características particulares de clase, raza, orientación sexual, religión, edad) tienen la capacidad de resistir a sus condiciones particulares de subordinación” (Neira 2012, 33). En este sentido, “el feminismo negro resulta ser una oportunidad teórica pertinente para comprender las desigualdades sociales contemporáneas” (Gil 2013, 12) y brinda elementos de análisis claves para hacer una relectura de la forma en que operan las desigualdades.

Finalmente, de este cuarto postulado emerge el quinto postulado del feminismo negro que alerta sobre las dualidades y tensiones que se expresan en las distintas formas de resistencia, ya que como menciona Hill Collins (1990):

Aunque la mayoría de las personas tienen poca dificultad para la identificación de su propia victimización dentro de un sistema principal de la opresión – ya sea por raza, clase social, religión, capacidad física, orientación sexual, etnia, edad o género – por lo general no ven cómo sus pensamientos y acciones mantienen a otras personas subordinadas (Hill Collins 1990, 7).

Paralelamente a dichos postulados, Collins (2000) considera necesario destacar cuatro características de la epistemología feminista negra: 1) el feminismo negro se estructura sobre la experiencia vivida por las personas y no sobre una posición. “la epistemología feminista negra entonces, se inicia con un conocimiento situado (relacionado con lo concreto) propio de aquel que conoce desde su experiencia” (Collins 2000, 258). 2) El feminismo negro se caracteriza por el uso del dialogo en lugar de debate contradictorio. “El uso del dialogo implica la presencia de al menos dos sujetos, con lo cual la historia es contada y preservada en forma narrativa y no dividida en un análisis” (Kaur Dhamoon 2011, 44) La epistemología feminista negra es holística; ella no requiere la separación del investigador de su o sus propias experiencias ni se requiere, o asumir que es posible, separar los pensamientos de los sentimientos. “La emoción indica que el que habla cree en la validez de un argumento” (Collins 2000, 263). 4) El feminismo negro requiere responsabilidad personal. Porque al estar “el

conocimiento construido sobre la experiencia vivencial, la evaluación de este conocimiento es simultánea con la evaluación del carácter, los valores y la ética del individuo que conoce” (Blazquez et., al 2010, 76). Este enfoque estima que todo “el conocimiento está basado sobre opiniones/creencias, cosas asumidas como verdaderas. Y la opinión/creencia implica responsabilidad personal” (Mogroveho 2018, 2).

Cuatro características que hacen que el feminismo negro resulte ser una oportunidad teórica pertinente para comprender las desigualdades sociales contemporáneas (Gil Hernández 2008, 497); provee de elementos de análisis claves para hacer una relectura en el campo de los estudios del Buen Vivir. En palabras de Collins (1990) el feminismo negro amplía el foco del análisis de la mera descripción de las similitudes y diferencias distintivas de estos sistemas de opresión y centra más la atención en la forma en que se interconectan. Esto crea una postura teórica distinta que estimula el replanteamiento de la colonialidad del poder y del saber para lograr realmente una descolonización (Collins 1990; Curiel 2007).

En fin, el feminismo negro busca visibilizar y dejar de lado lo que Du Bois (1903) mostraba ya a comienzos del siglo pasado; esa dualidad en el alma del negro, una dualidad que se extiende a grupos y comunidades subyugados.

El negro es una especie de séptimo hijo, nacido con un velo, y dotado de una segunda visión en este mundo, que no le proporciona conciencia personal verdadera, sino que sólo le permite verse a sí mismo a través de lo que le revela el otro mundo. Es una sensación peculiar, esta doble conciencia, esta sensación de mirarse siempre a través de los ojos de los otros, de mensurar el alma con la mirada de un mundo que le mira con desdén jocoso y pena (Du Bois 1903).

A pesar del enorme potencial del feminismo negro para iluminar la matriz de dominación, el punto de vista de las mujeres negras es solo un ángulo de visión. El pensamiento feminista negro representa una perspectiva parcial que requiere ser complementado con variadas experiencias desde más feminismos como el descolonial que será analizado en el siguiente apartado. Así, citando a Sandra O’Neal (2000), este enfoque feminista negro permite conjugar diálogos epistemológicos mayores relativos a la matriz de dominación, discriminación, desigualdad y violencia.

2.2. Feminismo descolonial

No es fácil enfrentarse al monstruo sobre todo cuando se pone al descubierto la manera en que has sido parte de él e intentas demostrar aquello que lo alienta (Espinosa Miñoso 2014, 8).

Desde la herencia del feminismo negro de los Estados Unidos (Combahee River Collective 1977; Crenshaw 1989; Hill Collins 1990; hooks 1984), el feminismo decolonial o descolonial – nombre propuesto por María Lugones (2011) – se hace presente de la mano de mujeres negras, indias, latinas, lesbianas, campesinas, activistas, intelectuales, migrantes racializadas y autónomas marginadas por un pensamiento occidental colonial que no da cuenta de sus realidades y vivencias. Las invisibiliza e imbrica en opresiones de raza/etnia, clase y género (Cubillos 2014, 267). Así pues, el feminismo descolonial también es referido como feminismo periférico, es una corriente del feminismo surgida en América Latina que da máxima importancia a “la intersección de los conflictos de raza/etnia, clase y género, relacionándola con las instituciones y categorías culturales impuestas por el colonialismo y el neocolonialismo, que cuestiona el feminismo universalista eurocéntrico u occidental” (Grosfoguel 2010, 23).

En otras palabras, esta matriz de opresión colonial es llamada por las feministas descoloniales, colonialidad de género (o sistema moderno/colonial de género) y está en la base del pensamiento moderno/colonial eurocentrado y la concepción misma de América Latina, heredera de este. “Con esta noción se evidencia una urdimbre de sistemas de poder que organiza las relaciones de dominación a nivel global, a partir de un proceso de colonización que se mantiene hasta la actualidad” (Lugones 2008; Espinosa Miñoso 2009; Curiel 2017). El planteamiento de la colonialidad de género revela una organización biológica dimórfica, patriarcal y heterosexual de las relaciones sociales (Lugones 2005, 89). Esto permite seguir teorizando la lógica opresiva de la modernidad colonial y su lenguaje dicotómico, donde “las jerarquizaciones de “género” se co-constituyen – de modo dinámico y contradictorio – con los sistemas de opresión dados por la raza/etnia y la clase social, conformando un sistema articulado de poder constructor de diferencia” (Cubillos 2015, 127).

Como afirma Lugones (2011), “lo que la colonialidad de género nos permite ver es un ser negado que no está determinado ni en términos lógicos ni en términos de poder, sino que puede rechazar la imposición jerárquica” (Lugones 2008, 43). De esta manera, la colonialidad del género, de la mano del debate sobre interseccionalidad, pone en el centro a un sujeto situado, diverso, agente de su propia historia y que deviene complejamente (Cubillos 2015, 127), a diferencia de lo que históricamente ha venido replicando el feminismo blanco. Dicho ello, el feminismo descolonial en palabras de Yuderky Espinosa (2014) es un movimiento que está en pleno crecimiento y maduración y, se proclama revisionista de la teoría y la propuesta política

del feminismo hegemónico, blanco burgués (Espinosa Miñoso 2012, 7). ¡Buscamos derrocar universalismos y visibilizar otras realidades! (Oyhantcabal 2021).

Una propuesta que busca desenmascarar el colonialismo (Zea y Tabares 2012, 65) ya no sólo por su androcentrismo y misoginia, como lo ha hecho la epistemología feminista clásica, sino dado su carácter intrínsecamente racista y eurocéntrico. Una búsqueda que María Luisa Femenías (2007) expresa: “al ver como se borraban nuestras diferencias individuales y colectivas, nuestra historia, nuestras idiosincrasias regionales, ante la construcción de una imagen monolítica que es, por definición y en general, lo “Otro” devaluado, exótico, o inquietante: es decir, el lugar heterodesignado donde no queremos estar, hemos decidido luchar” (Femenías 2007, 23).

Y, para contrarrestar la colonialidad hay que darse cuenta de ella argumenta Quijano (2014), entender que el racismo se forma como núcleo central de la subjetividad de la especie, es decir, en como entendemos “la vida y a nosotros mismos viviendo en ella, en el modo de conocer, de vivir, de pensar, de mirar, y a partir de allí, descolonizarse significa darse cuenta y cambiar hacia la construcción de la propia subjetividad con autonomía y plena conciencia” (Quijano 2014, 78). La decolonialidad o descolonialidad (Walsh 2008; Restrepo López 2010) del poder, en este sentido, “es un proceso de cambio, igualmente específico [...] No puede ocurrir el cambio solo en las instituciones o por medios violentos, sino en el lavado de la subjetividad de toda la especie” (Quijano 2011, 67).

Bajo este contexto, los feminismos descoloniales hacen una relectura de la historia de la región latinoamericana en particular y de la historia universal en general a partir de 1492, para pensarla no ya desde la historiografía hegemónica, en cuya narrativa el colonizador fue presentado como el conquistador y el descubridor que trajo la civilización, sino desde el punto de vista de los colonizados, desde las historias no contadas, silenciadas y olvidadas (Espinosa Miñoso 2012). Como acertadamente argumenta Adriana Guzmán (2020), el feminismo descolonial se trata de reconocer a otros cuerpos, a otras realidades y a otras memorias, para el feminismo blanco está la memoria de Simón de Beauvoir, para el feminismo descolonial está Bartolina Sisa,

no queremos que nos impongan una memoria feminista, cada cual tiene sus abuelas, venimos de las luchas de los pueblos no de la academia, eso no más es. Descolonizar el feminismo o los feminismos es comprender, nombrar y caracterizar el patriarcado que vivimos en estos territorios las mujeres originarias, negras, empobrecidas, desobedientes con la imposición

heterosexual, comprenderlo para acabarlo. Las luchas no son propiedad privada, las palabras tampoco, el feminismo no nació en Francia, nació y nacerá en todo territorio donde enfrentemos el sistema patriarcal de muerte, las palabras no se privatizan, los sentidos se construyen y se disputan, eso también es autonomía, eso es descolonizar nuestros cuerpos y nuestros pensamientos, por eso nombramos y ponemos en palabras escritas esta lucha (Guzmán 2020, 34).

Bajo este contexto, de acuerdo con Gloria Anzaldúa (1987) el feminismo descolonial busca mostrar que el primer genocidio de la historia humana se cometió en América Latina, y que esto aún tiene secuelas expresadas en la colonialidad contemporánea, a través de la llamada “herida colonial” (Mignolo y Walsh 2018, 212). En esta dirección, el feminismo descolonial coincide en proponer otra ideología construida desde las periferias, los bordes, los restos, las fronteras, con una mirada imbricada de las opresiones de raza/etnia, género y clase desde quienes por colonizados, abyectos, bárbaros, incultos/as e irracionales (Mignolo 2010, 76); nunca, diría Eduardo Galeano (2000), salieron en la foto.

2.2.1. Marcos interpretativos del feminismo descolonial

El feminismo descolonial en América Latina incorpora los aportes de pensadores poscoloniales, pensadores de la colonialidad, de la propuesta descolonial y se plantea otras complejidades que buscan cimentar un pensamiento novedoso desde las epistemologías del sur (Lugones 2010, 743). De ahí que, la filósofa argentina María Lugones, teórica y activista del movimiento de mujeres negras y, parte del Proyecto Colonialidad-Modernidad-Descolonialidad, influida por el pensamiento feminista afroamericano dialoga con varias tradiciones críticas de la modernidad occidental y el heteropatriarcado, analiza y confronta las relaciones de poder, la opresión, dominación y la desigualdad en un orden hegemónico heteronormado, clasista y racista que se expresa en las políticas sociales, económicas y culturales, así como en lo cotidiano (Cusicanqui 2018, 167).

De acuerdo con Ana Marcela Montanaro (2017), el feminismo descolonial puede ser interpretado como un concepto que se elabora en el marco de estados neoliberales y de sociedades profundamente desiguales y racistas "ambiciona dar cuenta de la condición concreta de las mujeres no blancas a través de las urgencias que les son propias, teniendo en cuenta la imbricación de las relaciones de clase, raza y de género" (Montanaro 2017, 30).

Pone en descubierto la tensión que existe entre la superación del colonialismo y la permanencia de la colonialidad, que todavía regula las identidades de sexo/género, las raciales y políticas en contextos necoloniales. Dirige su crítica al feminismo hegemónico occidental instalado en la

institucionalidad y academia latinoamericana, poniendo en evidencia cómo muchas de sus categorías y prácticas reproducen el racismo y la lógica de la colonialidad, y contextualiza las violencias multidimensionales ejercidas por particulares y estados en un contexto de capitalismo neoliberal (Montanaro 2017, 12).

En este sentido, y en un intento por construir un mapa de marcos interpretativos y programáticos en los que se asienta y a los que da continuidad el feminismo descolonial, es necesario prestar atención a cinco líneas genealógicas. En primer lugar, el feminismo descolonial es un heredero directo del feminismo negro, de color y tercermundista en los Estados Unidos. Es una crítica a la teorización feminista clásica que ha sido incapaz de visualizar y explicitar las conexiones entre género, clase, etnia y raza. “Las feministas descoloniales buscamos evidenciar el problema que se ha generalizado frente a ese sujeto mujer construido sólo a partir de la diferencia sexual respecto al hombre (Espinosa 2014, 32). Sueli Carneiro (2005) lo expresa con mucha claridad:

“Cuando hablamos del mito de la fragilidad femenina que justificó históricamente la protección paternalista de los hombres sobre las mujeres, ¿de qué mujeres se está hablando? Nosotras formamos parte de un contingente de mujeres, probablemente mayoritario, que nunca reconocieron en sí mismas este mito, porque nunca fueron tratadas como frágiles. Somos parte de un contingente de mujeres que trabajaron durante siglos como esclavas labrando la tierra o en las calles como vendedoras o prostitutas. ¡Mujeres que no entendían nada cuando las feministas decían que las mujeres debían ganar las calles y trabajar! Somos parte de un contingente de mujeres con identidad de objeto (Carneiro 2005, 1).

A razón de ello, se propone a recuperar el legado crítico de las mujeres feministas afrodescendientes, indígenas y de otras etnias que desde América Latina han planteado el problema de su invisibilidad e inferiorización dentro de sus movimientos y dentro del feminismo mismo. Concadenado con ello, en segundo lugar, se encuentra un legado crítico propuesto por el feminismo descolonial con su idea de violencia epistémica y posibilidad de un esencialismo estratégico (Spivak 1998, 23). Esto es, la crítica al colonialismo de la academia feminista asentada en el Norte y la idea de privilegio epistémico (Mohanty 2008, 66).

En concreto, la segunda genealogía del feminismo descolonial toma los preceptos de Aimé Césaire (1972) y Frantz Fanon (1952) para establecer bases fuertes del pensamiento anticolonialista. De acuerdo con los argumentos de Césaire (1972) el capitalismo y la modernidad occidental funcionan sobre una lógica global y estructural que es colonial y racial, operando no sólo en clave económica sino también en la imposición de valores y formas de

pensar y saber eurocéntricos (Oyhantcabal 2021, 100). Mientras que, los argumentos de Fanon (1952) refieren a un ordenamiento del mundo en personas colonizadoras y colonizadas. Estas últimas, “edificadas a partir de un imaginario de independencia desde los, para ellas inalcanzables, valores europeos universalistas” (Medina Martín, 2013). Fanon (1952) identifica que el proceso de colonialismo – que se da en la imposición de formas organizativas y económicas y de modos de vida y de pensar universalizante y eurocéntricos – se funda en distintos mecanismos de “poder y dominación basados en el racismo, la violencia y la apropiación de las tierras por parte de los colonizado-res, lo que convierte a las poblaciones indígenas y afrodescendientes en otredades, en extranjeras en su propio continente” (Medina Martín 2013, 78).

Como tercera línea genealógica, se desprende la corriente feminista autónoma latinoamericana desarrollada en la década de los noventa en su denuncia de la dependencia política y económica que introducen las políticas desarrollistas en los países del tercer mundo; así como al proceso de institucionalización y tecnocratización de los movimientos sociales que impone una agenda global de derechos, útil a los intereses neocoloniales. En otras palabras, las feministas descoloniales reclaman un pensamiento por fuera del pensamiento basado en un sujeto que no es el propio del continente americano, ya que no se corresponde con las realidades y necesidades de las poblaciones al desconocer las especificidades raciales, étnicas, culturales, de clase y de género (Oyhantcabal 2021, 102).

En cuarto lugar, se encuentran las contribuciones de las teorías feministas occidentales que, en su apuesta de revisión crítica de la teoría feminista, aportan metodología y categorías de análisis a las que acuden las feministas decoloniales, generalmente después de someterlas a revisión (Montanaro 2017, 32). A pesar de las problemáticas que suelen ser estas apropiaciones, éstas llegan a ser útiles en la revisión crítica del feminismo y, al mezclarse u operar dentro de un marco analítico como el del feminismo descolonial interesado en la crítica al eurocentrismo y al racismo epistémico, pueden llegar a funcionar de manera distinta, armando una especie de etapa intermedia en la tarea de descolonizar el feminismo (Espinosa Miñoso 2012, 169).

De ahí que, como señalan Tuck y Yang (2012), el feminismo descolonial lucha por una descolonización. No es una metáfora y exige una redistribución de las tierras, exige una reparación desde los planteamientos de las involucradas; más no desde terceras voces que no comprenden la realidad ajena. Por ello, el feminismo descolonial brinda herramientas teóricas y prácticas nuevas y alternativas que apuntan a denunciar y visibilizar el carácter eurocéntrico y universalizante del sujeto del feminismo hegemónico que, como señala Bidaseca (2011), tiene

una cercanía inquietante con los discursos coloniales. Asimismo, comprenden la urgencia de una transformación radical de la sociedad para derrocar las estructuras de opresión que la conforman y, así, alcanzar una igualdad real donde todas las vidas sean posibles (Adriana Guzmán 2020, 122). En concreto, el feminismo decolonial hace un llamado a descolonizar el feminismo para “comprender las complicidades entre el capitalismo neoliberal, el racismo y los sistemas patriarcales en la colonialidad global, así como los complejos roles que aceptan, negocian y/o resisten las mujeres en este contexto” (Medina Martín 2013, 58).

Finalmente, en quinto lugar se encuentran los aportes de la corriente crítica latinoamericana que permiten al feminismo decolonial acceder a la revisión de las categorías de clasificación social (raza/etnia, clase, género, naturaleza-cultura, Europa-América, civilización-barbarie) como operación específica por medio de la cual se produce e impone violaciones a un sistema de diferencias que justifica y naturaliza el sistema capitalista, heteropatriarcalista y racista que erige a Europa como centro de la civilización (Carrión 2012, 76). En otras palabras, el feminismo decolonial surge en Latinoamérica como dice Femenías (2007),

en respuesta a ese lugar de “Otras” heterodesignado, para dar cuenta críticamente de las experiencias dislocadas de las mujeres y posibilitar otros modos de acción política que superen las diferencias y devaluaciones. Nacen como propuestas originales que conjugan narrativas múltiples y diversas para hacer visible esa tensión entre lo universal y lo particular. Abogan por formas nuevas y heterogéneas de relacionamiento entre las personas y con la naturaleza que fomenten prácticas alternativas a las del capitalismo patriarcal y racista. Asimismo, visibilizan la necesidad de defender y recuperar los territorios propios, ya que son los espacios donde pueden desarrollarse las vidas dignas y vivibles que merecemos (Femenías 2007, 78).

Por su parte, con una lectura crítica sobre los anclajes profundos del pasado y las potencialidades del presente, Rivera Cusicanqui (2017) afirma que hay tres ciclos históricos u horizontes para vislumbrar el feminismo decolonial. El horizonte colonial, que viene a ser las mentalidades y prácticas sociales que organiza los modos de convivencia, conflictos y comportamientos colectivos ligados a la etnicidad. El horizonte liberal basado en instituciones e ideologías asentadas desde la independencia, las estructuras de ciudadanía que suponen una igualdad ficticia entre sujetos individualizados y libres, al mismo tiempo que afianzan una representación política monocultural y excluyente. Y, el horizonte populista, que implica la incorporación de las mayorías sociales a la vida nacional a través de redes clientelares estatales, partidarias y sindicales que profundizan el proceso de desvinculación comunal y étnica

(Cusicanqui 2017, 157). Así, se configuraría una espiral multitemporal que reproduce jerarquías raciales, clasistas y de género e, internalización del colonialismo para las sociedades indias, mestizas, montuvias y afrodescendientes (Rubio Castro 1990, 185). Ante esto:

El feminismo descolonial apunta a un cambio en la valoración de la igualdad y en la lucha por una identidad propia pone al descubierto problemas mucho más difíciles de resolver. Lo que se reclama es la necesidad de construir una cultura propia, un nuevo lenguaje y una simbología donde la mujer pudiera reconocerse, donde la mujer no fuese lo otro, lo negativo (Rubio Castro 1990, 166).

Concretamente, en palabras de Gómez Correal (2012), la idea de descolonialidad busca la liberación; y, a través del feminismo, la herramienta de lucha política y propuesta de los pueblos indígenas de *Abya Yala* y de la población afrodescendientes, así como los mestizos que han cuestionado el colonialismo y la colonialidad” (Gómez Correal 2012, 65)

2.2.2. Postulados del feminismo descolonial

Como ya se ha visto, el feminismo en complicidad con la apuesta descolonial surge en respuesta a los procesos de colonialidad consolidados antes y después del desmonte de las etapas de colonización, lo que podría significar una particularidad que lo diferencia del feminismo postcolonial, en tanto no se localiza en un tiempo determinado (modernidad), sino que cuestiona la colonialidad del poder independientemente de un marco temporal de referencia. El pensamiento descolonial “al desprenderse de la tiranía del tiempo como marco categorial de la modernidad, escapa también a las trampas de la postcolonialidad. La postcolonialidad (teoría o crítica postcolonial) nació entrampada con la posmodernidad argumenta Mignolo (2007). En concreto, los estudios postcoloniales se limitan a analizar las relaciones de discriminación y de exclusión de la modernidad, lo que no permite examinar otros fenómenos coloniales que no estén ligados solo a la modernidad. Las teorías postcoloniales tienen un tiempo de partida. Mientras que las descoloniales son atemporales, han emergido inclusive antes de la modernidad (Saldarriaga y Gomez 2018, 59).

Acogiéndose a este debate Maldonado-Torres (2008), Walter Mignolo y Catherine Walsh (2018), afirman que el feminismo descolonial hace referencia “al desmontaje de relaciones de poder y de concepciones del conocimiento que fomentan la reproducción de jerarquías raciales, geopolíticas y de género que fueron creadas o que encontraron nuevas formas de expresión en el mundo moderno/colonial” (Ochoa 2012, 17). Es entonces, un feminismo que facilita plantear otros discursos contrahegemónicos como una teoría crítica que

reconoce nuevas formas de comprender y entender el mundo en busca de la transformación de estructuras y relaciones de poder naturalizadas y estratégicamente invisibilizadas.

Así pues, desde la descolonialidad, el feminismo hace posible la construcción de un pensamiento “otro”, a partir de la evidencia e interpretación del pasado desde una perspectiva que devela otras intenciones de los fenómenos históricos, con el propósito de cuestionar los relatos oficiales que esconden un sinnúmero de discriminaciones (raza/etnia, género y clase). Césaire (1972) desde su pensamiento posibilita las reflexiones a otras teóricas del feminismo descolonial:

Nadie coloniza inocentemente, que tampoco nadie coloniza impunemente; que una nación que coloniza, que una civilización que justifica la colonización y, por lo tanto, la fuerza, ya es una civilización enferma, moralmente herida, que irresistiblemente, de consecuencia en consecuencia, de negación en negación, llama a su Hitler, quiero decir, su castigo (Césaire 2006, 17).

El feminismo descolonial es entonces una respuesta crítica a la colonización y una postura propositiva a la deconstrucción epistémica eurocéntrica y hegemónica. Para Mignolo (2007): “El pensamiento de las feministas descoloniales es desobediente tanto epistémica como políticamente”, porque van más allá de cuestionar el sistema mundo-capitalista, cuyo fundamento se ancla en los discursos de la postmodernidad y en el criterio económico como única forma de exclusión. Determinan que no solo ese sistema mundo es la estructura que continúa con la colonialidad global (Mignolo 2005), sino que es imprescindible incorporar otros análisis que ayuden a tener una mirada general y a visibilizar otros componentes que se establecen a través de: las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad, productos del sistema-mundo denominado por Grosfoguel (2006) como el sistema europeo/euronorteamericano capitalista/ patriarcal moderno/colonial; que además de fijar condiciones económicas precarias excluyentes, han sido exportadas desde Europa al resto del mundo con el objetivo de “racializar, clasificar y patologizar a la población del resto del mundo – los no europeos – en una jerarquía de razas superiores e inferiores” (Grosfoguel 2006, 32) a través de un modelo paradigmático de exclusividad, que al ser comparado con lo demás que no se parezca a él y sus características hegemónicas, automáticamente ingresa a la categoría de subalterno.

En concordancia con varias pensadoras se establece que el feminismo descolonial posee las siguientes características generales:

- Es complementaria: Castro-Gómez y Grosfoguel (2007) después de hacer una diferenciación entre las teorías de sistema mundo, teorías de la dependencia, estudios culturales y poscoloniales; sostienen que el feminismo descolonial complementa estas perspectivas porque se reconoce que la cultura es un factor determinante para el análisis social, porque se entrelazan con los procesos de economía política y, por tanto, existe una relación estrecha entre capitalismo y cultura. Reconocen la importancia de la episteme y se les da estatus económico, como categoría de análisis.
- Reconoce pensamientos otros: en la medida que cuestiona las epistemologías hegemónicas y sugieren otras alternativas de conocimiento. Boaventura de Sousa Santos (2009) por ejemplo propone la ecología de saberes como aquellos “conocimientos que interactúan, se entrecruzan y, por tanto, también lo hacen las ignorancias. Tal y como allí no hay unidad de conocimientos, tampoco hay unidad de ignorancia” (Santos 2009, 185). Es entonces el feminismo descolonial una contraepistemología de prácticas de saberes.
- Deconstruye la colonialidad: plantea la apuesta por procesos que deconstruya la colonialidad del poder (Quijano 2014), la colonialidad del saber (Mignolo, 2005) y la colonialidad del ser (Maldonado Torres 2007). Tres condiciones que se entrecruzan y consolidan un poder hegemónico eurocentrista.
- Crea otras posibilidades: más allá de la transformación que propone la descolonización – dejar de ser colonizado –, el feminismo descolonial tiene una postura hacia la construcción o creación de condiciones radicalmente de existencia, conocimiento y de poder que permitan el surgimiento de sociedades distintas. Para ello Catherine Walsh (2005) sugiere el concepto de interculturalidad como eje central de un pensamiento crítico – otro –, un pensamiento de y desde otro modo.
- Crea sentido a lo que hegemónicamente “no existe”. Boaventura de Sousa Santos (2010) propone la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias, la primera para demostrar que lo que no existe es activamente producido e intencionado como “no existe”, a partir de cuatro lógicas: (i) la monocultura del saber y del rigor del saber; (ii) la monocultura del tiempo lineal; (iii) de la clasificación social y (iv) la escala dominante; desde esta crítica se plantea la segunda (sociología de las emergencias),

como la sustitución de vacío del futuro creando posibilidades plurales y concretas, que permiten ampliar los referentes simbólicos de los saberes, prácticas y de agentes con el fin de maximizar la expectativa de futuro.

- Brinda nuevos elementos de discusión a temáticas tradicionales: el feminismo descolonial ensancha su ámbito de discusión reconociendo la diversidad de las mujeres del sur, además de plantear el sistema patriarcal como una herencia colonial (Saldarriaga y Gómez 2018, 12).
- Desde el punto de vista epistémico y práctico el feminismo descolonial se configuran como una crítica al interior del propio movimiento feminista, al cual terminan denominando feminismo hegemónico (Medina Martín 2013, 23), denuncia la manera universal de pensar la subordinación de las mujeres, dejando en claro que “no existe una mujer universal” (Lugones 2008, 48) y cuestionando la categoría de género. En pocas palabras, trata de revertir la ausencia de un compromiso político por parte del feminismo hegemónico blanco, heterosexual, para derribar el carácter racista de su hacer y de su pensamiento. Como dice Aura Cumes (2014) es fundamental descubrir cómo funcionan las formas de dominación y las relaciones de poder en condiciones de colonización. “La lucha por una transformación epistemológica tiene que pasar necesariamente por una problematización profunda de la realidad que se vive” (Cumes 2014, 81).
- Evidencia, denuncia, y actúa frente a una realidad que nos demuestra que las mujeres racializadas son invisibilizadas y violentadas sistemáticamente por los sistemas políticos, sociales, culturales y estatales. De ahí que, el feminismo descolonial plantea visibilizar las opresiones imbricadas, desmontar la adscripción epistemológica categorial de occidente, llaman a la desobediencia epistémica, a reevaluar el ethos civilizatorio occidental tanto en lo académico como en lo político y en la existencia misma. Invitan a pensar y a mirar de forma imbricada esas opresiones sociales, con un conocimiento situado, para proponer prácticas políticas más acordes a los problemas, a las condiciones de acceso a los bienes materiales y simbólicos (Ochoa 2012, 25).
- Propone una real transformación que trastoque los sentidos de la organización social y el orden histórico-político-económico en su conjunto, y que revierta la idea entre lo humano y lo no humano y la episteme de diferenciación jerarquizada entre lo que se considera lo uno y lo otro (Espinosa Miñoso 2012, 145).

Un cúmulo de características que demuestra que el pensamiento feminista descolonial latinoamericano no es homogéneo, es divergente y heterogéneo. Tiene diversos lugares de enunciación, en los que se alejan, se acerca, o entrecruzan planteamientos y prácticas, pero siempre en diálogo. Parten de supuestos comunes, pero no pretenden enarbolar un solo discurso descolonial porque eso sería crear un nuevo universalismo, un nuevo pensamiento hegemónico que determinaría lo verdadero y lo válido. El feminismo descolonial va más allá de la descolonización, sugiriendo alternativas “otras”, que buscan subvertir el poder hegemónico visibilizando los efectos que ha traído la colonización y colonialidad en el poder, en el saber y el ser (Bidaseca 2010, 115). Es entonces, una apuesta por nutrir las epistemologías del sur, específicamente las del feminismo y crear nuevos simbolismos y realidades que faciliten deconstruir por un lado las subjetividades subordinadas y naturalizadas y por otro, crear condiciones epistémicas de emancipación en América Latina.

En definitiva, el feminismo descolonial viene a ser lo que Julieta Paredes (2008) en concordancia con Rita Segato (2007) apuntan,

“significa recuperar la memoria de las luchas de nuestras tatarabuelas contra un patriarcado que se instauró antes de la invasión colonial. Descolonizar el género significa decir que la opresión de género no sólo vino con los colonizadores españoles, sino que también había una propia versión de la opresión de género en las culturas y sociedades precoloniales, y que cuando llegaron los españoles se juntaron ambas visiones para desgracia de las mujeres que habitamos en Latinoamérica. Este es el entronque patriarcal del que hablamos (Paredes 2008, 72).

El feminismo descolonial es una invitación a descentrar la mirada para no caer en el etnocentrismo, para visibilizar los lugares de privilegio y opresión y no reproducir las condiciones que oprimen a las mujeres “no blancas”, “ni convertirnos en opresoras nosotras mismas” (Segato 2007, 76). Mirar a “los costados y propiciar el diálogo permite aprender de las prácticas de resistencia de nuestras compañeras, aliarnos a sus luchas, ver las relaciones de poder y los espacios de dominación en que estamos inmersas, así como imaginar espacios de transformación individual y colectiva” (Tzul Tzul 2015, 98). Esto es, en palabras de Espinosa Miñoso (2012) y Curiel (2017), recuperar el legado – saberes, reivindicaciones y nociones de buen vivir – de mujeres feministas afrodescendientes, montuvias e indígenas de Abya Yala.

2.3. Interseccionalidad

Sobre la base genealógica del feminismo negro y descolonial, irrumpe la teoría de la interseccionalidad. Un término que se ha establecido dentro de la academia como aquel que

indica la relación y articulación entre las desigualdades sociales. Emerge en 1989 en el artículo publicado por Kimberlé Crenshaw “*Demarginalising the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics*”. Sin embargo, Nina Lykke (2011) argumenta que, aunque esta sea la fecha oficial en el que aparece el término, la preocupación y existencia de análisis en torno a la articulación entre diferentes desigualdades fueron expuestas hace más de dos siglos por personalidades como Olympia de Gouges (1791) en la declaración de los derechos de la mujer o el discurso “Ain’t I a woman” pronunciado por Sojourner Truth (1851) en la convención por los derechos de las mujeres en Akron, Ohio. En el contexto latinoamericano, sobresale Clorinda Matto de Turner (1899) con su célebre libro “Aves sin nido”. En este, se revela “los abusos sexuales perpetrados por gobernadores y curas locales sobre las mujeres indígenas, señalando la vulnerabilidad que generaba en este contexto su condición étnico-racial y de género” (Viveros Vigoya 2016, 4). No obstante, el concepto de la interseccionalidad no empezó a divulgarse en el ámbito académico solo a partir de 2008 con autoras como Dorlin (2009) y Vivero Vigoya (2012).

Ya en el siglo XX, autoras feministas como bell hooks (1981), Angela Davis (1981), Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa (1981), María Lugones y Elizabeth Spelman (1983), Audre Lorde (1996), Norma Alarcón (1984), Chela Sandoval (1991), entre otras, “manifiestan y analizan la diversidad del grupo mujeres y cómo sus experiencias de desigualdad social y política se construyen tanto en función de la desigualdad de género como de la raza/etnia, la clase social y/o orientación sexual” (Cruells 2015, 15). A la par, los movimientos sociales ya habían definido con claridad los alcances de una perspectiva interseccional, sobresaliendo, el “Manifiesto de la Colectiva del Río Combahee” (1983), uno de los grupos más activos del feminismo negro de la década de 1960,

su declaración reunió las orientaciones políticas, teóricas, metodológicas y los principios normativos que constituirán más adelante el paradigma interseccional: la extensión del principio feminista, “lo personal es político”, al abordar no solo sus implicaciones de sexo, sino también de raza/etnia y clase; el conocimiento centrado en lo que constituye la experiencia de las mujeres negras (*stand point theory*); la necesidad de enfrentar un conjunto variado de opresiones al tiempo sin jerarquizar ninguna; la imposibilidad de separar las opresiones que no son únicamente raciales, sexuales, ni de clase (Viveros Vigoya 2016, 4).

Así, la interseccionalidad se ha ido convirtiendo en un debate central que se desarrolla no solamente como un elemento teórico, como bien lo menciona Rita Kaur Dhamoon y Olena

Hankivsky (2015), sino también como una herramienta para el análisis y la elaboración de políticas, que aborda múltiples discriminaciones y ayuda a entender la manera en que conjuntos diferentes de identidades influyen sobre el acceso que se pueda tener a derechos y oportunidades (AWID 2004, 23). Para ello, Ange Marie Hancock (2007) ha identificado seis presupuestos básicos en aras de responder a problemáticas de justicia distributiva, de poder y gobierno, y de analizar situaciones concretas y específicas desde la interseccionalidad:

1. En todos los problemas y procesos políticos complejos está implicada más de una categoría de diferencia.
2. Se debe prestar atención a todas las categorías pertinentes, pero las relaciones entre categorías son variables y continúan siendo una pregunta empírica abierta.
3. Cada categoría es diversa internamente.
4. Las categorías de diferencia son conceptualizadas como producciones dinámicas de factores individuales e institucionales, que son cuestionados e impuestos en ambos niveles.
5. Una investigación interseccional examina las categorías a varios niveles de análisis e interroga las interacciones entre estos.
6. La interseccionalidad como paradigma requiere desarrollos tanto teóricos como empíricos.

A partir de dichos presupuestos, la interseccionalidad como paradigma puede verse en diversos planos: estructural; político; de derecho, pero básicamente en todos reconoce que “las desigualdades sistémicas se configuran a partir de la superposición de diferentes factores sociales como el género, la raza/etnia y la clase social” (Crenshaw 1991, 1241). De ahí que, “tanto las desventajas como los privilegios que tiene una persona en un momento y lugar determinados no pueden entenderse examinando de forma aislada los diversos elementos de su identidad” (AWID 2004, 3). Por el contrario, “se debe prestar atención al conjunto de relaciones de poder que le afectan, incluidas aquellas fuerzas a nivel macro como el pasado colonial y la pobreza; y las fuerzas a nivel micro, entre ellas el estado de salud de una persona y la estructura de su familia o comunidad” (ParlAmericas 2019, 3). En otras palabras, el valor analítico de la interseccionalidad radica en visibilizar las diferencias entre mujeres, hombres o cualquier otro

grupo de personas y, a su vez, tomar en cuenta los efectos de los sistemas de discriminación como el sexismo, el racismo y el clasismo (Viveros Vigoya 2017, 13).

La interseccionalidad puede ser ampliamente aplicada al estudio de los grupos sociales, relaciones, contextos e ir más allá del ámbito de aplicación convencional de las mujeres no blancas – montuvias y afroecuatorianas. Esto último, debido a que la interseccionalidad es un descentramiento del sujeto del feminismo, al denunciar la perspectiva sesgada del feminismo hegemónico (o “blanco”) que, promoviendo la idea de una identidad común, invisibilizó a las mujeres que no eran blancas y no pertenecían a la clase social dominante. Con esto, la crítica feminista al sujeto moderno se lleva a la categoría “mujer”, la que fue construida sobre las mismas lógicas jerárquicas y patriarcales que el feminismo atacaba (Cubillos 2015, 122). Comparto con Mara Viveros (2009) que este tipo de estudios feministas: “realizan una operación de descentramiento y de rescritura de las historias nacionales desde la periferia colonial que permite poner en evidencia la gramática racial que subyace de la cultura burguesa europea” (Viveros Vigota 2009, 66).

Por su parte, Hill Collins y Bilge (2016) exponen que la historia de la interseccionalidad no puede organizarse perfectamente en períodos de tiempo o ubicación geográfica. La interseccionalidad emerge desde la diversidad de las mujeres, de los esfuerzos de las mujeres para llegar a un acuerdo con las experiencias vividas con opresiones interseccionales de raza, clase, género, sexualidad, etnia, nacionalidad y religión. Hill Collins (2000) expresa que la interseccionalidad es capaz de recordar que la opresión no puede reducirse a un único tipo de enfoque, y que las opresiones trabajan juntas en la producción de injusticias. En palabras de Nina Lykke (2011) la interseccionalidad debe ser apreciada como “un lugar discursivo donde diferentes posiciones feministas se encuentran en diálogo crítico o de conflicto productivo” (Lykke 2011, 208). Empero, debe ser utilizada con precaución, para no convertirla en una caja negra en la que todo cabe. Este riesgo puede evitarse, al menos parcialmente, contextualizando las teorías o posturas teóricas que se ponen en diálogo y sacando provecho de ellas para aplicarlas políticamente de forma creativa y crítica (Arámbulo y Dávila 2021, 469). La interseccionalidad es entonces “un marco interpretativo que puede aplicarse, en el plano teórico a todas aquellas mujeres marginadas de la sociedad, cuyas experiencias de opresión son configuradas a través de todos estos factores” (Lagarde 1996, 90).

2.3.1. Marcos interpretativos de la interseccionalidad

La interseccionalidad como praxis crítica desafía explícitamente el *statu quo* y tiene como objetivo transformar las relaciones de poder. Para ello, Bilge y Collins (2016) en su afán por buscar de qué manera afecta el racismo, el patriarcado, la opresión de clases y cómo otros sistemas discriminatorios crean desigualdades sociales en contra de las mujeres, han establecido seis caracteres interpretativos de la interseccionalidad: “a) desigualdad; b) relacionalidad; c) poder; d) contexto social; e) complejidad y f) justicia social. Una clasificación que aborda cómo las acciones y políticas específicas generan opresiones que fluyen a lo largo de estos ejes, proporcionando aspectos dinámicos o activos de la falta de poder” (Crenshaw 2002, 171). O sea, dichos caracteres en palabras de Hill Collins (2016) permite conceptualizar los diferentes ejes de opresión como entrelazados en una matriz en el marco de la cual se constituyen los individuos en diferentes y cambiantes posiciones de poder.

a) Desigualdad social e interseccionalidad

De acuerdo con Collins y Belge (2016), la interseccionalidad entiende la desigualdad social, a través del reconociendo que ésta rara vez es producto de un solo factor; está construida sobre la base de las interrelaciones entre los diversos factores. Yuval-Davis (2011) argumentan que cada desigualdad tiene una base ontológica propia a la vez que se construye de forma interrelacionada, y lo hace en un contexto y momento histórico específicos que deben ser tomados en cuenta. Es decir, que las intersecciones dan como resultado una desigualdad articulada y compleja, “que toma forma en un contexto particular. Por tanto, no se trata de aplicar una lógica aditiva desde la cual las desigualdades se suman, sino que el cruce entre las desigualdades en juego provoca una situación específica de desigualdad o de poder que necesita de soluciones ad hoc” (Cruells 2015, 40).

En este sentido, la interseccionalidad permite visualizar la desigualdad más allá del racismo, únicamente como causa o como problema de clase o género (Hill Collins 1990, 2). La interseccionalidad verbaliza la situación real de las mujeres que no son simplemente mujeres sin raza, sin sexo. Son mujeres para quienes las opresiones de clase, raza, edad y sexualidad en el marco de un contexto histórico, son determinantes en sus vidas laborales/económicas, familiares, y en general en sus procesos de subjetivación” (Neira 2012, 34). Tomando a hooks (2004), entiendo estas intersecciones no como la suma de opresiones sino como interconexiones difícilmente separables, marcas que se co-construyen (hooks 2004, 36).

b) Relacionalidad e interseccionalidad

La relacionalidad rechaza un enfoque binario. La piedra angular de la relacionalidad pasa de analizar lo que distingue a las entidades, por ejemplo, las diferencias entre la raza/etnia, la clase y el género, a examinar sus interconexiones (Serra 2016, 69). Este cambio en la perspectiva abre nuevas posibilidades intelectuales y políticas. La desigualdad global puede ser un ejemplo que demuestra cómo solamente el factor de la clase es un argumento insuficiente para explicarla, en cambio el argumento de la interseccionalidad que examina las relaciones de clase, raza/etnia, género puede llegar a constituir una explicación más valiosa. De acuerdo con el European Institute for Gender Equality (2020), la relacionalidad de la interseccionalidad permite estudiar, entender y responder a las maneras en que el género se cruza con otras identidades y cómo estos cruces contribuyen a experiencias únicas de opresión y privilegio (AWID 2005, 3).

En otras palabras, la relacionalidad de las configuraciones sociales particulares puede relativizar las percepciones del sentido común sobre el funcionamiento de la dominación. La raza/etnia, la clase y el género son inseparables empíricamente y se imbrican concretamente en la “producción” de las y los distintos actores sociales (Bereni et al., 2012, 194). De ahí que, pensar el entrecruzamiento de las relaciones sociales por fuera de la dominación de raza/etnia, clase y género es una dificultad que acarrearía efectos mordaces con límites de una representación aritmética de la dominación en la cual se sumarían o se restarían las propiedades sociales en una escala unidimensional que atribuiría a la mujer pobre el estatus de mujer doblemente oprimida (Lugones 2008, 23).

Entonces, la relacionalidad en palabras de Viveros Vigoya (2016) es poner en evidencia que la dominación es una formación histórica y que las relaciones sociales están imbricadas en las experiencias concretas que pueden vivirse de muy variadas maneras. Por tanto, la relacionalidad se presenta bajo diversas formas dentro de la interseccionalidad y, al mismo tiempo, es mejor conceptualizar al poder como una relación más que como una entidad estática, ya que el poder no es una cosa que ganar o perder, sino que constituye una relación (Hill Collins 2016, 28). De esta manera, la interseccionalidad consiste en aprehender las relaciones sociales como construcciones simultáneas en distintos órdenes, de clase, género y raza/etnia, y en diferentes configuraciones históricas que forman lo que Candace West y Sarah Fentersmaker (2013) llaman “realizaciones situadas”, es decir,

contextos en los cuales las interacciones de las categorías de raza/etnia, clase y género actualizan dichas categorías y les confieren su significado. Estos contextos permiten dar cuenta no solo de la consustancialidad de las relaciones sociales en cuestión, sino también de las posibilidades que tienen los agentes sociales de extender o reducir una faceta particular de su identidad, de la cual deban dar cuenta en un contexto determinado (Viveros Vigoya 2016, 57).

c) Poder e interseccionalidad

El poder y la interseccionalidad constituyen el marco interseccional que ayuda a comprender que la vida de las personas y sus identidades generalmente están diseñadas sobre varios y diversos factores que se influyen mutuamente (Serra 2016, 70). La raza, la etnia, la clase y el género constituyen entrelazadamente sistemas de poder que se interseccionan. Es decir, a través del marco interseccional “no hay un puro racismo o puro sexismo o puro clasismo. Las relaciones de poder del racismo, clasismo y sexismo cobran sentido cuando se relacionan una con otra como factores que son” (Hill Collins 2016, 28).

Así pues, Hill Collins (2016) hace uso de la “metáfora de la matriz de dominación para explicar la interacción e interdependencia entre líneas de opresión, y advierte de la posibilidad que las personas y grupos se encuentren en posiciones diferentes de opresor y oprimido simultáneamente” (Cruells 2015, 38) – las desigualdades por raza/etnia, clase o género no aparecen siempre de la misma manera, por ello, es necesario pensar desde la interseccionalidad (Bilge y Collins 2016, 30) –. La matriz de dominación, además indica como se organizan las intersecciones en los diferentes dominios de poder, que para Collins (2016) son cuatro 1) dominio estructural, consiste en las estructuras sociales como son la ley, la política, la religión, y la economía. Este dominio establece los parámetros estructurales que organizan las relaciones de poder (Draibe y Riesco 2006, 55); 2) dominio disciplinario, gestiona opresión. Hill Collins (2002) toma prestada esta idea tanto de Weber como de Michel Foucault: el dominio disciplinario consiste en

“una red de organizaciones burocráticas cuya tarea es controlar y organizar el comportamiento humano a través de rutinización/habitudinalidad – como construcción de hábitos –, la racionalización y la vigilancia. Aquí la matriz de dominación es expresada a través de un protocolo de organización que oculta los efectos del racismo y el sexismo bajo el dosel de la eficiencia, la racionalidad y la igualdad de trato” (Naciones Unidas Derechos Humanos 2009, 43).

3) Dominio hegemónico, legitima la opresión. “Esta es la esfera de influencia de la cultura, donde la ideología y la conciencia se unen. La hegemonía dominante une los ámbitos estructurales, disciplinarios e interpersonales. Esta se compone del lenguaje que utilizamos, las imágenes a las que respondemos, los valores que tenemos, y las ideas que albergamos” (Hill Collins 2000, 285). Y esto a su vez se reproduce a través de los planes de estudio y libros de texto, las enseñanzas religiosas, los medios de comunicación masiva, las culturas de la comunidad, y las historias de la familia; y 4) dominio interpersonal, influye en la vida cotidiana. “Se compone de las relaciones personales que se mantiene, así como de las diferentes interacciones que conforman la vida diaria. Hill Collins (2000) señala que el cambio comienza en el ámbito intrapersonal; es decir, cómo un individuo ve y entiende su propio ser (él o ella) y sus experiencias. “Cambiar el dominio interpersonal de la matriz de dominación es ver cómo los propios “pensamientos y acciones se sostienen frente a otra persona subordinada” (Hill Collins 2000, 287).

Bajo esta clasificación, “si bien la opresión puede variar de un contexto a otro, la idea de la matriz sería para Collins el patrón común que muestra la organización del poder y la desigualdad en cualquier sociedad” (Cruells 2015, 38). “La opresión está llena de contradicciones porque estos enfoques fracasan en reconocer que una matriz de dominación contiene pocas víctimas puras u opresores ”(Collins 2000, 287).

d) Contexto social e interseccionalidad

La interseccionalidad permite contextualizar contextos históricos, intelectuales y políticos, para entender el aumento de las desigualdades globales, el contexto social entrevé cómo las intersecciones de racismo, clase, explotación, sexismo, clasismo trabajan juntas y dan forma a la desigualdad social. Estos sistemas operan de manera estructural, cultural y a través de dominios disciplinarios e impersonales como ya se había demostrado previamente.

e) Complejidad e interseccionalidad

Collins y Bilge (2016) establecen que estos temas centrales como el de la desigualdad social, poder, relacionalidad y el contexto social se entrelazan, introduciendo un elemento de complejidad en el análisis interseccional. La interseccionalidad en sí misma es una forma de entender y analizar la complejidad del mundo de las personas y de las experiencias humanas.

Los sucesos y las circunstancias de la vida social y política y la persona raramente se pueden entender como determinadas por un solo factor. En general están configuradas por muchos factores y de formas diversas que se influyen mutuamente. En lo que se refiere a la desigualdad social, la vida de las personas y la organización del poder en una determinada sociedad se entienden mejor como algo determinado, no por un único eje de la división social, sea este la raza, el género o la clase, sino por muchos ejes que actúan de manera conjunta y se influyen entre sí. La interseccionalidad como herramienta analítica ofrece a las personas un mejor acceso a la complejidad del mundo y de sí mismos (Collins y Bilge 2016, 13-14)

f) Justicia social e interseccionalidad

La justicia social puede ser la idea más discutible del núcleo de ideas sobre la interseccionalidad, pero amplía el círculo de la interseccionalidad para incluir a las personas que usan la interseccionalidad como herramienta analítica para alcanzar una justicia social. Trabajar por la justicia social no es un requisito para la interseccionalidad. Empero, aquellas personas comprometidas en el uso de la interseccionalidad como herramienta analítica y aquellas personas que ven a la justicia social como algo central y no como algo periférico a sus vidas, son a menudo las mismas (Hill Collins 2016, 29).

El problema interseccional en las mujeres – montuvias, afroecuatorianas o de cualquier identidad – no se trata simplemente del hecho de no hacer frente a un solo tipo de discriminación por completo, sino se trata de que no se estén viendo – o no se están afrontando de manera efectiva – violaciones de derechos porque no se tienen en cuenta las situaciones interseccionales de vulnerabilidad de las mujeres que se encuentran marginadas (Crenshaw 2002, 172)

2.3.2. Postulados y niveles de análisis de la interseccionalidad

Para autoras como Patricia Hill Collins (2000), Weber (2001), Bilge (2013), Henderson y Tickmayer (2009), la interseccionalidad debe proporcionar un marco de análisis que permita abordar cuestiones tanto a nivel microsociológico como a nivel macrosociológico. Esta dualidad analítica según Hill Collins (2000) se traduce como diferencia léxica. Cuando esta articulación de opresiones considera los efectos de las estructuras de desigualdad social en las vidas individuales y se produce en procesos microsociales, se designa *interseccionality*; cuando se refiere a fenómenos macrosociales que interrogan la manera en que están implicados los sistemas de poder en la producción, organización y mantenimiento de las desigualdades, se llama *interlocking systems of oppression* (Hill Collins 2000, 12).

Dicho de otra manera, el análisis interseccional opera en dos niveles. En el nivel microsociológico, a través de su consideración del entrelazamiento de las categorías sociales y de las múltiples fuentes de poder y privilegio, permite abarcar completamente los efectos de las estructuras de desigualdad en las vidas individuales junto con las formas en que sus intersecciones producen configuraciones únicas. En el nivel macrosociológico, se cuestiona las formas en que múltiples sistemas de poder están involucrados en la producción, organización y mantenimiento de las desigualdades (Henderson y Tickmayer 2009; Weber 2001). Por tanto, “el análisis interseccional va más allá de ver a la naturaleza integrada y fluida en las categorías sociales, los aborda como parte de un amplio marco de macro y micro relaciones, instituciones y procesos que están involucrados en la construcción social de la inequidad” (Hankivsky y Christoffersen 2008, 277).

Dos niveles de análisis necesarios para comprender las oposiciones binarias entre el análisis actor/estructura o micro/macro relaciones (Faber 2005; Giménez 2001). Sin embargo, Yuval-Davis (2011) argumenta que el análisis interseccional debe encajar dentro de un enfoque constitutivo, uno no aditivo, mediante el cual se deben analizar las divisiones sociales tanto en sus dimensiones macro como micro a través de la aplicación de un marco de análisis de cuatro niveles:

1) Análisis organizativo, en relación con las instituciones y organizaciones sociales, políticas y económicas; 2) análisis intersubjetivo, para establecer las relaciones de poder y afecto entre actores concretos en situaciones informales o institucionales; 3) análisis experimental, que aprovecha la experiencia subjetiva de los individuos, las percepciones que tienen de sí mismos y sus actitudes hacia los demás; 4) análisis figurativo, que se refiere al nivel de las representaciones culturales de las divisiones sociales presentes en la sociedad (Yuval-Davis 2006, 198).

Entonces, bajo esta categorización, la feminista Yuval-Davis (2006) lo que pretende dar a conocer es que la interseccionalidad no puede mirarse únicamente desde un nivel individual o intersubjetivo, requiere de más niveles de análisis ya que la desigualdad social adquiere forma también, y al mismo tiempo, en el nivel institucional/organizativo – a través de las agencias y leyes, sindicatos, ONG o la familia –, y en el representativo/discursivo – a través de los símbolos, textos e ideologías –. Semejante a ello, Pilar Gonalons y Myra Marz (2016) arguye que al observar que las desigualdades son dinámicas, localizadas y mutuamente constitutivas, es necesario esbozar una mirada interactiva de la interseccionalidad, a través de dos niveles: individual e institucional. Así pues, siguiendo a Sylvia Walby (2007),

considera que los diferentes campos organizativos (la organización de la familia o la reproducción, la economía, o las naciones) no tienen una única dimensión que los construye como el género, la clase o la etnicidad simultáneamente, sino que cada campo sirve de entorno y co-construye a los demás de tal forma que las diversas desigualdades de género, clase y raza se vinculan entre ellas. Desde esta perspectiva, introduce además la necesidad de prestar atención al discurso, en la medida que éste ordena, controla y categoriza estos procesos de co-construcción y determina las acciones políticas que se llevaran a cabo para combatir la desigualdad y la opresión (Gonalons Myra Marz 2016, 57).

Ante estos niveles de análisis, la filósofa Elsa Dorlin (2009) también se hace presente y pone sobre la discusión la noción que la interseccionalidad se ha movido entre dos aproximaciones a la dominación: una analítica y una fenomenológica. “Desde la primera perspectiva, toda dominación es, por definición, una dominación de clase, de sexo y raza, y en este sentido es en sí misma interseccional, ya que el género no puede dissociarse coherentemente de la raza y de la clase. Para la segunda perspectiva, lo que es interseccional es la experiencia de la dominación” (Dorlin 2009, 52). De esta forma, la vacilación entre aproximaciones analíticas y fenomenológicas ponen de manifiesto dos asuntos: en primer lugar, la multiplicidad de experiencias de sexismo vividas por distintas mujeres, y, en segundo lugar, la existencia de posiciones sociales que no padecen ni la marginación ni la discriminación, porque encarnan la norma misma, como la masculinidad, la heteronormatividad o la blanquitud (Viveros Vigoya 2016, 53). “Al develar estos dos aspectos, este tipo de análisis ofrece nuevas perspectivas que se desaprovechan cuando se limita su uso a un enfoque formalista de la dominación cruzada, y a las relaciones sociales – género, raza, clases – como sectores de intervención social” (Viveros Vigoya 2016, 53).

De acuerdo con ello, y ya como último modelo de análisis interseccional imperioso, Kimberlé Crenshaw (1991) señala la existencia de tres niveles, distintos pero interconectados de interseccionalidad que permiten complementar los estudios de caso feministas. Se encuentra así, la interseccionalidad a nivel estructural, a nivel político y a nivel representacional. A nivel estructural, el enfoque interseccional permite analizar la situación de las mujeres que, encontrándose en la encrucijada entre varias estructuras de exclusión social, sufren una situación de discriminación distinta de las mujeres blancas y de los hombres (Crenshaw 1991, 1245). “Debe considerarse en qué medida el racismo amplifica el sexismo y en qué medida la homofobia amplifica el racismo” (Matsuda, 1991, 1192).

Entonces, a partir del análisis de la experiencia de las desigualdades Crenshaw (1989) muestra cómo las mujeres se encuentran, a menudo, afectadas a la misma vez por la desigualdad de raza/etnia, género y clase social en ámbitos como por ejemplo el de la violencia o el laboral. “La desigualdad revela como las estructuras de clase, raza/etnia y género interactúan entre ellas y no son independientes unas de las otras” (Crenshaw 1989, 45).

A nivel político, la interseccionalidad ofrece una nueva perspectiva para analizar cómo el sexismo, el racismo y el clasismo se reproducen en y a través del derecho y los procesos de *policy-making*. Adoptar la interseccionalidad como categoría para el análisis crítico del derecho y las políticas públicas implica considerar, por ejemplo, en qué medida el discurso feminista puede marginar a las minorías étnicas o las mujeres con discapacidades (Lombardo y Verloo 2009, 478), o en qué medida los instrumentos adoptados para asegurar la igualdad de género pueden marginar a las mujeres de color (La Barbera 2012, 263).

En otras palabras, Crenshaw (1989) pone el foco en la interseccionalidad política para analizar cómo “las estrategias políticas que se centran en una dimensión de la desigualdad acaban marginalizando en sus agendas las soluciones sobre los efectos interseccionales de la desigualdad” (Cruells 2015, 133). Bajo esta perspectiva, la autora realiza una crítica a la incapacidad por dar cuenta de la heterogeneidad interna de los grupos sociales y de la intersección entre desigualdades. Así, discute:

invisibilizar la intersección entre raza/etnia, clase y género puede provocar, por un lado, el desplazamiento hacia los márgenes de aquellos individuos y grupos sociales cuya desigualdad tiene múltiples causas. Por el otro lado, puede provocar también que las estrategias políticas de los movimientos antirracistas acaben replicando y reforzando la subordinación por razón de género, al igual que los movimientos feministas acaben reforzando la subordinación por razón de raza o clase (Crenshaw 1991, 1252).

Finalmente, a nivel representacional, simbólico o discursivo, el enfoque de la interseccionalidad “permite explorar la construcción cultural de los sujetos subordinados, considerando en qué medida la cultura popular y el discurso público (re)producen su situación de desventaja y marginalización (Lombardo y Verloo 2009, 478).

En fin, los niveles de análisis de la interseccionalidad abren la posibilidad de ver y entender muchos más espacios de intereses intersectoriales. Es decir, la comprensión de la posición social de la mujer y los espacios en donde los sistemas de desigualdad se juntan (Hill Collins 2000, 56). Por tanto, los niveles de análisis de la interseccionalidad permiten:

i) ubicar el foco de atención en el sujeto que se encuentra en el cruce entre distintos sistemas de discriminación, cuya experiencia de discriminación no puede ser explicada usando las categorías de clasificación social de forma aislada; ii) colocar el acento en la simultaneidad de los factores de discriminación; y iii) subrayar los efectos paradójicos de análisis, intervenciones y políticas públicas basadas en un solo eje de discriminación que, abordando separadamente raza/etnia, género y clase, crean nuevas dinámicas de desempoderamiento (La Barbera 2012, 113).

De esta manera, la interseccionalidad se convierte en una teoría feminista, una metodología para la investigación y un trampolín para una agenda de acciones en el ámbito de la justicia social (AWID 2004, 4). Comienza con la premisa de que la gente vive identidades múltiples, formadas por varias capas, que se derivan de las relaciones sociales, la historia y la operación de las estructuras del poder. En consecuencia, la interseccionalidad revela las variadas identidades, exponer los diferentes tipos de discriminación y desventaja que se dan como consecuencia de la combinación de identidades (AWID 2005, 6). Una teoría feminista útil para superar “la conceptualización aritmética de las desigualdades socioraciales como fruto de la convergencia, fusión o adición de distintos criterios de discriminación de las mujeres” (Dorlin 2009, 12).

A la par, sirve para desafiar el modelo hegemónico de “La Mujer” universal, y para comprender las experiencias de las mujeres pobres y racializadas como producto de la intersección dinámica entre el sexo/género, la clase y la raza en contextos de dominación contruidos históricamente (Viveros Vigoya 2016, 54). Parafraseando a Leslie McCall (2005) la interseccionalidad es la contribución mas importante que los estudios de las mujeres han hecho hasta ahora. La interseccionalidad pasó de ser una metáfora, y un signo de conflicto y amenaza para un feminismo al que se le reveló su carácter “blanco”, a convertirse en la teoría feminista por excelencia (Carbin y Edenheim 2013, 233).

La intersección nos muestra un vacío, una ausencia, donde debería estar, por ejemplo, la mujer negra, porque ni la categoría “mujer” ni la categoría “negro” la incluyen. Pero una vez identificado este vacío debe actuarse políticamente. Recogiendo el legado de Lorde, la lógica de la fusión como posibilidad vivida de resistir a múltiples opresiones mediante la creación de círculos resistentes al poder desde dentro, en todos los niveles de opresión, y de identidades de coalición a través de diálogos complejos desde la interdependencia de diferencias no dominantes (Lugones 2005, 70).

En definitiva, se puede hacer referencia a la interseccionalidad como “una metáfora usada para mostrar cómo las distintas formas de discriminación interactúan y se constituyen

mutuamente una a otra” (La Barbera 2012, 115). Una reivindicación al feminismo no hegemónico que desde los años setenta ha cuestionado la perspectiva blanca, heterosexual y de clase media, capaz de abordar cuestiones aun abiertas dentro de los debates feministas que tuvieron (y sigue teniendo) gran relevancia para el feminismo y las ciencias sociales en general.

Capítulo IV

Primer estudio de caso: El Buen Vivir de la mujer montuvia del Ecuador

Introducción

“La inequidad de género existe en casi todos los rincones del planeta, del Japón a Marruecos, de Estados Unidos a Uzbekistán. Sin embargo, esta desigualdad entre los hombres y mujeres no es la misma en todas partes: puede adoptar formas muy diversas. La falta de equidad de género, clase y raza no es un fenómeno homogéneo, sino un conjunto de problemas distintos e interrelacionados”
(Amartya Sen 1995).

Bajo este argumento y dadas las condiciones crecientes de la precariedad de la vida en todas sus formas, humanas y ecológicas, es sorprendente, como sugiere Fraser (2017), que una “nueva coalición de *“New Dealers”*: sindicalistas, feministas, personas sin empleo o con empleos precarios, ecologistas y antiimperialistas y socialistas democráticos no hayan podido producir un proyecto contrahegemónico que proteja a la sociedad y a la naturaleza del neoliberalismo” (Fraser 2017, 4). Un escenario aparentemente desalentador, indiferente y poco empático con las desigualdades. No obstante, la realidad es otra, o, al menos en Ecuador, con la política del Buen Vivir que ha tenido toda la buena propensión de cambiar la historia colonial, pero en su camino ha resurgido la colonialidad que le ha llevado a la imposición de formas específicas de opresión ya sea por raza/etnia, clase o género.

De ahí que, tomando las palabras de Boaventura de Souza Santos (2011), entre tantos modelos neoliberales, al menos el Buen Vivir ha servido de plataforma para destapar las desigualdades, sufrimientos, violencia, inequidades y muchas más opresiones. Opresiones que se han ido disgregando por la incapacidad de los gobiernos de visibilizar que el Ecuador, es una nación con un área de 283 561 km², ubicado en la latitud 0° 0' 0", con 17.511.000 habitantes (INEC 2021) que, lo hace poseedor de una gran riqueza cultural, formado por 4 regiones naturales. La primera de ellas, con una salida al océano Pacífico (región costa o litoral); la segunda orientada hacia la cordillera de los Andes (región sierra o interandina); la tercera direccionada hacia la Amazonía (región oriental o amazónica); y la cuarta enfocada en las islas Galápagos (región insular). Citando al historiador Willington Paredes (2002) el Ecuador es un espejo trizado de regiones, localidades, sociedades y pueblos que alberga una entidad social y política diversa. Data su historia hace doce mil años como lo relata Enrique Ayala Mora (2002) cuando en las tierras que ahora se las denomina Ecuador habitaron pueblos indígenas procedentes según se conoce, de Asia y Oceanía. Estos pueblos no se limitaron únicamente a

sobrevivir, con el paso del tiempo construyeron grandes culturas, fundamentalmente a base del desarrollo de la agricultura.

No obstante, dichos pueblos fueron conquistados por invasores europeos desde el siglo XVI, quienes a su vez transportaron grandes contingentes de esclavos de origen africano a la Real Audiencia de Quito, obligándoles a trabajar en los valles cálidos de la sierra y la costa ecuatoriana. “Se les impuso leyes, costumbres y religión; se les sometió a la explotación y la muerte; pero aprendieron a resistir y hoy sobreviven no solo como individuos sino también como pueblos” (Ayala Mora 2002, 18) que representan un importante porcentaje de la población del país. Una diversidad que no será reconocida – o al menos artificialmente – hasta la Constitución de 1998, en la cual Ecuador declaraba ser un país pluricultural y multiétnico, reconociendo a los pueblos indígenas y afroecuatorianos “su derecho sobre las tierras ancestrales, sus formas tradicionales de organización y relaciones comunitarias, el patrimonio histórico, sus conocimientos, educación y administración de justicia indígena” (Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas 2007, 45). Sin embargo, la Constitución de 1998 únicamente reconoció a lo mestizo, lo indígena y lo afrodescendiente; invisibilizando a todo aquello – lo otro – que salía de dichos parámetros.

Diez años más tarde, Ecuador marca un hito con la Constitución del Buen Vivir (2008) – una de las más avanzadas del hemisferio, según datos oficiales del Comparative Constitutions Project (2016) –, al declarar ser un “Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico” (Constitución de 2008, art.1). Una Constitución que profundizó el carácter heterogéneo de la identidad nacional al determinar derechos colectivos y el reconocimiento hacia un pueblo afroecuatoriano, 18 pueblos y 14 nacionalidades indígenas; y por primera vez, reconoce a un nuevo grupo humano, los montuvios, un pueblo con un “indiscutible raigambre en sus costumbres, y hasta aquel momento silenciado y escondido bajo la cultura mestiza” (Santos y Grijalva 2012, 111).

Desde entonces, “referirse al pueblo montuvio es referirse a un conjunto poblacional de carácter campesino, propio de la costa ecuatoriana, que se distingue de otros pueblos mestizos rurales por el gran acervo cultural y las enormes tradiciones que los montuvios cosechan” (Sandoval 2013, 7). Un pueblo con particularidades culturales, de trabajo que le son innatos y con un léxico propio” (Cusme Salazar 2012, 102). Un pueblo autodefinido y reconocido como

montuvio de acuerdo con el artículo 5616 y 5917 de la actual Constitución. Con dicho reconocimiento, el Ecuador buscó marcar un nuevo inicio, un Buen Vivir que dejara de lado la visión de un país típicamente indígena para transformarse en uno diverso en etnias, culturas, hábitos y formas de vida.

Empero, en su camino hacia la idea de lo que denominó el Buen Vivir, que según el Plan Nacional 2013-2017 es el hilo conductor del progreso, capaz de trazar directrices claras que impidan extravíos o caídas a un despeñadero, el Buen Vivir se generalizó como “la forma de vida que permite la felicidad y la permanencia de la diversidad cultural y ambiental; es armonía, igualdad, equidad y solidaridad. No es buscar la opulencia ni el crecimiento económico infinito” (Plan Nacional del Buen Vivir, 2013-2017); con lo cual, todo lo referente a raza/etnia, clase y género se desvirtuó hacia un discurso netamente político, económico y ambiental como ya se apreció en el capítulo II. Así pues, la política del Buen Vivir en ningún caso puso de manifiesto lo que los montuvios sienten, viven y piensan sobre el Buen Vivir y peor aún, las violencias que las mujeres montuvias resisten diariamente.

Dicho con otras palabras, hasta la actualidad el Buen Vivir solo ha conseguido concretarse como una política “llamativa e innovadora”, pero incapaz de ser empática con la variedad de rostros, rasgos y colores de piel, como mejor expresión de la diversidad cultural que ostenta el Ecuador heredada, por un lado, de los pueblos aborígenes e Incas y por el otro, de la conquista española. Un cúmulo de raíces que germinó en el mestizaje, no como una mera suma de lo indígena, lo hispanico y lo negro, sino como una nueva realidad con caracteres propios: costumbres, tradiciones, lengua, religión, entre otros (Naranjo 2014, 77). Un conglomerado heterogéneo en donde la diversidad conlleva dificultades sociales, económicas y políticas propias y que, el Buen Vivir sigue ocultando y silenciando.

En torno a ello, el presente capítulo tiene como objetivo analizar y redefinir el Buen Vivir de la mujer montuvia desde de un marco conceptual feminista y los testimonios de las mujeres montuvias recopilados durante el trabajo de campo realizado en el año 2019. Es decir,

¹⁶Art. 56. - Las comunidades, pueblos, y nacionalidades indígenas, el pueblo afroecuatoriano, el pueblo montuvio y las comunas forman parte del Estado ecuatoriano, único e indivisible (Constitución 2008).

¹⁷Art. 59. - Se reconocen los derechos colectivos de los pueblos montuvios para garantizar sus procesos de desarrollo humano integral, sustentable y sostenible, las políticas y estrategias para su progreso y sus formas de administración asociativa, a partir del conocimiento de su realidad y el respeto a su cultural, identidad y visión propia, de acuerdo con la ley (Constitución 2008).

este capítulo ubica los horizontes culturales, históricos, demográficos y políticos de lo que significa el Buen Vivir para los montuvios y, en especial para las mujeres montuvias. En consecuencia, los siguientes apartados inician con una explicación acerca de la cultura y realidad montuvia, una explicación de carácter étnico sobre ¿Quiénes son los montuvios?, seguidamente se da a conocer la situación económica, política y social de la mujer y el hombre montuvio y, finalmente, se discute desde las voces de las mujeres montuvias la redefinición del concepto del Buen Vivir, respondiendo así, a la pregunta que guía la investigación: ¿Cuál es la perspectiva de las mujeres montuvias frente al Buen Vivir? En definitiva, este capítulo se centra en el rol de la mujer, su pensamiento y modo de actuar, sentir y ver al Buen Vivir en cada uno de sus escenarios de vida como montuvias.

1. ¿Quiénes son los montuvios?

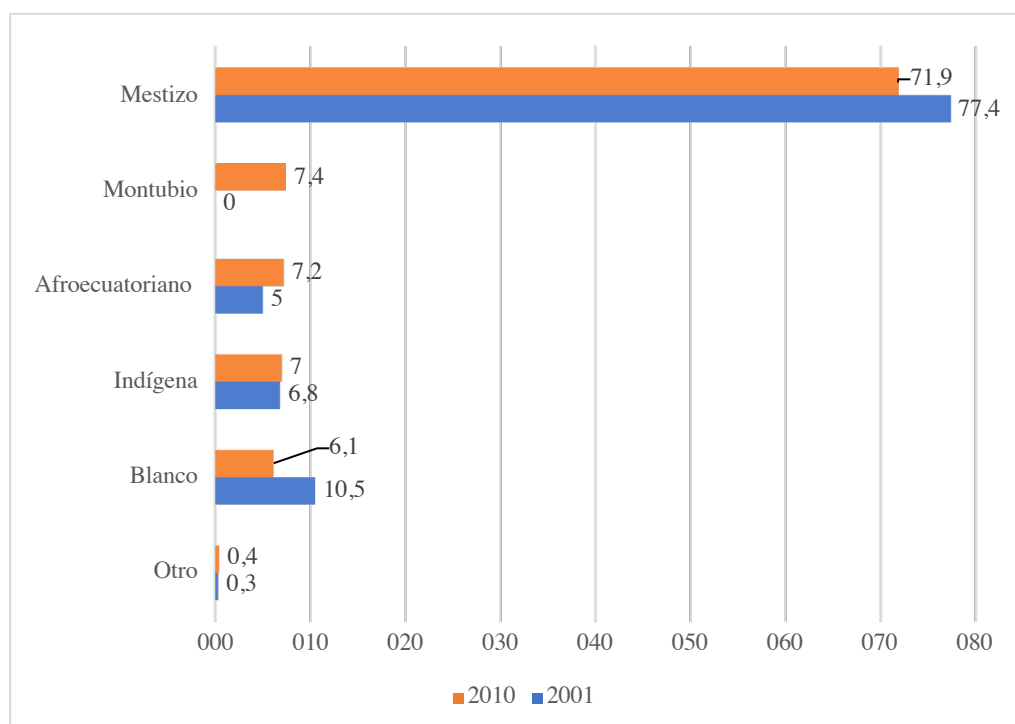
1.1. El segundo grupo poblacional más grande del Ecuador

Con el objetivo de demostrar la diversidad cultural, en el año 2010, el INEC realizó el VII Censo de Población y VI de Vivienda – último realizado hasta la fecha –, en donde preguntó a la población ecuatoriana: ¿Cómo se identifica (...) según su cultura y costumbres? 1. Indígena, 2. Afroecuatoriano/a-Afrodescendiente, 3. Negro/a, 4. Mulato/a, 5. Montubio/a, 6. Mestizo/a, 7. Blanco, u 8. Otro/a. Como resultados, se obtuvo que el 50.4% son mujeres y el 49.6% son hombres; de estos, el 71.9% se autoidentifica como mestizo, el 7.2% como afroecuatoriano; el 7% como indígena; el 6.1% como blanco y, por primera vez, emerge la categoría étnica montubia con un 7.4%, posicionándose como la segunda etnia más poblada después de los mestizos y por encima de los indígenas.

Así pues, el censo de 2010 consideró por primera vez a “la población montuvia en su lucha permanente en defensa de sus derechos y de su pueblo, demandando justicia, equidad y oportunidades de trabajo, como producto de la lucha sacrificada de hombres y mujeres por conquistar importantes espacios de representación y legitimidad” (CODENPE 2012, 5). Ello, ayudó a que muchos pobladores que en censos pasados se identificaron con otros pueblos hayan aceptado identificarse a través de la categoría montuvios; y como consecuencia, hizo que los porcentajes fluctuaran con relación al censo del año 2001, disminuyendo la población que se autodefinía como mestiza de un 77.4% en 2001 a 71.9% en 2010; mientras que los afroecuatorianos alcanzaron un 2.2% más en referencia al 2001 que únicamente alcanzaban un 5%. En cuando a los indígenas, estos sumaron un 0.2% más, es decir pasaron de 6.8% en 2001 a 7.0% en 2010. Asimismo, el grupo de blancos obtuvo un decrecimiento considerable de 10.5%

a 6.1% entre 2001 y 2010 respectivamente (INEC 2010), como se puede apreciar en la Figura N. 12:

Figura N. 12 Autoidentificación étnica durante los años 2001 y 2010



Fuente: INEC 2010

Dichas cifras obtuvieron una variación notable debido a dos razones. La primera, en el censo de 2001 el objetivo fue identificar, cuantificar, localizar y caracterizar a los grupos étnicos de la población; mientras en el 2010 se planteó su utilidad como ejercicio de derechos (Rivadeneira y Zumárraga 2014, 40). La segunda razón se debe a la incidencia que generó el INEC al crear en el año 2007 la Comisión Especial de Estadística de Pueblos Indígenas, Afroecuatorianos y Montubios (CONEPIA), la cual tenía como misión estimular el reconocimiento de la diversidad cultural de los pueblos y su autovaloración, con el pleno derecho a que cada ecuatoriano pueda decidir libremente a que etnia permanecer. Con ello, se propició a que la historia nacional, sus procesos, acontecimientos y relatos sean revisados, como acertadamente instaba el expresidente Oswaldo Hurtado (1981-1984): es menester del gobierno hacer una reconstrucción desde el litoral porque la historia está construida solo con la información y las fuentes de una visión serrana e indígena. Mestizos, montuvios, indígenas, afroecuatorianos y blancos son la médula que construye la unidad y la diversidad, para dar vigencia a la democracia del Ecuador (Hurtado 1984).

Una democracia en donde es imposible pensar y comprender la historia de las subversiones y levantamientos sin los montuvios (Carranza et al., 2010, 46). Estos, han sido

parte fundamental de las gestas libertarias como montoneros¹⁸ y milicias informales como los “Chilintomos” o la “Revolución de los Chihuahuas” surgidas entre 1825 y 1834 respectivamente, con el objetivo de luchar contra los terratenientes y militares del ejército libertador que pretendían despojarlos de sus tierras para colocar sus dominios. Sin embargo, la gesta histórica de mayor realce para los montuvios es la del 5 de junio de 1895 conocida como la “Revolución Liberal” en donde un gran contingente de montuvios reconocidos bajo el seudónimo de “montuvios macheteros”, al mando del General Eloy Alfaro, iniciarían un proceso transformador de la base social, política y económica de la República del Ecuador.

Cambios históricos que el escritor ecuatoriano Jorge Núñez Sánchez (2003) los ha ido enumerando de la siguiente manera: 1) instauración de una educación laica; 2) un desarrollo agrícola, industrial, comercial, artesanal y cultural; 3) una identidad e integración nacional y, 4) un derecho al voto y al trabajo de la mujer. Aquí, cabe recalcar que, si bien la mujer montuvia siempre ha estado presente, su protagonismo ha sido escasamente visibilizado; “continúan oscurecidas en la historia del Ecuador” (Japón 2014, 78). Esto, a razón de que la cultura montuvia en palabras de Lévi Strauss (1962) es naturalmente machista. El machismo “se encuentra aparentemente yuxtapuesto o superpuesto a la vida, y es capaz de sustituir, utilizar y transformar nuevos ordenes sociales. La historia de los montuvios impronta unos papeles de género, marcados por la tradición familiar y social, en la que el sexo es el determinante del destino de mujeres y hombres (Jung Kerényi 2003, 67).

Una historia que los hombres y las mujeres montuvias han sabido transmitir de generación en generación mediante el uso del amorfino, definido por el historiador y escritor guayaquileño, Wilman Ordóñez Iturralde (2002) como el canto mayor del hombre y la mujer montuvia; como la expresión sociocultural que expresa palabras, cultura y memoria viva, “una extensión natural del ser y sentir montuvio con expresiones y términos propios de su diario vivir, sus mitos, sus creencias, sus hazañas, sus tradiciones, sus pensamientos, sus dolores, sus angustias, sus leyendas, sus cuentos y sus valores muchas veces producto de la superstición y discriminación propio de la ignorancia” (Ordóñez Iturralde 2002, 45).

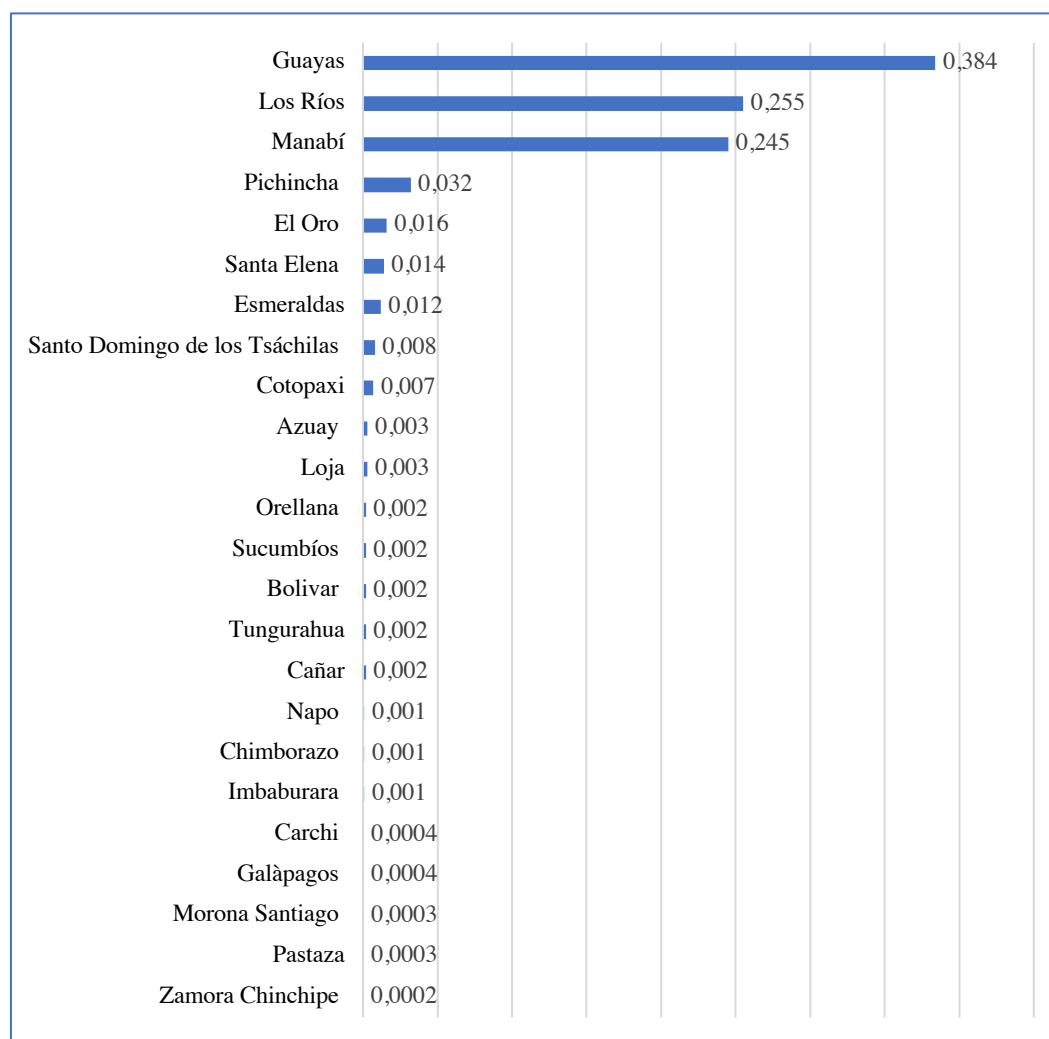
“el amorfino es una herencia, una tradición montuvia, porque ser montuvio es importante, porque nosotros somos los que sacamos adelante este país, somos los que damos el alimento, sembramos la tierra y alimentamos a los pueblerinos. Cada amorfino tiene impregnado un sendero, un río, un pueblo, una cuna y un nombre que camina siempre entre recios y corpulentos

¹⁸Montoneros. - grupo de hombres que muchas veces se levanta en armas en torno de un caudillo local. Este aspecto del agro montuvio lo interpretó el autor De la Cuadra por medio del Coronel Eufasio Sangurima que aparece en su obra maestra “Los Sangurimas”.

hombres que con sus sombras cobijan la semilla sembrada. En una tierra donde la bondad de la naturaleza se despliega por todos lados, los versos son el murmullo que cubre la piel, es una forma de cantar y de ser alma y geografía a la vez. Así, las sílabas se acomodan para que las palabras rimen y lleguen abrazadas a la poesía del verso, que no solo expresa asonancia, sino identidad autenticidad y pertenencia” (Cusme Salazar 2012, 78).

Una especie de memoria colectiva que no puede ser vista únicamente como mera manifestación folklórica, sino como un escenario cultural capaz de reflejar la vida de las mujeres montuvias y que en “el momento de ser narrados van revitalizando la cultura, la identidad, la tradición y la memoria histórica que las envuelve. Una forma de expresar lo que siente en cada situación en la que se encuentra” (Regalado y Zambrano 2019, 75). En tal sentido, el amorfino marcó y marca su historia cultural desde las postrimerías del siglo XVIII, primeras décadas del siglo XIX y, continua hasta el presente debido a su expansión geográfica que abarca varias provincias: Guayas, Manabí, Los Ríos, Santa Elena, El Oro y las zonas subtropicales de la región litoral de Bolívar, Azuay, Chimborazo, Loja, así como otras zonas con características montuvias como Esmeraldas, Santo Domingo de los Tsáchilas, entre otros, como se puede apreciar en la siguiente Figura N.13 explicativa de las 24 provincias que conforman el Ecuador y, en donde los montuvios están presentes:

Figura N. 13 Población montuvia según provincias



Fuente: INEC 2010

Bajo dicho contexto, en la actualidad el 7.4% de cada 100 personas que viven en el Ecuador se autoidentifica como montuvio. La mayoría de ellos ubicados en las zonas rurales del litoral ecuatoriano. Una representación mayor a 1.070.274 de habitantes, de los cuales, el 53.3% son hombres y el 46.7% mujeres (INEC 2010). Una población en donde sobresale dos grupos, el primero, el más representativo, con edades entre cero a veintinueve años con un porcentaje del 52.8% de la población montuvia, y el segundo, el grupo de adulto y adultos jóvenes de treinta a sesenta y cuatro años que representan el 39.6% (INEC 2010). Un pueblo relativamente joven que requiere el desarrollo e implementación de políticas públicas enfocadas a estos grupos etéreos y más específicamente, a las mujeres montuvias, severamente afectadas debido a la inexistencia de políticas de educación, salud, empleo, créditos y seguridad integral que garanticen sus derechos a la vida, a un empleo digno, al desarrollo y a la protección contra

violencias (CONDEPE 2012). Solamente así, en palabras de Humberto Robles (2005) las mujeres montuvias podrán alcanzar el Buen Vivir con su modo de vida, valores y rituales específicos y característicos que las diferencia de otros grupos étnicos y sociales, porque, son la identidad y comunidad cultural de la costa y zonas subtropicales.

1. 2. Aproximación al carácter étnico montuvio

La existencia del pueblo montuvio data de antes de la actual fundación del Estado Nacional del Ecuador (1830), solo hasta el 2008, 191 años después, la identidad cultural del pueblo montuvio es reconocida políticamente, posicionándolos como el segundo grupo poblacional más grande del país después de los mestizos, pero ¿quiénes son los montuvios?, ¿cuáles son las cualidades etnológicas de este ser humano silvestre que vive en las selvas tropicales? De acuerdo con Teodoro Crespo (1959) los montuvios son la esperanza y un tesoro valioso para el Ecuador, son un grupo étnico definido por Rodolfo Stavenhagen (1991) como “una colectividad que se identifica a sí misma y que es identificada por los demás en función de ciertos elementos comunes tales como el idioma, la religión, la tribu, la nacionalidad, la raza, o una combinación de estos elementos, y que comparte un sentimiento común de identidad con otros miembros del grupo. Los grupos étnicos pueden ser considerados como pueblos, naciones, nacionalidades, minorías, tribus o comunidades, según los distintos contextos y circunstancias” (Stavenhagen 1991, 2).

La normativa jurídica internacional reconoce que todos los pueblos son iguales, pero a su vez, reconoce el derecho de todos los pueblos a ser diferentes, a considerarse así mismos diferentes y a ser respetados como tales. Esta norma, sirve para cuartar las prácticas basadas en la superioridad de determinados pueblos o personas que propugnen privilegios, aduciendo razones de origen nacional, étnicas o diferencias culturales siendo las mismas jurídicamente inválidas, moralmente condenables y socialmente injustas.

En tal sentido, y en base al marco jurídico de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), el pueblo montuvio se enmarca en la noción de pueblo tribal, conforme a lo determinado en la normativa internacional y su aplicación a casos análogos; el Convenio 169 de la OIT (1989) reza que un pueblo tribal es:

un pueblo que no es indígena a la región (que habita) pero que comparte características similares con los pueblos indígenas, como tener tradiciones sociales, culturales y económicas diferentes de otras secciones de la comunidad nacional, identificarse con sus territorios ancestrales y estar

regulados, al menos en forma parcial, por sus propias normas, costumbres o tradiciones (OIT 1989).

La diferencia entre pueblo indígena y tribal no tiene implicancias desde un punto de vista jurídico, ya que ambos son titulares de los mismos derechos (el derecho a la autodeterminación es un derecho humano colectivo). La diferencia radica en los ámbitos de desarrollo cultural, económico y social. Así pues, el pueblo montuvio reúne tres elementos: a) están presentes antes de la actual demarcación de los estados nacionales, b) se autodeterminan como tal y, c) tienen conciencia de identidad (OIT 1989) que lo envuelven en un proceso de fusión étnica colonial que se dio entre los siglos XVI, XVII y XVIII; y, que lo hace ser “una comunidad costeña, no andina, étnica y cultural asentada en las zonas rurales del litoral tropical y subtropical, portadores y creadores de una identidad regional con características propias que los identifican y diferencian de otros grupos étnicos y sociales de la región y del país” (Paredes 2005, 93).

a) están presentes antes de la actual demarcación de los estados nacionales

Sus raíces históricas datan de 1524 cuando una empresa privada de conquista y colonización encabezada por Francisco Pizarro y Diego de Almagro realizaron la primera expedición por la costa sudamericana; dos años más tarde, en 1526 llegarían a las playas de lo que ahora es Ecuador, en donde se adentraron al observar una balsa manteño-huancavilca¹⁹. Un intrigante descubrimiento que hizo que los conquistadores continúen penetrándose hasta el punto de constatar que “la región litoral comprendía otra zona diferente a la tierra del perfil costanero y a la llanura anegadiza, con ríos de caudalosas corrientes, espesa vegetación selvática, tupida y casi impenetrable, y con una abundancia de fieras, reptiles e insectos” (Estrada 1996, 35) que dificultaba su marcha.

“Había que esperar el tiempo en que amainaban las lluvias y las inundaciones bajaban de nivel, para internarse por los ríos a cuyas orillas se asentaban grupos humanos de características distintas a los ya observados junto al mar y en la zona del altiplano. Eran los *Cayapas* o *Niguas* y los *Campaces* o *Colorados*, reconocidos siglos después por el sabio Otto Von Buchwald al estudiar la que llamó “Cultura de las tolas²⁰” (1906-1928) y posteriormente por el arqueólogo

¹⁹Manteño-huancavilcas. - grupo indígena de la época precolombina (600 d. C. 1530 D.C.), denominados comuneros peninsulares, debido a su asentamiento en la región litoral del Ecuador, desde la Isla Puná de la provincia del Guayas, y toda la actual provincia de Santa Elena y sur de la provincia de Manabí.

²⁰Tolas. - Tumba en forma de montículo, rasgo característico de la cultura Cayapa-Colorado. “Estas Tolas se encuentran en grupos, pero las hay también aisladas. Los tamaños son variables, así como sus formas. Las más pequeñas suelen medir unos 10 metros de diámetro por apenas sólo dos de altura, mientras que las más grandes

Emilio Estrada Ycaza (1954) quien, al profundizar las investigaciones de campo en unión a Julio Viteri Gamboa (1965), la denominó “Cultura Cayapa-Colorado” (Estrada 1996, 118).

Así pues, para el año de 1531 Francisco Pizarro y sus soldados toman asalto a estos pueblos, los Cayapa-Colorado, raíz aborigen de los montuvios – indios de la costa (Estrada 2000, 56) –, para posteriormente tomar prisioneras a varias mujeres y gozarlas a muchas de ellas, “obligando a los nativos a negociar con ellos, pagando con oro y plata su libertad, pero ya con sus honras mancilladas y con semillas de la nueva cultura en sus vientres” (Molina Cedeño 2008, 76). Un genocidio que hizo que los indios de la costa huyeran, prefiriendo comulgar sus días con la naturaleza, llevando consigo sus costumbres y tradiciones, sus saberes tradicionales, arrastraron tras de sí a sus dioses y siguieron perviviendo con sus idolatrías; “aunque alejados por distancias de leguas, aprendieron a convivir entre ellos y apoyarse mutuamente en la satisfacción de sus necesidades; los montubios son pues, huraños pero respetuosos, desconfiados pero participativos de la vida social y comunitaria” (Molina 2016, 223).

En otras palabras, los montuvios son forasteros de sus propios pueblos; aprendieron a vivir en montañas, pasando a ser “montañeros” (Phelan 1781, 23) término que según Eduardo Molina (2016) fue utilizado hasta mediados del siglo XIX y que con el tiempo se transmutó semánticamente con los términos de montoneros, campesinos, finqueros, labradores, jornaleros, peones, hasta llegar a montuvios, palabra derivada de monte, río y vida (De la Cuadra 1937, 23).

El montuvio es el hombre que vive en el campo al interior de la costa ecuatoriana, tierra tropical, refrescada de agua pura, mojada por torrenciales lluvias y largos ríos litorales e inextricables afluentes; zona en donde su proceso etnográfico inicia, primero mediante la fusión de los indios de la costa con el blanco europeo y más adelante con el afrodescendiente que fuese insertado en América en condición de esclavo para satisfacer las posesiones de la corona (Ferrer 2014, 87).

La identidad étnica montuvia implica, por tanto, un proceso histórico previo a la demarcación del Estado nacional ecuatoriano. Ezio Garay Arellano (2010) historiador genealogista expresa que el montuvio proviene desde épocas arcaicas, y los clasifica étnicamente de la siguiente manera: descendiente de los Chachis²¹ es el montuvio esmeraldeño,

pueden tener dimensiones impresionantes: más de 100 metros de longitud por unos 30 de anchura y sobrepasando los 10 de altura” (Holm 1981, 122).

²¹Chachis. - grupo indígena que habita en la zona selvática del noroeste de Esmeraldas sobre la costa norte de Ecuador. Los Chachi pertenecen a la familia lingüística barbacoana que hablan el idioma cha'palaa o cha'palaachi.

en tanto que el montuvio manabita descende del Caraque Manteño y el montuvio guayasense del Huancavilca-Chono o Valdivia-Chono. Sin embargo, al existir una limitada bibliografía sobre el origen montuvio, Garay Arellano (2010) concuerda con la autora Jenny Estrada (1996) aceptando que la esencia antropológica del montuvio es la fusión del Cayapa-Colorado con el blanco europeo, con el negro africano, “con el habitante de la orilla del mar que se internó en la espesura de la selva tropical, para no perder su independencia, con el migrante serrano mestizo y con el indio” (Véliz 1990, 114) que al producirse el boom cacaotero alrededor de 1760, los indígenas de la sierra cuadruplicaron la población de la costa, adaptándose “a las nuevas condiciones tanto económicas como ecológicas lo que supuso nuevas formas de relación con el medio social y natural, que devino en procesos de redefinición étnica y cultural” (Sánchez Ramos 2014, 12).

Del indio, el negro y el blanco surgirá la esencia antropológica del montuvio, por lo que de acuerdo con la zona a la que pertenecen y a la relación interétnica de sus ancestros, los montuvios pueden ser mulatos o achinados, de ojos claros u oscuros, zambos, blancos, lacios, castaños, rubios y negros, respondiendo en cada caso a todas la influencias morfológicas y psicofisiológicas impuestas por las leyes de la herencia (Bolaños et al., 2011, 123). “En números medios, el montubio ciento por ciento se ha formado así: 60% indio, 30 % negro y 10 % blanco. Su color va del moreno oscuro, casi morado al amarillo mate. Ello depende de la mayor o menor cantidad de sangre negra que se haya mezclado con la india” (De la Cuadra 1937, 88).

Los montuvios son producto de la unión de los indígenas originarios con otros grupos humanos, ya que ellos se gestaron históricamente a lo largo de un proceso de mestizaje tropical complejo. En ellos convergen y se fusionan, como proceso y producto histórico, diferentes etnias, razas y elementos socioculturales de indios costeños, blancos, negros, indios serranos, mulatos, mestizos costeños, mestizos serranos (Robles 1996, 27-28).

En definitiva, los montuvios son un conjunto de individuos con características propias de la región litoral y zonas subtropicales, que nacen naturalmente como una unidad social orgánica dotada de espíritu e ideales comunes, poseedores de una formación natural y cultural que las autodeterminan como resultado de un largo proceso de acondicionamiento espaciotemporal, quienes conservan sus propias tradiciones culturales y saberes ancestrales (CODEPMOC 2014), mucho antes de la actual demarcación de los estados nacionales.

b) Autodeterminación

El derecho a la autodeterminación reconocido en la Constitución de 2008 podría representar en palabras de José de Obieta (1980) a la capacidad del pueblo montuvio de proclamarse existente, con una determinada realidad sociológica que lo distingue del resto de la sociedad. Implica decidir bajo formas propias de gobierno, así como perseguir su desarrollo económico, social y cultural sin injerencias externas (Medina 2008, 45). El pueblo montuvio, de su lado, “ha planteado el derecho a la libre determinación en relación con la reivindicación para decidir libremente de acuerdo con sus estructuras y autoridades propias en el marco del Estado nacional” (Aparicio 2018, 25). Esta “demanda autonómica se intensifica, precisamente frente al impulso de los poderes económicos en el marco de la globalización de orden neoliberal” (Rivadeneira 2020, 151). Con el debilitamiento de lo público y una ampliación de las desigualdades, en el Ecuador los montuvios y más específicamente las mujeres reclaman una “autonomía política real” con alcance hacia un Buen Vivir real. Esto se extiende a la educación y salud, gestión del territorio, eliminación del antropocentrismo, modelo de desarrollo y otros asuntos propios del pueblo montuvio, donde la intersección del género, la raza/etnia y la clase juega un papel crítico.

La autodeterminación de los pueblos es “un proceso diferenciado para cada contexto con carácter político en el que se disputa una resignificación del poder para recuperar su dimensión humana y colectiva” (Aparicio 2018, 34). En este proceso continuo en el tiempo, se entrelazan condiciones sociales y económicas “atravesadas por el género, el devenir de las culturas y las aspiraciones como pueblos, así como prácticas cotidianas en el interior de las comunidades donde se manifiestan unas relaciones de pertenencia materiales y subjetivas entre hombres y mujeres” (Rivadeneira 2020, 160). “A esta conciencia de pertenencia a una cultura y forma de vida que difiere de la población nacional se la denomina elemento subjetivo que determina la existencia de un pueblo con derechos colectivos” (Abrahamson et al., 2011, 13). “Derechos inherentes a todos los seres humanos, sin distinción alguna de nacionalidad, lugar de residencia, sexo, origen nacional o étnico, color, religión, lengua, o cualquier otra condición” (Declaración Universal de los Derechos Humanos-Naciones Unidas 1948).

En otras palabras, la autodeterminación de los montuvios constituye un derecho universal, reconocido sin distinción alguna y, positivizado en los Pactos de Derechos Humanos, suscrito por el Estado ecuatoriano. Esto por cuanto “es anterior al mismo reconocimiento por parte de los Estados, los cuales estarían moralmente obligados a reconocerlo y protegerlo en su ordenamiento jurídico” (De Obieta 1980, 46). Un reconocimiento que requiere legitimar que los pueblos “tienen una propia trayectoria social, que se adapta al cambio de los tiempos,

manteniendo en todo o en parte el legado cultural de sus ancestros. Las culturas evolucionan con el tiempo” (Comisión Interamericana de Derechos Humanos 2001).

Willington Paredes Ramirez (2006) considera que la autodeterminación de los montuvios se enfoca en su capacidad de reconocimiento como etnia, porque sus integrantes tienen un conjunto de ideas, creencias, valores, hábitos, costumbres, normas, rituales, símbolos que ellos reconocen como propios. En su proceso histórico social crearon un imaginario sociocultural que lo difunden, aceptan y reconocen como propios (Paredes 2006, 97). Esto, debido a la influencia de las culturas que se asentaron en la costa ecuatoriana, transformando las formas de vida las familias y las sociedades, y aceptando un aparente orden social normativo estructurado por estereotipos de género. “Estas prácticas culturales, derivadas por un lado de las culturas Manteña, Chorrera, Machalilla, Guangalam Bahía, Chirije, Jama Coaque I, II, Milagro, Tejar, Huancavilca” (Regalado 2018, 1), distribuían actividades en función del género. Por otro lado, la influencia de la época colonial y la republicana sostuvo ciertos patrones sociales que prevalecen actualmente y son los que han construido el escenario y el comportamiento de la mujer y el hombre montuvio.

Así pues, la mujer montuvia únicamente ostenta el papel afectivo y de ama de casa, o lo que los montuvios denominan la monoviria²²; mientras el hombre se centra en el respeto social; “el impulso al hombre es provocado por el reconocimiento tácito de la superioridad de éste, primeramente, material (baqueanismo, es decir, sabiduría del campo), y más tarde, moral (experiencia traducida en consejo, ciencia antigua, gerontolatría)” (De la Cuadra 1937, 48). La única excepción, de una mujer a ser respetada, es la madre, quien es descrita como una santa (Ordóñez Iturralde 2014, 113), como se puede apreciar en el siguiente amorfino:

La mujer en el amor/ es igual a la gallina/ si le falta el gallo viejo, cualquier pollo la domina. /
Yo chupo, enamoro y juego y el amor no me ha quebranta dejo ir a la yegua vieja/ y me cojo a
la potranca. / Malditas sean las mujeres menos la que me parió/sino hubiera sido por ella angelito
fuera yo (Ordóñez Iturralde 2014).

La autodeterminación de los montuvios está pensada sobre la norma biológica del sexo y de construcciones culturales, para establecer ideas estereotipadas de género (femenino y masculino) alrededor de "fuerza-debilidad" y "casa-calle" (Tubay 2020, 56). Asignando a cada

²²Monoviria. - hace referencia a que la mujer montuvia se casa, tiene hijos, cuida de ellos y de su marido (De la Cuadra 1937).

categoría roles justificados en la tradición que fueron estableciendo los límites para ser mujer u hombre y comportarse correctamente en las esferas públicas y privadas (Tubay 2020, 45).

“Para hablar del montubio como personaje, recordamos que, históricamente lo masculino ha sido descrito en función de unas particularidades machistas, aceptadas e interiorizadas por la sociedad como un rasgo de identidad cultural. Del lado femenino, la condición pasiva y reducida a la obediencia al sistema patriarcal, ha sido la constante para desarrollarse como mujer (esposa o pareja de un hombre), ama de casa y cuidadora del hogar” (Federici 2004, 67).

“El hombre es amparo y sustento y la mujer nutriente del mismo, una división de quehaceres generalizado en la campiña montubia. Yo soy hombre bravío que busco mujer hermosa para que me llene de cariño y me haga todas las cosas” (Cusme 2012, 101).

Los estereotipos de género son parte de “la influencia de la época colonial y la republicana que sostuvo ciertos patrones sociales que prevalecen actualmente y son los que han construido el escenario y los personajes de esta zona (mujer y hombre montubio)” (Tubay 2020, 165). Estos sucesos dan paso a que la autodeterminación de los montuvios sea un emplazamiento de contrastes socioculturales, enraizados y abrazados a una identidad que dice llamarse propia. No obstante, mientras las mujeres no puedan decidir y participar en igualdad de condiciones sobre los asuntos comunes, la autodeterminación en sus pueblos está comprometida, así como su seguridad y libertad de decidir sobre sus vidas.

La autodeterminación tiene que ver directamente con el entorno en el que se desarrollan. “Los entornos sociales, culturales e incluso los legales determinan que hombres y mujeres tengan o no los mismos derechos, lo que afecta de manera directa al bienestar y el cuidado de las personas, las formas en cómo se da la relación con la naturaleza y el territorio; por tanto, las oportunidades de participación política” (Rivadeneira 2020, 161); en palabras generales, a un Buen Vivir. Elementos de identidad que se relaciona con el tercer elemento de la OIT: conciencia de identidad.

c) Conciencia de identidad

La conciencia de identidad del pueblo montuvio se fundamenta en el patrimonio cultural común dentro de un territorio común, como lo deja entender Estrada (1996). Los miembros del pueblo montuvio tienen en común una serie de marcadores de identidad, como lo son: las costumbres, la vestimenta, la religión, la gastronomía, las manifestaciones artísticas y el habla

(Álvarez Litbe 2001, 34). Estos marcadores de identidad permiten a los diferentes grupos humanos en el Ecuador distinguirse con respecto a otros, y construir así su identidad cultural. En este mismo sentido, y de acuerdo con José de Obieta (1980) la conciencia de identidad hace referencia a elementos subjetivos y objetivos.

Los elementos objetivos incluyen “condiciones sociales, culturales y económicas – que – los distinguen de otros sectores de la colectividad nacional, y están regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial” (OIT 1989). Por su parte, Los elementos subjetivos responden a la conciencia sobre su especificidad y diferenciación de otros grupos humanos juntamente con un deseo de pertenencia a determinada etnia o pueblo. En otras palabras, José de Obieta (1980) señala que en un pueblo o grupo étnico o etnonacional debe estar presente elementos objetivos o etnia, y elementos subjetivos o conciencia étnica para ser considerados como tal. Refiriéndose al elemento objetivo indica que “lo que sirve para caracterizar a una etnia es la lengua. La lengua es la cultura misma” (De Obieta 1993, 39). Sin este elemento lingüístico, para este autor no se podría hablar de un pueblo o etnia sujeto de derechos ya que carecería del elemento objetivo.

Entonces, dentro del imaginario simbólico y sociocultural de la identidad montuvia se destaca su habla inconfundible, constituyente a una singular mezcla de dialectos con léxico propio. “Posee especificidades a nivel léxico – utilizando unidades léxicas del español antiguo o recuperado de algunas que han caído en desuso: *gañote*, *aguaitar*, *vide*, *vos*, *abigeo*, etc. –, a nivel de las estructuras sintácticas – por ejemplo, en antes y en después – y también en términos de fonética (prosodia y entonación)” (Macías 2014, 15). “Un habla tan propia que forma parte del patrimonio lingüístico del montuvio y su socialización verbal. El habla montuvio no es otra cosa que un referente de identidad cultural. Y a pesar de que evolucione, guarda en sus genes los primeros pasos” (Jaramillo 2015, 2).

“El habla del montuvio tiene forma, olor, consiste en recuerdo, experiencia, es decir, goza de un sinnúmero de significados para un solo tema, pues un objeto obtiene su conceptualización en el acto sobre el cual el montuvio fijó su vista en aquel objeto” (Jaramillo 2015, 2).

Por su parte, el elemento subjetivo está relacionado con la conciencia de autodeterminación y pertenencia a una cultura y forma de vida que difiere de la población nacional. Tomando a Burbano y Samson (2016) el pueblo montuvio es un ser diferente al

mestizo, cultiva las artes manuales, trabaja la cerámica, la toquilla²³ y la tagua²⁴. Conserva características sociales y culturales específicas como son sus ideas, creencias, valores, costumbres, rituales, normas. Características que se interrelacionan con cuatro aspectos esenciales en su identidad: 1) el machete, 2) el caballo, 3) el monte, 4) *mana* y 5) el orgullo.

El machete es uno de los instrumentos de mayor realce identitario del montuvio. El uso de este utensilio está presente en las actividades del campo y en la vestimenta típica del hombre, “lo maneja con una exhaustiva destreza en el trabajo y en casos de riña lo saca a relucir” (Morales 1997, 31). Es así como José de la Cuadra (1934) en su obra “Los Sangurimas”, añade que el montuvio es hombre de bragueta, gente brava “no aflojan el machete ni para dormir” (De la Cuadra 1934, 45). El montuvio desde temprana edad aprende a utilizar el machete cual, si fuese una prolongación del antebrazo, fricciona el hierro sobre la piedra de afilar como un saludo a la mañana y con la yema de los dedos comprueba la fina línea cortante y cuando siente que está a punto, agarra el garabato, instrumento que inventó a la medida justa de su cuerpo para retirar los tupidos matorrales del aérea de trabajo (Goitisolo 1998, 132).

Igualmente, al ser el montuvio un individuo que vive en el monte, su mejor aliado es el caballo, burro o yegua, viste con un sombrero de cuero, mocora²⁵ o paja toquilla, alforja²⁶ y botas con espuelas relucientes, lo cual lo convierte en un excelente jinete y vaquero, habilidad que la emplea para el trabajo y la diversión en grandes competencias de rodeos. Esto último, es la expresión más genuina de su cultura, de su modo de ser y del modo de vida campirano. “Para ellos el rodeo es un producto cultural que se escenifica y que expresa su tradición e identidad. Lo que ellos presentan allí es lo que ellos hacen, en el día a día de su trabajo agropecuario, en los montes y llanos del litoral tropical” (Paredes 2009, 32).

El montuvio nació, creció y vive en el campo o, al menos, tiene una quinta con animales y sembríos. El montuvio es un hombre de monte, así sea un académico, en algún momento de su vida tuvo que haber vivido en el monte. Al montuvio le gusta trabajar con la tierra o por lo menos administrarla. Su sentido de orden y mando fue heredado de sus padres, quienes también

²³Toquilla. - árbol de la familia de las palmas, de tronco áspero, cilíndrico y cubierto por hojas largas de nervio recto y leñoso. Sus hojas trenzadas dan lugar al famoso sombrero de paja toquilla utilizado por los montuvios y popularizado a nivel internacional como el “*Panamá hat*”.

²⁴Tagua. - es también conocida como yarina, nuez de marfil o marfil vegetal.

²⁵Mocora: es una palma pequeña y espinosa, de cuyas hojas se extraen fibras para tejer hamacas y sombreros, carteras, petates y gran variedad de artesanías (Cusme 2011).

²⁶Alforja. - “es un implemento de uso común por su utilidad y consiste en una banda ancha en la que en sus extremos (dos) está una bolsa, puede ser de yute u otra tela nacional. La alforja de manera general la ubica sobre el animal, sea caballo, burro o yegua, al transportar mercadería” (Astillo et al., 2017).

trabajaron con la tierra o administraron el campo (Burbano y Samson 2016, 3). Del monte y su cercanía con la naturaleza, los montuvios han forjado un pensamiento mítico. El montuvio es panteísta, dado su irrefrenable fortaleza y constancia para fabricar héroes, es decir, poderes protectores, como la “mana”, fuerza benefactora o también la causante del mal. Goitisoló (1998) aclara que esta creencia en la mana, en la fuerza misteriosa de las personas y objetos es sumamente fuerte, debido a que los pueblos primitivos son pragmatistas; les interesa lo concreto, lo que soluciona sus necesidades concretas, lo que experimentan con los sentidos. Por ello, es lo más ostensible de sus creencias.

“La *mana* no es la única creencia, ni tal vez la más honda. Este poder de la *mana* deriva a veces de las almas de los muertos o de espíritus que vagan por el universo. Por encima de estos espíritus existen las mitologías o las teologías con sus rituales propios. Son dos cosas diferentes del poder de la *mana* que se manifiesta en un machete. El poder de la mana es sensible, se lo ve, se lo siente. El poder de un ser creador solo se siente indirectamente, no se lo experimenta con los sentidos. Por eso, tienen menos culto los dioses creadores, que las fuerzas de los objetos, pero son reconocidos por encima de estos” (Goitisoló 1998, 38).

Supremamente, la identidad montuvia se conjuga con el orgullo, el montuvio es orgulloso de su tierra, de su historia, del lugar en el que nació, de su trabajo, de la producción de sus tierras, de su gente alegre, de su hospitalidad y de la belleza de las mujeres montuvias. Este último, “por un lado, respetuoso, ferviente protector y admirador de la mujer y por otro, impositivo, celoso y rebosante de orgullo macho que prefiere verla, según la tradición, atada al trabajo del hogar antes que libre, abierta e independiente, vinculada a otros ambientes y quehaceres ajenos al dormitorio y al fogón, lo que evidencia una conducta contradictoria, entre lo rústico y lo tierno del montuvio, hombre que canta y castiga, que grita y susurra (Cusme Salazar 2012, 65).

Características que José de la Cuadra (1937), en su ensayo “El Montuvio Ecuatoriano”, reafirma al describir al hombre montuvio como “un ser tosco, rudo, machista y posesivo; extremadamente sexual y agresivo, quien es el sujeto activo, mientras la mujer es el objeto pasivo” (De la Cuadra 1937, 78). Paralelamente, en el artículo “Gallero y montubio sin sociedad” se describe a los hombres montuvios, no tanto como agresivos, pero sí extremadamente orgullosos y posesivos de las mujeres montuvias” (Rodríguez 1981, 67). Una descripción que se ensambla con la obra “Los Sangurimas” de José de la Cuadra (1934) que presenta a “los hombres montuvios como borrachos, orgullosos, sinvergüenzas, posesivos y

dominantes” (De la Cuadra 1934, 48). Por tanto, la caracterización etnográfica del montuvio se basa en la bebida, la agresividad, el trabajo en el campo y en la conquista de las mujeres a toda cuesta.

Una identidad enmarcada en la masculinidad del hombre montuvio que no escapa a “la dialéctica de la naturaleza humana y sus contradicciones; y al igual que sus congéneres de otras colectividades y grupos humanos, es machista por cultura y costumbre, por pertenecer a una sociedad regida por patrones patriarcales, cuyas normas se inculcaron como prioridad con la educación y religión” (Cusme Salazar 2012, 65). Un orgullo peculiar al que se suma a la característica de que el montuvio es mujeriego por antonomasia, en su imaginario y en el vasto universo de la palabra, el verso popular pinta de muchas maneras esta tradición: “todo hombre debe tener por herencia una cosa en cada barrio: una moza²⁷ y en su casa la mujer. Tener mujer no es afrenta ni el tener dos mujeres porque las muchachas bonitas por los mujeriegos se mueren” (Mora 2010, 76).

Aspectos que se han ido normalizando al interno de la cultura montuvia, y que se pudo constatar durante las entrevistas realizadas para esta investigación en el 2019. Tanto las mujeres como los hombres montuvios reconocen que hay machismo al interno de su población. Por ejemplo, Marco Calderón²⁸ aseverara que las nociones patriarcales coloniales son aún imperantes en la etnia montuvia: *“el hombre montuvio es todavía un ser machista que violenta a la mujer, cada vez es menos, pero aún existe machismo”* (Calderón 2019). A la par, la presidenta de la Red de Mujeres Montubias, Cecibel Cruz²⁹ (2019), manifestó, *“los hombres montuvios como trabajadores son excelentes, solo viven pegados a la tierra trabajando, pero son unos machos, son machistas. No machos de hombres si no machistas”* (Cruz 2019).

En tal sentido, y como se ha podido observar, los tres elementos – a) están presentes antes de la actual demarcación de los estados nacionales, b) se autodeterminan como tal y, c) tienen conciencia de identidad – que caracterizan al pueblo montuvio se enmarcan en el protagonismo del hombre montuvio; mientras la mujer es relegada a un personaje secundario tanto a nivel doméstico como Estatal. Una conciencia étnica que ha debilitado al pueblo montuvio y en especial a la mujer montuvia que históricamente ha sufrido – y aun sufre – una

²⁷Moza. - amante.

²⁸Marco Calderón. - (dirigente de la Federación de Organizaciones Montubias del Ecuador, FEDOMECE), en entrevista con la autora, agosto 2019.

²⁹Cecibel Cruz. – (Presidenta de la Red Nacional de Mujeres Montubias del Ecuador), en entrevista con la autora, agosto 2019.

situación prolongada de exclusión, bloqueos, agresiones que las han marginado y finalmente han silenciado y terminado por causar su invisibilización (Paredes Ramírez 2002, 287).

La exclusión y la discriminación obliga a las mujeres étnicamente diversas a invisibilizarse para evitar ser marginadas y a tratar de verse como gran parte de la población nacional para que la diferencia no se perciba y recibir igual trato, escondiendo su verdadera identidad (Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas 2017, 14). Una situación que con el transcurso de los años ha provocado que los montuvios exterioricen una actitud de resistencia hacia la identidad cultural de su etnia autóctona; desplazándola por culturas foráneas, producto de la globalización mundial y de las acciones deficientes que ha implementado el Estado, incrementando su marginalización y, haciendo que los propios coterráneos establecidos en las zonas urbanas encasillen la existencia del montuvio y desvaloricen su cultura (Vélez 2018, 15).

A pesar del gran potencial que esta etnia posee en el ámbito de la producción – genera el 80% de las divisas no petroleras –, generando en el año 2020 14.970 millones de dólares (Banco Central del Ecuador 2021), se considera que es una cultura a la cual las diferentes administraciones gubernamentales ha abandonado, sumergiéndola en condiciones de marginalidad social, económica, política, cultural y simbólica. Una incidencia en la calidad de vida con mayor afección hacia las mujeres debido a factores de discriminación y exclusión. Para Rodríguez Zepeda (2005) “la discriminación es una conducta de exclusión culturalmente fundada, y sistemática y socialmente extendida, de desprecio contra una persona o grupo de personas sobre la base de un prejuicio negativo o un estigma y que tiene por efecto (intencional o no) dañar sus derechos y libertades fundamentales” (Rodríguez Zepeda 2005, 26). En consecuencia, se vuelve necesario realizar un diagnóstico sobre la situación de las mujeres montuvias en el Ecuador.

2. Panorama de las mujeres montuvias en Ecuador

2.1 Montuvias: vulnerabilidad y triple discriminación

La Constitución del Ecuador de 2008 consagra el principio del Buen Vivir en igualdad entre hombres y mujeres y el principio de no discriminación. Por su parte, los Planes de Desarrollo asumen el enfoque de género como eje transversal y establece políticas públicas dirigidas a las mujeres para el logro de una sociedad igualitaria. Sin embargo, la debilidad institucional del Estado, según datos de la Coalición Nacional de Mujeres del Ecuador (2020),

expertas en el análisis, incidencia y seguimiento de los informes presentados por el Ecuador ante el Comité para la Eliminación de la Discriminación Contra la Mujer (CEDAW por sus siglas en inglés) de la Organización de las Naciones Unidas advierten que “ciertas prácticas jurídicas y sociales sí discriminan y violentan a las mujeres, tanto en la esfera pública como privada, pues tienen como efecto un tratamiento diferenciado a favor de los hombres y, en desventaja hacia las mujeres” (CEDAW 2018, 6).

Existen realidades que, por su naturaleza invisible y fragmentada, no se comprenden y, por tanto, no se reconocen. De acuerdo con Amartya Sen (2007) las mujeres en su gran mayoría sufren una inclusión desigual, sin embargo, ¿qué sucede cuando esta inclusión desigual se traduce en violencia económica, política, social e intercultural? Un detrimento al derecho a la vida de la mujer y razón fundamental para calcular la proporción de mujeres a hombres como indicador que resume las discriminaciones entre los sexos durante toda la vida y que ocasionan un escenario de exclusión y muerte de mujeres (King y Morales 2018, 47).

Tomando el concepto de Katuska King y José Luis Morales (2018) sobre “las mujeres faltantes”, mujeres que mueren a causa de la discriminación por raza/etnia, género y clase, se puede aseverar que las brechas económicas, políticas, sociales, culturales de las mujeres montuvias se traducen en aspectos de la vida cotidiana como la distribución inequitativa de obligaciones y responsabilidades. Con lo cual, según la académica Mónica Pinto (2017) la discriminación es sustancialmente la resultante de una actitud cultural, de la percepción que una determinada cultura ha erigido respecto de un conjunto de sujetos y degenera en violencia contra las mujeres.

Bajo este contexto, es necesario hacer hincapié que de acuerdo con el CEDAW (1992) “la violencia contra la mujer – violencia de género – es una forma de discriminación que inhibe gravemente la capacidad de la mujer de gozar de derechos y libertades en pie de igualdad con el hombre (CEDAW 1992)

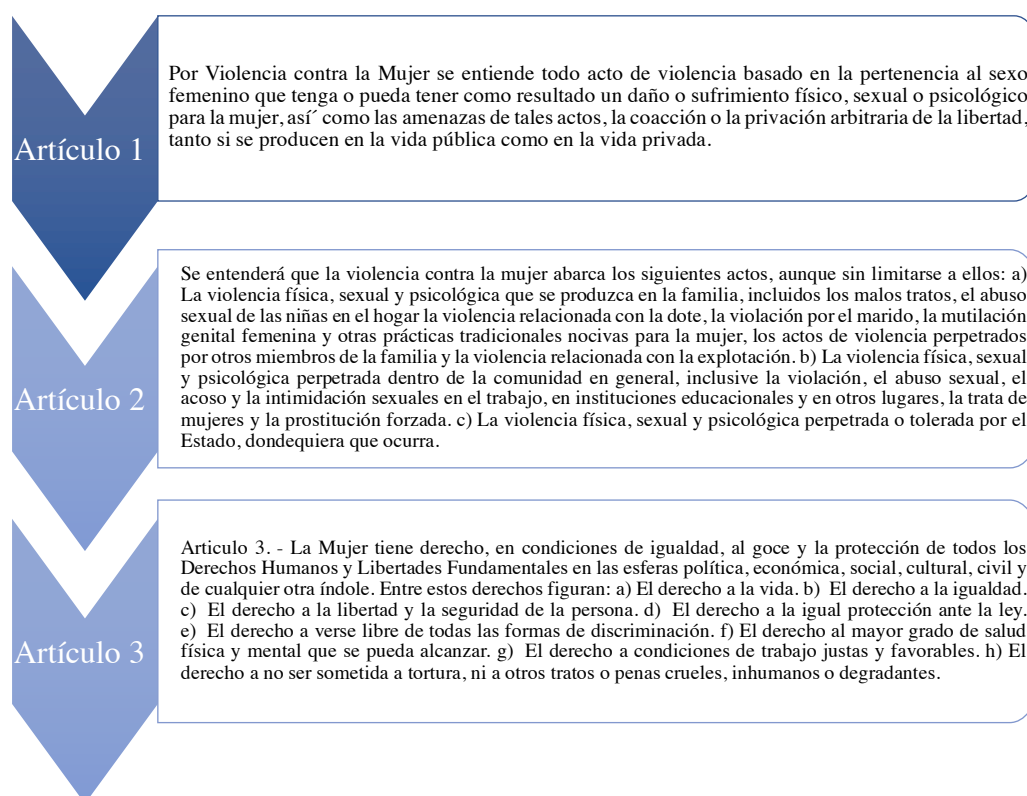
[...] En la definición de la discriminación se incluye la violencia basada en el sexo, es decir, la violencia dirigida contra la mujer porque es mujer o que la afecta en forma desproporcionada. Se incluyen actos que infligen daño o sufrimiento de índole física, mental o sexual, las amenazas de esos actos, la coacción y otras formas de privación de la libertad (CEDAW 1992).

En efecto, la violencia es una forma de discriminación que sufren las mujeres, pero algunas manifestaciones de la discriminación contra las mujeres montuvias, afroecuatorianas e indígenas (como la pobreza, la falta de acceso a la educación, la dependencia económica, la pertenencia a sectores de la población marginados, entre muchas otras) pueden constituir

factores de riesgo para que las mujeres sufran abusos, explotación, establezcan o se mantengan en relaciones de pareja violentas o se reduzcan sus capacidades para salir de estas situaciones (ONU Mujeres 2018, 55).

Con lo cual, violencia de género definido por la ONU en la Resolución de 1993 – tres artículos diferentes (Figura N.14) – se entiende todo acto de violencia basado en la pertenencia al sexo femenino que tenga o pueda tener como resultado un daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico para la mujer. Ello, conlleva a desechar estereotipos, ideas o definiciones de la violencia tradicionalmente restrictivas y limitadas al ejercicio y consecuencias de la violencia más visible, el maltrato físico. Por tanto, la clasificación de las principales formas y ámbitos donde puede ocurrir esta violencia es: a) dentro de la familia (donde se incluye la violencia por parte de la pareja); b) en la comunidad; y c) perpetrada o tolerada por los Estados, por lo que la violencia pasa de ser un discurso privado a ser enjuiciado a nivel público (Azpeitia y Matín 2002; Carnicer 2002; Mestre et al., 2008)

Figura N. 14 Artículos de la Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer



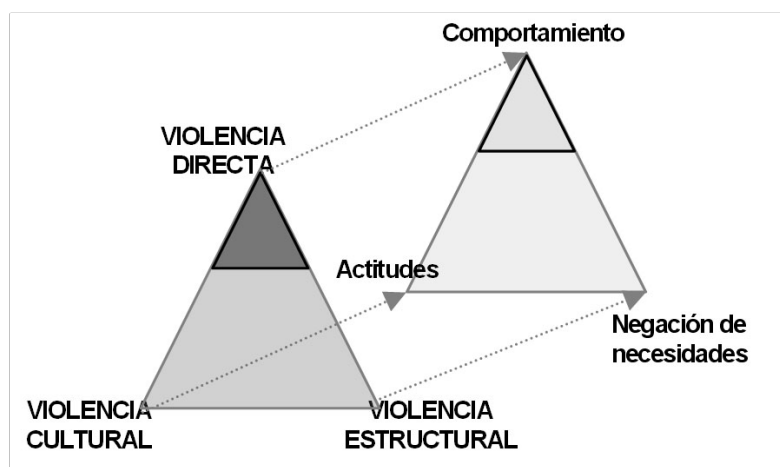
Fuente: UDHR 1993

Al concepto de violencia de género de la ONU, se suma también el de la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer, “Convención

de Belén do Pará” (1995). En su artículo 1 expresa que la violencia es cualquier acción o conducta, basada en su género, que cause, muerte, daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico a la mujer, tanto en el ámbito público como en el privado (Organización de Estados Americanos 1994). Violencia de género es, por tanto, todo acto de violencia basado en la pertenencia al sexo femenino que tenga o pueda tener como resultado un daño, sufrimiento físico, sexual o psicológico para la mujer; así como las amenazas de tales actos, la coacción a la privación arbitraria de la libertad, tanto si se produce en la vida pública o privada (Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer 1993).

En torno a dichas definiciones, la violencia de género es concebida como la acción y efecto de violentar, es decir, aplicar medios violentos para vencer su resistencia. Definiciones globales e inclusivas, pero con necesidad de mayor hondura. De acuerdo con el politólogo noruego Johan Galtung (1969), la violencia puede ser explicada a modo de un triángulo como se aprecia en la siguiente Figura N. 15:

Figura N. 15 Triángulo de las violencias de Galtung



Fuente: Galtung 1969

La “violencia es como un iceberg, de modo que la violencia visible es solo una pequeña parte del conflicto” (Galtung 1969). Disminuir o suprimirla supone actuar ante los tipos de violencia de género que serían tres: a) violencia directa, acto de fuerza que causa daño, dolor, sufrimiento físico o perturbación emocional, alteración psicológica; es la más visible y se concreta con comportamientos y responde a actos de violencia; b) violencia estructural, se manifiesta en la estructura de los Estados que hace evidente la injusticia social y otras circunstancias que hacen que las necesidades humanas de los pueblos no puedan ser satisfechas; y, c) violencia cultural y/o simbólica, relacionada con la cultura, las costumbres, religión,

ideología, lenguaje, arte, se utilizan para legitimar las violencias directa o estructural (Calderón 2019, 74). La importancia que tiene la cultura, son los estereotipos de género y machistas basados en modelos patriarcales, en la génesis y justificación de la violencia contra las mujeres (Alberdi y Matas 2002, 133).

La triada de la violencia pertenece a una misma raíz y esta interrelacionada y transversalizada por el género, la raza/etnia y la clase. Es decir, dichas categorías legitiman y promueven la violencia ya sea directa desde el agresor, o a través de la violencia estructural, que la invisibiliza por ser mujer y más aún por ser de una etnia y clase diferente a la mestiza o blanca; y esto a su vez, acarrea una violencia cultural desde las ideas, las normas, como alegato o aceptación natural de las situaciones provocadas por ella.

... en el caso de la violencia estructural y cultural no aparece nadie a quien se pueda responsabilizar. La violencia estructural está incorporada al sistema y se manifiesta en relaciones de poder desiguales y, en consecuencia, en oportunidades de vida desiguales. Los tres tipos de violencia son interdependientes. Para prevenir uno, se debe lidiar con los otros dos y abordarlos durante las acciones (Galtung 1969, 222).

Así pues, con base en el triángulo de Galtung, se puede constatar que el Estado ecuatoriano carece de datos de violencia oficiales o los existentes son limitados debido a que estos recaen en discursos y prácticas encriptadas en estructuras sexistas que impiden un análisis actualizado idóneo. Como lo atestigua la asambleísta Vanessa Freire³⁰ (2019), entrevistada en esta investigación, “... por ejemplo, en el cantón Vinces, la fiscalía me reporta cero casos de violencia de género, ¿entonces eso qué significa que es el cantón más feliz de la provincia y del país? Que ¿ninguna mujer es agredida? Pero es lo contrario, existen mujeres que son silenciadas y re rehúsan a presentar las denuncias por lo engorroso y lento que es el sistema judicial que es en nuestro país (Freire 2019).

Bajo este testimonio, el siguiente apartado expone un análisis exhaustivo de materiales internacionales, nacionales y entrevistas realizadas en esta investigación, para presentar la realidad más aproximada de las mujeres montuvias en cuanto a tipos, modalidades y ámbitos de la violencia contra estas; y así, un estudio de su interacción en la vida cotidiana, ya que no es posible separar el maltrato físico del efecto psicológico que genera y, estos a su vez, el daño en las relaciones sociales y las luchas de poder que en ella se expresan por su raza/etnia, clase y género; y que, el Estado ecuatoriano invisibiliza.

³⁰Vanessa Freire. - (Asambleísta por el Movimiento Fuerza Compromiso Social, única mujer que trabaja temas del pueblo montuvio), en entrevista con la autora, mayo 2022.

En suma, las mujeres ecuatorianas – montuvias y afroecuatorianas – no sólo sufren discriminación, sino también sufren violencia por un contexto de continua colonización, racismo y exclusión social, políticas económicas y de “desarrollo” que aumentan la pobreza. Sobre todo, es preciso advertir que para las mujeres montuvias y afroecuatorianas la violación sistemática a sus derechos como pueblo montuvio o pueblo afroecuatoriano es el factor de mayor riesgo para la violencia de género, incluyendo la violencia perpetrada dentro de sus comunidades y ciudadanía ecuatoriana (CEPAL 2005, 14). De este modo, la discriminación y la violencia hacia las mujeres montuvias ha provocado que estas no estén efectivamente incorporadas en la sociedad y que se encuentran en una posición de “subordinación perpetua”, lo cual se ve reflejado en la economía (clases menos favorecidas), en la política (estos grupos no tienen representación política) y en la vida social (Gargarella 2005, 358)

2.2. Tipos de violencias de género contra las mujeres montuvias

La violencia contra la mujer es la más vergonzosa violación a los derechos humanos. No conoce límites geográficos, culturales o de riquezas (Kofi Annan 2015).

a) Violencia directa

i. Violencia física, psicológica y sexual

Al medir la incidencia de las distintas formas de violencia de género hacia las mujeres montuvias, desagregando por quienes son los responsables de las agresiones, estudios realizados por la CEPAL (2018) y, corroborados por Byron Villacís y Daniela Carrillo, funcionarios del INEC (2011) señalan que, la violencia de género en el pueblo montuvio se traduce en cuatro tipos de violencia: a) física, b) psicológica, c) sexual y d) patrimonial, “practicadas principalmente por las parejas sentimentales quienes investidos de autoridad por la Iglesia, el Estado y la sociedad, las maltratan de varias maneras, muchas veces de forma tan cruel que cesan con su vida” (León Galarza 1997, 89). Como prueba de ello, el testimonio de María Jesús Sampedro³¹ (2019), mujer montuvia con la que he conversado para esta tesis doctoral, “*me golpeó tan fuerte que yo solo veía como me moría, fue una situación que hasta el día de hoy no logro superar, me duele en el alma y más porque mis hijos fueron testigos de ese dolor*” (Sampedro 2019).

³¹María Jesús Sampedro. - (sociedad civil montuvia), en entrevista con la autora, agosto 2019.

La violencia de género en el pueblo montuvio responde a roles y atributos históricos patriarcales, a partir de diferencias biológicas y de clase. Es decir, los mandatos de género, clase y raza/etnia cobran un estatus de normalidad en la medida en que la inconsciencia de “los hombres y mujeres montuvias llevan a su aceptación como mal menor o provocado por el comportamiento de las mujeres, transformando al victimario en víctima (Poggi 2019, 287). Con lo cual, estas conductas han sido y continúan siendo transmitidos, enseñados y “moldeados” por mandatos morales en la familia, en los establecimientos educativos, en las iglesias, en la calle, en los cuentos, en los medios de comunicación, en las instituciones públicas y privadas, en los juegos, en los libros, y en todos los dispositivos de difusión (Pellegrini 2016, 45).

La Encuesta Nacional sobre Relaciones Familiares y Género contra las Mujeres Ecuatorianas (ENVIGMU 2019) expone que 6 de cada 10 mujeres montuvias sufren de violencia física, psicológica, patrimonial o sexual anualmente. Violencias intrafamiliares a las cuales se suma violencias provocadas por el racismo y la discriminación étnica y de clase como principales violaciones a los derechos y libertades fundamentales de las mujeres montuvias, “en menoscabo de su dignidad como personas humanas, afectando espacios de micro relacionamiento – familia y comunidad –, y consecuentemente espacios macro, como las esferas política, económica, social y cultural de la vida nacional” (Alto Comisionado para los Derechos Humanos 2017, 33).

“La violencia es un problema con la cual vivimos las montuvias. Esta nos genera sufrimiento, miedo y tristeza. Un grito de “cállate” se da en diferentes formas: golpes, abuso sexual, humillación y muerte. Por ejemplo, cuando yo estoy con él (mi esposo) tengo miedo de mi vida y la de mis hijos. Para él, yo solo soy la tonta, la burra, la inútil” (entrevista anonimizada, mujer montuvia sobreviviente de violencia 2019).

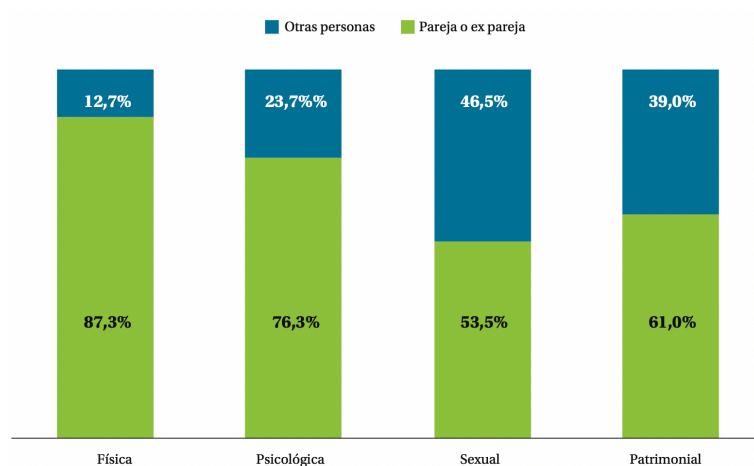
Ante ello, Cecibel Cruz³² (2019), presidenta de la Red de Mujeres Montubias, supo manifestar en entrevista con la autora que, la mujer montuvia sufre machismo y violencia; y el silencio ha sido su mayor “aliado”, *“yo siempre les digo: ¡denuncia no te quedes callada! En mi sector las chicas todavía son golpeadas por sus esposos. Yo siempre les digo: abre los ojos mujer, tú no estás amarrada a ese hombre. Tú no solo vives porque te lleva a ti la comida todos los días, tú puedes ganar trabajando, tú te puedes ir, te puedes llevar a tus hijos, aunque sean dos o tres*

³²Cecibel Cruz. - Presidenta de la Red Nacional de Mujeres Montubias del Ecuador), en entrevista con la autora, agosto 2019.

hijos te los puedes llevar, no te puedes quedar anclada a ese hombre porque si tú te quedas ahí, un día puedes perder la vida porque ¡ese hombre no sabe lo que hace!” (Cruz 2019).

Bajo dichos testimonios, la violencia física en las mujeres montuvias representa el 87.3%, es el mayor impacto y afectación en sus vidas, le sigue la violencia psicológica o emocional con un 76.3%, inmediatamente, una violencia patrimonial con un 61% y finalmente, una violencia sexual con un 53.5%. Violencias perpetradas por parientes, conocidos o extraños (INEC 2011), como lo evidencia la siguiente Figura N. 16:

Figura N. 16 Distribución porcentual de la violencia de género hacia las mujeres montuvias por perpetradores y tipo de agresión.



Fuente: INEC 2011

La violencia física perpetuada a las mujeres montuvias tiene una estrecha relación con la pareja afectiva o íntima. “Indudablemente se trata de una paradoja, puesto que los hombres que dicen amar y “proteger” a las mujeres de acuerdo con sus mandatos de género, son quienes las agreden de múltiples formas, causándoles daño, dolor o sufrimientos” (CEPAL 2014, 67). De acuerdo con los testimonios expresados por las mujeres montuvias durante mi estudio de campo en el año 2019, se conoce que, los golpes y agresiones corporales-psicológicos propinados hacia las mujeres montuvias se ha “normalizado” entre los hombres montuvios,

no es de extrañarse, entonces, que los estudios históricos encuentren que la violencia conyugal tuviera un doble propósito: uno preventivo, orientado a conseguir que las mujeres montuvias renuncien a cualquier atisbo de autonomía, a que se sometan a la autoridad masculina y cumplan adecuadamente los roles de género establecidos; y, otro punitivo, dirigido a castigar las transgresiones o resistencias femeninas frente a las exigencias e imposiciones que atentan contra su dignidad. Hasta hoy, constituye un dispositivo eficaz y disciplinador para las mujeres

montuvias en su rol subordinado y es, por tanto, un componente fundamental en el sistema de dominación, no un mero acto de abuso individual (Fries y Hurtado 2010, 31).

Al insertarse en un sistema de dominación y sumisión, las mujeres montuvias han normalizado los maltratos físicos. De ahí que, “estas no buscan ayuda porque consideran que son eventos ocasionales o provocados por el alcohol; asimismo, no quieren dañar al agresor” (Juanes y Cedeño 2021). Una vulnerabilidad que no es intrínseca a la identidad de las mujeres montuvias, pero por “tradición la sociedad les ha atribuido la debilidad y fragilidad como “valores” propios, cuando en realidad son las condiciones de vida las que exponen a las mujeres a las agresiones” (Arriazu 2000, 67). En consecuencia, solo 15 de los 45 casos de violencia que se procesan cada semana son denunciados por las mujeres montuvias y de esos solo dos concluyen el proceso por el miedo y amenazas de sus parejas de matarlas o debido al vínculo económico que las imposibilita liberarse (Chafla y Lara 2021). Aquí, cabe destacar que solo la reiteración de las conductas violentas lleva a la denuncia, esto implica que sólo se documentan las formas extremas y reiteradas de violencias.

Una realidad que Cecibel Cruz³³, superviviente de violencia de género, relata para mi investigación que ahora su misión es trabajar por las mujeres, empoderarlas y animarlas a romper el silencio. *“Yo me las cojo a todas las mujeres y le juro que les digo eso no es así... así, ¡yo les digo no sean pendejas! Por favor dense cuenta. A veces vienen hasta con las zapatillas arrancadas (yo soy mal hablada) y les digo: bueno, chch tanto que vienes a dejarle la comida y no puede ni comprarte un par de zapatillas. Digo, dile que te compre un par de zapatos, un par de botas para que no te dañes los pies, ¡cuídate tú, valórate, arréglate! ...Después de mis consejos, vuelven a lo mismo por el miedo al hombre (Cruz 2019).*

Pero, no solo el hombre montuvio es el culpable de dicho accionar, Ingrid Ordoñez³⁴ (2019), montuvia entrevistada en esta investigación expone, *“para el Estado no existe el Buen Vivir montuvio, este es irreverente con nuestra realidad social, cultural y económica, nos desconoce y nos deja fuera” (Ordoñez 2019).* El Estado ecuatoriano ha sido incapaz de proveer una atención efectiva, pronta e imparcial. Por ejemplo, “en muchas ocasiones las mujeres no acuden a instancias de justicia debido a la poca confianza, pero también a la discriminación y a la revictimización que sufren. Además, dichas instancias se interesan solamente por los casos

³³Cecibel Cruz. - (Presidenta de la Red Nacional de Mujeres Montubias del Ecuador), en entrevista con la autora, agosto 2019.

³⁴Ingrid Ordoñez. - (Presidenta Asuntos Sociales Cruz-Roja Ecuatoriana), en entrevista con la autora, diciembre 2019.

que las mujeres pueden probar” (Almerás 2012, 69). Ello, debido a la inexistencia de políticas o leyes que salvaguarden a la mujer, eternizando un silencio a la violencia física y, perpetuando un pensamiento que según la Encuesta de Violencia contra las Mujeres Ecuatorianas (2019), el 32% de las mujeres montuvias creen que una buena esposa debe obedecer a su esposo en todo lo que ordene y el 53.4% que las tareas de la casa y cuidado de hijos, ancianos o personas enfermas es responsabilidad de ellas. Entonces, al carecer de instancias judiciales de protección, las mujeres montuvias son expuestas a la perpetuación y la repetición constante del círculo perverso que daña su vida y dignidad. Las instancias judiciales se interesan por aquello que “las mujeres pueden demostrar fehacientemente, dejando de lado la posibilidad de acompañamiento sistemático y seguimiento del comportamiento de los agresores. No hay resarcimiento cuando se cometen estos delitos. Muchas veces, ni siquiera la familia acompaña a las víctimas” (OACNUDH 2017, 75).

A la par, irrumpe la violencia psicológica considerada como “un acto natural y normal en el relacionamiento entre esposos y esposas, padres y madres de familia con relación a hijos e hijas” (CEPAL 2016, 67). Es decir, 6 de cada 10 mujeres montuvias (INEC 2011) víctimas de violencia psicológica han naturalizado en su vida cotidiana los daños y esquemas psicológicos debido al implícito juicio social de culpabilidad en cuanto a las conductas por las que se les arremete. Como lo comenta Katty Zambrano³⁵ (2019), montuvia entrevistada en esta investigación: *“nuestro rol se ha naturalizado como objetos de subordinación y desventajas a lo largo de nuestro ciclo vital. Parece que estamos condenadas a los golpes y humillaciones. Yo me siento acomplejada, a veces creo que me pega porque me lo merezco...”* (Zambrano 2019).

Consecuentemente, esto ha generado que acarreen conflictos a nivel interno y externo por los sentimientos de inferioridad, incapacidad, impotencia, terror y miedo que producen las constantes amenazas, humillaciones, gestos y expresiones de desvalorización (Figuerola 2016, 77). Como prueba fidedigna, está la voz de Andrea Zambrano³⁶, montuvia entrevista en esta tesis doctoral, *“desde que soy niña siempre me han hecho sentir inútil y que todo lo malo es por mi culpa. Creo que por eso nunca he intentado nada, seguramente nadie me apoyará o me criticarán. Lo mismo ha pasado con mis hermanas, primas, tías y mi mamá. Siempre nos han llamado ¡pendejas! o nos dicen ¡no molestes!”* (Zambrano 2019).

³⁵Katty Zambrano. - (sociedad civil montuvia), en entrevista con la autora, agosto 2019.

³⁶Andrea Zambrano. - (sociedad civil montuvia), en entrevista con la autora, agosto 2019.

Paralelamente, el testimonio de Melisa Cabrera³⁷ (2019) permite reconocer los traumas que provocan el ámbito social, a nivel exterior, “en las escuelas, en las universidades nos han enseñado que el hombre es el que va a la cabeza, el que tiene la voz más grave, el que tiene más fuerza, el que tiene la facilidad de hacerlo todo es el hombre porque los oficios de la casa siempre los hace la mujer. Entonces, el hombre siempre va a resaltar y tener más oportunidades, como toda la ciencia que hay y está hecha por los hombres. Entonces, en la cabeza de las mujeres siempre el liderazgo correcto es el que ha establecido los hombres” (Cabrera 2019).

Estos actos de violencia y discriminación se producen “dentro de las familias y en el entorno social y, se basan en la condición de ser mujer, pobre y montuvia. Estas acciones en la mayoría de los casos llevan una intencionalidad que tienen por objeto limitar, menoscabar o anular el ejercicio y goce efectivo de sus derechos humanos” (Cuarta Conferencia sobre la Mujer de Beijing 1995). El Estado ecuatoriano bajo este escenario según el último informe oficial de la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (2018), reconoce que “las prácticas jurídicas y sociales contra la violencia sí discriminan a las mujeres, pues tienen como efecto un tratamiento diferenciado a favor de los hombres en desventaja de las mujeres” (CEDAW 2018, 6).

La intimidación, la manipulación, el engaño, la presión social o económica, la amenaza directa o indirecta, la humillación derivada del maltrato, la agresión verbal, el aislamiento o cualquier otra acción u omisión similar son escenarios recurrentes que las mujeres montuvias resisten, perjudicando su autoestima, degradando, limitando y controlando sus acciones, comportamientos, creencias y decisiones (ONU Mujeres 1997).

Como forma de comprobación de lo antedicho y, mediante la utilización del software NVIVO como herramienta de análisis cualitativo a las entrevistas realizadas a las mujeres



³⁷Melisa Cabrera. - (sociedad civil montuvia), en entrevista con la autora, agosto 2019.

montuvias, se pudo ordenar, relacionar, visualizar y aseverar las expresiones verbales que se han vuelto frecuentes y “normales” en el círculo de la violencia psicológica que las mujeres montuvias afrontan y, se resumen a continuación³⁸:

Estas frases y palabras ofensivas ostentan una carga emocional que traumatiza a las mujeres montuvias. Los hombres montuvios consideran tener el derecho natural de gritar, insultar y golpear a la mujer si consideran que ha hecho algo malo. Se ha sistematizado que el hombre está permitido a recurrir a la violencia para imponer su autoridad, defender su honra o afianzar su virilidad” (CEPAL 2014, 31). En este punto, “es necesario destacar que las antedichas expresiones son comunes y frecuentes en la educación de la niñez y juventud, y van acentuando el mito-creencia de que las mujeres montuvias son objetos sexuales y merecedoras de todo tipo de violencia” (ONU Mujeres y CNE 2019, 3).

La violencia psicológica es entonces conductas violentas que ejercen los hombres montuvios como mecanismos de control, “se fiscaliza su tiempo, las relaciones con terceros, la posibilidad de tener amigos, la relación con la familia y el espacio en el que se desempeñan, ya que los hombres tienen que saber dónde se encuentran las mujeres, así como la atención que otros hombres pudieran tener hacia ellas” (ONU 2007, 76). Para corroborar lo predicho, Melisa Cabrera³⁹ (2019), durante la entrevista para esta investigación exhibe,

“... mi abuelo con una mirada ya callaba a mi abuela. Mi abuela y sus hijos son machistas. También, por ejemplo, mi mamá no puede salir sin que mi papá sepa, tampoco puede pronunciarse. Si ella se pronuncia en ideas “radicales”, mi papá enseguida alza la voz y termina callándola... Mi mamá trabaja como costurera, pero mi papá nunca le ha apoyado, siempre le critica. Mi mamá quería ser veterinaria, mi papá le había prometido que sí, pero que primero se debían casar le había dicho. Cuando se casaron, él no le dejó porque debía estar ella al 100% con los hijos y en la casa” (Cabrera 2019).

Y, acorde a dicha violencia, se suma la violencia sexual definida por la Relatora Especial de las Naciones Unidas, Yakin Ertürk (2005), como actos de poder ejercidos en forma violenta contra personas consideradas inferiores por su género. Una realidad que se describe entre amorfinos y expresa la “normalización” de la violencia sexual de los hombres montuvios hacia las mujeres:

³⁸Chinapa. - palabra montuvia, utilizada para expresar a una persona que no cuida su aspecto físico.

Jachuda. - palabra montuvia, que expresa que alguien es rebelde y no acepta sugerencias u órdenes.

³⁹Melisa Cabrera. - (sociedad civil montuvia), en entrevista con la autora, agosto 2019.

Mañana voy a Balzar/ y pasado voy a Bonce/ y allí me pienso casar/ con una niña de quince. (Anónimo s/f)

Esta es “la más extrema y traumatizante, y a pesar de la gravedad del hecho, existen varias prácticas sociales y jurídicas tolerantes y hasta condescendientes con estas conductas, que impiden que las mismas sean sancionables de forma efectiva” (Pirir 2018, 3). En efecto, el sistema penal ecuatoriano no considera la violación como delito cuando el acto es realizado por el esposo o conviviente. Existe también una desprotección con relación a la falta de tipificación del delito de acoso sexual y, además un maltrato de carácter estructural e institucional hacia “las mujeres montuvias, ligados a la incomprensión respecto a los derechos del pueblo montuvio además de – cargados de – prejuicios y actitudes discriminatorias, machistas y cuando no racistas” (Stavenhagen 2007, 98). Como lo expresa el siguiente testimonio revelado por una mujer montuvia – anónima para precautelar su integridad – durante mi investigación (2019): *“cuando un desconocido abusó de mí, fui a denunciarlo. Primero, me miraron mal y después, al hacerme los exámenes para comprobar que sí hubo violación el policía dijo: “pero ya no ha sido virgen pues que se queja” (mujer montuvia sobreviviente de violencia 2019).*

Una necesidad que ha provocado el aumento del marco de violencia de género. Una de cada cuatro mujeres montuvias ha sufrido violencia sexual con penetración (INEC 2011) por parte de su pareja. “Aun cuando no perverso, el montuvio es sexual, para él no es tabú el incesto” (CODEPMOC 2008). Pero, también existe otras manifestaciones de violencia sexual que afecta a la mujer montuvia y que, según la Convención de Belém do Pará (1994), el sistema interamericano ha considerado que la violencia sexual contra la mujer se configura como acciones de naturaleza sexual la invasión física del cuerpo humano; son actos que no involucran penetración, pero violentan a la mujer (Corte IDH 2013, 358).

Acorde a ello, “el roce o frotación de los órganos genitales deliberadamente en partes del cuerpo de la mujer, tocar los pechos o las caderas son actos de violencia sexual y ocurren con frecuencia en los autobuses o lugares de aglomeración de personas donde las mujeres montuvias están presentes” (CEPAL 2016). El testimonio de Carmen Fuentes⁴⁰ (2019), montuvia entrevistada en la presente investigación, permite apreciar dicha realidad,

“me dan asco los hombres, tengo un recuerdo que hasta ahora no puedo olvidar. Iba en el bus y un tipo comenzó a pegarse a mí, yo me alejaba de él y seguía. Le tuve que gritar para que parara, y cuando me di cuenta, se estaba masturbando. Una situación muy asquerosa que ahora me hace tener terror subirme al bus con mi hija” (Fuentes 2019).

⁴⁰Carmen Fuentes. - (sociedad civil montuvia), en entrevista con la autora, agosto 2019.

Otro ejemplo de violencia simbólica se evidencia en las insinuaciones o el comportamiento gestual de los hombres hacia las mujeres montuvias, mediante “juegos” verbales de doble sentido, expresados mayoritariamente a través de los famosos “amorfinos”, versos presentes cotidianamente en las relaciones sociales, de los cuales no están exentas las niñas.

Yo no tengo plata, ni tengo un coche, pero tengo un juguetito, para que juegues toda la noche. (amorfino anónimo s/f)

Querer una no es ninguna/ querer dos es necesidad/ querer tres y querer cuatro/ es gracia / y habilidad. (amorfino anónimo s/f)

Una violencia simbólica implícita en las agresiones sexuales, pero que lamentablemente no están constituidas necesariamente por conductas que puedan ser fácilmente probadas. Surgiendo de esta, otro tipo de violencia sexual, el acoso laboral. Muchas veces, a modo de engaño, se contrata a las mujeres montuvias para actividades laborales “legales”, pero en realidad las sumergen en bandas de prostitución. “Sacada de su ambiente, en las ciudades, es víctima de los tratantes de blanca, hombres crueles que las llevan a los burdeles citadinos costeños, reclutada máximamente entre domésticas traídas desde las haciendas por sus patrones, prostitutas por éstos y abandonadas después” (Guianza 2013, 3). Las mujeres montuvias se ven obligadas a soportar dicha situación debido a la necesidad económica. La mujer montuvia se encuentra en condiciones de vulnerabilidad frente a los hombres. Las amenazas, el miedo y el dolor, hacen que esta calle para resguardar su vida y la de su familia (Vélez 2018, 76).

En suma, estos tres primeros tipos de violencia – física, psicológica y sexual – que atraviesan las mujeres montuvias revelan tres aspectos importantes: 1) niñas, adolescentes y mujeres adultas montuvias se encuentran violentadas tanto en los espacios públicos como domésticos – privados –; 2) los responsables de las agresiones son directamente personas extrañas y familiares y de forma indirecta el Estado por su ausencia de garantías; y, 3) las violencias ocurren en contextos lejanos e inmediatos a la vida cotidiana de las mujeres montuvias (Tubay 2020, 122). Por tanto, el hogar y los espacios de interrelación personal se convierten en los principales lugares de riesgo para las mujeres montuvias, pero a su vez su “centro de apoyo” a través de familiares mujeres (madre, tía, abuela, hermana...) o personas cercanas a la comunidad como: catequistas, sacerdotes, pastores de la iglesia, lideresas de la comunidad y vecinas de confianza que las aconsejan “soluciones” a sus problemas – por

ejemplo, orar y escuchar la palabra de Dios –. Este es el caso de Katty Zambrano⁴¹ (2019) quien supo manifestar durante mi entrevista que, *“no sé a quién contar mi situación... he encontrado en la biblia algunas respuestas que nadie me ha podido contestar”* (Zambrano 2019). Cabe destacar que, en muchas de estas exhortaciones, prevalecen ideas y prácticas patriarcales que pocas mujeres montuvias las reconocen; mientras otras, las continúan reproduciendo. Así, lo testimonia Pedro Jijón⁴² (2019), hombre montuvio, entrevistado en esta investigación, *“la mujer montuvia todavía le dice al niño: mijito no llore, usted es hombre; mire a esa chica, usted debe vacilarla”*⁴³. *Desde el lado de la mujer, las mujeres crean machos”* (Jijón 2019). Una imagen de macho que, igualmente es reforzada por el hombre y que de acuerdo con Cecibel Cruz⁴⁴ (2019), constantemente el montuvio está diciendo: *“¡oyeee tu no hagas eso, lavar los platos es de las mujeres! El machismo se sigue perpetuando”*

Esta es pues, la realidad comprobada de la mujer montuvia que muchas veces por los legados históricos-familiares o la cultura patriarcal heredada de la colonia, continúa replicando acciones “normales” patriarcales; mientras el hombre, incesante y con poder de hombría hace del machismo su forma de vida perenne. De esta manera, durante el estudio de caso, los diversos alegatos de las mujeres montuvias dejan sentados sus sentires ante las permanentes expresiones de violencia física, psicológica, y sexual. Múltiples aristas de violencia simbólica que abarcaban desde el adulterio y prácticas sexuales fuera del matrimonio, hasta el abandono económico que las deja sin sustento y las coloca en una situación de extrema vulnerabilidad. Esto último, se incrusta en la violencia patrimonial analizada a continuación dentro de la violencia socioeconómica.

ii) Violencia socioeconómica

La violencia contra las mujeres montuvias no solamente son los golpes, los gritos, los abusos sexuales, las amenazas, las humillaciones y las palabras que ofenden la dignidad de su vida familiar y personal, sino son también todas aquellas condiciones socioeconómicas que provocan y perpetúan su empobrecimiento por la falta de acceso a la salud, educación, justicia, tierra, empleo, vivienda, entre otros derechos. Una situación agravante y, en donde el Estado ecuatoriano es nuevamente responsable en tanto que decide no intervenir en esta situación de

⁴¹Katty Zambrano. - (sociedad civil montuvia), en entrevista con la autora, agosto 2019.

⁴²Pedro Jijón. - (Presidente Provincial Guayas del Consejo de Gobierno del Pueblo Montuvio y Semblanza), en entrevista con la autora, agosto 2019.

⁴³Vacilar. - expresión que designa el acto de conquistar a una mujer en el plano sexual.

⁴⁴Cecibel Cruz. - Presidenta de la Red Nacional de Mujeres Montubias del Ecuador), en entrevista con la autora, agosto 2019.

desigualdad y violencia. Dicha invisibilidad ha provocado que la violencia económica y/o patrimonial de las mujeres montuvias sea de un 80.3% en el área urbana y un 74.6% en el área rural (INEC 2012) donde, persiste una desigual distribución de poder entre hombres y mujeres, y en donde ciertos roles y concepciones tradicionales de género siguen arraigadas en el imaginario colectivo, aunque ahora aparezcan con un nuevo ropaje (Loaiza 2017, 2).

La violencia socioeconómica es ejercida casi en su totalidad por parientes o por la pareja o ex pareja de la víctima. En el ejercicio de esta violencia confluyen tanto las desventajas de género, clase como de raza/etnia, imperantes en la sociedad ecuatoriana hasta la actualidad (UNESCO 2015, 54). En otras palabras, la violencia socioeconómica de los montuvios incurre en la metáfora “quién tiene el dinero, tiene el poder” (Observatorio de la Violencia contra las Mujeres y los Integrantes del Grupo Familiar 2019); y, al tener mayores ingresos los hombres montuvios son quienes toman las decisiones sobre los gastos en alimentación, vivienda, educación, salud de las mujeres y familias montuvias. La cultura patriarcal está detrás de la aguda situación laboral de las mujeres montuvias.

Prueba de ello, son las diferencias entre los ingresos que perciben los hombres y las mujeres. “Las mujeres montuvias del área urbana trabajan más de 40 horas semanales en comparación con los hombres montuvios que trabajan entre 20 o 25 horas, pero reciben un pago equivalente a 40 horas (salario básico de \$425) – techo de cristal –” (Comisión de Transición para la Definición de la Institucionalidad Pública que Garantice la Igualdad entre Hombres y Mujeres 2014). En cuanto al área rural, el Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural (CLDR 2020) afirma que las mujeres montuvias dedican tres veces más tiempo al trabajo, es decir, las mujeres destinan 31 horas semanales de trabajo a las labores del hogar, en comparación a las 11,3 que dedican los hombres. Aun cuando su carga de trabajo remunerado es menor, cumplen más horas de trabajo no remunerado que ellos. A esto se suma, la ausencia de una protección laboral debida por parte de políticas gubernamentales (CEPAL 2015).

El trabajo precario e informal está directamente relacionado con el lugar donde viven, su autoidentificación étnica, falta de educación, dedicación al trabajo de casa y estereotipos de género que las identifican con pocas capacidades para tomar decisiones. Todos estos factores son determinantes para no acceder a un trabajo formal y digno. De esta forma, en valor monetario dicha diferencia se traduce de la siguiente manera: el aporte anual de las mujeres montuvias a la economía del hogar es del 76%, frente al 24% por parte de los hombres montuvios (Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer 2007). Este escenario de violencia patrimonial hace que aproximadamente un 72% de las

mujeres montuvias no cuentan con viviendas ni con terrenos para sembrar (Observatorio Nacional de Violencia contra las mujeres y los integrantes del grupo familiar 2019). Aun cuando han trabajado y aportado dinero para la compra de los inmuebles, los documentos de propiedad salen a nombre del marido. *“Los hombres se aseguran de tener el terreno a su nombre, por si se van con otra mujer” (Entrevista a mujer montuvia, anonimizada para resguardar su integridad 2019).*

“La mujer montuvia a través de la historia – y hasta hoy en día – ha sufrido la explotación económica y la opresión social por ser mujer, pobre y de etnia diferente a la mestiza; produce gratis su fuerza de trabajo sin que el sistema invierta un solo dólar en ella” (Barboza 2012, 44).

En Ecuador, las condiciones de empleo y ocupación de las mujeres montuvias está marcado por la existencia de una fuerte segregación laboral según género, tanto “horizontal (las mujeres se concentran en unos pocos sectores de actividad económica, sobre todo en los servicios personales, agricultura y artesanía) como vertical, ya que las mujeres ocupan la mayoría de los trabajos menos cualificados y con menor autoridad” (Artazcoz y Borrell 2008, 4). Esto hace que, el 77.3% de las mujeres montuvias pertenezca al grupo de trabajadoras no remuneradas o desempleadas, con contratos precarios o salarios bajos; el 5% se encuentre en situación de subempleo, el 10.2% tenga categoría de patrona o socias y un 13% sean empleadas privadas (Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural 2020).

Las razones de estas diferencias se explicarían, en cierta medida, por la categoría clase, las mujeres montuvias están inmersas en estratos socioeconómicos bajos, situación que le impide un acceso a la educación, a recursos simbólicos y materiales, es decir, tienen menores oportunidades para desarrollar sus capacidades y su valoración personal para empoderarse y afianzarse como ciudadanas de derechos (CEPAL 2014). Más del 12.6% son analfabetas, el 4.41% ha terminado la educación básica con dificultad, el 3.05% ha cursado estudios de bachillerato, y, a penas el 1.50% realiza estudios superiores y el 0.92% estudios de postgrado (INEC 2010). En el caso de las mujeres mestizas, estas ascienden en más de 30 puntos en cada uno de los niveles de educación como se evidencia en la siguiente Figura N. 17:

Figura N. 17. Porcentaje de avance en educación por etnia y sexo

Grupo étnico	Primaria		Secundaria		Superior		Postgrado	
	♂	♀	♂	♀	♂	♀	♂	♀
Mestizo/a	34.6%	34.4%	36.4%	37.7%	38.38%	44.7%	43.8%	37.24%
Montuvio/a	5.35%	4.41%	3.44%	3.05%	1.32%	1.50%	0.95%	0.92%

Fuente: INEC 2010

Los bajos índices de educación en las mujeres montuvias se debe a las dificultades para el acceso a los centros educativos por la falta de recursos económicos, apoyo de las organizaciones, dificultades de comunicación, embarazos no deseados, violencia y machismo. Y como se ha dicho anteriormente las políticas de igualdad y redistribución del Estado son escasas y sin perspectiva interseccional de etnia, género y clase. Como ejemplo de esta inacción de los poderes públicos, la Fundación Azúcar (2017) señala que,

las mujeres montuvias se ven limitadas en su acceso a espacios educativos universitarios, principalmente, por el examen de ingreso, ya que, no logran alcanzar la nota establecida, lo que las elimina del sistema educativo o las ubica en carreras no deseadas. Por otro lado, las universidades no tienen programas de acción afirmativa para minorías étnicas, con lo cual no existe la posibilidad de lograr una beca o una asistencia financiera (Fundación Azúcar 2017, 57).

Por tanto, las condiciones de empleo y ocupación de las mujeres montuvias se encuentran estrechamente ligadas a factores de patriarcado, discriminación y exclusión social que las empobrecen y las someten a un bajo nivel de instrucción, siendo estos aspectos los más determinantes a la hora de establecer las causas principales en el problema del empleo (Fundación Azúcar 2017). En otras palabras, las mujeres montuvias sufren una doble o triple discriminación – por pobres (sin empleo o precario), por su condición de género y por su pertenencia étnica cultural – que trae como consecuencia que el 38.3% se encuentren en situación de pobreza y el 29% en extrema pobreza (INEC 2010). Cabe destacar que, según los indicadores de pobreza y desigualdad del INEC de junio de 2019, se considera a una persona pobre si percibe un ingreso familiar per cápita menor a 85,3 dólares mensuales, y si vive en pobreza extrema si una persona percibe menos de 47,92 dólares mensuales.

La problemática socioeconómica de la mujer montuvia es delicada, no sólo en el ámbito laboral y educativo, sino en el ejercicio de otros derechos, como la salud. Según Krieger (2001) la ausencia de servicios sanitarios perpetúa la violencia a través de actores como el Estado y sus instituciones, de organizaciones privadas y ciudadanía. Nuevamente la alianza entre el sistema patriarcal y la (no) agencia del Estado imposibilita acceder a los servicios sanitarios por barreras geográficas, económicas y culturales. De ahí que, la discriminación afecta la salud de las mujeres montuvias en distintos grados, siendo el máximo nivel la salud mental, seguido de la salud sexual y reproductiva; esta última, desencadenante de problemas ginecológicos, aborto inseguro, complicaciones del embarazo, parto prematuro, bajo peso al nacer y enfermedad pélvica.

En relación con la regulación de la fecundidad, las mujeres montubias que viven relaciones abusivas tienen dificultades para negociar el uso del condón, para utilizar métodos anticonceptivos y para ejercer autonomía sobre su sexualidad, por lo tanto, los riesgos de embarazos no deseados e Infecciones de Transmisión Sexual (ITS) incluido VIH-SIDA son más altos. Los riesgos de embarazo en las adolescentes, el agotamiento por embarazos muy seguidos, las cargas de trabajo físico intenso, el riesgo del parto antes de los 18 y después de los 35 años, la multiparidad, el alto índice de abortos en condiciones de riesgo y sin asistencia médica, son condiciones asociadas directamente con la dificultad que tienen las mujeres de tomar decisiones con respecto a su sexualidad y reproducción, falta de acceso a la información y a servicios de anticoncepción, falta de acceso a los avances tecnológicos y también al marco legal que tipifica a la interrupción del embarazo como un delito (Consejo Nacional de Salud del Ecuador 2007, 12).

De ahí que, tomando en consideración que la cultura machista es el punto angular de los montuvios, las estadísticas demuestran que el 92.9 % de las mujeres montuvias entre 12 y 19 años son madres adolescentes (Ministerio de Salud Pública del Ecuador 2012) con mayor nivel de muerte. Esto, lleva a otro punto importante, la esperanza de vida. El periodo de vida de las mujeres montuvias conforme el Ministerio de Coordinación de Desarrollo Social (MCDS 2016) oscila entre los 72 y 74. Esta limitada esperanza de vida podría atribuirse al tipo de actividades y la exposición a los riesgos, como el consumo de agua no potable – el agua proviene en un 54.4% de pozo, el 19.4% de río, vertiente, acequia o canal, el 18.1% de la red pública y el 5.7% del carro repartidor (CEPAL 2001) –; así como también, a la ausencia de prevención y control en salud sexual y reproductiva. Factores de invisibilidad estrechamente ligados a la raza/etnia, género y clase.

En consecuencia, la violencia socioeconómica de las mujeres montuvias se circunscribe en la vulnerabilidad y la discriminación que caracteriza la marginación y la pobreza estructural que las afecta. Esta marginalidad tiene sus raíces en relaciones históricas de colonización y subordinación perpetuadas en el tiempo y el espacio por el Estado, el patriarcado y la ciudadanía hasta la actualidad. Un escenario que las obliga a practicar un comportamiento pasivo debido a las relaciones de poder y estructuras sociales donde predomina el poder masculino, incluido el Estado cuando ejerce un control jerárquico y patriarcal” (Moscoso y León Galarza 1997). Los efectos de la violencia socioeconómica se manifiestan en las mujeres montuvias desde “la culpa por ser pobres, hasta la negación de oportunidades de desarrollo, miseria e incapacidad para solucionar los problemas económicos que se derivan de la falta de manutención de los hijos” (Merizalde 2016, 123) Los problemas se van eternizando y reproduciendo sin que las instancias gubernamentales emprendan acciones efectivas para la prevención y protección, más allá de discursos en el marco de políticas públicas como el Buen Vivir en donde las mujeres montuvias no son partícipes; por tanto, invisibles.

b) Violencia estructural

iii. Violencia política

Como se ha venido evidenciado el Estado ecuatoriano tiene poco relacionamiento con políticas de género, clase y raza/etnia. En lugar de priorizar el “Buen Vivir” de las mujeres montuvias, este ha optado por invisibilizarlas o generalizarlas perpetuando la injusticia socioeconómica, expresada en “la distribución injusta de bienes y recursos; las injusticias legales y culturales, que se manifiestan en el dominio cultural, y la injusticia en la representación, referida a la jurisdicción del Estado y a las reglas que organizan la confrontación” (CEPAL 2014, 15). Una violencia política que desmotiva a las mujeres montuvias a participar en los roles públicos e impide su consolidación debido al irrespeto del art. 65 de la Constitución Política del Ecuador que reza: “el Estado promoverá la representación paritaria de mujeres y hombres en los cargos de nominación o designación de la función pública, en sus instancias de dirección y decisión, y en los partidos y movimientos políticos. En las candidaturas a las elecciones pluripersonales se respetará su participación alternada y secuencial” (Constitución de la República del Ecuador 2008).

En este sentido, si bien el Ecuador cuenta con un marco legal que “incentiva” y “protege” el ejercicio de los derechos políticos, en la práctica esto no está ocurriendo. Del listado general de asambleístas 2021-2025 el 40.88% son mujeres; no obstante, ninguna es mujer montuvia. Lo más cercano a la representación de estas, es Vanessa Freire, asambleísta

mestiza por el partido político “Unión por la Esperanza”. A través de esta, las mujeres montuvias se podría decir “están” representadas en un 0.7%. Es decir, el 6.01% de la población total del Ecuador (mujeres autoidentificadas como montuvias) está representado por una sola mujer no montuvia en el poder legislativo. Asimismo, en los procesos electorales del poder ejecutivo entre 2009 y 2017 se evidencia que, las candidaturas principales para la dignidad de presidente y vicepresidente, el 100% de los participantes son hombres, mestizos y con una clase social media-alta. La participación política de la mujer es nula y más especialmente la de la mujer montuvia (Consejo Nacional Electoral 2017). Esta relación se mantiene entre las candidaturas suplentes en donde también la participación masculina lidera.

De manera general, en la vida política, “los hombres superan a las mujeres en un 75.0% (Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural 2020). La desigualdad de género se muestra no solo al momento de inscribir las candidaturas; sino también en los resultados de la elección. Un escenario que Ingrid Ordoñez⁴⁵ (2019) entrevistada en esta investigación afirma: *“los políticos nos miran únicamente para la captación de votos; luego, toman nuestra cultura, la folklorizan hasta el punto de degradarla o humillarla”* (Ordoñez 2019).

A la par, Melisa Cabrera⁴⁶(2019) testimonió que, *la participación de las mujeres montuvias a nivel político es baja. Yo digo, tienen participación, pero porque la ley de los cuadros políticos exige que haya mujeres. Ellas son las vicepresidentas de los consejos barriales, no son las presidentas, son las que van en segundo lugar en el cuadro de concejales, no las que van en primero y mucho menos la que van a terciar para alcaldesa. Entonces, yo no he visto que ha variado esto”* (Cabrera 2019).

Bajo dicha línea, la Asambleísta Vanessa Freire⁴⁷ (2022) comenta en mi entrevista, *“en la Reforma del Código de la Democracia se incluyó ya, la obligación de que los partidos políticos pongan a las mujeres encabezando listas porque muchas veces las mujeres están de relleno; o sea de alternas, de segundas, de terceras, donde no hay posibilidad que, entre una segunda autoridad, si no solo el primero. Por eso, desde el momento en que se presentan las candidaturas, los puestos principales son para los hombres y como un “complemento” se coloca en la lista a las mujeres, muchas veces porque las organizaciones políticas esperan potenciar así el voto femenino”* (Freire 2022).

⁴⁵Ingrid Ordoñez. - (Presidenta Asuntos Sociales Cruz-Roja Ecuatoriana), en entrevista con la autora, diciembre 2019.

⁴⁶Melisa Cabrera. - (sociedad civil montuvia), en entrevista con la autora, noviembre 2019.

⁴⁷Vanessa Freire. - (Asambleísta por el Movimiento Fuerza Compromiso Social, única mujer que trabaja temas del pueblo montuvio), en entrevista con la autora, mayo 2022.

Las mujeres montuvias no son consideradas como sujetos de derechos y obligaciones en el ejercicio de una real e integral ciudadanía, ejerciendo su actoría social en el conjunto de la sociedad. Se ha violentado su derecho a la participación política que tienen todas las personas, comunidades y pueblos de intervenir en las decisiones del Estado en factores que incidan en el empoderamiento y vivencia de sus derechos y en su calidad de vida. Ante ello, durante las diversas entrevistas realizadas en esta investigación (2019), varias mujeres montuvias (anonimizadas por un tema de protección de datos) de la sociedad civil han concluido que, *“solamente será posible la instauración de una cultura democrática en el Ecuador, si se apoya en la consolidación de una conciencia ciudadana, a partir del reconocimiento de la capacidad y de la responsabilidad de las personas en la construcción de una nueva forma de poder que surja desde la sociedad antirracista e igualitaria”*.

Así pues, las mujeres montuvias “subrayan la necesidad de que el Estado ecuatoriano ponga a su disposición los instrumentos necesarios para el ejercicio ciudadano que posibilite su participación: información, recursos, procedimientos, en una relación horizontal de trabajo conjunto con las organizaciones sociales” (Fundación Azúcar 2017, 31). Una política que Andrea Zambrano⁴⁸ (2019) – mujer montuvia entrevistada en esta investigación – expresa: *“debemos estar nombradas, tal cual nos prometieron en la Asamblea Constituyente de 2008... Nosotras debemos crear nuestra política en pro a nuestros derechos, a la vida, a la educación, a la salud y empleos dignos”* (Zambrano 2019). La mujer montuvia requiere una participación política pública eficaz, fuerte y garantista, que le permita un desarrollo social, económico y cultural en pro a una vida digna, a un Buen Vivir.

c) Violencia cultural y/o simbólica

iv. Violencia cultural

El machismo, el racismo y el patriarcado son las bases y factores determinantes sobre las que está configurada la cultura de la República del Ecuador. De acuerdo con la cultura patriarcal, enraizada en la sociedad ecuatoriana desde la colonización las mujeres son vistas como inferiores y la atención o actuación institucional hacia ellas se brinda en segundo orden, debido a que el hombre es quien decide (CEMHAL 2013). En concordancia con ello, la cultura machista del pueblo montuvio está naturalizada, arraigada e influye en el comportamiento de los hombres montuvios, quienes no perciben en su normalización ninguna forma de opresión,

⁴⁸Andrea Zambrano. - (sociedad civil montuvia), en entrevista con la autora, noviembre 2019.

sino que, como afirma Lévi-Strauss (1962), esta se encuentra aparentemente yuxtapuesta o superpuesta a la vida, y es capaz de sustituir, utilizar y transformar nuevos ordenes sociales.

La violencia cultural es entonces un problema social e inherente a la estructura de organización de la sociedad que legitima e intenta dar coherencia a acciones discriminatorias condicionadas por el género, la clase y la raza/etnia (Galtung 1969, 25). En otras palabras, la violencia cultural es sustancialmente la resultante de un conjunto de actitudes y comportamientos que una determinada cultura ha erigido respecto a ciertos sujetos (Galtung 1969), en este caso, las mujeres montuvias al poseer una cultura diferente a la mestiza o blanca han sido ridiculizadas y violentadas. Como prueba de ello, es la serie “cómica” denominada “Mi recinto” transmitida por televisión nacional desde el año 2001 hasta el 2014. Durante este tiempo se emitió una imagen burlesca y distorsionada contra la mujer montuvia; sexualizándola, discriminándola y naturalizando la violencia física y psicológica contra esta.

Mi recinto es una parodia que caricaturiza al pueblo montubio con el compadre Garañón como protagonista, el cual es un mal hablado, agresivo y acosador de las comadres (mujeres montubias) junto a varios campesinos a quienes son llamados compadres antes que sus propios nombres. Los hombres tienen como vestimenta un sombrero de paja toquilla y siempre cargan un machete o escopeta como símbolo de hombría (Carranza y Chica 2010, 10).

Este tipo de esquemas “culturales”, ha provocado que la conciencia étnica montuvia vaya decreciendo, perdiéndose y desconociéndose principalmente entre las mujeres y niñas montuvias. Se considera que uno de los principales motivos de esta situación, constituye los patrones de discriminación hacia la diversidad cultural y la idea paradójica del Estado de predicar una cosa – plurinacionalidad e interculturalidad – y hacer otra, infravalorada y negacionista de la riqueza y el valor actual y estratégico de la diversidad del Ecuador. Una pérdida de identidad y de efectos sociolingüísticos que a la práctica en el pueblo montuvio aumentó la naturalización de la violencia cultural hacia las mujeres. De ahí que, la violencia cultural construye imaginarios sociales, aquellos que expresan una forma de conducta social con claros indicios de estereotipos” (Carranza y Chica 2010, 21) y superioridad del hombre – blanco-mestizo, de clase media-alta – respecto a la mujer – montuvia y pobre – y la violencia como demostración de poder de “macho” (Fundación Acción PRO-Derechos Humanos 2010, 25 y 26).

Paralelamente, la educación se hace presente; pues es otro de los factores que ha influido en la pérdida de la conciencia étnica del pueblo montuvio. El historiador Willington Paredes

(2014), atribuye la aculturación montuvia, tanto de los que viven en las ciudades como en el monte, a la educación recibida en las aulas.

Señala que el sistema educativo sesgado, excluyente no formó a las personas para reconocer a las y los montuvios, identificarlos y caracterizarlos como etnia, cultura e identidad regional. No se ha enseñado la rica diversidad sociocultural. Existen obstáculos ideológicos para reconocer y valorar a las personas montuvias. El respeto a la otredad, al diferente a uno, debe ser enseñado dentro del sistema de educación. Si se desconoce la diversidad étnica del país y su valor, difícilmente se puede respetar al diferente. Una educación en derechos humanos, que permita conocer los derechos y obligaciones de las personas y del Estado, es importante que sea impartida desde la escuela (Paredes 2014, 67).

Así pues, la violencia cultural en contra de las mujeres montuvias no ha sido visibilizada por el Estado ni en forma de políticas ni de sanciones a programas televisivos como el reseñado previamente. 14 años de transmisión diaria de “Mi Recinto” terminó únicamente en un veredicto de censura por racista, discriminatorio, sexista, vulgar y denigrante; sin ninguna compensación moral a la mujer montuvia. Un perjuicio que impactó en la ciudadanía ecuatoriana que consciente o inconscientemente absorbió este tipo de violencia y continúa mirando a la mujer montuvia bajo un prisma racista, machista y violento. Se trata de una población estigmatizada, cuyos matices sociales responden a mensajes que a menudo se transmiten de manera implícita a través del lenguaje y otros símbolos (Lamas 1999, 33) en diferentes entornos y situaciones (étnicas, de género, de clase social, economía, cultura y economía). Aquí, las principales víctimas son las mujeres montuvias que deciden migrar del campo a la ciudad; esto las afecta y debilita su desarrollo social, cultural e identitario.

La falta de valorización de la etnia ha influido en la aculturación del pueblo montuvio. Las mujeres montuvias no son valoradas como sujetos sociopolíticos y como actores sociales importantes, incluso se ignora y desconoce esta realidad y etnicidad. Diferentes actores han invisibilizado a las mujeres montuvias lo cual ha traído efectos étnicos, socioculturales y sociopolíticos.

El ignorarlas y desconocer su realidad ha hecho que se crea que las mujeres montuvias son rústicas, salvajes o sexuales, lo cual evidencia la falta de reconocimiento del otro. De igual forma que se diga que son personas groseras, como lo hace el Diccionario de la lengua española en la acepción de la palabra con “b” da lugar a que se den malas interpretaciones en relación con esta etnia. “El no identificarlas, caracterizarlas ni reconocerlas como etnicidad, identidad y cultura regional del litoral tropical y subtropical se las condena a no ser valoradas como sujetos

políticos, actores sociales y protagonistas de los principales eventos y acontecimientos históricos del país” (Díaz 2017, 44)

No obstante, si bien la desinformación o falta de interés por conocer a la cultura montuvia más allá de programas televisivos, no afecta a los hombres montuvios. Estos no contemplan una violencia cultural; más bien consideran que programas como “Mi Recinto” representan un motivo histórico y cultural que difiere a un montuvio de cualquier otro ecuatoriano.

Por medio del reconocimiento de la alteridad, se autoidentifican con un estereotipo de nobleza, valentía y trabajo para el caso de lo masculino. Y con estereotipos de belleza y cualidades positivas para ser consideradas buenas madres y amas de casa, en el caso femenino. Estas formas de autoidentificación, emancipación y reconocimiento sintetizan una plurifemeneidad y plurimasculinidad en categorías estándares que escapan de la realidad y de los nuevos modelos de construcción femenina, masculina u "otros géneros" (Butler 2007, 54).

Un pensamiento que muestra estereotipos y roles interiorizados en las prácticas desiguales y violentas, en una población fuertemente abrazada a la identidad cultural de su pueblo, en la que se encuentra naturalizado el poder masculino sobre lo femenino (Tubay 2019, 34). Ello, sumado a la debilidad institucional prolonga la exclusión, bloqueos, agresiones, marginación que silencian y finalmente termina causando invisibilización a las mujeres montuvias (Andino Veloz 2020, 78). La exclusión y la discriminación obliga a las personas étnicamente diversas a invisibilizarse para evitar ser marginados y a tratar de verse como gran parte de la población nacional para que la diferencia no se perciba y recibir igual trato, escondiendo su verdadera identidad (Plan de Igualdad de Oportunidades PIO 2010-2014). Esto ha dado lugar a que las mujeres montuvias se sometan a un proceso de blanqueamiento al imitar al blanco o mestizo, lo cual implica renunciar a sus raíces culturales y hacer válido su Buen Vivir.

3. Feminismo y Buen Vivir de las mujeres montuvias

3.1 Haciendo visible y enfrentando al patriarcado

“La voz de una realidad tremenda y fabulosa – la de la colectividad montubia, usurpada – reclama un papel protagónico en el Buen Vivir” (Humberto Robles).

“La dominación masculina universal es una ilusión etnológica” (Poewe 1981).

Si bien el Buen Vivir ha representado un concepto de cambio de forma sustancial al modelo neoliberal, la discriminación por clase, raza/etnia o género continúa siendo una práctica arraigada en el Ecuador que violenta en mayor medida a las mujeres montuvias como ya se ha podido observar estadísticamente en el apartado precedente. Cabe preguntarse entonces ¿por qué el Buen Vivir no ha significado el fin de la discriminación y violencia hacia ellas? ¿por qué el Estado ecuatoriano invisibiliza a las mujeres de etnia diferente a la mestiza o indígena? No hay una respuesta sencilla y única, pero la razón principal es que persiste una desigual distribución de poder entre hombres y mujeres, y que ciertos roles y concepciones tradicionales de género, clase y raza/etnia siguen arraigadas en el imaginario colectivo ecuatoriano que, ahora aparece con un nuevo ropaje.

Un encadenamiento que a través del feminismo descolonial, negro e interseccional se busca visibilizar, derrocando falsos universalismos y planteando otras realidades, (Espinosa 2000; Lugones 2010) que, el Buen Vivir oficial omitió, convirtiéndose de acuerdo con las investigadoras McKinnon (1995), Phillips (1996) y Moller (1996) en una política de “deriva antiigualitaria” que si bien pregonaba ser una política de cambio o revolución, en la realidad, no es más que un concepto superficial, sin fondo y, carente de soluciones a problemas reales imbricados por el género, la raza/etnia y la clase, principales categorías de violencia, desigualdad y discriminación hacia las mujeres. Por tanto, se sostiene que los planteamientos “democráticos” del Buen Vivir han significado para las mujeres montuvias un “instrumento de coerción legal, social y política al servicio del poder masculino” (MacKinnon 1995, 11). Parafraseando a Iris Marion Young (1990) se deben aterrizar reformas profundas para revertir la situación de sometimiento” (...) en la denominada sociedad del Buen Vivir y en la democracia liberal por su configuración patriarcal.

Para ello, Quijano (2014), Anzaldúa (1987) y Mignolo (2001) manifiestan la necesidad de darse cuenta de que la colonialidad – herida colonial – aún impera en el Ecuador y que esta, es la portavoz del racismo, sexismo y desigualdad hacia las mujeres. Prueba de ello, son las palabras de Ximena Paredes⁴⁹ (2019), montuvia entrevistada para la presente tesis doctoral, *“...esto del Buen Vivir solo sirve para los políticos y sus elecciones. Nunca se han preocupado por nuestro pueblo montuvio... A nosotras nos maltratan, nos hieren, nos matan y nadie dice nada. No tenemos trabajo ni ayudas, cada vez la pobreza nos invade... (Paredes 2019).*

⁴⁹Ximena Paredes. - (sociedad civil montuvia), en entrevista con la autora, noviembre 2019.

Paralelamente, las palabras de la entrevistada Josefina Bermúdez⁵⁰ (2019), lo corrobora, *“el actual Buen Vivir no nos representa... Para mí, un Buen Vivir sería no depender de mi marido, no ser maltratada, no ser vista como una persona ignorante, poder estudiar, poder trabajar y si me enfermo poder ir al hospital”* (Bermúdez 2019).

Testimonios que pone en alerta la veracidad con la que se escribió y se defiende hasta la actualidad al Buen Vivir: “inclusivo al nombrar a hombres y mujeres, indígenas, cholos, afroecuatorianos, blancos, mestizos y montubios, como parte de su proyecto político renovado: “todo el mundo mejor” (PNBV 2013-2017, 13). Aunque esta definición manifiesta haber escuchado, recopilado y colocado las necesidades de cada etnia, de cada hombre y de cada mujer, sus postulados no se han liberado totalmente de las lógicas masculinas, clasistas y eurocéntricas, más bien han insertado una matriz de dominación múltiple que instala lógicas patriarcales, heteronormativas, racistas y clasistas (Cubillos 2014, 129).

De ahí que, desde el silenciamiento e invisibilidad de la realidad de las mujeres montuvias, su Buen Vivir no se centraría – íntegramente – en “una forma de vida en armonía con uno mismo (identidad), con la sociedad (equidad) y con la naturaleza (sustentabilidad)” (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara 2015, 78). El Buen Vivir de la mujer montuvia va más allá de dicha generalización, enfocándose en su escenario patriarcal que tomando a Kimberlé Crenshaw (1989) y Yval-Davis (2006), cumple con la metáfora de “cruce de caminos” por sus dobles, triples y múltiples discriminaciones. Discriminaciones en donde la raza/etnia, la clase y el género interactúan y, producen la siguiente ecuación: un 48% discriminación (raza/etnia), + un 38.3% de pobreza y un 29% de extrema pobreza (clase), + 69.52% de violencia (género) – física, psicológica, sexual y patrimonial – (INEC 2010), = mujeres montuvias con derechos vulnerados. Para certificar ello, a continuación, se relata testimonios reales de mujeres montuvias señalados durante el estudio de campo de los años 2019 y 2020:

- Discriminaciones por raza/etnia:

“En mi trabajo las personas me miran con si tuviera alguna invalidez. Me hacen sentir inútil y a veces avergonzada de mi cultura...” (mujer montuvia anónima para precautelar su integridad 2019).

“...muchas chicas ahora dicen: ¡yo no soy montuvia! Porque ahora la palabra montuvia se ha convertido en denigrante. Su pensamiento es erróneo, nosotros somos diferentes,

⁵⁰Josefina Bermúdez. - (sociedad civil montuvia), en entrevista con la autora, noviembre 2019.

nosotros sabemos cómo vivir bien, pero nos catalogan diferente. Por eso, yo copie una parte de los indígenas, ellos jamás se avergüenzan de su etnia; en la costa sí. entonces nosotros tenemos potencial, pero lamentablemente no lo valoramos ni nos valoran” (Ingrid Ordoñez⁵¹ 2019).

“... Con mi familia tuvimos que irnos a la ciudad para buscar oportunidades, pero para mí Pedro, fue difícil ir al colegio, no le aceptaban, se le reían por ser montuvio, se salió y dejó de estudiar” (mujer montuvia anónima para precautelar su integridad 2020).

“Yo por ejemplo, estaba manejando parte políticas en mi pueblo y aquí el hombre montuvio y los mestizos nos ven como sujetos que no podemos sobrevivir mucho. Aquí en mi pueblo no ha existido hasta ahora una alcaldesa, puros hombres. Cuando una trata de mezclarse en proyectos grandes, en políticos, ellos no lo ven viable. Claro que nos dicen, esa chica es inteligente, esa chica es pilas, pero no nos aceptan. Se sufre, y se sufre mucho porque nos hacen sentir como que nosotras debemos estar en un rol abajo por ser mujeres y montuvias” (Ingrid Ordoñez 2019).

- Discriminaciones por clase:

“Ser pobre es un problema y más cuando los niños tienen que ir a la escuela. Ahí, mandan muchos deberes y como no tenemos dinero para contratar internet o comprar una computadora, le toca ir a mi hijo a donde sus primos o no hacer los deberes. Me da mucha pena porque no podré hacerle estudiar más” (mujer montuvia anónima para precautelar su integridad 2019).

“...me encontré con el caso de un niño que me dijo que no estudiaba y yo le pregunté ¿Por qué? Y me dice porque mi escuela cerró y aquí no hay internet, peor tenemos herramientas tecnológicas como celular, laptop o tablet. Eso es algo inalcanzable...” (Vanessa Freire⁵² 2022).

- Discriminación por género:

“Él, me agredía mucho sexual, física y psicológicamente. Una vez me pegó tanto que me mandó al hospital. Me pegaba por todo, si algo no le gustaba me pegaba, si llegaba borracho me pegaba. Mi vida ha sido golpes, insultos, humillaciones y engaños” (mujer montuvia anónima para precautelar su integridad 2020).

⁵¹Ingrid Ordoñez. - (Presidenta Asuntos Sociales Cruz-Roja Ecuatoriana), en entrevista con la autora, diciembre 2019.

⁵²Vanessa Freire. - (Asambleísta por el Movimiento Fuerza Compromiso Social, única mujer que trabaja temas del pueblo montuvio), en entrevista con la autora, mayo 2022.

Cállate, tonta, no llores, no des suspiros de loca, sabiendo tú que los hombres, cogen una y sueltan otra (amorfino hombre montuvio s/f).

Existe mucho femicidio en el pueblo montuvio. Yo como mujer he sido testigo de los múltiples ataque a las mujeres montuvias de todos los estratos, tanto las chicas muy profesionales, como sin estudios. Todas las mujeres viven machismo, yo diría más del 50% de las mujeres montuvias sufrimos de violencia” (Ingrid Ordoñez⁵³ 2019).

“La mujer montuvia constantemente está siendo probada. Por ejemplo, yo trabajo en una escuela y los hombres no quieren seguir mis directrices, siempre están cuestionando lo que yo decido, siempre me están avergonzando. Es tan difícil ser mujer. Un día, por ejemplo, me acuerdo tenía que hacer un trabajo con un compañero, este boicoteaba todo mi trabajo. Jamás un hombre montuvio va a querer que una mujer este al frente. Esta situación avergüenza a la mujer, siempre estamos dominadas por los hombres y no podemos pensar por nosotras mismas” (Mayra Loaiza⁵⁴ 2019).

Bajo dichos testimonios, el Buen Vivir de las mujeres montuvias coincide en redefinir otro Buen Vivir construido desde lo que Gloria Anzaldúa (2015) o Silvia Federici (2014) llamarían los restos, las fronteras o periferias, con una mirada imbricada de las opresiones de raza/etnia, género y clase. Una propuesta descolonial que hace suya la tarea de reinterpretación del Buen Vivir en clave crítica a la modernidad, ya no sólo por su androcentrismo y misoginia – como lo ha hecho la trilogía del Buen Vivir – sino desde su carácter intrínsecamente racista y eurocéntrico (Gómez et al., 2014, 231). Desde dicha propuesta, la redefinición del Buen Vivir debería pasar por la comprensión de una matriz de opresión, donde las categorías raza/etnia, clase y género sean vistas como variables co-constitutivas, en tanto cada una está inscrita en la otra (Curiel 2017; Espinosa 2012).

No hacerlo, sería reproducir las mismas lógicas de inferiorización, invisibilización y marginación que el Buen Vivir critica. En efecto, desde aquí, no puede pensarse al Buen Vivir como un concepto/política estable de análisis o como una unidad ahistórica y universal, basada sólo en su subordinación como identidad genérica. En otras palabras, las mujeres montuvias no demandan un Buen Vivir basado en la historiografía hegemónica, como actualmente exhibe el concepto oficial, sino un Buen Vivir que según la feminista descolonial Adriana Guzmán (2019), comprenda y reconozca a otros cuerpos, a otras realidades y a otras memorias como es

⁵³Ingrid Ordoñez. - (Presidenta Asuntos Sociales Cruz-Roja Ecuatoriana), en entrevista con la autora, diciembre 2019.

⁵⁴Mayra Loaiza . - (sociedad civil montuvia), en entrevista con la autora, agosto 2019.

la vida de las mujeres montuvias que han sabido testimoniar durante mi trabajo de campo (2019) que,

“...no queremos un Buen Vivir en donde solo lo indígena – por exótico o llamativo – sea materializado, queremos que nuestras vidas también cuenten, pero no como algo pasajero, sino como una realidad humana que sufre y requiere cambios urgentes de los políticos. Nuestro Buen Vivir o al menos el mío, es ya no ser golpeada, insultada o tratada como basura. Quiero trabajar honradamente, ya no quiero seguir sufriendo por mañana no tener que comer o que darles a mis hijos...” (mujer montuvia anónima para precautelar su integridad 2019).

“Estamos muy explotadas, muy aprovechadas y esperar que nos caiga el Buen Vivir y nos valoren, ¡no lo vamos a esperar!” (Ingrid Ordoñez⁵⁵ 2019).

¡Nuestro Buen Vivir es hacia delante, sin mirar atrás! (Cecibel Cruz⁵⁶ 2019).

La realidad patriarcal de las mujeres montuvias plantea pensar categorías identitarias más complejas, que asuman la heterogeneidad grupal interna, para no reproducir ni reforzar las subordinaciones de las perspectivas sesgadas del Buen Vivir (indigenista, socialista y ecológico) que, promoviendo la idea de una “satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte dignas, el amar y ser amado, y el florecimiento saludable de todos y todas, en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas” (Ramírez 2008, 87), ha omitido las categorías de raza/etnia, clase y género; y con ello, ha invisibilizado a las mujeres montuvias y a las que no pertenecen a la clase social dominante. Un escenario que concuerda con el pensamiento de Angela Zambrano⁵⁷ (2019), montuvia entrevistada durante mi trabajo de campo,

“a nosotras, las mujeres montuvias solo nos miran cuando hay elecciones, después nunca más aparecen. Nos olvidan, nos reviven y nos vuelven a olvidar. Me gustaría un Buen Vivir que nos incluya y no nos deje solas, que reconozca nuestro trabajo y nuestros sufrimientos...La mujer montuvia es valiente y guerrera” (Zambrano 2019).

⁵⁵Ingrid Ordoñez. - (Presidenta Asuntos Sociales Cruz-Roja Ecuatoriana), en entrevista con la autora, diciembre 2019.

⁵⁶Cecibel Cruz. - (Presidenta de la Red Nacional de Mujeres Montubias del Ecuador), en entrevista con la autora, agosto 2019

⁵⁷Angela Zambrano. - (sociedad civil montuvia), en entrevista con la autora, agosto 2019.

3.2. Análisis multinivel del Buen Vivir montuvio

Yo sufrí de machismo, pero decidí afrontarlo y eso me dio la pauta para guiar a muchas mujeres montuvias que siguen siendo maltratadas; yo les digo no se quedan calladas, denuncien; la mujer-montuvia tiene que despertar tiene que darse su valor y entender por sí misma que el Buen Vivir existe, Cecibel Cruz⁵⁸.

Bajo esta realidad, el Buen Vivir de la mujer montuvia alza la voz a una redefinición que, basado en los niveles de análisis de la interseccionalidad anhela desestabilizar al sujeto moderno (hombre/mestizo-indígena/heterosexual/clase alta-media) y repensar el cómo interpreta la realidad social y los procesos de generación de conocimiento. Esto es, en palabras de Mohanty (1984), Espinosa (2009) y Curiel (2014) un quiebre a la visión de las mujeres como objetos y, en su lugar, visibilizarlas como sujetos de su propia historia y resistencias. Así pues, desde los niveles de análisis de Patricia Hill Collins (2000), Weber (2001), Bilge (2013), Henderson y Tickmayer (2009), a nivel microsociológico – el nivel más preocupante para las montuvias –, el Buen Vivir de la mujer montuvia cuestiona el patriarcado (machismo) y el antropocentrismo vivido al interno del pueblo montuvio.

Una realidad que entre lágrimas y sollozos fue relatada por una mujer montuvia (anónima para precautelar su integridad) durante mi entrevista del año 2019: *“No puedo salir a hacer mis cosas, siempre me está controlando, llamando, enviando mensajes y sino respondo rápido, cuando llego a la casa me insulta, me ceta y en ocasiones me golpea... Me da vergüenza contar lo que vivo, nadie me puede ayudar...”*.

A la par, al preguntar a la presidenta de la Red de Mujeres Montubias, Cecibel Cruz (2019) qué acciones se ha tomado en su mandato contra la violencia de género, supo manifestar que desde su mandato se ha tratado de hacer capacitaciones,

“el año pasado, hicimos tres días de capacitaciones. Vinieron 70 compañeras, también invitamos a los hombres, pero cuando empezamos hablar de machismo, del maltrato, se fueron. No les conviene a los hombres que hablemos de nuestras necesidades, de nuestras violencias porque ellos piensan que nos vamos a revelar. Hay muchos maltratos físicos, y nadie denuncia, las mujeres montuvias se aguantan, se quedan calladas, se encierran en las casas porque están todo moreteadas. El hombre montuvio cuando está borracho maltrata a la mujer. Hay una canción colombiana que dice que él, asesina a su esposa y yo siempre les digo a las chicas

⁵⁸Cecibel Cruz. - (Presidenta de la Red Nacional de Mujeres Montubias del Ecuador), en entrevista con la autora, agosto 2019.

maltratadas mira, si tú no hablas, si tú no dices nada, eso te va a pasar. Es una realidad que se está transmitiendo de generación en generación, los hijos aprenden a ser hombres maltratadores porque los hijos hacen lo mismo que el papá. ¡Yo soy como mi papa saben decir los niños, yo hago lo que hace mi papá!” (Cruz 2019).

El hombre montuvio según la caracterización del autor José De la Cuadra (1934) es un ser impositivo, rudo, celoso, rebosante de orgullo macho y posesivo. Un ser extremadamente sexual y agresivo, que disfruta del trabajo del campo y la conquista a las mujeres a toda costa (Villavicencio 2013, 12). Características antropológicas constituidas bajo la esencia de la “tradición colonial” (Anthias y Yuval-Davis 1983, 34); “los colonizadores blancos construyeron una fuerza interior poderosa en las sociedades del llamado Nuevo Mundo, al punto que lograron cooptar a los hombres colonizados en los roles patriarcales” (Gómez et al. 2014,123; Lugones 2011). De ahí que, el montuvio es machista por cultura y costumbre. Mientras las mujeres montuvias han sido relegadas a simples cuerpos alegóricos reproductores (Achin y Dorlin 2008, 78; McClintock 1995, 87), al tiempo que perpetuadoras culturales de esta esencia, a la que “los propios montuvios han denominado como “*monoviria*” y que predica que la mujer montuvia se casa, tiene hijos, cuida de ellos y de su marido” (Goitisolo 1998, 43).

Un estatus de inferioridad que se ha ido acentuando año tras año y que, según los indicadores de diferentes tipos de violencia – física, psicológica, sexual y patrimonial –, el 69.52% de las mujeres-montuvias sufren algún tipo de violencia por parte de su pareja a lo largo de su vida (INEC 2019). Afirmación corroborada con otro testimonio de una mujer montuvia:

“A mí me gustaría estudiar y trabajar en temas de turismo ecológico, Manabí es un paraíso, pero no puedo. Él no me deja, me dice que estoy pendeja, que no sirvo para nada, que soy inútil y que, mi única misión es cuidar a los niños y como no tengo ingresos, no puedo independizarme. Ojalá algún día pueda cumplir mi sueño” (mujer montuvia anónima para precautelar su integridad 2019).

Un esquema antropológico básico dual-conflictivo que se debate entre el temor y la admiración (Delumeau 1978, 56) erigido por el hecho de haber vivido desde el nacimiento las experiencias, ritos y costumbres – identidad de género (Stoller 1968) – que el hombre es el proveedor y protector familiar; mientras la mujer está a cargo del hogar como dependiente. “Ser mujer en el pueblo montuvio es estar supeditada al machismo y al sexismo cotidiano” (Cusme 2012, 87). El montuvio es un hombre que canta y castiga, que grita y susurra vive de manera intemporal “sin la angustia del tiempo que se va, sin el ahogo del plazo que se vence, solamente preocupándose de aquello que es “importantísimo para la hombría” (Goitisolo 1998, 38). Así pues, el pueblo montuvio vive una realidad social tradicional-conservadora propia. Una realidad

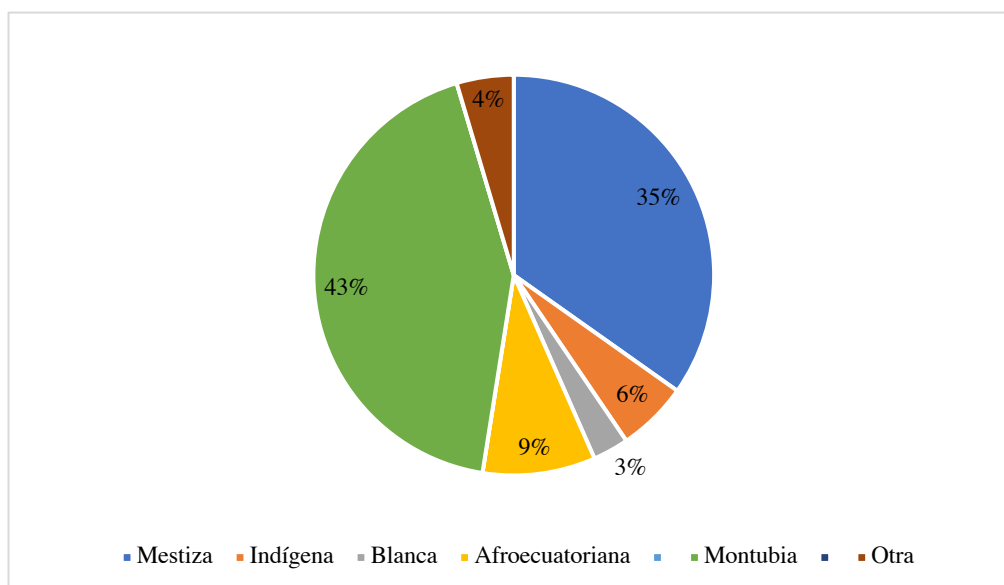
a la que Angela Davis (1981) argüiría: ser mujer ya es una desventaja en esta sociedad siempre machista; imaginen pues, ser mujer, pobre y montuvia ¡Vaya aberración! Triple exclusión – género, clase y raza/etnia – que la imbrica como “lo otro o lo raro” (Moraga y Anzaldúa 1981, 115) y la subsume a la legitimidad occidental-colonial construida para (y por) una figura de hombre occidental (Brah 1996, 79).

Concadenado a dicho panorama, se despliega el nivel macrosociológico (Hill Collins 2000; Weber 2001; Bilge 2019; Henderson y Tickmayer 2009), en donde las prácticas institucionales-estatales ponen a las mujeres montuvias en situación de desventaja y segregación por la intersección de sus identidades (mujer, montuvia, pobre). Así, el 48% de las montuvias son discriminadas socialmente (INEC 2019), lo cual lleva a que el 76% se encuentre en una situación de trabajo no remunerado (RIMISP 2019) y consecuentemente el 38.3% viva en la pobreza y el 29% en extrema pobreza (BCE 2018). Un escenario que, tomando los cuatro niveles de análisis de Yuval-Davis (1976) y los cuatro dominios de poder de Hill Collins (2012), evidencian cómo el Estado ecuatoriano desvirtúa a las mujeres montuvias de los derechos del Buen Vivir, insertándolas en el grupo que King y Morales (2018) han denominado “las mujeres faltantes”, mujeres que mueren a causa de la discriminación por raza/etnia, género y clase.

En términos numéricos, en el Ecuador hubieron 7 177.683 de hombres lo que supone que proporcionalmente deberían haber 7 536.567 mujeres para completar 14 714250 millones de habitantes. Sin embargo, en el Ecuador sólo se registraron 7 305.816 mujeres. Por lo que para el año 2010, en números absolutos se registraron 230.751 mujeres faltantes. La pregunta por responder es quienes son estas mujeres, para ello, desde un análisis de proporción por autoidentificación étnica, teniendo en cuenta que esta puede permitir realizar identificaciones sociales por culturas y costumbres. Es decir, no se busca crear diferencias donde no las hay (Sen 2007, 41) o como dice Bourdieu (1993) olvidar que las diferencias que nosotros aceptamos como evidentes están basadas en imposiciones sociales. La comparación de mujeres faltantes con la etnia sirve como recurso a la interseccionalidad, ya que existen varios factores de discriminación, causados por el sexo y la autoidentificación étnica (King y Morales 2018, 33).

En base a ello, la siguiente Figura N. 18 presenta un análisis desglosado de frecuencias absolutas de las mujeres faltantes por etnia:

Figura N. 18 Distribución de mujeres faltantes por etnia en el Ecuador



Fuente: King y Morales 2018, 16

Como se puede apreciar, las montuvias ocupan el primer lugar entre las mujeres faltantes con un 43%. Mujeres que por la intersección de la raza/etnia, género y clase mueren, desaparecen o se silencian y, el Estado desconoce o pierde de vista estas vidas cesadas por la discriminación y racismo existentes en el Ecuador. En este sentido, y para un examen más ahondo sobre dichas discriminaciones, se presenta el siguiente análisis interseccional:

1) Análisis organizativo o dominio estructural: hace ilusión a la limitada relación entre el Buen Vivir y las instituciones y organizaciones sociales, políticas y económicas del Estado; trayendo como consecuencia: primero, la inexistencia de datos oficiales y actualizados de la situación de violencia y pobreza que viven las mujeres montuvias; y, segundo, la inexistencia de leyes que salvaguarden a la mujer, eternizando un silencio a la violencia física, sexual, psicológica y patrimonial. Esto, ha intensificado la desigualdad, la inequidad, la marginación y la injusticia en las mujeres montuvias.

“No tenemos donde denunciar ni leyes que nos protejan. Una vecina fue a denunciar lo que su marido le golpeaba y no sirvió para nada. El tipo sigue dejándole los ojos verdes” (Entrevista a mujer montuvia, anonimizada para resguardar su integridad 2020).

La ausencia de protección a los derechos de las mujeres montuvias por parte del Estado provoca según la asambleísta entrevistada, Vanessa Freire⁵⁹ (2022) que,

“muchas mujeres no pueden tomar una decisión porque no tienen una independencia económica y no saben cómo salir adelante con sus hijos para darles de comer y soportan todas las agresiones físicas y psicológicas de sus parejas. Y ¿qué pasa?, existen las juntas de protección de derechos, los consejos cantonales de protección de derechos que dan el primer auxilio a las mujeres y a los niños.... pero están tan alejadas que hasta que llegan ya encuentran cerradas esas instituciones. Otra cosa es que cuando se deciden a poner una denuncia, el sistema judicial en la fiscalía es un tema engorroso que les dicen que vengan mañana, que vengan la próxima semana, no les dan las prioridades ni las seguridades. La mujer montuvia está abandonada, no tienen electricidad, no consumen agua segura, no tienen un acompañamiento del sistema judicial. Aún viven en condiciones precarias, esa es la verdad y la realidad de nuestro país” (Freire 2022).

Sin una correcta regulación en las normativas, las agencias políticas (sociales, educativas, culturales, comunitarias, etc.) y el Estado en general, no diversifica su accionar. “Las estructuras y sus dispositivos de acción movilizan procesos que llegan a ser limitantes, no por igual para todos los grupos sociales y colectivos, sino especialmente para aquellos que el disfrute de oportunidades, no ya de partida sino de resultados, se ve mermado” (Sánchez Vásquez 2018, 273). Así, la violencia de género, aunado a la precariedad laboral en las mujeres montuvias y la escasez de recursos para atender las necesidades básicas, conllevan al empobrecimiento de las montuvias con repercusiones a diferentes niveles:

- i. Empleo. - las condiciones de ocupación de las mujeres montuvias están marcadas por una fuerte segregación laboral según el género, clase y raza/etnia, tanto “horizontal (las mujeres se concentran en unos pocos sectores de actividad económica, sobre todo en los servicios personales, agricultura y artesanía) como vertical, ya que las mujeres ocupan la mayoría de los trabajos menos cualificados y con menor autoridad” (Artazcoz y Borrell 2008, 4). Esto hace que, el 77.3% de las mujeres montuvias pertenezca al grupo de trabajadoras no remuneradas o desempleadas, con contratos precarios o salarios bajos; el 5% se encuentre en situación de subempleo, el 10.2% tenga categoría de patrona o socias y un 13% sean empleadas privadas (Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural 2020).

“¿No hay trabajo para nosotras! Solo podemos ser amas de casa y si no queremos eso, debemos irnos a Quito o Guayaquil. Mis hijas tuvieron que vérselas negras porque no

⁵⁹Vanessa Freire. - (Asambleísta por el Movimiento Fuerza Compromiso Social, única mujer que trabaja temas del pueblo montuvio), en entrevista con la autora, mayo 2022.

querían quedarse aquí” (testimonio mujer montuvia anonimizada para precautelar su seguridad 2019).

“No tenemos trabajo ni ayudas, cada vez la pobreza nos invade” (Ximena Paredes⁶⁰ 2019).

“... las mujeres seguimos en la misma situación, golpeadas, violentadas, sin trabajo, sin educación, sin salud” (Ingrid Ordoñez⁶¹ 2019).

- i. Educación. - los bajos índices de educación en las mujeres montuvias se debe a las dificultades para el acceso a los centros educativos por la falta de recursos económicos, apoyo de las organizaciones, dificultades de comunicación, embarazos no deseados, violencia y machismo. Más del 12.6% de las mujeres son analfabetas, el 4.41% ha terminado la educación básica con dificultad, el 3.05% ha cursado estudios de bachillerato, y, a penas el 1.50% realiza estudios superiores y el 0.92% estudios de postgrado (INEC 2010). Así, lo atestigua

Bertha Jaramillo⁶² (2019), montuvia entrevista en mi trabajo doctoral: *“A mí me hubiese gustado estudiar, pero mis papás no tenían dinero. Desde los 8 años ya empecé a trabajar, luego me casé y ahora me toca cuidar a mi familia. Una ama de casa como quien dice...” (Jaramillo 2019).*

“El Buen Vivir fue una idea que desde sus inicios llamó mucho la atención, nos prometieron el cielo y las estrellas, pero desde que se aprobó hasta ahora no ha habido cambios. Solo más pobreza, menos educación, menos empleos, más delincuencia, más maltratos (Melisa Cabrera⁶³ 2019).

“Durante estos dos últimos años se ha retrocedido en el Buen Vivir, se recortó presupuesto en la educación, jóvenes montubios ya no podrán acceder a becas” (Pedro Jijón⁶⁴ 2019).

“La falta de educación nos ha hecho analfabetos” (Ingrid Ordoñez⁶⁵ 2019).

- ii. Salud. - la alianza entre el sistema patriarcal y la (no) agencia del Estado imposibilita acceder a los servicios sanitarios por barreras geográficas, económicas

⁶⁰Ximena Paredes. - (sociedad civil montuvia), en entrevista con la autora, agosto 2019.

⁶¹Ingrid Ordoñez. - (Presidenta Asuntos Sociales Cruz-Roja Ecuatoriana), en entrevista con la autora, diciembre 2019.

⁶²Bertha Jaramillo. - (sociedad civil montuvia), en entrevista con la autora, agosto 2019.

⁶³Melisa Cabrera. - (sociedad civil montuvia), en entrevista con la autora, agosto 2019.

⁶⁴Pedro Jijón. - (Presidente Provincial Guayas del Consejo de Gobierno del Pueblo Montuvio y Semblanza), en entrevista con la autora, agosto 2019.

⁶⁵Ingrid Ordoñez. - (Presidenta Asuntos Sociales Cruz-Roja Ecuatoriana), en entrevista con la autora, diciembre 2019.

y culturales. La discriminación por género, raza/etnia y clase afecta la salud de las mujeres montuvias en distintos grados, siendo el máximo nivel la salud mental, seguido de la salud sexual y reproductiva. Esta última, desencadenante de problemas ginecológicos, aborto inseguro, complicaciones del embarazo, parto prematuro, bajo peso al nacer, enfermedad pélvica y menos esperanza de vida para la madre. El testimonio de Mayra Loaiza⁶⁶ (2019), montuvia entrevistada para esta investigación, confirma lo predicho:

“Ir al subcentro de salud es un sufrimiento... te tratan mal, te hacen esperar y a veces ni te atienden. Peor si eres adolescente y estas embarazada, te juzgan y te hacen sentir como si hubieras cometido el pecado más grande” (Loaiza 2019).

“En los últimos años hemos perdido el Buen Vivir para el pueblo montubio porque se recortó los presupuestos en salud” (Marco Calderón⁶⁷ 2019).

“Se recortó presupuesto en salud, por ende, faltan medicinas y mala atención en el seguro social campesino, IESS” (Pedro Jijón⁶⁸ 2019).

El Estado ecuatoriano bajo este escenario según el último informe oficial de la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (2018), reconoce que “las prácticas jurídicas y sociales contra la violencia sí discriminan a las mujeres, pues tienen como efecto un tratamiento diferenciado a favor de los hombres (mestizo, clase media/alta) en desventaja de las mujeres (color, clase baja)” (CEDAW 2018, 6). De ahí que, el riesgo de no promover leyes, instituciones o normas para la implementación de una correcta política del Buen Vivir no determina por sí mismo el fracaso, desigualdad y/o violencia, pero sí se puede señalar que es un factor que interviene en su concurrencia (Bonal y Tarabini 2010; Calderón 2014; Leithwood, Harris y Strauss 2010; Mooney, Knox y Schacht 2011; Rogero Anaya 2012); es una fuente de riesgo para el sujeto porque hace que tenga más probabilidad de tener consecuencias adversas o desfavorables (Finn y Rock 1997).

2) Análisis intersubjetivo o dominio disciplinario: sin quedar al margen del estructural, este dominio cumple la función de controlar, gestionar y organizar el comportamiento de los sujetos bajo el *habitus* institucional. Este, marca las experiencias, las expectativas, las decisiones, los ritmos, las relaciones, las vidas de las mujeres montuvias (Diamond, Randolph

⁶⁶Mayra Loaiza. - (sociedad civil montuvia), en entrevista con la autora, agosto 2019.

⁶⁷Marco Calderón. - (dirigente de la Federación de Organizaciones Montubias del Ecuador, FEDOMECE), en entrevista con la autora, agosto 2019.

⁶⁸Pedro Jijón. - (Presidente Provincial Guayas del Consejo de Gobierno del Pueblo Montuvio y Semblanza), en entrevista con la autora, agosto 2019.

y Spillane, 2004; Tarabini, Curran y Fontdevila, 2015), y tiene un efecto relevante que determina el Buen Vivir. En otras palabras, la ausencia de políticas e instancias inclusivas y por ende de un Buen Vivir equitativo, plurinacional e intercultural, ha cobrado un habitus de normalidad en la medida en que la inconsciencia de hombres y mujeres montuvias lleva a su aceptación como mal menor o provocado por el comportamiento de las mujeres, transformando al victimario en víctima (Poggi 2018, 287), como muestran los datos de la “Encuesta de Violencia contra las Mujeres Ecuatoria 2019”, el 32% de las mujeres montuvias creen que una buena esposa debe obedecer a su esposo en todo lo que ordene y el 53.4% que las tareas de la casa y cuidado de hijos, ancianos o personas enfermas es responsabilidad de ellas (INEC 2019).

Una situación que en gran medida es resultado de la inacción del Estado ecuatoriano en proveer una atención efectiva, pronta e imparcial. Las mujeres montuvias no acuden a instancias de justicia debido a la poca confianza, pero también a la discriminación y revictimización que sufren por los funcionarios públicos (Almerás 2012, 69). Como comprobación de ello, se encuentra los testimonios de mujeres montuvias anonimizadas para resguardar su integridad (2019):

- “...cuando denuncie la paliza que mi marido me dio, nadie hizo nada, me decían que no tenía pruebas para comprobarlo. Creo que solo me harán caso cuando me mate” (testimonio mujer montuvia anonimizada para precautelar su seguridad 2019).
- “Un día un funcionario me dijo: seguramente algo habrás hecho para que te pegue” (testimonio mujer montuvia anonimizada para precautelar su seguridad 2019).

3) Análisis experimental o dominio interpersonal: apunta a las relaciones personales y las interacciones que forman parte del mundo experiencial y vital del Buen Vivir que se construyen y manifiestan en los diferentes contextos a los que pertenece y, en las que están implicadas las mujeres montuvias, familiares, amistades, pareja, etc. Estas relaciones personales e interacciones no se producen al margen de las relaciones de poder del dominio disciplinario ni estructural. Parece que la dimensión humana de toda relación interpersonal queda determinada por la normalización de conductas patriarcales que, bajo el prisma de Buen Vivir continúa siendo enseñado y moldeado por mandatos morales en la familia, en los establecimientos educativos, en las iglesias, en la calle, en los cuentos, en los medios de comunicación, en las instituciones públicas y privadas, en los juegos, en los libros, y en todos los dispositivos de difusión del Estado (Pellegrini 2016, 45). Como evidencia más fidedigna de ello, se puede resaltar los siguientes amorfinos – instrumento cultural – del pueblo montuvio:

Las mujeres de este tiempo/ son como el alacrán/ ven al hombre pobre/ alzan el rabo y se van (Anónimo s/f).

San Pedro tenía una novia/ San Pablo se la quitó/ si eso hacen los santos/ por qué no he de hacerlo yo (Anónimo s/f)

En efecto, la poca o nula participación del Estado ecuatoriano en la elaboración de políticas inclusivas, equitativas y anticoloniales a favor de la realidad montuvia – aún inmersa en un escenario colonial –, ha trastocado las mentes de estas mujeres, levantándose un muro que imposibilita la escucha, el diálogo y la negociación, y provoca la puesta en marcha de procesos que invitan al desenganche del Buen Vivir por las mujeres montuvias, y en muchos casos, al desapego de esta política. Como señala Luis Gabriel (2015), el Buen Vivir incide en la no-implicación de las mujeres montuvias, y en ello se pone en juego en qué medida se “sienten recibidas, respetadas, apoyados y escuchadas” (Guzmán 2018, 67).

4) Análisis figurativo o dominio hegemónico-cultural, este último, estrechamente interconectado con los anteriores, se vincula con la cultura (interculturalidad y plurinacionalidad). Un aspecto fundamental que el Buen Vivir oficial ha sido incapaz de intersecar; homogeneizando a indígenas, montuvios y afroecuatorianos. De ahí que, categorizarlos u homogeneizarlos como equivalentes a indígenas es un error (Estrada 1996,43) que los propios indígenas han declarado al negar su adhesión a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), alegando que los montuvios conllevan características culturales, económicas y sociales diferentes a las suyas (Álvarez et al. 2005,67). Diferencias que el Estado en conjunto con la academia, sociedad nacional, medios de comunicación y políticos deben tomar en consideración, en lugar de promulgar la homogenización o ridiculización-estereotipada” (Santibañez 2017, 50)

Así, en el Buen Vivir ha prevalecido “una relación disciplinar frente a otra basada en la escucha, se silencian más las voces de grupos o minorías, se aceptan menos los sujetos que se muestran rebeldes y disidentes” (Vázquez 2020, 268). Esto, ha hecho que la política del Buen Vivir sea incapaz de responder a las bases del machismo, racismo y patriarcado, sobre las cuales se sustenta la República del Ecuador (colonialismo). Por tanto, el Buen Vivir en lugar de incluir a cada ecuatoriano independientemente de su etnia, género o clase, los ha ridiculizado y violentado. Azares a las que las mujeres montuvias como Ingrid Ordoñez⁶⁹ (2019) – entrevistada durante la investigación – alertan estar desprotegidas e invisibilizadas: “*para el*

⁶⁹Ingrid Ordoñez. - (Presidenta Asuntos Sociales Cruz-Roja), en entrevista con la autora, diciembre 2019.

Estado no existe el Buen Vivir montuvio, este es irreverente con nuestra realidad social, cultural y económica, nos desconoce y nos deja fuera” (Ordoñez 2019).

Una discordancia que las incita a redefinir el Buen Vivir desde la intersección de raza/etnia, clase y género, categorías socialmente construidas y promotoras de “relaciones de poder, falsos universalismos y opresión” (Magliano 2015, 694), como lo comenta Josefina Bermúdez⁷⁰ (2019), durante mi estudio de campo:

“... el actual Buen Vivir no nos representa... Para mí, un Buen Vivir sería no depender de mi marido, no ser maltratada, no ser vista como una persona ignorante, poder estudiar, poder trabajar y si me enfermo poder ir al hospital...” (Bermúdez 2019).

Bajo estas palabras, el análisis multinivel permite evidenciar los desatinos del Buen Vivir oficial. Una comprensión de los efectos entre los distintos niveles de la sociedad, incluidos los macro (instituciones y políticas globales y nacionales) y los niveles micro (a nivel comunitario). Instituciones y políticas de base, así como el individuo o “yo”. Desde esta perspectiva Olena Hankivsky (2014) sostiene que abordar el Buen Vivir desde los procesos de inequidad y diferenciación a través de los niveles de estructura, identidad y representación permite a las mujeres montuvias esbozar una redefinición del Buen Vivir desde una realidad propia, como se puede apreciar en el siguiente apartado.

3.3. Redefinición del Buen Vivir

Las mujeres montuvias se sienten reacias al Buen Vivir oficial. Una negatividad hacia los postulados de esta política que en palabras de Platero (2014) y Dorlin (2005) han sido ineficaces en incluir las distintas dimensiones de opresión que actúan de manera simultánea y se actualizan en las trayectorias vitales de estas mujeres, sujetos de carne y hueso. Una no representación que a grito de ¡redefinición! Durante el año 2021, la asambleísta Vanessa Freire⁷¹, única portavoz del pueblo montuvio en el poder Legislativo, lanzó el Proyecto de Ley Orgánica para el Desarrollo Integral del Pueblo Montubio (LODIPM). Un proyecto que en palabras de la asambleísta Freire (2019), entrevistada en esta investigación es,

“tener una vida digna, tener una vida de calidad, tener acceso a la educación, a la salud, a la justicia, a espacios culturales, a servicios básicos, a un ambiente de paz, a vida sin violencia. Eso es lo que se anhela, pero no es la realidad que provee el Estado ecuatoriano” (Freire 2019).

⁷⁰Josefina Bermúdez. - (sociedad civil montuvia), en entrevista con la autora, agosto 2019.

⁷¹Vanessa Freire. - (Asambleísta por el Movimiento Fuerza Compromiso Social, única mujer que trabaja temas del pueblo montuvio), en entrevista con la autora, mayo 2022.

Un proyecto que desde un análisis individual e institucional de Gonalons y Myra Marz (2016) y los niveles de Kimberlé Crenshaw (1991): 1) estructural, 2) político y 3) representacional, reza la lucha de las mujeres montuvias por un Buen Vivir montuvio que según Melisa Cabrera⁷² (2019), montuvia entrevistada para esta investigación doctoral,

“constituya una herramienta para que las matronas del pueblo montuvio nos posicionemos y consideremos que nuestro pensamiento vale y puede dar beneficios. Nuestras vidas violentadas y en pobreza son el mejor ejemplo de que el Buen Vivir de los políticos está mal formulado” (Cabrera 2019).

Una lucha individual y colectiva que va en concordancia con el pensamiento de la primera mujer periodista del Ecuador, Zoila Ugarte (1905), feminista montuvia, que, bajo la consigna, “trabajaremos por la mujer y para ella” ha sabido plantar los primeros cimientos para transformar y romper con la supuesta y socialmente construida debilidad de los cuerpos y mentes de las mujeres montuvias.

Así pues, el Buen Vivir montuvio a nivel individual y estructural (Gonalons y Myra 2016; Crenshaw 1991) parte desde la urgencia por exigir al Estado a visibilizar acciones que vayan más allá de lo ecológico o indígena. Es decir, la ejecución de políticas domésticas que protejan a las mujeres contra las violencias de raza/etnia, clase y género que resisten al interior del pueblo montuvio. Estas son pues, “relaciones de poder” (Crenshaw 1991; Collins 1993; Davis 2008) que, hacen referencia a la razón patriarcal falogocéntrica (Cixous 1995, 51) del hombre montuvio que sexualiza y desvaloriza (objeto) el cuerpo de la mujer montuvia; “sus senos chicos y duros, su vientre hundido y sus caderas altas, la sazonan de un picante atractivo sexual; sin embargo, al perder “la virginidad” la mujer se despoja de sus encantos” (De la Cuadra 1937, 45). Para evidenciar ello, Josefina Bermúdez⁷³ (2019), montuvia entrevistada en este trabajo investigativo expresa:

“la mujer es vista como un objeto sexual. El hombre montuvio es muy mujeriego... mujer que se le cruza, mujer que quiere hacerle suya. Siempre está piropeando y viendo nuestro cuerpo (nos desvisten con la mirada) y nosotras no podemos decir nada porque luego nos insultan o nos quieren pegar. A veces tengo miedo por mis hijas porque el montuvio es necio” (Bermúdez 2019).

Para el pensamiento feminista, desde esta posición, el cuerpo es importante para el Buen Vivir porque es el punto de “intersección entre lo físico, lo simbólico y lo material” (Reverter

⁷²Melisa Cabrera. - (sociedad civil montuvia), en entrevista con la autora, agosto 2019.

⁷³Josefina Bermúdez. - (sociedad civil montuvia), en entrevista con la autora, agosto 2019.

2001, 55). Una “anatomía política que es igualmente una mecánica del poder del género” (Foucault 1986,141) que cimenta un estatus de dominada y dominante; y, por consiguiente, crea un escenario de miedo y recelo como lo supo describir Katty Zambrano⁷⁴ (2019), montuvia entrevistada en esta investigación,

“el hombre montuvio ha provocado acomplejamientos y traumas en las mujeres montuvias. En su mente está que la mujer debe estar por debajo; vive la idea equivocada religiosa que el hombre es la cabeza principal y la mujer su sirvienta, la que debe planchar, cocinar, lavar, cuidar los hijos...” (Zambrano 2019).

Paralelamente, la montuvia María Jesús Sampedro⁷⁵ (2019) igualmente, entrevistada en esta investigación supo manifestar que,

“los montuvios piensan que el sexo es todo, somos objetos para ellos. A los niños, por ejemplo, a los peladitos les obligan a tener sexo para que sean hombreritos si no les dicen maricón, homosexual. Esa es la mentalidad del hombre montuvio y los siguen traumando y a nosotras condenando a seguir siendo golpeadas o vistas como objetos” (Sampedro 2019).

El accionar del hombre montuvio ha traumatizado a la mujer montuvia. Melisa Cabrera⁷⁶ (2019) durante mi entrevista, entre risas y enfados comenta,

“yo tengo 33 años y yo no quiero un hombre montuvio, ¡yo no me veo con un hombre así! Yo no quiero saber nada del matrimonio quizás por la situación que he visto de como mi papá golpea a mi mamá, ¡quiero mi libertad! (Cabrera 2019).

Una opresión patriarcal – pasiva, emocional – como forma de lidiar con los papeles de género (Grant 1991, 59) que ha trastocado la mentalidad de la mujer montuvia, “normalizando” la existencia de una "naturaleza femenina" y otra “masculina”. Entonces, la identidad femenina como parte integral de la construcción social de género refuerza las nociones patriarcales-coloniales aún imperantes en la etnia montuvia, y que los propios montuvios como Pedro Jijón⁷⁷ (2019) lo ha confirmado durante la entrevista realizada para esta investigación:

“sí, todavía hay machismo en el pueblo montuvio como en cualquier otro lado. Hombres que maltratan, que golpean a las mujeres. Hombres que su plata no la invierten en su familia, más bien cogen y se van a beber, pero considero que ya es mínimo; si te hablo de un porcentaje, puedes ser un 10%” (Jijón 2019).

Así, a partir de un escenario patriarcal, la experiencia de las desigualdades en palabras de Crenshaw (1989) muestra como las mujeres montuvias resisten al machismo provocado por

⁷⁴Katty Zambrano. - (sociedad civil montuvia), en entrevista con la autora, agosto 2019.

⁷⁵María Jesús Sampedro. - (sociedad civil montuvia), en entrevista con la autora, agosto 2019.

⁷⁶Melisa Cabrera. - (sociedad civil montuvia), en entrevista con la autora, agosto 2019.

⁷⁷Pedro Jijón. - (Presidente Provincial Guayas del Consejo de Gobierno del Pueblo Montuvio y Semblanza), en entrevista con la autora, agosto 2019.

el hombre montuvio que la desvaloriza y la somete a un escenario de violencia y humillación por su situación de mujer, pobre y montuvia. Una desigualdad que revela que las estructuras de género, clase y raza/etnia interactúan entre ellas y no son independientes unas de las otras (Crenshaw 1989, 45). Esto, puede ser verificado con el testimonio de vida de la montuvia Melisa Cabrera⁷⁸ (2019), entrevistada en esta investigación,

“el machismo se vive de muchas maneras, nosotras las mujeres montuvias sufrimos diariamente. Yo he vivido machismo desde niña, luego discriminación por ser montuvia, por ser campesina, nos dicen cosas muy feas y groseras como ¡tú no tienes educación!, ¡tú que vas a saber!, ¡ándate al monte! Las mujeres montuvias tenemos menos libertad. Estamos prisioneras para hacer el desayuno a tal hora, el almuerzo a tal hora. Anqué quieras estudiar y trabajar no puedes. Estrechamente el machismo y el patriarcado de la sociedad montuvia está relacionado con la geografía donde tu habitas, está relacionada con las posibilidades que tu tengas, la educación. O sea, se agrava con otros aspectos sociales” (Cabrera 2019).

Realidad que nuevamente, pone sobre el debate la incapacidad del Buen Vivir oficial por realizar un análisis profundo de las necesidades de cada mujer, sometiéndolas a todas a un mismo grupo – indígena –, a un grupo que por “exótico” o por “cuota política” se prestó mayor atención, asumiendo que todo lo demás, lo “otro” se sentiría identificado y representado. Eso pues, generó la universalización del Buen Vivir y por ende la universalización de una sola mujer que, ahora, el Buen Vivir montuvio demanda y Ximena Paredes⁷⁹ (2019), montuvia entrevistada en esta investigación exclama enérgicamente:

“a nosotras nos maltratan, nos hieren, nos matan y nadie dice nada. No tenemos trabajo ni ayudas, cada vez la pobreza nos invade. Tengo envidia de los indígenas, solo a ellos vemos que les dan cosas o les ponen atención. ¡No entiendo! ¿por qué solo a los indígenas, todos somos ecuatorianos no?” (Paredes 2019).

Así pues, a nivel político (Crenshaw 1991), las mujeres montuvias ofrecen una nueva perspectiva para analizar cómo el racismo, el sexismo y el clasismo se reproduce en y a través de los “falsos universalismos” (Davis 2008; Espinosa 2007; Lugones 2008) que han provocado el silenciamiento de otras culturas y realidades; obviando que la historia colonial latinoamericana, “nos ha hecho desiguales y sería muy desafortunado ocultar esas asimetrías bajo un argumento falaz de la universalidad de una forma de ser mujeres” (Cumes 2012, 34), levantado sobre un único Buen Vivir-*Sumak Kawsay* superpuesto a una sola realidad étnica, de clase y de género – hombre-mestizo/indígena- clase alta/media.

⁷⁸Melisa Cabrera. - (sociedad civil montuvia), en entrevista con la autora, agosto 2019.

⁷⁹Ximena Paredes. - (sociedad civil montuvia), en entrevista con la autora, agosto 2019.

La realidad social de la mujer montuvia busca visibilizar cómo las estrategias políticas del Buen Vivir oficial se han centrado en una única dimensión de la desigualdad, marginalizando en sus agendas las soluciones sobre los efectos interseccionales de la desigualdad (Plan de Igualdad, No Discriminación y Buen Vivir para las Mujeres ecuatorianas). Por eso, las montuvias ansían redefinir el Buen Vivir de forma compleja y no homogeneizada (Migliaro et, al. 2020, 64). Siguiendo a Cumes (2012), la diferencia que se reivindica, “no es la que justifica un trato desigual, sino la que busca, procesos liberadores; que no se construye en jerarquía, sino en horizontalidad; que no se impone, sino que es reivindicada desde las sujetas en un marco complejo y crítico” (Cumes 2012, 44).

Por consiguiente, las mujeres montuvias confluyen en que el Buen Vivir debe ser un concepto donde diferentes posiciones feministas y étnicas se encuentran en diálogo crítico o de conflicto productivo para pensar de otra forma la identidad, la equidad y el poder (Lykke 2011, 48). Implica reconocer los argumentos de Moraga y Anzaldúa (1981) que, no todas las etnias poseen las mismas opresiones, ideologías o soluciones, pero que esas afinidades distintas no se oponen. Las mujeres indígenas tienen sus afinidades, las mujeres afroecuatorianas otras y las mujeres montuvias las suyas, pero eso no impide que todas puedan vivir juntas y vivir bien. Una sororidad feminista no colonizadora, no imperialista y no racista (Anzaldúa 1987; Alexander y Mohanty 1997) que devenga en fuentes de transformación desde el reconocimiento de la diferencia; diferencias que forjan alianzas alrededor de una lucha concreta – esencialismo estratégico (Spivak 1998) –, el Buen Vivir.

Un escenario individual que trasladado al nivel estructural y político de Kimberlé Crenshaw (1991), el Buen Vivir montuvio aspiraría desestabilizar las estrategias de la política del Buen Vivir oficial que durante quince años sólo se han centrado en buscar complacer a los mestizos e indígenas, marginando a las mujeres montuvias de sus agendas gubernamentales, al no dar cuenta de la heterogeneidad interna de las etnias – plurinacionalidad e interculturalidad – que conforman el Ecuador. El Buen Vivir oficial ha sido incapaz de descolonizar el eurocentrismo heredado (Dussel 2018, 78); este continúa sumergido en un universalismo estrecho radicalmente excluyente, que clasifica y jerarquiza a todos los pueblos (Young 2002, 75).

Por tanto, incluso cuando a los montuvios se les ha concedido derechos colectivos en la Constitución de 2008, en casi ningún caso han obtenido los mismos derechos que los indígenas. Una serie de explicaciones para esta discrepancia incluyen: a) las diferentes formas en que los indígenas y los negros han sido racializados; b) una falta de organización y, por tanto, c) una inactiva participación política de los montuvios, en comparación con el activismo de los

indígenas (Deborah Yashar 2012, 32). Un contexto que Young (2002) denomina "imperialismo cultural", refiriéndose a “la universalización de la experiencia y la cultura del grupo dominante, y su imposición como norma, valores, objetivos y logros de dichos grupos.

La reproducción sistemática del imaginario, de las representaciones e imágenes de la cultura dominante, termina por incorporarse en la subjetividad del sujeto colonizado” (Garzón 2013, 323), afianzando de esta manera lo que Du-Bois (1903) llama la "doble conciencia", en tanto que al sujeto "sólo le permite verse a sí mismo a través de lo que le revela el otro mundo" (Du-Bois 1903, 47). Como prueba de ello, está el hecho de que hablar de Buen Vivir es pensar automáticamente en saberes indígenas. Una condición “pluriversal” erróneamente creada por la institución estatal bajo la idea de “unidad nacional”. Una perspectiva heteronormativa y androcéntrica que simplifica, biologiza y dimorfiza al género, la clase y la raza/etnia (Walsh 2018, 27; Lugones 2005, 20). De ahí, la equívoca idea de que un único Buen Vivir es capaz de cubrir todas las realidades y diversidades del Ecuador. Una negatividad para la interculturalidad y plurinacionalidad y más aún para el Buen Vivir que presume de democrático, equitativo e igualitario.

En palabras breves, y mediante la opinión de María Jesús Sampedro⁸⁰ (2019), montuvia entrevistada para esta investigación,

“el Buen Vivir montuvio es un Buen Vivir que nos reconozca, nos dé derechos y nos haga sentir que valemos porque nosotras somos valientes, casi no nos quejamos, siempre luchamos. Un Buen Vivir que nos permita ser libre de golpes, de machismo y violencia. No queremos que dejen de lado a los indígenas o eliminen su concepto de Sumak Kawsay. Queremos también ser partícipes de la sociedad, plantear nuestras políticas, ¡ser escuchadas! No buscamos la victimización sino un Buen Vivir que rompa con el proyecto perverso, colonial, patriarcal detractor del domino y sometimiento en el que las montuvias hemos sido criadas y continuamos insertas por el hombre montuvio machista y el Estado condenador de nuestros sufrimientos” (Sampedro 2019). Un testimonio que ligado al feminismo descolonial insta a un pensamiento pluriversal y no monolítico (Femenías 2007).

De seguida, tomando el segundo nivel de Gonalons y Marz (2016), el nivel institucional, la redefinición del Buen Vivir montuvio desde el feminismo negro, alerta un “no lugar” para las reivindicaciones políticas de las mujeres montuvias; una experiencia que es invisibilizada tanto por quienes demandan igualdad debido a su género y aquellos que exigen

⁸⁰María Jesús Sambrano. - (sociedad civil montuvia), en entrevista con la autora, agosto 2019.

igual reconocimiento en función de su raza/etnia y clase (Cubillos 2015, 121). Una situación que desde el último nivel de Crenshaw (1991), el representacional, simbólico o discursivo extrapola la construcción cultural de las mujeres montuvias subordinadas. La cultura popular y el discurso público del Buen Vivir ha (re)producido su situación de desventaja y marginalización. Así, lo expresa la asambleísta Vanessa Freire⁸¹ (2022) durante la entrevista para esta investigación,

“yo, soy una mujer que visito mucho el territorio, visito mucho a mi gente y, me encontré con un caso de un niño que me dijo que no estudiaba y yo le pregunté ¿Por qué? Y me dice porque mi escuela cerró y aquí no hay internet, peor tenemos herramientas tecnológicas como celular, laptop o tablet. Eso es algo inalcanzable, ha ocasionado bastante deserción escolar, un alto índice de deserción escolar. Alcanzar el Buen Vivir es primero reconocer al pueblo montuvio en el discurso y segundo, poner esfuerzos para conseguirlo. Y por eso, hemos planteado el Proyecto de Desarrollo Integral del Pueblo Montuvio” (Freire 2022).

Una demanda al discurso del Buen Vivir que no ha planteado políticas públicas que permitan el desarrollo integral del pueblo montuvio, en “los aspectos productivos, culturales, ambientales, sociales, por lo que existe la necesidad de establecer una normativa que genere la obligatoriedad de incluir las necesidades del pueblo montubio” (LODIPM 2021, 4) y en especial el de las mujeres dentro de la Planificación Nacional, Provincial, Cantonal y Parroquial, conllevando el seguimiento y evaluación de las políticas públicas aplicadas hacia el desarrollo integral del montuvio.

Bajo este contexto, el Buen Vivir montuvio demanda una “producción de conocimiento” (Davis 2008, Nash 1999; Phoenix y Pattynama 2006) que visibilice y rompa estereotipos eternamente marcados por el género, la raza/etnia y la clase. Esto es, la generación y aplicación de políticas públicas que les permitan mejorar sus condiciones de vida, impulsando derechos a favor de la mujer, formación tecnológica y transferencia de conocimientos para incrementar la producción; un cambio de la matriz productiva que genere mayor cantidad de fuentes de empleo, más progreso y más bienestar para las mujeres montuvias (LODIPM 2021),

En la Planificación Nacional durante los últimos años no se han considerado aspectos endógenos y exógenos del Pueblo Montubio, donde la ruralidad marca la existencia de pequeñas comunidades que no tienen servicios básicos, los servicios de educación, salud, transportes, electricidad, vialidad, telefonía celular, acceso a internet; para transportar los alimentos que producen para el mercado tienen caminos de segundo orden en el mejor de los casos, y de

⁸¹Vanessa Freire. - (Asambleísta por el Movimiento Fuerza Compromiso Social, única mujer que trabaja temas del pueblo montuvio), en entrevista con la autora, mayo 2022.

herradura o verano en el peor de los casos. Las mujeres montuvias son las más afectadas (LODIPM 2021, 4).

El Buen Vivir de la mujer montuvia exhorta a una producción de conocimiento urgente ya que esta, es una categoría proclive a la creación, producción y reproducción de desigualdades debido a su poder englobante de transmisión de conocimiento e ideologías donde actúan todas las instituciones de la sociedad: la familia, la religión y de manera más concentrada el Estado (López 2006, 76). Una falencia que es capaz de confundir el pasado, amenazar el futuro y violentar el presente. En concreto, la producción de conocimiento se convierte en el arma esencial para el Buen Vivir de la mujer montuvia, como lo demuestran los siguientes testimonios de mujeres montuvias, abrumadas por el olvido y la falta de derechos hacia ellas:

La falta de educación nos ha hecho analfabetas... nadie se ha preocupado de nuestra situación... El Buen Vivir debe ponerse en el campo, en nuestras realidades. El Buen Vivir era una idea bastante buena, pero no se logró, la corrupción le ganó a la idea. Si se quiere hablar de Buen Vivir en el pueblo montuvio, usted tiene que venir, y decir bueno, ¿Cuál es la problemática de la etnia montuvia? Y la respuesta, es la educación, esa es la mayor problemática del pueblo montuvio, pese a que nosotros tenemos las condiciones de vida, de siembra, de paisaje. Habría que investigar primero que hacer con todo el material en bruto, la gema que se tiene en bruto y pulirla. Eso, eso es lo que le pasa a mi etnia montuvia. Yo siempre he sido explotada, por eso yo digo lo mejor es la educación, no siempre vamos a estar subyugadas por los hombres... El Buen Vivir viene desde la educación porque si no nos siguen haciendo acomplejar. Nos hacen inseguras y por eso luego las mujeres montuvias somos sumisas (Ingrid Ordoñez⁸² 2019).

“Nosotras tristemente se podría decir que contamos con un rol. O, bueno sí que cumplimos con un rol de ser buenas madres, buenas esposas, buenas amas de casa. Así es nuestra historia... A mí no me gustaba hacer esas cosas, ¡tonta que me casé! Eso ya no quiero para mis hijas, ellas ahora son pequeñas, pero yo ya les enseño a que ellas deben estudiar. La educación es nuestra herramienta de liberación. Solamente con políticas públicas como la educación, las mujeres montuvias podríamos romper con la subyugación del hombre montuvio y de los políticos que nos tienen sometidas. Solo así, se podrá poner un alto a la idea de que la mujer montuvia está por debajo y que no es capaz de liderar” (Ximena Paredes⁸³ 2019).

“Nosotras lo que queremos es potenciar las capacidades productivas de las mujeres montuvias... La educación es el pilar donde se puede ir convergiendo varias directrices que se pueden ir puliendo” (Melisa Cabrera⁸⁴ 2019)

⁸²Ingrid Ordoñez. - (Presidenta Asuntos Sociales Cruz-Roja), en entrevista con la autora, diciembre 2019.

⁸³Ximena Paredes. - (sociedad civil montuvia), en entrevista con la autora, agosto 2019.

⁸⁴Melisa Cabrera. - (sociedad civil montuvia), en entrevista con la autora, agosto 2019.

“En pleno siglo XXI los montuvios no tienen acceso a la educación” (Vanessa Freire⁸⁵ 2022), sin una plena política educativa, “las mujeres seguirán siendo etnizadas, racializadas y deslegitimizadas” (Anthias 2015, 65). Testimonios que se suman con las demandas del Proyecto de Ley Orgánica para el Desarrollo Integral del Pueblo Montubio que, abiertamente expone:

...en la normativa vigente del Ecuador se reconoce la existencia del Pueblo Montubio, que es sujeto de derechos individuales y colectivos, sin embargo, su desarrollo integral no se encuentra tipificado, lo cual ha generado que sea hecho a un lado históricamente por los gobiernos centrales y autónomos descentralizados, los resultados de los indicadores sociales así lo demuestran, mayor índice de pobreza, desigualdad, hacinamiento en los hogares, carencia de servicios básicos y obras públicas, por lo que un instrumento de Desarrollo Integral para el Pueblo Montubio es necesario y fundamental para el establecimiento de políticas públicas y exigir el cumplimiento de las mismas (LODIPM 2021, 4-5)

La producción de conocimiento por parte del Buen Vivir de la mujer montuvia no es el promover o no la igualdad, si no “cuál es el tipo de igualdad que promueven. Se plantea la necesidad de un debate, cuya solución sea ética, respecto a cuál es la igualdad que debe ser considerada” (López 2012, 33). Siguiendo a Amartya Sen (1998), se considera que este debate es ineludible, pues no es posible pretender la coexistencia de igualdades múltiples en diferentes dimensiones de la vida por el hecho de que cada uno tiene su realidad, y por ende su Buen Vivir propio. Se requiere un conocimiento que conjugue igualdad, diversidad étnica y equidad. Una resocialización de corte pedagógico social que establezca “un criterio de equidad, identificando cuál es la dimensión fundamental respecto a la cual definir un horizonte de igualdad, y en torno a la cual se estructuran todas las desigualdades resultantes” (López 2012, 56).

... quien ejerza el liderazgo estatal deberá tener la capacidad de “educar” a la sociedad civil y convencerla de que tienen en común intereses y visiones de la forma en la que debe funcionar la sociedad, de los roles que cada sujeto debe cumplir. Por tanto, el discurso del presidente de la República como líder principal del estado y representante de un determinado sistema e ideología, tendría gran influencia en los pensamientos, los discursos y la construcción de las subjetividades de cada integrante de la sociedad civil (Villamediana Carro 2012, 89).

Así, incrementar políticas a favor del Buen Vivir de las mujeres montuvias, es proveerlas de recursos que le permitan una mayor participación y capacidad de influencia en la sociedad. Asimismo, es el medio para deconstruir la visión “periférica” de la mujer montuvia,

⁸⁵Vanessa Freire. - (Asambleísta por el Movimiento Fuerza Compromiso Social, única mujer que trabaja temas del pueblo montuvio), en entrevista con la autora, mayo 2022.

perfilada únicamente como madre, ama de casa que brinda afecto y compasión; mientras el hombre montuvio es el “centro”, por su aparente conocimiento de “baqueanismo (sabiduría del campo) y gerontolatría (ciencia antigua)” (De la Cuadra 1934, 47). Esta división de roles de género enardece a que tanto el hombre como la mujer montuvia miren al Buen Vivir desde dos perspectivas diferentes. Por un lado, la hombría del hombre montuvio traduce al Buen Vivir en la obtención de bienes materiales. Así, lo comenta Marco Calderón⁸⁶ (2019), montuvio entrevistado en esta investigación,

“el Buen Vivir es exhibir bienes materiales como un televisor de varias pulgadas, un equipo de sonido de último año y como no unos vaqueros, una camisa blanca y el infaltable sombrero de paja. Pequeños caprichos bien merecidos después de una larga faena en el agro costeño” (Calderón 2019).

Un pensamiento compartido por Pedro Jijón⁸⁷ (2019) quien igualmente reseñó que, “...para nosotros los montuvios el Buen Vivir es símbolo de bienes, de bienestar económico...” (Jijón 2019)

Por su parte, el Buen Vivir para la mujer montuvia supone la clave para trozar la colonialidad del poder solapado y regido por un sistema opresor, patriarcal, dominador y discriminante (Tubay 2020, 137). En palabras de la entrevistada Melisa Cabrera⁸⁸ (2019),

“el Buen Vivir ha sido muy machista. Este debe hablar de feminismo, debe hablar de igualdad, debemos recuperar nuestros derechos. Nuestros derechos están a años luz del hombre. Todo lo del Buen Vivir ha sido pensado desde el pensamiento del hombre y ese pensamiento del hombre está pensado solo para el hombre, no está pensado para el hombre y la mujer. Los hombres no están muriendo violados, el cuerpo de los hombres no está siendo cercenados. Es el cuerpo de las mujeres el que es maltratado, es quemado, es violado, es mutilado. Nos merecemos la oportunidad de tener un Buen Vivir con los mismos derechos, la mujer merece la misma oportunidad del hombre, en igualdad de condiciones.” (Cabrera 2019).

Concomitantemente, la presidenta de asuntos sociales de la Cruz Roja Ecuatoriana, Ingrid Ordoñez⁸⁹ (2019), revela en la entrevista con la autora que,

“el hombre tiene que estar en igualdad con la mujer, ya no que nos tengan planchando, cocinando, lavando. Necesitamos un Buen Vivir con un cambio mental. El cambio es mental”

⁸⁶Marco Calderón. - (dirigente de la Federación de Organizaciones Montubias del Ecuador-FEDOMECE), en entrevista con la autora, agosto 2019.

⁸⁷Pedro Jijón. - (Presidente Provincial Guayas del Consejo de Gobierno del Pueblo Montuvio y Semblanza), en entrevista con la autora, agosto 2019.

⁸⁸Melisa Cabrera. - (sociedad civil montuvia), en entrevista con la autora, agosto 2019.

⁸⁹Ingrid Ordoñez. - (Presidenta Asuntos Sociales Cruz-Roja Ecuatoriana), en entrevista con la autora, diciembre 2019.

porque la mujer siempre ha sido luchadora y es valiente, pero la mujer está cohibida, debe luchar y darse su valor. ¡Si ella no se da el valor, nadie le dará!” (Ordoñez 2019).

Un desafío que requiere el apoyo absoluto del Estado para gestionar la tarea de educar en igualdad, equidad, anticolonial, anti-consumista, contrariamente, al Buen Vivir replicado actualmente. El Buen Vivir para la mujer montuvia viene a funcionar como una brújula hacia la satisfacción de una vida coherente y armónica con su memoria, con su cultura y con su participación social, cada vez más próxima, como lo argumenta Cecibel Cruz⁹⁰, presidenta de la Red Nacional de Mujeres Montubias del Ecuador, entrevistada en esta investigación,

“yo pienso que del 1 al 10, el Buen Vivir de las mujeres montuvias está a la mitad, y de ahí no avanzamos porque todavía hay maltrato por parte del hombre montuvio. Por eso, nosotras nos hemos organizado para erradicar el machismo y fomentar los derechos de igualdad de la mujer. Para nosotras el Buen Vivir es donde la mujer tiene los derechos igual que un hombre, a luchar, a trabajar, a sacar a delante a su familia. No necesita siempre estar impulsada por un hombre, nosotras también podemos, ¡tenemos la capacidad para salir adelante!” (Cruz 2019).

Un proyecto que va pausadamente principalmente por el miedo latente en las mujeres montuvias que hace que su voz se recubra bajo profundas capas de silencio, imposibilitando la denuncia total de sus desigualdades. No obstante, gracias al trabajo de campo realizado mediante el uso de un diseño etnográfico crítico de Creswell (2002), se ha podido comprender la posición social de la mujer montuvia y los espacios en donde los sistemas de desigualdad se juntan y las voces de las mujeres montuvias expresan:

“Si queremos un Buen Vivir debemos pelear, cambiar esa mente que lo primero es casarse con un hombre, de renombre, que tenga como mantenernos. Esta es nuestra oportunidad, nuestra era, nuestro momento para luchar por un verdadero Buen Vivir. Todo lo que queremos hacer es porque creemos que nuestros pensamientos pueden dar beneficios. No es posicionarnos más alto, simplemente lo que queremos es las mismas condiciones. Y cuando digo las mismas condiciones es poder escribir nuestros derechos, que no sea solo la voz de los hombres la que este escrita. El Buen Vivir es una herramienta para que las matronas del pueblo montuvio nos posicionemos y consideremos que nuestro pensamiento vale y puede dar beneficios. Nuestras vidas violentadas y en pobreza son el mejor ejemplo de que el Buen Vivir de los políticos está mal formulado” (Melisa Cabrera⁹¹ 2019).

Se puede entonces hacer referencia al feminismo negro, descolonial e interseccional como una metáfora usada para mostrar cómo las distintas formas de discriminación interactúan

⁹⁰Cecibel Cruz. - (Presidenta de la Red Nacional de Mujeres Montubias del Ecuador), en entrevista con la autora, agosto 2019.

⁹¹Melisa Cabrera. - (sociedad civil montuvia), en entrevista con la autora, agosto 2019.

y se constituyen mutuamente una a otra (Garry 2011; Platero 2014). Se puede definir como una perspectiva que se centra en las desigualdades sociales y analiza las interacciones entre estructuras sociales, representaciones simbólicas y procesos de construcción de la identidad que son específicos de cada contexto e inextricablemente vinculados a la praxis política de las mujeres montuvias (Winker y Degele 2011). En resumen, las novedades introducidas por la redefinición del Buen Vivir de la mujer montuvia son:

i) se ubica el foco de atención en el sujeto (mujer montuvia) que se encuentra en el cruce entre distintos sistemas de discriminación, cuya experiencia de discriminación no puede ser explicada usando las categorías de clasificación social de forma aislada; ii) se coloca el acento en la simultaneidad de los factores de discriminación; y iii) se subrayan los efectos paradójicos de análisis, intervenciones y políticas públicas basadas en un solo eje de discriminación que, abordando separadamente raza/etnia, género y clase, crean nuevas dinámicas de desempoderamiento (La Barbera 2016, 113).

Dicho ello, y a modo de conclusión, los testimonios de Ingrid Ordoñez⁹² y Melisa Cabrera, montuvias entrevistadas en la presente investigación, atiborradas de las injusticias, la represión, el patriarcado y un mal vivir han resuelto empoderar a más mujeres montuvias a luchar por lo que estas llaman un verdadero Buen Vivir: *“hemos decidido poner un alto y empezar a valorarnos; somos mujeres valiosas que debemos romper el miedo, si no, este nos llevará a la muerte... merecemos un Buen Vivir con derechos”*.

“El mundo, el Buen Vivir no conoce del liderazgo de las mujeres. El liderazgo de las mujeres montuvias es el que pone las formas de sentir y ver diferente del hombre, porque el hombre es cuadrado, en su cajón solo hay un calzoncillo, una camisa y un pantalón. En cambio, nosotras, tenemos que hacer más cosas que vestirnos en la mañana ...nuestra manera de sentir, de cuidar, nuestra capacidad de organizar y de cuidar es más alta, pero no se ha probado, no se ha visibilizado y no nos han permitido hablar por nosotras mismas” (Melisa Cabrera⁹³ 2019).

Este es pues, un Buen Vivir montuvio que prioritariamente reclama políticas de visibilidad a nivel interno y externo. Internamente, la necesidad de romper con un orden simbólico masculino, basado en el padre: egocéntrico, jerarquizado, militarista, racista y profundamente excluyente de “las mujeres, centro de la sociedad patriarcal; proponiendo el

⁹²Ingrid Ordoñez. - (Presidenta Asuntos Sociales Cruz-Roja Ecuatoriana), en entrevista con la autora, diciembre 2019.

⁹³Melisa Cabrera. - (sociedad civil montuvia), en entrevista con la autora, agosto 2019.

establecimiento de un nuevo orden femenino, sostenido en la madre, que reconoce la autoridad simbólica y el poder de las mujeres, elementos que han sido ignorados en las costumbres y la cultura dominante” (Álvarez Ossa 2015, 26). Mientras externamente, clama al Estado ecuatoriano políticas que revierta su visión de “peor aliado” que las ha invisibilizado y silenciado sus voces de lucha y resistencia.

El Buen Vivir de las mujeres montuvias busca romper con la matriz de dominación que, para la feminista Patricia Hill Collins (1990) es la responsable de organizar el poder a nivel global y presentar diferentes manifestaciones locales, a partir de una configuración histórica. Desde esta lógica, las mujeres montuvias pueden representar su propio punto de vista (*standpoint*): un Buen Vivir libre de machismo y patriarcado. Entonces, sería la parcialidad, y no la universalidad, la condición para un Buen Vivir oficial. Parafraseando a Hill Collins (1990), cada etnia que conforma el Ecuador puede considerar las perspectivas parciales de otros grupos, sin renunciar a su singularidad, a su Buen Vivir, sentido y manifestado desde su realidad propia.

Un contexto que demuestra que los estudios del Buen Vivir deben abrazar una ecología de saberes (Santos 2010, 113), “juntar energías creativas y desafiar a más de quinientos años de dominación y división” (Walsh 2018, 26), como lo hace esta investigación, al ahondar en la esencia del Buen Vivir desde su historia colonial □ mestizaje □ que, hasta hoy, continúa trastocando y perpetuando relaciones de dominio entre hombres y mujeres, entre indígenas y montuvios, entre ricos y pobres. Por tanto, una redefinición de la lógica del Buen Vivir es un paso necesario para romper con las “inveteradas asimetrías (materiales, pero también epistémicas), y posteriormente, elaborar nuevas gramáticas de sociabilidad y dar voz a los sin voz (por ellos mismos y desde ellos mismos; no desde la visión del amo). Esto es, que los secularmente silenciados adquieran, por sí mismos, un lugar de enunciación” (Alonso et al., 2009, 97).

En fin, un Buen Vivir que a modo de cántico de un amorfino la mujer montuvia proclama:

Como india y como negra/ yo te vengo a cantar un Buen Vivir/ que soy libre porque quiero/ y no me vas a dominar. / montuvia de pura cepa/ de la tierra campesina/ yo también quiero estudiar/ pa’ salir de la cocina/ Alexandra es mi nombre/ no necesito carajo/ un hombre que me mantenga/ yo solita trabajo. / (Salas 2021, 6)

La coherencia de dicho amorfino expresa la lucha por visibilizar que las mujeres montuvias forman parte de la vida en el campo, para guardar la memoria y recuperar los saberes,

para reafirmar, desde la voz y la nostalgia, una cultura silenciada, y para mostrar al mundo, en ese ejercicio de “llamada y respuesta” que es el amorfino, la impronta de la redefinición montuvia que se mece en el dulce sonar de la rima por un dulce Buen Vivir; “allí donde hay poder, hay también resistencia” (Foucault 1996, 95). Si bien las normas y regulaciones disciplinarias del Buen Vivir insertas en la vida cotidiana pueden ser empleadas como mecanismos para la reproducción de la desigualdad y la exclusión social son, igualmente susceptibles de ser utilizadas con el objetivo de fracturar las jerarquías sociales, violencias, racimos y todas las formas de discriminar o agredir a la mujer montuvia (Acevedo y Valenti 2017, 9). Y es que el argumento de la redefinición del Buen Vivir deberá servir para estimular diálogos sobre la lucha empoderada por la libertad de cada una de las mujeres.

Capítulo V

Segundo estudio de caso: El Buen Vivir de la mujer afroecuatoriana

Introducción

“El Buen Vivir es más una pelea por derechos que una filosofía” (Machado Mosquera 2011).

Más de dos siglos han transcurrido ya desde que se puso fin, en Ecuador, a la época colonial, y desde entonces muchos acontecimientos han transcurrido como la emergencia del Buen Vivir que alcanza significancia a partir de los debates progresistas (de izquierda) de los países de América Latina y sus cambios constitucionales de inicio de los años 90 del siglo XX. Pero como cuestiona la académica Katty Hernández (2010) ¿cuántos de los estereotipos que antaño se construyeron sobre lo afro se han ido con esta corriente del Buen Vivir?, ¿cuántos se han enraizado y reproducido en la subjetividad individual y colectiva de las mujeres afroecuatorianas? En realidad, es difícil saberlo con exactitud. Empero, algo que sí queda claro y es evidente es que el pueblo afroecuatoriano sobre todo las mujeres, siguen siendo sujetos de representación con tinte negativo, al menos, por parte de los “no negros-no indios” hacedores y precursores de la política del Buen Vivir.

Así pues, la política del Buen Vivir adjudicada por la Revolución Ciudadana ha posicionado a un sujeto particular que se asume como representativo de toda la ciudadanía ecuatoriana, la “ecuatorianidad”. Un sujeto supuestamente universal (masculino, mestizo/indígena, heterosexual, adulto, clase media/alta) es constituido como el referente de la vida social y política en el Ecuador, en relación con el cual todo lo demás “lo otro” es subalternizado y excluido, en función de su diferencia. Parafraseando a Avtar Brah (1996) hoy está ampliamente aceptado que la invención del Buen Vivir por el hombre mestizo de clase media-alta como sujeto universal del pensamiento social y político ecuatoriano fue realizada definiéndolo frente a una plétora de “otros” – mujeres, gays y lesbianas, gente de color, clases populares y demás. El centramiento en la figura del hombre mestizo ecuatoriano construyó complejas relaciones jerárquicas vis-à-vis, a estos diversos “otros”.

El Buen Vivir oficial y sus prácticas sociales legitimadas están configuradas para (y por) un sujeto masculino, perteneciente a la raza/etnia, la clase, la cultura y el género dominante. Esta concepción de sujeto resulta problemática para las mujeres afroecuatorianas, racializadas, en tanto las niegan y las construyen como subalternas con etiquetajes sociales de un cuerpo hipersexuado que las reduce como objetos sexuales, siempre dispuestos a proporcionar placer

o servicio a los demás. Precisamente, el objetivo central de este capítulo gira en torno a la relación entre racismo y desigualdades contra las mujeres afroecuatorianas. Más específicamente se explora y se reflexiona la redefinición del Buen Vivir desde la negritud y las relaciones de poner construidas a partir de las categorías sociales de la raza/etnia (negra), la clase (negras) y el género (mujer); subjetividades que escapan del canon tradicional del Buen Vivir oficial. Un abordaje que, desde el feminismo descolonial, negro e interseccional cuestiona al Buen Vivir la política de igualdad e identidad que posiciona la identidad masculina/mestiza/indígena como céntrica y universal, mientras representa la identidad femenina afrodescendiente como periférica y particular.

Entonces, este segundo estudio de caso trata de expandir la concepción del Buen Vivir desde la afrodescendencia del Ecuador. Propone la comprensión del Buen Vivir desde la resistencia de las mujeres afroecuatorianas. Es decir, se discute la intersección entre la desigualdad, la pobreza, la discriminación por raza/etnia, género o clase la visión del Buen Vivir afroecuatoriano. De ahí que, cabe destacar que los afroecuatorianos, especialmente los que habitan en el norte de Esmeraldas en Ecuador, no hablan de Buen Vivir sino de “Vivir Bien” o “Vivir Sabroso”, término que ahora desde el discurso político de las organizaciones afrodescendientes intenta ser cambiado por el de Ubuntu. Este es, un término de reconocimiento de la existencia y re-existencia como pueblo negro, como una expresión viva de la diáspora africana. “Soy porque somos, nos define como pueblo. Haciendo uso de la memoria histórica asumimos de dónde venimos, asumimos los ingentes esfuerzos de lucha por la libertad de nuestros ancestros y ancestras, donde un extremo y violento cambio de condiciones de vida en todos los ámbitos nos llevaron al límite y de esa forma llevaron al límite a la humanidad toda” (Machado, et al. 2014, 13).

En efecto, las luchas de las mujeres afroecuatorianas por el Buen Vivir invocando al Ubuntu se dan dentro de un contexto histórico-político marcado por una experiencia: violenta, racista, capitalista, eurocéntrica y patriarcal frente al cual se plantean contrapropuestas organizadas que responden: al sentido de la vida, el respeto, la común unión, la igualdad y el cuidado de la naturaleza (Machado, et al. 2014, 13). Particularmente se visibiliza un Buen Vivir como práctica de paz concreta que defiende a las minorías invisibilizadas en el país. De acuerdo con las experiencias de las mujeres afroecuatorianas recopiladas en el presente estudio de caso, estas siguen las huellas de resistencia de sus ancestros, mujeres y hombres cimarronas y cimarrones que, inspiran las luchas actuales del pueblo negro, son el pilar para su pervivencia como pueblo, comunidad y familia. Al tiempo, las luchas por la visión propia de pasado,

presente y futuro tramitado por las prácticas y normativas construidas por el pueblo afrodescendiente despliegan acciones y sentipensamientos por otros mundos posibles (Machado 2014, 9).

Dicho ello, este capítulo se sustenta en expandir la comprensión del Buen Vivir, desde una genealogía que se construye a partir de vivir, presenciar, sentipensar y entrever la vida de las mujeres afroecuatorianas desde sus luchas y re-existencias. Sintetizando algunas experiencias, prácticas, sueños, frustraciones, filosofías, tecnologías y pedagogías ancestrales que perviven en las vidas y en la acción política de las comunidades en contextos urbanos y rurales; todo ello, desde las voces de resistencia de lideresas, líderes y sociedad civil de la etnia afroecuatoriana. En definitiva, reescribir una historia negada, dentro de lo que el maestro Juan García (1997) llamó “casa adentro” y “casa afuera”, un sistema que reivindica el saber y conocimiento ancestral afroecuatoriano interna y externamente; un Buen Vivir redefinido desde la negritud que en palabras de Femenías (2007) expresa: “al ver como se borran nuestras diferencias individuales y colectivas, nuestra historia, nuestras idiosincrasias regionales, ante la construcción de una imagen monolítica que es, por definición y en general, lo “Otro” devaluado, exótico, o inquietante: es decir, el lugar heterodesignado donde no queremos estar, hemos decidido luchar” (Femenías 2007, 23).

Para una mejor comprensión, primero se adentra en la historia de exclusión y resistencia del pueblo afroecuatoriano desde la colonización. Un apartado necesario para comprender su línea temporal de desigualdades que se mantienen hasta la actualidad. Como segundo apartado, desde indicadores de fundaciones afrodescendientes u organizaciones internacionales se da a conocer la situación actual de las mujeres afroecuatorianas, invisibilizadas por las cifras oficiales del Estado ecuatoriano; y, pie de lucha para que las mujeres negras se organicen y desde sus voces expresen sus sentipensares y angustias. Así pues, el tercer apartado expone los testimonios de las mujeres afroecuatorianas entrevistadas durante el estudio de campo de esta investigación; mientras los analiza con el marco teórico feminista descolonial, negro e interseccional, capaces de dar a conocer una posible y necesaria redefinición del Buen Vivir desde la noción de la negritud.

1. ¿Quiénes son los afroecuatorianos?

1.1 Historia de exclusión y resistencia

“Cuando se lee en líneas generales la historia del Ecuador, parecería que no fuimos un país esclavista. Pero claro que fuimos un país esclavista. Fuimos un país tan esclavista como cualquier

otro. Toda esa información está en los archivos, archivos que no se investigan a profundidad porque el Estado sigue sometiendo los fondos de investigación a la misma lógica blanqueadora que está y siempre ha estado detrás del profundo racismo de este país” (García 2014).

De acuerdo con la Organización de Estados Americanos (2016), en las Américas viven alrededor de 200 millones de personas afrodescendientes. Más específicamente, en el Ecuador, según el censo de población y vivienda de 2010, el 7.2% de la población total se autoidentifica como afroecuatoriano. Un equivalente a 1'041.559 de personas de las cuales, el 50% son hombres y el 50% son mujeres; una igualdad en población, pero una eterna desigualdad en derechos. Asimismo, el 74.4% vive en zonas urbanas y el 25.6% en zonas rurales (INEC 2018). Hay más afroecuatorianos que indígenas; de hecho, los afroecuatorianos son el tercer grupo étnico más poblado después de los mestizos y montuvios. No obstante, la conciencia histórica sobre la cultura y la etnia afroecuatoriana es casi nula en el Ecuador; la “eterna olvidada” (Hernández 2011, 115), subordinada a la vulnerabilidad, como consecuencia de la pobreza, el subdesarrollo, la exclusión social, desigualdades económicas, las cuales están estrechamente vinculadas con el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las prácticas conexas de intolerancia (OEA 2018, 45).

De ahí, John Antón (2012) sugiere la necesidad de un examen de antecedentes históricos que demuestre que la presencia de los afrodescendientes en el Ecuador se constituye necesariamente en la revisión crítica de la historia de la negación y el ocultamiento (Antón 2012, 4). De acuerdo con Franz Fanon (1963), este tipo de historia ha sido constituido como un instrumento eficaz de los poderosos para afianzar sus estrategias de explotación, enajenación y sometimiento a los pueblos explotados y esclavizados. En efecto, los afroecuatorianos como pueblo oprimido han sido víctimas de una historia que les negó su presencia, aporte y valoración a la construcción social, política, económica y cultural del Ecuador. Una historia hegemónica en donde los afroecuatorianos por mucho tiempo han debido atravesar largos periodos de invisibilidad y camuflaje como realidad étnica y cultural, como sujetos históricos y protagonistas, como un pueblo que, desde su llegada a las costas de Esmeraldas en el Ecuador en el siglo XVI no han cesado de luchar por sobrevivir al naufragio de la esclavitud, de la discriminación, de la exclusión y de la desigualdad (Antón 2012, 4).

El líder afroecuatoriano Alonso de Illescas (1553) relata que la llegada de los primeros africanos al Ecuador proviene del descenso de “la población nativa de las Américas, la misma que fuera diezmada por la política colonizadora de brutal explotación de estos grupos como fuerza de trabajo para extraer todas las riquezas del continente Americano” (Rueda 1999, 276),

la Corona Española consolidó el tráfico y comercio de la población negra esclavizada hacia América; mercado que, para finalizar el siglo XVI fue altamente “floreciente” y marcó los procesos de asentamiento de la población afro a lo largo y ancho de esta geografía (Lander 2000, 53).

Bajo este contexto, y, de acuerdo con los registros históricos, se pueden identificar tres momentos centrales del ingreso de la población negra al territorio ecuatoriano: el primero, ocurrió en 1526 con la llegada de un grupo de esclavos (17 hombres y 6 mujeres) que logró escapar de un barco negrero procedente de Guinea que encalló en las costas del Pacífico frente a la actual Provincia de Esmeraldas (Rueda 1999; Handelsman 2001; Miranda 2005). Grupo que, luego de huir y adentrarse en dichas tierras se constituyó en un colectivo de negros libres, autónomos, cimarrones⁹⁴. Años más tarde, lograron dominar la región, al punto de que para fines del siglo XVI se considerara a esta provincia como una “República de Zambos⁹⁵” (Phelan 1967, 45). Consecuentemente, aquel territorio se convirtió en una importante zona de refugio para los negros esclavizados que lograron huir de otras regiones o territorios vecinos. Aunque, posteriormente – siglo XVIII – esta zona experimentara también la infiltración de la esclavitud, con todas sus inhumanas consecuencias (Hernández 2008, 41).

Un segundo momento, está marcado por la congregación religiosa jesuita que se ubicó en la región norte del país, el Valle del Chota y Mira – provincia de Imbabura –. Los jesuitas transportaron cientos de esclavos afrodescendientes para trabajar las plantaciones de caña de azúcar y algodón (Coronel 1991; Costales 1959). Este fue el inicio del más grande negocio lucrativo y movimiento forzado de explotación de trabajo procedente de África (Cruz 2007, 4). “Su llegada al Ecuador estuvo marcada por la enfermedad, el maltrato físico, el racismo, la violación a las mujeres y el embarazo no deseado” (Rivadeneira 2012, 7). Por último, el tercer momento de inmigración de la población afrodescendiente al Ecuador se registra a fines del siglo XIX e inicios del XX, con la llegada de negros de Jamaica, para vincularse como mano de obra al gran proyecto de construcción del ferrocarril que uniría la sierra con la costa, impulsado por el entonces presidente Eloy Alfaro (Rueda 1999; Handelsman 2001; Antón Sánchez 2005).

⁹⁴Cimarrón. - aquel individuo africano o afrodescendiente que huía del aberrante sistema de esclavitud, el cual estuvo activo durante casi cuatrocientos años (Centro de estudios Latinoamericanos 2013).

⁹⁵Zambo. - definición a una raza originaria del continente americano, la cual surge de la mezcla entre un negro africano y un indio americano. Representan una etnia descendiente de aquellos esclavos traídos desde África por los colonizadores (Centro de estudios Latinoamericanos 2013).

Tres momentos en los que las provincias de Esmeraldas e Imbabura se han constituido – hasta la actualidad – en las dos principales regiones de asentamientos negros desde la época colonial (Rahier 2003; Miranda 2005). Son zonas en donde la población afrodescendiente no solo aportó de manera muy significativa en diversos ámbitos, como el económico, por ejemplo, sino que desarrolló una serie de estrategias que les permitió ir configurando comunidades con identidad propia y producir y reproducir su cultura, en un contexto de permanente resistencia y lucha por su libertad (Hernández 2010, 47). Así pues, el proceso de construcción de la identidad étnica afroecuatoriana – que lleva poco más de 500 años – llevada a cabo en Esmeraldas e Imbabura ha debido negociarse constantemente con un régimen racializado de representaciones creado desde el colonialismo y la esclavitud, en donde el africano y africana fue llamado negro⁹⁶ y negro, y su cuerpo fue utilizado como fuerza de trabajo esclavo y sexual (Quijano 2014).

Sin embargo, los afros supieron enfrentarse con rebeldía a ganar la libertad creando espacios de liberación y autonomía. Algunos registros etnohistóricos y la rica tradición oral producida por esta población dan cuenta de algunas de sus estrategias de lucha, desplegadas durante la época colonial y entre las que se destacan:

las revueltas, las quejas ante los malos tratos, los juicios emprendidos en contra de los administradores de las haciendas, la insurrección armada, las sublevaciones en contra de las ventas masivas de hombres, mujeres, niños y niñas afro como “piezas de hacienda”, las fugas individuales y colectivas y la conformación de “comunidades” libres (palenques, quilombos, comarcas, etc.) en donde los negros cimarrones lograron preservar y reproducir su vida, su identidad y su cultura. En estos procesos de resistencia, las mujeres esclavizadas jugaron un rol preponderante desde diversos frentes, entre otros desde el despliegue de una serie de prácticas cotidianas y de estrategias para negociar y luchar por su libertad; uno de tales mecanismos fue la utilización del criterio de honor para demandar judicialmente su libertad (Pezzi et al., 1996, 134).

⁹⁶Negro/negra . - a lo largo de esta investigación se hace uso de dichos términos como símbolo de protesta y resistencia. Se basa en las palabras vertidas por Irma Bautista, entrevistada en esta investigación, Cuando hablamos de negro, nosotros nos estamos refiriendo a los ancestros africanos que llegaron en una condición de secuestro prácticamente para que trabajen y produzcan y den conocimiento porque no fue solo fue fuerza de trabajo, si no también hubo transferencia de conocimientos. A estos seres humanos se les denominó negros por el color de su piel. Y con eso trataban de insultarnos y hacernos sentir hijos de esclavos o decirnos esclavizados, pero nuestra condición no ha sido de origen esclavo, hemos sido esclavizados. Por eso nosotros la palabra negro la reivindicamos, la asumimos y la dejamos en los valores más altos.

Siguiendo esta línea, cabe destacar que la región de Esmeraldas se constituyó desde el inicio de la colonia como un territorio de acogida para los cimarrones que lograban huir tanto de las minas como de las haciendas del Valle del Chota y Mira. Con la expulsión de los jesuitas en el año de 1767 se dio el traspaso de “la administración de las haciendas cañeras al gobierno colonial, ocasionando que ciertos derechos adquiridos por los esclavizados no fuesen respetados, generándose una serie de rebeliones a finales de 1770” (Vera 2017, 82). Acciones de denuncia como las llevadas a cabo por la esclavizada Martina Carrillo que, permitió que “se reconocieran normativas consuetudinarias establecidas en la gobernación jesuita, mediante las cuales se definía el tiempo y la carga de trabajo, así como los derechos básicos de alimentación y cuidado” (Vera 2017, 83). De acuerdo con Chávez (2009), este reconocimiento que hizo la Real Audiencia de Quito a esta normativa se estableció como el primer código de regulación de trabajo esclavo en la región, anterior a la emitida por “la Corona española en 1789 denominada Instrucción sobre Educación, Trato y Ocupación de los Esclavos, la misma que fue suspendida en sus efectos en 1794” (Lucena 1994, 88).

Si bien dichas luchas representaron cierta manumisión de la población esclavizada, la llegada de la independencia del Ecuador, lejos de significar el fin del colonialismo y el logro de una verdadera libertad para los afrodescendientes trajo consigo nuevas y variadas formas de opresión. Ecuador en su proceso de consolidación nacional alentó la creación de un concepto único de cultura, es decir, una única nación con una identidad homogénea; esto dejó poco espacio para la tolerancia o para la construcción de un espíritu de multiculturalismo (Rangel 2005, 5). “Los que eran distintos del grupo dominante a menudo fueron víctimas de un trato racista; ser diferente representaba una amenaza en función del concepto de un Estado monolítico. Esto llevó a una política de aculturación que se centró en la ideología europea del Estado-Nación, sumado a la imposición de una lengua europeo “homogeneizante” para el conjunto de la población” (Buffa 2008, 67).

Esta política tuvo como consecuencia una amplia negación del valor de la cultura y la identidad de los grupos no europeos, sin que éstos pudieran, por razones de pobreza y de discriminación racial, tener un auténtico acceso a la nueva cultura que promovía el grupo dominante. En este proceso se dejó muy atrás a los grupos afrodescendientes (Hopenhayn 2000, 76).

Así pues, el Estado-Nación ecuatoriano oficializado en 1830 se desarrolló en torno a la noción del mestizaje como prototipo de la “ecuatorianidad”, de la unidad y de la identidad nacional, y bajo la promesa de la inclusión de los diversos. Un mestizaje que, se refirió más a

la mixtura cultural (español-indígena) que a la racial (cuyos orígenes están en la colonia), aunque en aquella prevalecieran, sin duda, concepciones y definiciones de raza (Wade et al., 2008, 45). En palabras de Enrique Ayala Mora (2002) la ecuatorianidad se limitó al género – los ciudadanos solamente eran varones –, la raza – los ciudadanos debían ser blancos – y la posición económica – los ciudadanos debían justificar rentas altas. El país se adscribía al proyecto nacional criollo (Ayala Mora 2002, 78), preso todavía en las contradicciones del fallido proceso independentista que junto a una significativa cantidad de monumentos ecuestres, legó también el borramiento de la diversidad lingüística, la invisibilización de la gente de los Andes, la Costa y la Amazonia; edificando “una estructura piramidal en la que el Estado, la Iglesia Católica y los patriarcas tomaron la cúspide para dificultar al máximo la posibilidad de una nueva configuración más equilibrada, coherente con la realidad” (Consejo Nacional para la Igualdad de pueblos y nacionalidades 2019, 19).

El Estado ecuatoriano siguió “un patrón de recepción y búsqueda de reproducción de las ideologías nacionalistas europeas y de las teorías del racismo científico; un régimen de “no coexistencia”, entendido como la negación de los afrodescendientes en la construcción del Estado-Nación” (Vera Santos 2015, 110). Ello, debido a que los afrodescendientes eran asociados con la fuerza corporal, la alegría innata y la propensión a la criminalidad: una población considerada un obstáculo para el desarrollo de la nación ecuatoriana (Hall 1997, 109). De ahí que, los afrodescendientes en la formación de la ecuatorianidad fueron excluidos dentro del imaginario de la identidad nacional blanco-mestiza; la población afrodescendiente fue absorbida por una lógica de estratificación esencialista y racista.

Un accionar que, Irma Bautista⁹⁷ (2019), en entrevista para esta investigación comenta, *“el gobierno tiene miedo de que el pueblo afroecuatoriano haga una lucha, que tengamos poder, por eso nos meten en un solo saco y nos neutralizan. Nosotros no tenemos un poder de decisión fuerte, no porque no tengamos capacidades, el Estado nos limita, crea instituciones donde nosotros no tenemos la capacidad de hablar. El Buen Vivir para nosotros no ha existido, pero también hay ciertas salvedades de ciertos dirigentes de “poncho dorado” que les han dado su administración como ministro, pero de ahí para el resto, para el pueblo, no hay ni Buen Vivir, ni nada (Bautista 2019).*

El proyecto de ecuatorianidad, bajo el fundamento del mestizaje, emanó y fue impulsado desde las esferas hegemónicas tanto del Estado como de la sociedad civil o, como las denomina

⁹⁷Irma Bautista. - (Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador), en entrevista con la autora, agosto 2019.

Whitten (2003) “por aquellos que se encuentran en la cima de la pirámide de clase, raza/etnia y género” (Whitten 2003, 23). Asunto que es, sin duda, de gran trascendencia para entender que tal proyecto, lejos de acoger la pluralidad sociocultural del país, supuso la negación de las identidades particulares de los distintos grupos.

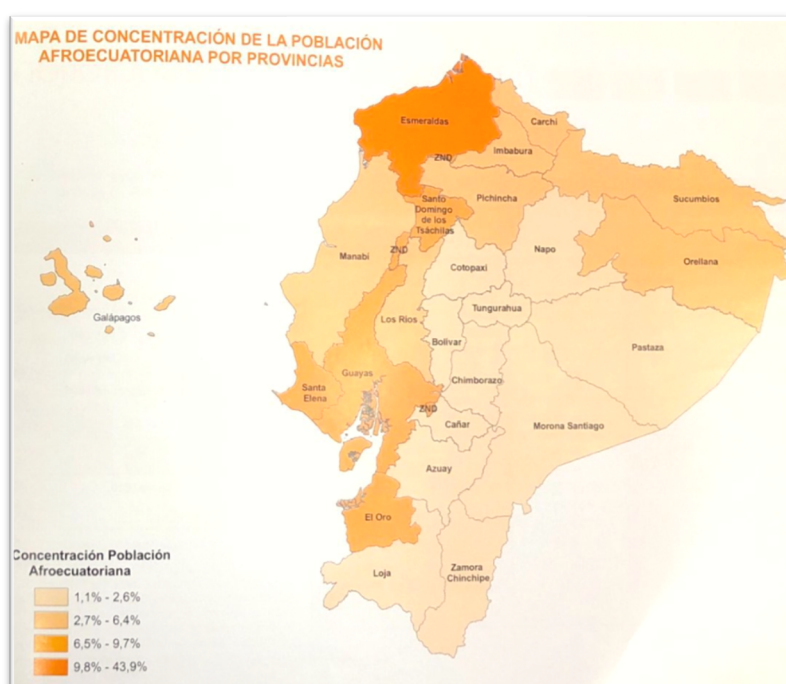
En consecuencia, construir la identidad nacional, la identidad mestiza no era otra cosa que tratar de eliminar u ocultar todo rasgo de la cultura indígena principalmente, y de la negra (Hernández 2010, 45). En este sentido, si bien se declaró la abolición de la esclavitud en territorio ecuatoriano, en la práctica los afroecuatorianos no gozaban de los mismos derechos ciudadanos (Andrews 2007, 76). O sea, existió una “discriminación legal indirecta ya que a pesar de que no existieron normas que distinguiesen racialmente a los grupos sociales, su implementación generaba impactos diferenciados entre los grupos” (Carbonell et al., 2007, 25). La ciudadanía estaba supeditada a la propiedad sobre tierras u otros bienes inmuebles, al pago de impuestos, saber leer y escribir, o a no laborar (o incluso no haber laborado en el pasado) en ciertos oficios que implicaran servidumbre.

... la esclavitud terminó por ser abolida..., (no sucedió lo propio con) la condición de servidumbre de las comunidades negras. Y es que el racismo quedó intacto en los proyectos de sociedad de las élites dominantes que reemplazaron a los colonizadores. Es decir, con la abolición cayeron los grillos y cadenas, pero se forjaron nuevas ataduras ideológicas para mantener de manera menos visible el discrimen racial y sojuzgamiento económico, social y cultural del negro (León 1995, 1)

Tras “la abolición” de la esclavitud, concluida oficialmente en 1852, los amos fueron indemnizados por la pérdida de mano de obra esclava, mientras que los ex esclavizados sin gozar de ningún tipo de garantía económica, política o territorial fueron sometidos al concertaje y huasipungo – la última forma de explotación colonial –. Este trabajo campesino fue modificado con la Ley de Reforma Agraria y Colonización de 1964, la cual a pesar de que terminó con el huasipungo, no distribuyó equitativamente la tierra, y declaró “tierras “ancestrales” como tierras baldías ocasionando que varios grupos de familias afroecuatorianas provenientes de asentamientos tradicionales como el Valle del Chota y Esmeraldas emigren a otras ciudades y a la capital del Ecuador, accediendo generalmente a trabajos mal remunerados y de gran esfuerzo físico – una abolición ilusoria de la esclavitud contra los afro” (Vera 2017, 86).

De ahí que, el historiador Galo Ramón Valarezo (2008) señala que la historia de la etnia afroecuatoriana se encuentra repartida entre las grandes ciudades de Quito y Guayaquil con una cultura afrourbana; una cultura afroandina ubicada en la provincia de Imbabura – Valle del Chota –; y, una cultura tropical asentada en las provincias de la costa y la Amazonía – Esmeraldas y Sucumbíos respectivamente. Ubicación geográfica que se mantiene hasta la actualidad con un 43% concentrado en la Costa, un 9% en la Sierra y un 6% en la Amazonía (INEC 2010), como lo indica el siguiente Figura N. 19:

Figura N. 19 Mapa de concentración de la población afroecuatoriana por regiones y provincias



Fuente: INEC 2010

Dichas cifras rompen con el imaginario ecuatoriano que los afroecuatorianos existen solamente en zonas rurales de Esmeraldas y el Valle del Chota, Imbabura. A consecuencia de la reforma agraria de 1964 muchas familias afrodescendientes migraron a las ciudades. En la ciudad en palabras de Rocío Vera Santos (2015) se enfrentaron al racismo y a la discriminación que ha hecho que la historia afroecuatoriana se refuerce en regímenes de desigualdad: esclavista, racista, mestizaje nacionalista y compensatorio. Un racismo que ha desembocado en la colonialidad del poder, del saber y del ser. Tomando a Stuart Hall (1997) el racismo no es sólo una práctica, sino también un discurso: religioso, político y cotidiano, pero al mismo tiempo una ideología de gobierno que forma parte de la estructura del Estado y que ha caído

sobre la conciencia y los “cuerpos negros”, sobre su cultura, sus conocimientos, sus saberes, su alma, atravesando todos los niveles de su existencia.

La presencia afro es entonces un factor importante en el mestizaje cultural y racial que caracteriza a la población ecuatoriana y a su identidad. No obstante, en la construcción de la ecuatorianidad los negros no han tenido cabida, no se han reconocido sus aportes económicos, culturales, sociales en los procesos constitutivos; a momentos, no se ha reconocido siquiera su existencia. Ellos han sido concebidos, como dice Jean Radhier (2003), como una suerte de accidente histórico, una mancha en el sistema ideológico de nacionalidad (Radhier 2003, 300). En consecuencia, los afrodescendientes muchas veces se han visto enfrentados a tener que negarse (a cambio de “una oportunidad” para ser parte de la ciudadanía ecuatoriana, como si no les correspondiera por derecho propio) y a asimilarse a ese ideal de “ecuatorianidad”, de identidad nacional soñado y construido por otros, y que no fue más que un “atentado hegemónico de homogeneización racial-étnico y cultural” (Radhier 2003, 299). Pues se trató, de un proyecto que, heredero de una ideología racista y clasista, negó todo aporte de lo afro bajo el supuesto de su inferioridad cultural, étnica, moral, social, y, colocó a la sociedad y cultura occidental (blanco-europea) como el referente y paradigma del deber ser, de la modernidad y del desarrollo (León 1995; Radcliff 1998; Almeida 1999; Radhier 2003).

Esto es, una ideología que autores como Radcliff (1998) o Ribeiro (2008) denominan “blanqueamiento”, noción de que ser negro es ser incivilizado e inferior. El blanqueamiento en el mestizaje ecuatoriano implica que los negros se blanqueen racial y culturalmente; y en ningún caso que los blancos se ennegrezcan (Radhier 2003; Whitten 1999). Consecuentemente, el blanqueamiento genera un “efecto mágico” de ocultamiento del racismo y la discriminación (Ribeiro 2008).

En el Ecuador surgió un Estado moderno monocultural en el cual, para alcanzar la condición de “verdaderos” ciudadanos es menester hacerse más urbano, más cristiano, más civilizado; menos rural, menos negro. Pero también fue surgiendo un Estado “masculinizado”, sustentado en otra de las herencias legadas por la conquista y el período colonial, como es la ideología sexista; a partir de ella no solo que se han construido las diferencias entre hombres y mujeres, sino y sobre todo se ha colocado a los primeros como parámetro de la humanidad, interiorizando máxime a la población femenina y negra (Handelsman 2001, 71).

Así, en un estado moderno monocultural y masculino, los afrodescendientes exhiben una renuncia a la historia del opresor, como un acto liberador y emancipatorio;

“un acto, quizá violento, de ruptura consigo mismo, con el sujeto alienado, oprimido y esclavizado, con ese sujeto que carga sobre sí el peso de la colonización de 500 años, y que por lo tanto, se desconoce así mismo y a su otro, un sujeto que se camufla en la piel de amo, de ese mismo amo que le arrancó el ombligo de su madre tierra, lo domesticó cambiándole el nombre y su lengua, lo sometió al látigo herético de la inquisición y lo obligó a la renuncia de sus creencias y ancestros, y lo incrustó para siempre en el mundo occidental: el mundo de la dictadura del otro, del blanco colonizador, del amo, de aquel que sí tiene alma, que es bello, bueno, rico e inteligente, un mundo blanco antagónico al mundo "negro", que jamás existió, pero que fue inventado para ocultar al "mundo civilizado afro" (Antón 2012, 34).

Una historia que se escribe entre exclusión y resistencia, y tiene sus inicios o referentes en la esclavitud y la dominación colonial, en tanto estos procesos históricos se sustentaron en “una matriz ideológica racista y patriarcal que creó todo un sistema de representaciones, de relaciones y prácticas capaces de poner en marcha una variedad de mecanismos de exclusión de los sujetos racializados” (Castellanos 2003, 65). Es por ello por lo que, hablar de la esclavitud tiene un significado político y de reparación histórica, puesto que permite el reconocimiento y valoración de la lucha afroecuatoriana. Entonces, si bien la esclavitud debe aceptarse como un “hecho oprobioso, no se debe eludir la responsabilidad del Estado en no reparar a los esclavos, una vez proclamada su abolición en 1852. Este es un fenómeno crucial que profundizó la desigualdad la cual se ha convertido en pobreza, violencia, discriminación persistente y aguda hasta la actualidad” (Fundación Azúcar 2017, 3).

1.2. Reconocimiento y autoidentificación étnica afroecuatoriana

A partir de la década de 1990 el modelo de la ecuatorianidad construido sobre la base del mestizaje entra en crisis y, es desafiado por las fuerzas de “la globalización, la misma que hace que las fronteras nacionales y las fronteras raciales choquen y se desafíen entre sí” (Whitten 2003, 65). El monoculturalismo es cuestionado por distintos movimientos sociales en ascenso, quienes reclaman su derecho a la diferencia. Se globaliza el multiculturalismo, las políticas de identidad y el reconocimiento a la diferencia, bajo los postulados del Convenio 169 de la OIT, para avanzar hacia un rostro modernista multiétnico y pluricultural. Ecuador avanza notoriamente en la lucha por la persistente desigualdad social, “la estrechez de los espacios de participación, la inequidad en la distribución de la riqueza y del poder, pero sobre todo por la construcción de movimientos y escenarios sociales que facilitaran mayor visibilidad como

sujetos sociales con condiciones de autorreconocimiento cultural, étnico e identitario” (Antón 2008, 92).

La lucha por el reconocimiento hizo que en 1998 Ecuador instaure una nueva Constitución. Una nueva política liderada por movimientos sociales con fuerte presencia nacional que presionaron por una asamblea constituyente con agendas claramente definidas (Andrade 2004; Bejarano 1995). Si bien la CONAIE fue quien lideró el proceso, se alió con otros movimientos sociales, entre ellos, las organizaciones afrodescendientes, las cuales también estuvieron – y sigue estando – activamente involucrados (Walsh et al., 2005; Rahier 2012), especialmente las mujeres, las cuales fueron pieza clave “en el reconocimiento de la existencia y presencia, el reconocimiento de una historia, una cultura, la participación en la construcción de una ciudadanía” (Viveros 2018, 12).

Cabe señalar que si bien, “los movimientos sociales afroecuatorianos no consiguieron representación en la asamblea constituyente de 1998, usaron diferentes estrategias para llamar la atención de los asambleístas, tales como el lobby y el cabildeo” (De la Torre 2002, 263). Como resultado de ello, la Constitución de 1998 reconoció por primera vez a los pueblos afrodescendientes como ciudadanos y lograron el reconocimiento como “Pueblo”, con lo cual reivindicaron 15 derechos colectivos sobre sus tierras ancestrales (Walsh et al., 2005, 234; Hernández 2005, 76). Tomando a Antón Sánchez (2005), este momento fue clave para las mujeres afroecuatorianas, pues mediante la creación de la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras (CONAMUNE) se despliega un importante proceso de defensa de sus derechos como mujeres y como afrodescendientes.

Las organizaciones afrodescendientes motivaron y abrieron diversos espacios de debate, de reflexión crítica y de propuesta de lucha y revitalización cultural y étnica desde un posicionamiento político (Antón Sánchez 2005, 18-19). Así, estos actores sociales emergentes “lograron que sus demandas fueran incluidas en el texto constitucional y, de esta manera, lograr el reconocimiento como minorías étnicas excluidas” (Padilla 2014, 30). En otras palabras, los afrodescendientes hicieron frente “al discurso oficial y hegemónico del mestizaje como base de la identidad nacional. Surge entonces, desde los sectores silenciados un contradiscurso sobre el que debería erigirse el nuevo Estado ecuatoriano” (Basante 2005, 38). A partir de esta lucha, los ciudadanos son reconocidos de acuerdo con su propia condición étnica, histórica y cultural.

Por primera vez en Ecuador, una Constitución – 1998 – reconoce a los indígenas como “nacionalidades indígenas” y a los afrodescendientes como “pueblo negro o afroecuatoriano”.

Desde 1998 Ecuador declara ser un Estado multiétnico y pluricultural que fomenta el derecho a la diferencia y al reconocimiento igualitario como fuente de enriquecimiento mutuo y no como justificativo para excluir, discriminar y negar al “otro”. Se experimenta un giro importante en la identidad nacional del Ecuador, se suman lo que podríamos llamar, parafraseando a Fraser (1998), los reclamos de reconocimiento de las diferencias.

El movimiento indígena y las organizaciones afroecuatorianas desde sus propias lógicas y dinámicas colocan “sobre la mesa” el tema de lo étnico, y cómo éste se ha constituido, entre otros tantos, en un factor de exclusión y de discriminación dentro de la sociedad ecuatoriana. Al plantear el debate en torno a la etnicidad desde su dimensión política, estos colectivos ponen en evidencia otros elementos de la conflictividad y de los juegos de poder en los que, históricamente, se han definido las relaciones interétnicas en nuestro país; así como las determinaciones ideológicas, sociales, económicas y culturales sobre las que se apoyó, durante todo ese tiempo, el proyecto de constitución del Estado-Nación (Hernández 2005, 56).

A partir de las reformas constitucionales de 1998 en palabras de Enrique Ayala Mora (2008) la ecuatorianidad perdió piso y fuerza al régimen de verdad; mientras que, en un contexto de conflicto y resistencias, de rupturas y continuidades, el discurso de la plurinacionalidad fue poco a poco ganando espacio. “Dos paradigmas compitieron en la configuración política de la identidad y la representación de la República del Ecuador. El uno es el del mestizaje y el otro es el de la multinacionalidad (multinacionalismo), incluyendo el multiculturalismo. El primero emana de la élite, el segundo surge desde el pueblo” (Whitten 2003, 12). Así pues, entorno al paradigma de la multinacionalidad el gobierno en el año 2000 aplicó en todo el país la Encuesta de Medición de Indicadores de la Niñez y los Hogares (EMEDINHO), donde se incorporó por primera vez la pregunta sobre autoidentificación a partir de la condición sociorracial del individuo⁹⁸. El 5 % de ciudadanos se autoidentificaron como afroecuatorianos (INEC 2001).

⁹⁸La pregunta fue: Usted se considera: Blanco? (1); Negro? (2); Indígena? (3); Mestizo? (4); Mulato? (5); Otros, especifique (6).

Así, la Constitución de 1998 cobró importancia debido a la autoidentificación y reconocimiento escrito de carácter identitario que le otorgó a la población afrodescendiente. Empero, en la práctica, el discurso manejado por el Estado eternizó una identidad homogénea entre indígenas y afroecuatorianos, sin mayores diferencias regionales, históricas, culturales y políticas. “Se asumió que el pueblo afroecuatoriano se ubicaba solamente en zonas ancestrales – provincias del Carchi, Imbabura y Esmeraldas –; es decir, territorializaron a los grupos y excluyeron, por tanto, simbólica y materialmente a los afroecuatorianos” (Vera 2017, 82). De ahí que, el reconocimiento al pueblo afroecuatoriano en la Constitución de 1998 no significó necesariamente una modificación en las relaciones de desigualdad social, discriminación y racismo estructural. De hecho, se intensificó “las grandes brechas de desigualdad social entre las poblaciones afrodescendientes frente a los blancos, mestizos e indígenas con notables desventajas especialmente por tasa de pobreza, discriminación étnica, explotación laboral, inferiorización cultural, exclusión cotidiana, abuso y hasta criminalización y violencia contra las mujeres” (Rivadeneira 2012, 34).

Si bien la Constitución de 1998 fomentó los primeros avances al proyecto plurinacional – sobre todo en lo formal –, no logró deconstruir las narrativas e imaginarios etnocéntricos que, históricamente, se han creado sobre los “otros”. “El debate en torno a la plurinacional, aunque puso en jaque al etnocentrismo y racismo, no logró entretener los postulados y planteamientos de todos los pueblos y culturas del país, entre ellos los levantados por su población negra” (Hernández 2007, 23). De allí que Handelsman (2003) argumenta que, los afroecuatorianos no cesaron en batallar la urgente necesidad de reconocer, respetar y valorar plenamente la presencia del pueblo afroecuatoriano en todo discurso y proyecto como paso indispensable para “la construcción de un Ecuador más democrático y plurinacional con la capacidad y la voluntad de comprender, respetar y celebrar la valía y la heterogeneidad cultural de todos sus ciudadanos (Handelsman 2003, 11).

Diez años más tarde, el cimientito colocado por las organizaciones y movimientos sociales inspirarían un nuevo proceso de cambio que tuvo, entre otras muchas consecuencias, la discusión, escritura y puesta en vigencia de la vigésima Carta Magna en el Ecuador. A diferencia de las demás Constituciones que vieron la luz en ciudades serranas, la de 2008 es trabajada desde la ciudad costera montuvia de Montecristi, lugar escogido por su potencial simbólico, al haber sido el lugar de nacimiento del ex-presidente Eloy Alfaro Delgado, líder de la Revolución Liberal de 1895 (Consejo Nacional para la Igualdad de Pueblos y Nacionalidades

2019, 85). Nuevamente en este proceso los indígenas vuelven a ser los aliados importantes para los grupos afrodescendientes.

El texto constitucional de 2008 desarrolla un concepto más amplio de derechos colectivos para el pueblo afroecuatoriano. Así, reitera el reconocimiento a lo afroecuatoriano como un pueblo con derechos y excluye el concepto de “negro” inscrito en la Constitución de 1998 pues este, “es considerado como algo oscuro y negativo, connotado con una poderosa carga de racismo y discriminación” (Antón 2008, 54). De esta manera, en el art. 58 se escribe: “para fortalecer su identidad, cultura, tradiciones y derechos, se reconocen al pueblo afroecuatoriano los derechos colectivos establecidos en la Constitución, la ley y los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos” (Constitución 2008). Con dicho reconocimiento, la Asamblea Constituyente de 2008 consagró al Ecuador como un país plurinacional e intercultural, en lugar de pluricultural e incluyó al Buen Vivir como eje fundamental de una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza (Constitución de 2008).

En esta línea, si bien la constitución de 2008 reforzó el reconocimiento y la autoidentificación de los afroecuatorianos para un Buen Vivir, dicho dispositivo no ha logrado neutralizar una realidad insoslayable que devela situaciones histórico-culturales de marginalidad, discriminación, opresión y exclusión practicadas por sociedades hegemónicas desde la Conquista, la Colonia y el Imperialismo hacia los afrodescendientes que fueron sometidos a la esclavización (Antón 2008, 91). En concordancia con los postulados de Katty Hernández Basante (2010), la Constitución de 2008 exhorta a la inclusión, el reconocimiento, la autoidentificación y la unidad, pero esto ha terminado en un discurso constituido en función de los intereses de la sociedad hegemónica, en detrimento de los intereses y derechos de la grandes mayorías, con lo cual desarrolló y consolidó nuevas formas de colonialismo (un colonialismo social interno), liderado por nuevos actores (los sectores hegemónicos blanco-mestizos y masculino) (Hernández 2010, 55). Ello explica el que dicho proyecto nacional del Buen Vivir sin exclusión por ser indígena, afro, mestizo o montuvio, lejos de superar las inequidades sociales, las profundiza mediante un continuo proceso de exclusión, de negación, de inferiorización de los “diversos”, ya sea por razones de clase, raza/etnia, cultura, así como de género, entre otras.

En otras palabras, la Constitución del Buen Vivir consagra el principio de la no discriminación, la condena a cualquier forma de racismo y obliga al Estado a garantizar acciones afirmativas a los sectores sociales históricamente vulnerados. Regulaciones que a nivel discursivo “visibilizan” a los afroecuatorianos, pero a la práctica los afroecuatorianos continúan sumidos en un contexto de pobreza y exclusión. Se trata de fenómenos que deviene desde raíces históricas cimentados en la discriminación estructural y el racismo persistente en que la Nación, desde su construcción, ha tenido para esta población (Antón 2008, 1). De ahí que, pese a los logros políticos y a las reivindicaciones constitucionales de 1998 y 2008, los afroecuatorianos y más especialmente, las mujeres, se encuentran sumidas en un contexto de pobreza y exclusión.

Ahmeid Reid (2019), experto en temas de afrodescendientes de la ONU afirma que si bien actualmente Ecuador cuenta con una legislación que promueve la no discriminación racial y de género. Incluso hay sanciones penales por delitos de odio, aún no ha logrado aplicarlas de forma correcta y en todo ámbito, generando un panorama desolador, especialmente para las mujeres afroecuatorianas como se analiza en el siguiente apartado. Si bien es cierto, que la Constitución de 2008 fortaleció y complemento las prerrogativas de la plurinacionalidad e interculturalidad, en la actualidad se siguen evidenciando vacíos en la definición de un conjunto de categorías variables e indicadores que, posibiliten el diseño de instrumentos pedagógicos y reparativos desde una perspectiva interseccional, que impacte en la sistematización y visibilidad de información relativa a dificultades en el disfrute de los derechos de las mujeres afrodescendientes (CIDH 2019, 43).

2. Panorama de las mujeres afroecuatorianas en el Ecuador

2.1 Afroecuatorianas: racializadas, empobrecidas y violentadas

Entre 2017 y 2019, la Fundación de Desarrollo Social Afroecuatoriana Azúcar y la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) respectivamente, presentan un diagnóstico crítico del panorama de los derechos económicos, sociales y culturales (DESC) de las mujeres afroecuatorianas, precisando que si bien es cierto que en los últimos 10 años se ha logrado una importante reducción de la pobreza, “la realidad es que las posiciones de los grupos históricamente discriminados en el país, aun no varían, además las brechas socioeconómicas que separan a los afrodescendientes de mestizos y blancos aún no se cierran y más bien tienden a ensancharse” (Fundación Azúcar 2017, 6). La raíz de este fenómeno tiene que ver con el racismo estructural encubado como política de exclusión desde épocas coloniales que no ha

sido superado con la inauguración de las repúblicas liberales y democráticas (Fundación Azúcar 2017, 4). La población afrodescendiente “está concentrada desproporcionadamente en las áreas residenciales más pobres y con mayor déficit de vivienda, medios de transporte inadecuado y sufre mayor exposición al crimen y a la violencia” (CIDH 2019, 9).

Fenómenos que van marcados por situaciones de discriminación y prejuicio racial por parte de las mayorías nacionales. El pueblo afroecuatoriano registra los indicadores de pobreza más altos y de satisfacción de sus necesidades básicas más bajos” (Viveros 2017, 22). Desde el punto de vista de Sonia Viveros (2017), presidenta de la Fundación Azúcar, dichos fenómenos se sustentan en la comprobación de la siguiente tesis: “el hecho que el pueblo afroecuatoriano presente un panorama de pobreza se debe a la desconexión económica, política y social que el sistema colonial les impuso a los esclavos, y luego mantuvo con la colonización y el racismo” (Fundación Azúcar 2017, 4).

De ahí que, la pobreza y la desigualdad tienen un componente étnico racial importante, el cual al cruzarlo con la clase y la variante de género determina que las mujeres afroecuatorianas llevan la peor parte (Antón 2008, 33). Esta afirmación se comprueba al revisar el comportamiento de la pobreza y la extrema pobreza – Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI) – en el Ecuador según la pregunta 16 del censo de población y vivienda de 2010 referida a la autoidentificación étnica de las personas. En Ecuador, el 43,8% de la población rural vive en pobreza y el 17,9% en extrema pobreza. Mientras, el promedio nacional de la población que vive en condiciones de pobreza es del 25% y de pobreza extrema, 8.9%. Entonces, del 7,2% de personas que se autoidentifican afroecuatorianas, el 61.8% vive en condiciones de pobreza y el 27,5 % en extrema pobreza (INEC 2010). Como se puede ver, en la siguiente Tabla N. 5:

Tabla N. 5 Pobreza y extrema pobreza en Ecuador

¿Cómo se identifica según su cultura y costumbres?	Tasa de pobreza (NBI)	Tasa de extrema pobreza (NBI)	Número de pobres	Número de pobres extremos
Mestizo/a	47,1%	18,0%	4.909.975	1.879.858
Montubio/a	78,6%	44,1%	841.399	472.604
Afroecuatoriano/a	61,8%	27,5%	380.225	169.381
Indígena	82,5%	52,5%	839.947	534.632
Blanco/a	39,0%	13,9%	344.386	122.986

Fuente: INEC 2019

Dichas cifras muestran lo que John Antón (2015) denomina geografía racial; son dos polos opuestos, los blancos en el extremo de las oportunidades ocupan los mejores niveles de desempeño, mientras que en el otro extremo se sitúan afroecuatorianos, montuvios e indígenas. Así pues:

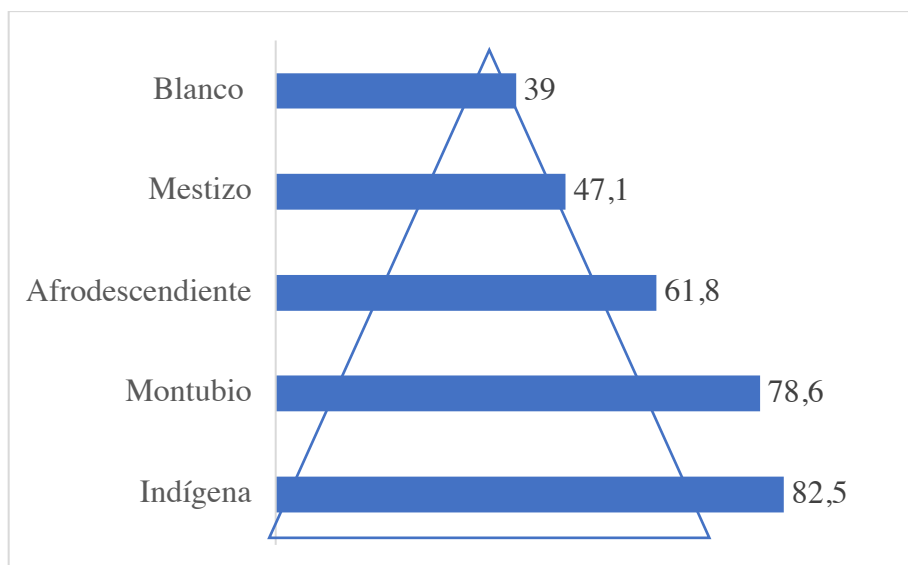
“las personas que se autoidentificaron como blancas lograron el menor índice de pobreza (39%) y menor pobreza extrema (13.9%). Luego en la medida en que la piel se va oscureciendo la pobreza va aumentando, así, los mestizos (que tiene la piel poco menos clara) son el segundo grupo con menos pobreza (47.1%) y menos pobreza extrema (18%), continúa aquellos que se identificaron como afrodescendientes o afroecuatorianos con el 61.8% de pobreza y el 27.5% de pobreza extrema. Finalmente, aparecen en su orden los montubios (que son la excepción dada la tonalidad clara de su piel, pero son un grupo compuesto por todos los grupos socioraciales) con 78.6% de pobreza y 44.1% de pobreza extrema, y los indígenas con 82% de pobreza y el 52.2 % de pobreza extrema” (Fundación Azúcar 2017, 3).

Complementario a ello, en el año 2020, la CEPAL señaló al Ecuador como el país en donde mayor prevalencia de pobreza por ingresos a nivel nacional existe; una situación que afecta inexorablemente a las mujeres afroecuatorianas, haciendo a estas más propensas a caer en la pobreza y extrema pobreza debido a la discriminación por género, clase y raza/etnia. Un análisis econométrico de factores asociados a la pobreza y extrema pobreza confirma que el ser mujer afroecuatoriana incrementa en 12.3% la posibilidad de caer en dichas situaciones (INEC 2012, 67). Y, eso a su vez se ve afectado en la pérdida de territorios, escasez de tierras de cultivos, bajos niveles de la calidad de vida, destrucción de los ecosistemas, falta de fuentes de trabajo, de centros educativos y a la carencia de infraestructura social básica en las zonas donde habitan (Medina y Castro 2006, 11). En otras palabras, el determinante social de la pobreza, predisponen a que el entorno social y físico de las mujeres afroecuatorianas en situación de pobreza o extrema pobreza sea adverso, viviendo en lugares insalubres, con mala alimentación y sin acceder a una buena educación y sin obtener los conocimientos apropiados (Organización Mundial de la Salud 2008)

Sonia Viveros (2017) afirma que en el país persiste una estructura social cimentada en una dominación racial, que permite que ciertos grupos raciales dominen y sean los que gocen del privilegio de la ciudadanía. “Se construye así, una pirámide que reproduce la estructura social colonial de Ecuador (ver Figura N. 20), donde blancos y mestizos son los que mejores condiciones sociales presentan, mientras que los negros, los indígenas y los montuvios están en

la parte inferior de la pirámide social soportando todo tipo de exclusión ciudadana” (Fundación Azúcar 2017, 4).

Figura N. 20 Pobreza y raza en Ecuador, Censo 2010



Fuente: INEC 2010

Una pirámide de estructuración social a la que el académico afrodescendiente John Antón Sánchez (2008) añade que los agudos indicadores sociales que retratan los bajos logros en materia de desarrollo humano son producto, igualmente, de la evidente discriminación institucional por parte del Estado al momento de ejecutar sus políticas (Antón 2008, 90). En efecto, la combinación de diversas discriminaciones genera exclusiones entendidas como “una situación de grupos de personas que son total o parcialmente relegados de la plena participación y oportunidades de la sociedad en que viven. La exclusión sería la limitación de derechos ciudadanos y por tanto tiene que ver con restricciones para un Buen Vivir” (Antón 2018, 90).

Complementario a ello, Lélia González y Carlos Hasenbalg (1906) afirman que la exclusión hacia población negra los posiciona en una condición de subciudadanía – primero lo blanco y luego lo negro –. Se consolida así, un orden jerárquico: hombre blanco, hombre negro, mujer blanca, mujer negra. Estas desigualdades son construidas históricamente a partir de diferentes patrones de jerarquización definidos a partir del género y la raza/etnia que, junto con la clase social, producen exclusiones profundas (González y Hasenbalg 1906, 76). Así, según el último informe del Grupo de Trabajo de la ONU sobre Afroecuatorianos (2020), se declara que: “los afroecuatorianos son los que más sufren de desigualdad, pero sobre todo las mujeres afro. Son las más pobres entre los pobres” (Ribeiro 2014, 67), enfrentan dificultades para

acceder a la justicia, la igualdad, la seguridad, la tierra, el agua limpia, la educación, la atención sanitaria, la vivienda y a oportunidades económicas (Reid 2019, 1).

Un escenario en donde Manuel Hernández (2008), Cora Ruiz Tena (2018) y Johan Galtung (1969) en concordancia con los mandatos de ONU Mujeres (2018) concuerdan la existencia de varias tipologías de violencias hacia las mujeres: a) violencia directa social y económica, b) violencia estructural en estrecha relación con las políticas estatales y, c) violencia cultural. Tres tipos de violencias transversalizados por las categorías de raza/etnia, clase y género. Categoría que ocultan, que agreden y, sacan de escena la dura realidad vivida por millones de mujeres que pagan un precio muy caro por el hecho de no ser hombres y menos aún blancos (González 1987, 135). El género, la clase y la raza/etnia encuentran un espacio privilegiado frente a los estereotipos que menosprecian y deshumanizan a las mujeres afroecuatorianas (Fundación Azúcar 2017).

Las violencias hacia las mujeres afroecuatorianas son multidimensionales y están atravesado por el racismo, el sexismo y el clasismo. La intersección de estas exclusiones se materializa en todos los ámbitos de sus vidas y puede llegar a la consecución de crímenes de odio como el feminicidio que se comete cada 72 horas en Ecuador (Zambrano 2021, 107). La razón principal radica en el imperante contexto racista y patriarcal de la sociedad ecuatoriana, que hace que la desigualdad y la violencia de índole psicológica, física, sexual, institucional u otra, no estén incluidas en las políticas de prevención, atención y reparación; por lo cual, la autonomía física de las mujeres afrodescendientes no tiene ninguna garantía de ser ejercida en plenitud, como lo establecen sus derechos humanos fundamentales.

La experiencia particular vivida por las mujeres afroecuatorianas, marcada por la intersección de opresiones de género, clase y raza/etnia, aún se oculta en el contexto actual ecuatoriano y más aún en la política inclusiva, equitativa y protectora del Buen Vivir. Tanto es el ocultamiento que, no existen estadísticas oficiales actuales sobre la situación de exclusión de las mujeres afroecuatorianas – al igual que de las montuvias o indígenas – y, si existen son cifras relacionadas con censos de población y vivienda de antaño. Un vacío que impide el avance de políticas públicas de igualdad, en particular políticas de igualdad de género y etnia. En tal sentido, los datos mostrados en el siguiente apartado son resultados de informes de organizaciones civiles afrodescendientes e institutos de investigación regionales e internacionales que han denunciado la discriminación y negación cultural que implica la invisibilidad estadística (Ottehnheimer y Zubrzycki 2011). Adicional a ello, se añade entrevistas semiestructuradas realizadas para la presente investigación durante los años 2019, 2020 y 2022.

2.2. Tipos de violencias de género contra las mujeres afroecuatorianas

“No estoy aceptando las cosas que no puedo cambiar, estoy cambiando las cosas que no puedo aceptar” (Davis 2011).

a) Violencia directa

i) Violencia física, psicológica y sexual

La violencia directa en las mujeres afroecuatorianas inicia en la niñez y se extiende en la adolescencia y adultez; están atravesadas por profundas desigualdades y vulnerabilidades tipificadas en el art. 157 y 158 del Código Orgánico Penal (COIP) bajo tres tipos de violencia: a) la violencia física, toda aquella que cause lesiones; b) la violencia psicológica, perjudicial para la salud mental por actos de perturbación, amenaza, manipulación, chantaje, humillación, aislamiento, vigilancia, hostigamiento o control de creencias, decisiones o acciones; y, c) la violencia sexual, es la que impone u obliga a tener relaciones sexuales u otras prácticas análogas. En este sentido, las mujeres afroecuatorianas se ven violentadas psicológicamente un 65.9%, físicamente un 41.2% y sexualmente un 38.4% (INEC 2019). Un cúmulo de violencias que la Encuesta Nacional sobre Relaciones Familiares y Violencia de Género contra las Mujeres (2020) reafirma al señalar que las mujeres afroecuatorianas tienen los niveles más altos de violencia a nivel país; con un 71.8% las afroecuatorianas sufren o han sufrido violencia de género, como se evidencia en la siguiente Tabla N. 6:

Tabla N. 6 Cifras de Violencia de género en las mujeres afroecuatorianas

TIPO	PROMEDIO PAÍS	AFROECUATORIANAS
Violencia	64.9 %	71.8 %
Violencia psicológica	56.9 %	65.9 %
Violencia física	35.4 %	41.2 %
Violencia sexual	32.7 %	38.4 %

Fuente: INEC 2019

A estas altas cifras de violencia de género también se suma el porcentaje más agudo de muertes violentas; mientras el promedio nacional es de 11.9%, para las mujeres afroecuatorianas es de 14.9% (INEC 2019). Empero, de acuerdo con la cartilla “Haciendo visible y enfrentando la violencia contra las mujeres afroecuatorianas”, realizada por la CONAMUNE y la Fundación Afroecuatoriana Azúcar (2019), la violencia física generalmente

referida – aunque no de manera exclusiva – a las relaciones de pareja y familiares, es decir, aquella que frecuentemente se desarrolla en el ámbito doméstico es en menor medida visibilizada por las mujeres afroecuatorianas.

Ello, debido a la dificultad que tienen las mujeres afroecuatorianas para reconocer el patriarcado como forma de violencia, pero también por el temor al estigma que puede suponer los asuntos vinculados a la agresión física (Fundación Azúcar 2017). De modo que, aunque las cifras de violencia doméstica sean alarmantes, según encuestas elaboradas por la Fundación Azúcar (2017) y, opiniones de mujeres afroecuatorianas como Rosa Chala⁹⁹ (2019), entrevistada para esta investigación, supo manifestar que: *“la violencia doméstica existe, pero no nos gusta decir porque luego la gente se enteraría y ya nos juzgan o crean chismes en lugar de apoyarnos”* (Chalá 2019).

De ahí que, la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador, Irma Bautista¹⁰⁰ (2019) cuenta en entrevista para esta investigación doctoral que, *“la violencia racial, laboral, cultural, social y la hipersexualización a los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas duele mucho más. ¡Ya no más! Nuestro deber y de la sociedad es trabajar para erradicar completamente el racismo contra las mujeres. Ser negra no es un pecado”* (Bautista 2019).

Un panorama de silencio que continúa perpetuándose que, no cesa y más bien va en aumento como lo advierte la CEPAL (2019) al notificar que las mujeres afroecuatorianas, especialmente las niñas y las adolescentes presentan el índice más alto de matrimonio forzado y uniones precoces; mientras el promedio nacional es de 2.1%, para las mujeres afroecuatorianas es del 4.5% (INEC 2019). Violencias que en algunos casos son denunciadas, pero no procesadas debido a que las mujeres afroecuatorianas no cuentan con garantías legales para tener un debido proceso (CONAMUNE 2019). Con lo cual, a la violencia doméstica también se suma la violencia externa como consecuencia de factores socioculturales – género, clase y raza/etnia – “legitimados” por el Estado y reflejados en altos porcentajes de racismo contra estas mujeres en lugares públicos como la comunidad (58.3%), el barrio (44.3%), el transporte público (45.3%), las instituciones educativas (38.6), la policía (20.3) y la calle (16.8%). Un peligro a la integridad física y emocional de las afroecuatorianas y, evidenciados en la siguiente Figura N. 21:

⁹⁹Rosa Chala. - (sociedad civil afroecuatoriana), en entrevista con la autora, agosto 2019.

¹⁰⁰Irma Bautista. - (Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador), en entrevista con la autora, agosto 2019.

Figura N. 21 Lugares donde se producen casos de violencia contra mujeres afroecuatorianas



Fuente: Fundación Azúcar 2019

En torno a dichas cifras, la violencia externa se convierte en el objetivo principal de combate y Buen Vivir para las mujeres afroecuatorianas. En otras palabras, erradicar la discriminación histórica de la cual han sido objeto y que se expresa aún hoy en día en manifestaciones de agresión por compartir determinadas características fenotípicas y costumbres es la meta de su Buen Vivir. Prueba de ello, Rosa Chalá¹⁰¹ (2019), mujer afroecuatoriana, entrevistada para esta investigación explica que:

“la violencia doméstica/física duele, pero duele mucho más el aborrecimiento que sienten por nosotros los ciudadanos y el Estado por ser negras. Nuestra preocupación principal es aplicar las mejores estrategias en la lucha por mejores días para todos y todas, con mentalidad comunitaria ancestral. Es una lucha más que interna, externa. Las mujeres y hombres afroecuatorianos estamos unidos, somos hermanos que buscamos mejorar nuestra calidad de vida, generar un espacio en donde podamos convivir en equidad, respeto y justicia. Un verdadero Buen Vivir (Chalá 2019).

ii) Violencia socioeconómica

Los factores que derivan la violencia socioeconómica se relacionan con todo el conjunto de circunstancias en que las mujeres afroecuatorianas nacen, crecen, trabajan, viven y envejecen y las fuerzas que influyen sobre su vida cotidiana (CEPAL 2020). Partiendo desde las evidencias de la Organización Ayuda en Acción (2020) las mujeres afroecuatorianas se enfrentan con mayor intensidad a condiciones de exclusión socioeconómica lo que limita sus posibilidades de superar la pobreza y desigualdad por sus propios medios. Siete de cada diez mujeres afroecuatorianas son pobres (Ayuda en Acción 2020); las mujeres afroecuatorianas

¹⁰¹Rosa Chalá. - (sociedad civil afroecuatoriana), en entrevista con la autora, agosto 2019.

ostentan el mayor índice de pobreza de Ecuador. Según datos de la CEPAL (2020), presenta el 32.5 % de pobreza y el 19% de pobreza extrema. Una pobreza total de 51.5%, 32 puntos por encima de las mujeres no afrodescendientes que su nivel total de pobreza representa un 19.4%. Las mujeres afroecuatorianas conviven en situaciones de exclusión y segregación, debido a los niveles de racismo abiertamente existentes en Ecuador por parte del 14% blancos, 11% indígenas y 10% mestizos hacia los afroecuatorianos (Vera Santos 2016, 65).

En el caso particular de las afroecuatorianas, estimada en cerca de 513.112 mujeres, las exclusiones socioeconómicas se reflejan mayoritariamente en las condiciones laborales, educativas y de salud (Viveros et al., 2008; Antón 2008, 32). Livio Sansone (2018) advierte que las mujeres afrodescendientes están inmersas en una especie de “cultura de las desigualdades”, que se transmiten de generación en generación de manera persistente como lo evidencia Ribeiro (2008) y la CEPAL (2020) al afirmar que las mujeres afrodescendientes:

carecen de una autonomía social y económica entendida como un pilar fundamental de la autonomía de las mujeres y, por definición, requiere que perciban ingresos que les permitan superar la pobreza y disponer de su tiempo libremente para capacitarse, acceder al mercado laboral, desarrollarse profesional y personalmente, participar de manera activa de la vida social y política y dedicarse a sus seres queridos sin que ello se transforme en una barrera para el logro de sus propias aspiraciones (CEPAL 2016, 12).

Una cultura de desigualdad que ha hecho que las mujeres afroecuatorianas se enfrenten hoy en día a importantes desafíos en los mercados de trabajo. Según estadísticas del INEC (2021) las mujeres afroecuatorianas tienen mayores niveles de subempleo (24.4%) y desempleo (75.6%). Asimismo, mayor participación en la producción del Trabajo No Remunerado (TNR) con un 23.9% (INEC 2021). El acceso al mercado laboral en Ecuador es totalmente inequitativo: 25.5% para las mujeres y 73.5% para los hombres (Ayuda en Acción 2020). De ahí que, la CEPAL considera que el empleo es la llave maestra de la igualdad. Los ingresos provenientes del trabajo representan alrededor del 72% del ingreso total de los hogares (CEPAL 2019); con lo cual, “el trabajo constituye el principal motor para la superación de la pobreza, la integración social y económica, la igualdad y el acceso al bienestar y a la protección social. Además, es un mecanismo fundamental para la construcción de la autonomía, la identidad, la dignidad personal y la ampliación de la ciudadanía” (CEPAL 2019).

No obstante, los patrones culturales patriarcales y la tradicional división sexual del trabajo constituyen obstáculos para la inserción laboral y la autonomía económica de las mujeres afroecuatorianas, al asignarles una sobrecarga de trabajo doméstico y de cuidados no

remunerados. Lélia Gonzales (1983) afirma que el racismo intrínseco a las sociedades latinoamericanas insiste en considerar a la mujer afrodescendiente como incapaz e inferior y, por ende, en no aceptar que ejerza profesiones de mayor prestigio” (Gonzalez 1983, 65); relegándola a que tres de cada cinco mujeres afroecuatorianas se encuentre ocupada en trabajos domésticos, “la corporalidad femenina de la mujer afroecuatoriana solo es capaz de desempeñar actividades físicas, cuya labor es la de servir y cuidar a los blancos, revive las consecuencias de la esclavitud y, por consiguiente, los excluye del beneficio de otras labores” (Defensoría Pública del Ecuador 2012).

Ello, hace que el 40.7% de las mujeres afroecuatorianas no participe en el mercado laboral por atender responsabilidades domésticas; afectando el avance de sus trayectorias laborales y sus posibilidades ocupacionales. Asimismo, reduciendo sus ingresos y sus perspectivas de acceso a la seguridad social, que todavía está estrechamente vinculada al trabajo asalariado formal, y también limita su participación en procesos de toma de decisiones. Estas desigualdades de género se entrecruzan y se potencian con la discriminación racial, de modo que producen estructuras de exclusión social que tienen una gran incidencia en los patrones de inserción laboral y en la pobreza (CEPAL 2020).

Pero, el empleo tiene un determinante intertemporal mucho más arraigada para las mujeres afroecuatorianas: la formación y la educación. Las mujeres afroecuatorianas no solo se vinculan a “la discriminación laboral, en tanto fenómeno de rechazo y negación del otro diferente, sino también a un menor bienestar y oportunidades educativas que a largo plazo les impide aspirar a cargos técnicos o superiores” (Organización de Estados Iberoamericanos 2010, 54). El racismo se expande con la falta de educación. Por ejemplo, Marilú Castillo¹⁰², docente afroecuatoriana, en entrevista con la autora relata que la discriminación hacia el pueblo afroecuatoriano parte desde la educación,

“yo como docente he palpado año a año que en una página de un texto de Ciencias Sociales hay un negro esclavo, o sea abierto de pies y manos con cadenas y eso nos tocaba presentar al estudiante, al niño de 7 u 8 años. Entonces ¿qué educación? De qué estamos hablando, ¿qué le estamos diciendo a ese niño? Que nosotros somos esclavos, ¡que los afroecuatorianos, que los negros somos esclavos, eso le estamos diciendo a los niños nada más! Entonces estoy clara que por falta de información del Estado hacia la sociedad es por lo que se da todo este embrollo, nos desconocen y más aún olvidan nuestros pensares y derechos” (Castillo 2019).

¹⁰²Marilú Castillo. - (activista afroecuatoriana), en entrevista con la autora, agosto 2019.

Concomitantemente, de acuerdo con datos de la CEPAL (2012), si bien las mujeres afroecuatorianas tienen niveles de escolaridad ligeramente más alto que los hombres de su etnia, en ningún caso un predominio en los grados educativos con los hombres y mujeres no afrodescendientes (CEPAL 2012) como indica la Tabla N. 7 de los porcentajes de nivel de estudios concluidos por grupo étnico:

Tabla N. 7 Porcentaje de avance en educación por etnia y sexo

Grupo étnico	Primaria		Secundaria		Superior		Postgrado	
	♂	♀	♂	♀	♂	♀	♂	♀
Mestizo/a	34.6%	34.4%	36.4%	37.7%	38.38%	44.7%	43.8%	37.24%
Montuvio/a	5.35%	4.41%	3.44%	3.05%	1.32%	1.50%	0.95%	0.92%
Afroecuatoriano/a	4.40%	2.28%	2.39%	2.43%	0.82%	1.17%	0.58%	0.66%

Fuente: INEC 2010

A partir de las cifras antepuestas, se puede evidenciar que, en la educación primaria, la situación de desigualdad de género se confirma con una tasa del 2.28% para las mujeres, mientras los hombres superan esta tasa en dos puntos con 4.40%. Sin embargo, en el bachillerato la situación se iguala desde el punto de vista del género. No obstante, si se compara la situación de “las y los afrodescendientes con la población blanca y mestiza, según indica los datos del “Plan Plurinacional para eliminar la discriminación racial y la exclusión étnica y cultural” (Ministerio Coordinador de Patrimonio Natural y Cultural del Ecuador 2009, 34), la tasa de asistencia de los afrodescendientes a la enseñanza secundaria es del 38,8% mientras la de blancos y mestizos es del 58%” (Antón 2009, 108). La razón principal se debe a prácticas de racismo y discriminación por su color de piel y deserción escolar en todos los niveles, sobre todo, por la falta de recursos económicos (CONAMUNE 2007). Una situación de desventaja que afecta fuertemente la autoestima de las mujeres afroecuatorianas impidiéndolas para hacer frente al contexto social que las rodea.

En cuanto a los estudios universitarios, en palabras de Rodríguez y Mallo (2012), estos operaran igualmente como mecanismo de exclusión para las afroecuatorianas. Aunque es ligeramente mayor a los hombres afroecuatorianos, en comparación con las mujeres y hombres

mestizos estos las superan con más de 30 puntos. De ahí que, en palabras de Ana Quiñonez¹⁰³ (2019), entrevistada para esta investigación, comenta que:

“ir a la escuela para nosotras es complicado, ya ni le digo el colegio, peor la universidad, eso es impensable. La educación superior es la más difícil de acceder. La universidad está lejos de donde vivimos, existen muchas barreras sociales de discriminación y barreras económicas provocadas por los gastos de transporte o si las chicas se deben mudar, el gasto de los arriendos” (Quiñonez 2019).

Complementariamente, Marilú Castillo¹⁰⁴ (2019) testimonia que,

“sí una afroecuatoriana quiere ir a la universidad, tiene que trabajar por las noches. En nuestras familias, la economía es limitada porque no hay fuentes de trabajo para los afroecuatorianos. Si una joven quiere superarse e ir a la universidad debe trabajar y al mismo debe pagar sus estudios, pero nos encontramos con que a las 17:00 sale de su trabajo y a las 17:30 ingresa a la universidad, a la 22:00 no encuentra transporte para ir a su casa. Entonces, a los dos meses, tres meses, tiene que retirarse y no es que la joven sea vaga como el sistema la califica, es que no hay la oportunidad, no hay medios para que lo hagan. Los jóvenes se sienten frustrados” (Castillo 2019).

Así pues, mientras su desempeño es relativamente bueno en los ciclos preuniversitarios, las universitarias no afrodescendientes duplican el número de las universitarias afrodescendientes en un 18% (CONAMUNE 2017).

Aunque en el nivel superior, las mujeres afrodescendientes superan en presencia a los hombres de este mismo colectivo (Rodríguez y Mallo 2012, 53), lo que llama la atención es que mientras más alto el nivel de instrucción, más alto el desempleo. De las mujeres afroecuatorianas que tienen nivel superior de educación, el 7.5% se encuentran en la desocupación, mientras que para los estudios de bachillerato es el 7.1%, la diferencia es mínima, provocando que muchas mujeres afro opten por dejar de estudiar o abandonar los estudios universitarios (UNESCO 2022, 65). De ellas, el 30% justifica el abandono de los estudios por exigencias de trabajo. Otras causas mencionadas son la necesidad de garantizar el propio sustento o la necesidad de mantener a la familia. En consecuencia, sólo 8 de cada 100 mujeres afroecuatorianas hacen estudios universitarios y de estas solo el 2% se gradúa (Rodríguez y Mallo 2012, 52; Ayuda en Acción 2020).

“las mujeres hemos asumido ...responsabilidades productivas y reproductivas... que aún seguimos siendo mayoritariamente jefas de familia sin compensaciones sociales ni económicas adicionales... que teniendo mayores niveles educativos que los hombres, como el resto de las

¹⁰³Ana Quiñonez. - (sociedad civil afroecuatoriana), en entrevista con la autora, agosto 2019.

¹⁰⁴Marilú Castillo. - (activista afroecuatoriana), en entrevista con la autora, agosto 2019.

mujeres tenemos mayores niveles de desempleo, subempleo y más bajos salarios...Asumimos liderazgos no solo en nuestros propios temas, sino en temas que afectan a la niñez y juventud afrodescendiente...” (Campbell 2016, 11).

Una contradicción negativa (mayores estudios, menor empleo) que se va deteriorando con el paso de los años y de los gobiernos independientemente si son de derecha o de izquierda. Primero, porque ninguna mujer afroecuatoriana dispone de garantías legales para un empleo pleno, es decir, no tiene cobertura de la seguridad social ni seguro de desempleo. Y segundo, porque las que, si disponen, por su situación de subempleadas o empleadas informales, deben asumir violencias raciales callejeras o al interior de sus empleos entre sus compañeros de labores que las discriminan por ser diferentes, por ser negras (Comisión para la igualdad de oportunidades en el empleo 2016, 33). Y, el problema se agrava si se considera que dichas mujeres no cuentan con un seguro médico, público o privado. En este sentido, el 62% de las mujeres afroecuatorianas perciben que sus derechos laborales han sido afectados o vulnerados durante el paso de los años. Reducción de sueldos, despidos, demoras para cobrar sueldos, discriminación laboral, insuficientes medidas de bioseguridad y mayores números de horas trabajadas sin pago (ALDEA 2021). Un retroceso de hasta diez años en la lucha contra este fenómeno.

Los impactos sociales y económicos de las mujeres afroecuatorianas agudizan las profundas desigualdades – múltiples, entrecruzadas y persistentes –. Desigualdades que se refuerzan en los sistemas de acceso y atención a la salud. Para el caso de las mujeres afroecuatorianas las métricas médicas que reflejan las desigualdades hacia estas se hallan en el acceso a la información y a los servicios y tecnologías relacionados con la salud. Es decir, en indicadores como la esperanza de vida, niveles de mortalidad materna y la incidencia de muertes evitables (especialmente en jóvenes, adolescentes y niñas). Métricas que de acuerdo con la Asociación Latinoamericana para el Desarrollo Alternativo (ALDEA 2021) el derecho a la salud continúa siendo vulnerado hacia las mujeres afroecuatorianas: “el sistema público de salud posee un servicio deficiente y continúa existiendo acciones discriminatorias, maltrato y violencia verbal por parte de algunos de los profesionales de salud. Las discriminaciones se agravan generalmente contra las mujeres de escasos recursos económicos” (ALDEA 2021). Así, lo atestigua Rocío Caicedo¹⁰⁵ (2019) en entrevista para esta investigación, *“hablan del Buen Vivir, pero no se dan cuenta que nosotras aún no tenemos salud. Si me enfermó no hay*

¹⁰⁵Rocío Caicedo. - (sociedad civil afroecuatoriana), en entrevista con la autora, agosto 2019.

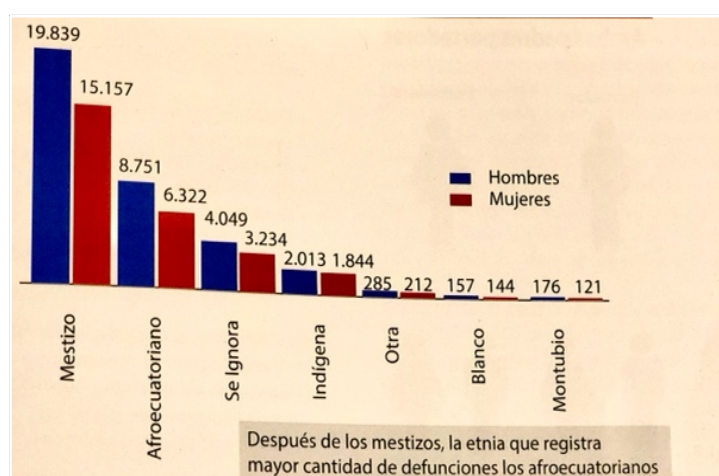
cómo llegar al médico, me toca gastar en muchos pasajes ¿Quién cuida a mis hijos mientras regreso? Ya por eso ahora ya ni voy” (Caicedo 2019).

Un testimonio que representa al 91.1% de las mujeres afroecuatorianas que han optado por recurrir a la medicina tradicional, un 32% de manera exclusiva y un 59% en combinación con otros tipos de medicinas (ALDEA 2021), como lo certifica Irene Castillo¹⁰⁶ (2020), mujer afroecuatoriana, entrevistada en esta investigación:

“cuando vamos a los hospitales o los subcentros de salud, siempre nos tratan de negras sucias, especialmente en el momento del parto. Nos miran con desprecio y hacen con nuestros cuerpos lo que ellos quieren. El trato de los médicos en un 100% nos han hecho sentir incómodas... La experiencia es traumática” (Castillo 2020).

Sobre este testimonio, es menester destacar que la mortalidad de las mujeres afroecuatorianas es significativa. Según un estudio de la CONAMUNE y Fundación Azúcar (2017) ocupan el segundo lugar después de las mujeres mestizas (ver Figura N. 22). Ello debido a que, de acuerdo con el Ministerio de Salud Pública del Ecuador (MSP 2015), 6322 mujeres muren anualmente debido a trastornos maternos. La mortalidad materna de las mujeres afroecuatorianas es 4 veces superior al total nacional (CEPAL 2018). Así pues, la mortalidad materna se convierte en un indicador “fehaciente de las inequidades que acompañan la vida de las mujeres, determinado por el nivel de desarrollo del país, la zona de residencia, el nivel socioeconómico y el acceso a servicios de salud de calidad, ya que la mayoría de las muertes maternas son evitables” (UNFPA 2021, 2) con una atención médica mejor y más oportuna, libre de racismo y maltratos hacia las mujeres afro.

Figura N. 22 Defunciones por autoidentificación étnica y sexo



¹⁰⁶Irene Castillo. - (sociedad civil afroecuatoriana), en entrevista con la autora, agosto 2020.

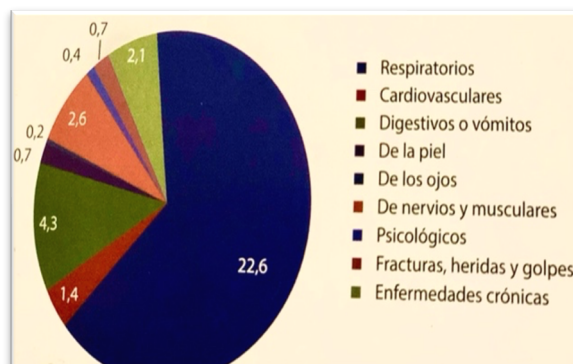
Paralelamente, en referencia a la Red de mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora (2016) se afirma que el acceso a la salud sexual y reproductiva – planificación familiar – es aún una traba para las mujeres afroecuatorianas (CONAMUNE 2015). Mientras el 30.5% de las mujeres mestizas/blancas hacen uso de métodos anticonceptivos como la píldora, la esterilización o el preservativo; solo el 16% de las mujeres afroecuatorianas pueden acceder a ellos. Con lo cual, las mujeres negras terminan siendo direccionadas a las formas más radicales de control de la natalidad (Paixão 2011, 112) y un acrecentamiento de hasta 12 puntos en lo que respecta a embarazos no deseados (CEPAL 2015).

Es otras palabras, la salud sexual y reproductiva en la población blanca y mestiza ha reducido en un 16.2% embarazos no deseados; mientras que, las mujeres afroecuatorianas enfrentan una triple desventaja: a) pertenencia étnica; b) desigualdad de género por el machismo que limita su poder de decisión sobre sus derechos sexuales y reproductivos; c) vulnerabilidad socioeconómica y cultural expresada en el tabú al sexo. Con lo cual, la ausencia de planificación familiar ha hecho que las mujeres afroecuatorianas incrementen en un 24.1% el número de embarazos no deseados y muerte por prácticas de abortos clandestinos (Trucco y Ullmann 2015, 284). Y, sumado a ello, cáncer de útero y seno; infecciones de transmisión sexual como el virus de la Inmunodeficiencia (VIH) o el virus del papiloma humano (VPH), estas dos últimas enfermedades, es entre siete y nueve veces más probable que las mujeres afrodescendientes se contagien por ETS que las mujeres no afrodescendientes (Centers for Disease Control and Prevention 2017).

Finalmente, en palabras de la Organización de las Naciones Unidas Derechos Humanos (2019) debido a una exposición permanente a la discriminación racial, las mujeres afroecuatorianas viven con afecciones y una amplia gama de trastornos mentales que empeoran sus condiciones físicas de salud como la presión arterial alta, enfermedades cardíacas, accidentes cerebrovasculares y la diabetes. Enfermedades físicas y mentales que hacen que la esperanza de vida de estas mujeres sea de 78 años, cuatro años más baja que la de las mujeres blancas o mestizas (Centers for Disease Control and Prevention 2017). Entonces, la exclusión por raza/etnia y género contribuye a que las brechas en la salud entre negros y blancos sea desigual y discriminatoria. Estos factores de riesgo limitan el acceso a las mujeres afroecuatorianas a la prevención y el tratamiento de enfermedades y a un continuo

aumento de otras enfermedades como desnutrición, anemia, hipertensión¹⁰⁷ y otras enfermedades como muestra la siguiente Figura N. 23:

Figura N. 23 Enfermedades más comunes de las mujeres afroecuatorianas



Fuente: Ministerio de Salud Pública del Ecuador, 2015

En torno a dichas cifras, la exclusión socioeconómica de las mujeres afroecuatorianas se encuentra ligada a un enfoque interseccional de opresiones de género, raza/etnia y clase. De acuerdo con Sonia Viveros¹⁰⁸ (2019), entrevistada en esta investigación,

“el Buen Vivir es para la ciudadanía, el Buen Vivir son escuelas, universidades, salud, trabajo. Pero este Buen Vivir es restringido para la población afroecuatoriana. El Buen Vivir no cumple con el objetivo de ser un proceso igualitario para todos, el discurso así lo dice, pero en la práctica no es verdad (Viveros 2019).

La violencia socioeconómica explica la persistencia de las brechas de desigualdad y vulnerabilidades sociales. En otras palabras, la exclusión socioeconómica se asocia con los efectos del racismo estructural que menoscaban las posibilidades de un sano y pleno desarrollo a lo largo del ciclo de vida. Ello incluye las posibilidades de acceso a un trabajo decente, una educación y salud de calidad con importantes repercusiones para las mujeres afroecuatorianas, sus comunidades y toda la sociedad.

b) Violencia estructural

iii. Violencia política

¹⁰⁷La hipertensión arterial es una enfermedad común en los pueblos afrodescendientes. El origen es genético, cultural e histórico. En la época de la venida de los esclavos desde África hacia América, las personas encadenadas en los barcos sufrían de epidemias durante el viaje. Las personas que sobrevivían resistían más a la deshidratación porque originalmente esas personas tenían marcadores genéticos que los hacían retenedores de sal. La sal retiene agua, lo que les permitía sobrevivir a situaciones extremas de deshidratación. Los problemas surgieron cuando llegaron a América. Al no tener problemas de deshidratación en esta región; esta población desarrolló el problema de la hipertensión ya que la sal, al retener líquidos, causa una mayor presión en las arterias (CONAMUNE 2017).

¹⁰⁸Sonia Viveros. - (Fundadora y directora de la Fundación Azúcar) en entrevista con la autora, agosto 2019.

Las mujeres representan la mitad de la humanidad. Empero, no son consideradas en cuanto a las decisiones que se toman en el ámbito comunitario, local, nacional y global. Según ONU Mujeres (2019), el acceso de las mujeres afroecuatorianas al ejercicio del poder político se ha visto limitado e impedido debido a un fenómeno reconocido como violencia política por razones de género, raza/etnia y clase. Una situación que las invisibiliza a pesar de que las mujeres afroecuatorianas siempre han sido seres políticos, aun en la diáspora y la esclavización. En este sentido, los derechos políticos de las afroecuatorianas sufren de grandes limitaciones que están asociadas a la situación de exclusión y discriminación. En efecto, “pese a que hoy en día no existen limitaciones explícitas, por ejemplo, leyes que impidan o pongan cortapisas a la participación política, la libertad de expresión, de asociación o el mismo derecho a la vida, en la práctica estos derechos no están del todo protegidos en la medida en que las mujeres afroecuatorianas cuentan con condiciones distintas de las del resto de la población para acceder al disfrute de tales derechos básicos (Htun 2007, 45). O sea, “las mujeres afroecuatorianas denuncian la ausencia de información, recursos, procedimientos en una relación horizontal de trabajo conjunto con las organizaciones estatales” (Consejo Nacional para la Igualdad de Pueblos y Nacionalidades 2019, 55).

Esta situación en palabras de Álvaro Bello y Marcelo Paixao (2008) se relaciona con el incumplimiento de los derechos económicos y sociales porque, al tener peores indicadores económicos que el resto de la población, las afroecuatorianas se ven impedidas de participar en la vida ciudadana en las mismas condiciones que las y los demás. De ahí que, el accionar político de las mujeres afroecuatorianas en palabras del pensador afroecuatoriano Juan García Salazar y Catherine Walsh (2010) está violentado en dos aristas: “casa adentro y casa afuera”. El término “casa adentro” se refiere a la familia, a la comunidad o a la organización, mientras “casa afuera” implica principalmente las relaciones y negociaciones con “el otro”; se refiere a los diálogos con instituciones estatales, organismos internacionales y no gubernamentales (CONAMUNE 2021, 67).

“Casa adentro” las mujeres afroecuatorianas se ven limitadas en su participación política debido al rol sociocultural asignado en el ámbito familiar, ya que carecen de control sobre sus vidas y a que no cuentan con autonomía económica. De acuerdo con Isabel Torres (2017), “el machismo sufrido por la mujer afroecuatoriana hace que su rol sea más marcado como madre y esposa. Si el esposo no está de acuerdo en que se ausente para ir a una capacitación del partido o no quiere que deje de cuidar a sus hijos para participar en política,

entonces la mujer no lo hace” (Torres 2017, 40). Las mujeres afroecuatorianas tienen capacidad de liderazgo, pero no la posibilidad de tiempo por ausencia de apoyo.

Un escenario desalentador para la vida de las mujeres afroecuatorianas, pero que no muchas se dejan hostigar por la actitud patriarcal del hombre, como comenta Macarena Delgado¹⁰⁹ (2019) durante la entrevista con la autora,

“a mí me encanta la política, pero al principio este no me dejaba (esposo), me decía cosas feas hasta que un día me quiso pegar...uuuuuuuyyy eso ¡sí que no! A mí nadie me pone una mano encima, luego de decirle sus cuantas verdades comprendió y ahora, me apoya y siempre va conmigo a las reuniones políticas. Mi experiencia me ha servido para animar y aconsejar a más mujeres negras. Ahora ya tenemos hasta nuestra propia casa de reuniones” (Delgado 2019).

Un testimonio que rompe con el esquema patriarcal y machista, pero que en el mayor de los casos no funciona igual; la influencia de lo que diga la familia, que puede ser el papá, la mamá, el marido, la hermana o el hermano, cualquiera prima sobre la voluntad de la mujer afroecuatoriana.

“Está esa idea de que la política es sucia y corrupta, para qué va a meterse en eso siempre nos dicen. Muchas mujeres afroecuatorianas se limitan por el qué dirán o por lo que comentan sus amistades: que si “abandonas a la familia por andar metida en política, que te prestas a problemas y chismes con tu familia o que hablen mal de ti” (Caicedo 2019), comenta Rocío Caicedo¹¹⁰ (2019) mujer afroecuatoriana entrevistada en esta tesis doctoral

Situaciones incómodas que hacen que las mujeres prefieran no comprometerse con postulaciones políticas o cargos de responsabilidad partidaria, participando de manera secundaria o en apoyo a otros para no afectar sus “obligaciones” familiares o enfrentar las presiones de múltiples jornadas de trabajo o la sanción social (Torres 2017, 41). Las posibilidades de liderazgo de las mujeres afroecuatorianas se ven obstaculizadas por los patrones aprendidos y transmitidos socialmente, respecto a qué es ser mujer. Como parte de las asignaciones de género, el éxito radica principalmente en cumplir en el ámbito familiar con el papel de “buenas hijas, madres y esposas” (Viveros 2018, 56).

¹⁰⁹Macarena Delgado. - (sociedad civil afroecuatoriana), en entrevista con la autora, agosto 2019.

¹¹⁰Rocío Caicedo. - (sociedad civil afroecuatoriana), en entrevista con la autora, agosto 2019.

Dichos roles, por extensión, se reproducen “casa afuera” con los partidos políticos. Las prácticas y acciones violentas se manifiestan particularmente casa afuera, en los procesos internos de los partidos políticos para la selección de las candidaturas a los cargos de representación popular y al participar en las contiendas electorales. Así, por ejemplo, la asambleísta Paola Cabezas (2022), demuestra que las mujeres afroecuatorianas están representadas por una única mujer. Del total de 137 asambleístas repartidos en doce comisiones permanentes, las mujeres afroecuatorianas solamente tienen una representante y es esta.

La razón principal para el rechazo/violencia según un estudio llevado a cabo por el Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo (PNUD 2020) se debe a las normas, tradiciones, y los valores culturales y religiosos que tienen un rol importante en la creencia de que las mujeres no deben participar en política, ya que se entiende que es un asunto sólo de varones blancos/mestizos. “Alrededor del 50% de las mujeres y los hombres entrevistados en 75 países a nivel mundial aseguran que los hombres son mejores líderes políticos que las mujeres” (PNUD 2020, 82). Para las mujeres afroecuatorianas, la situación es aún más crítica, debido a la intersección de la discriminación racial y de género típica de la sociedad ecuatoriana y sus sistemas políticos.

Así, se invisibiliza el derecho a la alternabilidad mujer-hombre; en el ejercicio de la voluntad de ser elegida, se observa una falta de confianza y desvalorización de la mujer para ser designada, además otro de los factores para que no logre entrar es que ocupa los segundos lugares en las listas. Por tal razón, hay negatividad para la participación de las mujeres: son consideradas relleno de listas, suplentes o medio estratégico de captación de votos (CONAMUNE 2021). Un escenario que en palabras de Rosa Chalá¹¹¹ (2019), mujer afroecuatoriana, entrevistada en esta investigación afirma,

“¡Nuestros pensamiento e ideas no les importa! Somos utilizadas para cumplir con el requisito de paridad de etnia que manda la ley, pero nunca las afroecuatorianas lideran una lista, nuestras propuestas no son asumidas realmente y los niveles de corrupción son muy altos” (Chalá 2019).

La participación política de la mujer afroecuatoriana en cargos de elección popular – donde se tejen las políticas públicas – es muy bajo, a pesar de la promoción de la paridad y alternabilidad amparada en la Constitución Política del Buen Vivir, la Ley de Participación

¹¹¹Rosa Chalá. - (sociedad civil afroecuatoriana), en entrevista con la autora, agosto 2019.

Ciudadana, y el Código de la Democracia. De este modo, Sonia Viveros (2018) argumenta que: no siempre el estar dentro del aparato estatal, significa que nuestras agendas también están,

... con esto lo que se quiere dar a conocer es que si bien se ha logrado romper el estigma de “no mujeres en cargos de decisión y mucho menos mujeres negras, las coyunturas políticas que generan espacios de participación no han alcanzado los niveles necesarios para que las agendas de las mujeres afroecuatorianas entren con la particularidad étnica y de mujer a ser parte de las agendas locales y/o nacionales, con algunas excepciones; y, se logre incorporar en los planes operativos anuales temáticas que generen beneficios directos a las comunidades afrodescendientes y por ende a las mujeres negras. Con lo cual, inexistente una plena inclusión de las mujeres afroecuatorianas en la política, estas son incapaces de expresar sus necesidades e impulsar la elaboración de una ley de igualdad – aún inexistente en Ecuador” (Viveros 2018, 23).

Bajo dicho contexto, y como forma de complementar la realidad afroecuatoriana, Irma Bautista¹¹² (2021), directora de CONAMUNE, entrevistada en esta investigación concluye,

“el problema es que proponemos muchas cosas de acuerdo con nuestra realidad, desde lo que vivimos diariamente y amparadas en nuestros constantes debates colectivos para construir soluciones desde la organización. Sin embargo, al momento de decidir en el seno de las administraciones, muchas de nuestras propuestas no pasan, y ya si mismo les pareció la idea, lo vuelven a proponer después ellos como si fueran sus ideas y ahí sí son válidas e implementadas; si son nuestras, nos menosprecian” (Bautista 2021).

Un testimonio que guarda relación con lo que Nicole Guliucci en el año 2017 denominó el “*hepeating*” y hace referencia a los hombres que se llevan el crédito por repetir lo que ha dicho una mujer. Así pues, los políticos ecuatorianos haciendo uso del *hepeating* se han apropiado de las ideas, opiniones o comentarios realizados por las mujeres afroecuatorianas que han pasado desapercibidos, mientras que estos, reciben alabanzas y felicitaciones por expresar exactamente lo mismo. De esta forma, las mujeres afroecuatorianas tienen menos probabilidades que los hombres mestizos, blancos o indígenas de tener redes, contactos y experiencia social y profesional (CEPAL 2018). Un círculo vicioso en donde los medios de comunicación se hacen presentes y,

¹¹²Irma Bautista. - (Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador), en entrevista con la autora, agosto 2019.

en lugar de favorecer su candidatura política acrecientan patrones y estereotipos con una marcada tendencia a desfavorecer a la mujer afroecuatoriana. La cobertura mediática, especialmente en periodo electoral, no contribuye a fomentar la visibilidad de las mujeres que participan en la política o de las candidatas,”

“los medios proyectan a la candidata en su rol de madre o se focalizan en lo tradicional femenino, hablan muy poco de sus propuestas políticas. Se refieren a las mujeres afroecuatorianas como la bella candidata de color negro que hace parte de la plantilla del partido como cuota racial y no las proyectan como lideresas, las sexualizan – violencia política y sexual” (Méndez 2018, 98).

Consecuentemente, menos del 3% de las mujeres afroecuatorianas deciden participar en política; y las que acceden, se encuentran con obstáculos, ya que acceden a un mundo diseñado por y para los varones blancos, heterosexuales, adultos y de clase media-alta. En el ámbito institucional se observa tanto en los organigramas, jerarquías, reglas electorales y presupuestos. Como hacia el interior de los partidos políticos donde no hay reglas ni estatutos partidarios que garanticen la participación de las mujeres, la falta de conciencia de género de los cargos políticos que conducen los partidos, entre otras barreras (ONU Mujeres 2019, 43).

A las antedichas dificultades, un estudio realizado por la CONAMUNE (2017) sugiere que las mujeres afroecuatorianas también encuentran inconvenientes a la hora de hacer política en:

a) Falta de una política de fortalecimiento organizativo que apoye tanto a las organizaciones sociales y culturales. Las agrupaciones, en su mayoría son auto sustentadas por las dirigentes y en el caso de las organizaciones culturales, esporádicamente tienen contratos por presentaciones y con ese incentivo económico logran perdurar. b) Las organizaciones de derecho, tienen dificultades de espacio para la realización de sus actividades y desmotivación por el poco apoyo a sus emprendimientos. Aunque el derecho a la libre asociación está reconocido en la Constitución de 2008, se debe realizar un trabajo de fortalecimiento de los procesos organizativos, capacitación y sensibilización en derechos (CONAMUNE 2017).

Dificultades que se hallan casa adentro y casa afuera y generan una débil organización social provocada por la articulación de las organizaciones sociales al clientelismo político, así como, a las dificultades económicas que han impedido hasta la actualidad la creación de un movimiento político de mujeres afroecuatorianas (CONAMUNE 2017). Una situación que limita a las mujeres afroecuatorianas a poder participar en procesos de elección popular, perpetuando un imaginario colectivo en donde las mujeres son educadas para ocupar roles

domésticos y de maternidad, y que, en el ámbito político solamente puedan tener un papel secundario. Ello, eterniza la falta de autoestima, miedos, temores o inseguridades producto de la educación que reciben las mujeres desde pequeñas. Esta dimensión se agudiza cuando el racismo habita la subjetividad femenina. Esto es, una insolidaridad de género en donde el sistema patriarcal continúa promoviendo una enemistad histórica entre la hombres y mujeres, entre ricos y pobres, evitando que ellas se autoreconozcan, se aut nombren y se autoconvoquen, y se le dé valor a la sabiduría plural de las mujeres afroecuatorianas.

c) Violencia cultural y/o simbólica

iv. Violencia cultural

La violencia cultural es el reflejo de factores de discriminación, prejuicio racial y racismo implícito y explícito que la sociedad ecuatoriana mayoritariamente practica contra las afrodescendientes. Para afirmar dicho diagnóstico es pertinente remontarse al primer congreso de mujeres afroecuatorianas realizado en el año de 1999 donde se visibilizó los nodos críticos que persisten hasta la actualidad. Los principales problemas identificados fueron: “pérdida de identidad debido a las fallas en la educación formal e informal, *folklorización* de la cultura (supeditada a la danza y música), la mujer negra es estereotipada en su mayoría como empleada doméstica, negación de los aportes del pueblo negro, falta de respeto y desconocimiento de los derechos de la mujer y sexualización de la imagen de la mujer afroecuatoriana en los medios de comunicación” (Primer Congreso de Mujeres Afroecuatorianas 1999).

La cultura, la identidad y cosmovisión de las mujeres afroecuatorianas se está perdiendo a causa de la desvalorización e invisibilización de su historia y cultura; principalmente debido a procesos de aculturación y homogenización de la cultura en el país, “las mujeres afroecuatorianas ya no transmiten cultura, solamente la viven” (CONAMUNE 2017). Ósea, la ideología del mestizaje y el blanqueamiento ha provocado mayor violencia cultural, perdiéndose creencias, costumbres, territorio, núcleo familiar, alimentación, música y vestimenta. Esto, agrava la discriminación y racismo y, dificulta la posibilidad de acceder a un lugar para vivir dignamente y, más aún cuando las afroecuatorianas se asientan fuera de su territorio. Un panorama que conlleva a la pérdida de identidad, desconocimiento de la historia, cultura y tradiciones (Mora y Gallego 2018, 209).

Se ha producido entonces, lo que Irma Bautista Nazareno (2017) denomina *folklorización* de la cultura afroecuatoriana. A pesar de estar escrito en la Constitución del Buen Vivir el respeto a la cultura afroecuatoriana se sigue negando y omitiendo,

“la cultura afroecuatoriana es una cultura de resistencia, sustentada por los códigos ancestrales afro subsahariano que lograron permanecer a través del tiempo, en una lucha desigual contra todos los paradigmas hegemónicos coloniales en sus diferentes modalidades lingüística, inquisitoriales, estéticas, musicales y negadores de toda humanidad e intelectualidad de origen afro subsahariano” (García 2015, 45).

Dicho de otra manera, la cultura afroecuatoriana ha hecho frente a la violación de está a través de la intensificación de su riqueza cultural y a la fuerza de sus expresiones artísticas, sin vaciarlas de contenido y nutriéndola con su propuesta política. “Todas las acciones de lucha, marchas, protestas, propuestas y encuentros con las instituciones públicas han sido acompañadas de manera prácticamente imprescindible, por las expresiones de su cultura, sea la música, la danza, la poesía u oratoria” (CONAMUNE 2017, 49). No obstante, la Agenda Política de las Mujeres Afrodescendientes de Pichincha (2016) denuncia que, a pesar del valor de la cultura,

“no hay políticas culturales e interculturales desagregadas por etnia para las afrodescendientes, las que hay son generales y transversales, tampoco hay un proceso de fortalecimiento que garanticen la continuidad de los diversos saberes como son: la espiritualidad, medicina ancestral, gastronomía, artesanías, expresiones artísticas culturales, cultivo de la tierra y valores para la vida” (Agenda Política de las Mujeres Afrodescendientes de Pichincha 2016).

Esta falta de interés por parte del Estado ha provocado que la ciudadanía ecuatoriana popularice mitos y creencias mal infundados sobre la cultura afroecuatoriana. Ejemplo de este fenómeno son los estigmas de peligrosidad y delincuencia asociados con las personas afrodescendientes o el sexismo hacia el cuerpo de la mujer afroecuatoriana, “la mujer afroecuatoriana es caliente” (El Comercio 2020). Una hipersexualización que produce mayor agresión física, psicológica y sexual hacia las mujeres afroecuatorianas. De ahí que, tomando los argumentos de la CONAMUNE (2014): en “el desconocimiento de la cultura afro y la realidad de la mujer afroecuatoriana se encuentra el origen de la violencia desde el inicio de la humanidad. Las mujeres afroecuatorianas no estamos fuera de este fenómeno; al contrario, el factor cultural se suma al racial, al de género y clase y nos convierte en mujeres violentadas” (Fundación Azúcar 2012, 12). En definitiva, la variable cultura es la clave para la agenda política de los movimientos y organizaciones afrodescendientes; un poderoso instrumento de inclusión social e indicador eficaz en las medidas institucionales tendientes a combatir la discriminación y violencia de género, raza/etnia y clase.

Para sintetizar, en Ecuador, muchas de estas formas de violencia se entran entre sí y, agravan sus manifestaciones. El racismo principalmente imperante en las mujeres

afroecuatorianas ha justificado relaciones de dominio o comportamientos de rechazo y agresión, y se basa en la creencia de inferioridad innata por raza/etnia, clase y género, propiciando aún hoy formas de segregación. De ahí que, estos factores de descalificación primaria según María del Carmen Zabala (2008), tienen su origen histórico-social en los sistemas de colonización y esclavitud vigentes entre “los siglos XV y XIX, que requerían y consentían abiertamente la explotación y exclusión de afrodescendientes; y posteriormente en la segregación social, económica, política y las situaciones desventajosas que se mantuvieron para este pueblo en las nuevas repúblicas constituidas” (Zabala 2008, 12).

Aunque dicho acontecimiento histórico ha sido puesto en escena, se prolonga hasta la actualidad de múltiples maneras, incluyendo “formas de discriminación y exclusión más sutiles, en virtud de la supervivencia de ideologías e instituciones que legitiman tales prácticas” (Barbary y Moreno 2008, 34). Por eso, al explicitar estas situaciones de exclusiones y ponerlas en el centro de la agenda, las mujeres afroecuatorianas trazan nuevos caminos y amplían el horizonte del Buen Vivir desde la negritud, desde la construcción de un pensamiento “otro”, a partir de la evidencia e interpretación del pasado desde una perspectiva que devela otras intenciones de los fenómenos históricos. El propósito es cuestionar los relatos oficiales que esconden un sinnúmero de discriminaciones por raza/etnia, género y clase (Césaire 2006, 17; Castro-Gómez y Grosfoguel (2007). De ahí, lo expresado por Margarita Delgado¹¹³ (2019), entrevistada en esta investigación:

“No podemos dejar que el Buen Vivir pase sin dejar una marca en la transformación de las condiciones de vida de las mujeres afroecuatorianas. Debemos luchar por un Buen Vivir. No les fallemos a nuestros ancestros. Hagamos del Buen Vivir una apuesta por la libertad, una apuesta por la justicia, una apuesta por una verdadera democracia y una apuesta y un compromiso para erradicar las desigualdades y por un mundo donde podamos soñar una nueva humanidad” (Delgado 2019).

3. Feminismo y Buen Vivir – Ubuntu – de las mujeres afroecuatorianas

3.1 La cultura emancipatoria de la negritud contra el racismo

“Luchar contra la discriminación racial, contra todo tipo de violencia, luchar por una ciudadanía plena, es la consigna de las mujeres afroecuatorianas... En definitiva, la lucha por nuestros derechos al Buen Vivir es el mandato que nos congrega; tarea nada fácil en estados colonialistas como los nuestros” (Viveros 2017).

¹¹³Margarita Delgado. - (sociedad civil afroecuatoriana), en entrevista con la autora, agosto 2019.

A más de cinco siglos de mestizaje e imposición, el Ecuador revolucionó las políticas latinoamericanas con el Buen Vivir como política reivindicativa y representativa de la diversidad cultural. Un concepto plural y con capacidad cambiante, pero definido en torno a la norma mítica que en palabras de Audre Lorde (1980) es el “blanco, delgado, varón, joven, heterosexual, cristiano y con medios económicos” (Lorde 1980, 123-124). Lo blanco como modelo social y estético preponderante y lo heterosexual como modelo moral ha permeado también al universo de sexualidades disidentes, donde, al igual que en el universo heterosexual, se han formado jerarquías de raza/etnia, género y clase (Díaz Benítez 2006, 23). Se ha mostrado así, el cuerpo entero del funcionamiento de esta cultura de Buen Vivir heteronormativa donde “el ser que habita en ese lugar privilegiado por la sociedad conjuga elementos variados en los que no solo entra en juego el género. Confluyen con este, dos importantes elementos, la raza/etnia y la clase social” (Mateo Gallego 2011, 39), difícilmente inclusivos con la mujer afroecuatoriana, limitada como “*outsiders-insiders*” (Hill Collins 1998, 33).

Esto es en palabras de Marilú Castillo¹¹⁴ (2019), mujer afroecuatoriana, entrevistada en esta investigación,

“nosotras hemos venido pidiendo, luchando día a día ya hace 500 años. Queremos que se nos tome en cuenta... Esa es nuestra lucha, nosotros somos ecuatorianos; y eso, eso es lo que el sistema no entiende, nos clasifica... Hay diferencias, pero esta situación debe llevarnos a todo un conglomerado, a toda la diversidad y el Estado debe estar pendiente de que todos estemos dentro de este Buen Vivir” (Castillo 2019).

Así pues, el Buen Vivir oficial ostenta un “discurso oculto reduccionista que carece de pensamiento puro” (Grossberg 2006, 45) al seguir su cauce en la colonialidad; no se pregunta por las implicaciones raciales, de clase ni de género, ello debido a que como dice Audre Lorde (1980) “las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo”. Por ello, el Buen Vivir ordenado a partir de una heteronormatividad¹¹⁵ uninacional, se aparta de toda clase de

¹¹⁴Marilú Castillo. -(activista afroecuatoriana), en entrevista con la autora, agosto 2019.

¹¹⁵Por heteronormatividad nos referimos a las instituciones, estructuras de entendimiento y orientaciones prácticas que hacen aparecer a la heterosexualidad no solo coherente, organizada como sexualidad, sino privilegiada. Su coherencia es siempre provisional y su privilegio puede tomar varias (a veces contradictorias) formas: desmarcadas, como el lenguaje básico de lo personal y lo social; o marcadas como un estado natural; o proyectada como un logro ideal o moral. Este consiste menos en normas que pueden estar resumidas en una doctrina que en un sentido de rectitud producido en manifestaciones contradictorias, muchas veces inconscientes, immanentes a una práctica o a instituciones. Contextos que tienen poca relación visible con prácticas sexuales, así como la identidad generacional y narrativas de vida, pueden ser heteronormativas en este sentido, mientras que en otros contextos las formas de sexo entre hombres y mujeres pueden no ser heteronormativas (Warner y Berlant 2002, 230).

feminismo – académico, activismo y político –, al considerar a este, una crítica a la modernidad, pero una extensión crítica de la misma, es decir, como parte de la propia modernidad (Zaragocín 2018, 45). Una mezcla contradictoria que “favorece” y a la vez desfavorece a los derechos de las mujeres afroecuatorianas y su razón cultural (Lind y Keating 2013, 515) que continúa excluida y racializada.

Como prueba de lo predicho, Rocío Caicedo¹¹⁶ (2019), mujer afroecuatoriana entrevistada en esta investigación argumenta,

“para los gobiernos somos seres extraños y, por tanto, según ellos, no es necesario saber ni buscar soluciones a nuestros problemas de violencia, racismo, falta de empleo, educación que vivimos todos los días. Para mí, eso no es Buen Vivir, para los ricos quizás sí, pero para mí, jeso no lo es! Imagínese cómo va a ser eso Buen Vivir si seguimos en la pobreza, tratando de vivir con unos cuantos dólares al mes, eso ¡no es Buen Vivir! (Caicedo 2019).

“El Estado ecuatoriano ni sabe que existimos. Las mujeres negras seguimos violentadas y los políticos ahí sentados sin hacer nada” (entrevista anonimizada, mujer afroecuatoriana 2019).

Tomando a Urrea, Viáfara y Viveros (2012) el Buen Vivir no termina de separarse de la fórmula colonial eurocéntrica que expresa que las clases sociales se clasifican y diferencian socialmente a partir de los colores de piel, y por extensión del género y la etnia (Quijano 2011, 55). Diferencias totalmente aprendidas y enfatizadas por el mito semiológico de la categoría “raza” que en América Latina ha jugado un papel determinante en las interacciones y configuraciones sociales (Giddens 1998, 87), conformando diferentes órdenes sociales pigmentocráticos y de género: los nacidos para gobernar (hombre, piel más clara) y “los perezosos, carentes de inteligencia, mujeres con tonalidades de piel más oscuras y con las mayores desventajas sociales, económicas y culturales” (Giddens 1998, 101).

“...Piensan que la piel negra es sinónimo de ignorancia; piensan que somos tontos y no entendemos las cosas. Para los gobiernos y la sociedad ecuatoriana, lo negro es lo malo, lo inservible, lo inútil y sin conocimientos. Es raro o casi creo que ni existe mujeres que estén de presidentas en un trabajo o que sean ejecutivas. Las negras solo les servimos para limpiar...” (entrevista anonimizada, mujer afroecuatoriana 2019)

Un patriarcado pastoral autoritario (Gilroy 1993, 54) que hace cuestionar el ¿por qué el Buen Vivir del Ecuador no ha significado el fin de la discriminación y violencia hacia las mujeres afroecuatorianas? Y a su vez, plantear la interrogante ¿Cuál es la perspectiva de las mujeres afroecuatorianas frente al Buen Vivir? Para dar respuesta a ambas preguntas, el feminismo descolonial, negro e interseccional comparten anhelos importantes como la

¹¹⁶Rocío Caicedo. - (sociedad civil afroecuatoriana), en entrevista con la autora, agosto 2019.

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 (Varea y Zaragocin 2017, 18). En concreto, 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 filosóficas occidentales. Esto es, el “sentipensamiento”, una de las formas más contundentes de los saberes afrodescendientes. “Nos resistimos a aceptar la idea de que los conocimientos llamados “científicos” son los únicos verdaderos o válidos” (Machado et, al 2014, 3).

“El sentipensamiento ancestral del Buen Vivir afro se hace presente y plural cuando preferimos morir que ser humillados; cuando armamos las revueltas frente a las condiciones de opresión, cuando nos convertimos en cimarronas, cimarrones; cuando fundamos comunidades autónomas; cuando realizamos nuestras prácticas culturales, cuando tenemos una visión propia del pasado, presente y futuro de vida plena para nosotros hoy y para nuestras próximas generaciones...” (Mosquera 2011, 23).

Desde el feminismo descolonial, negro e interseccional, el sentipensamiento del Buen Vivir de las mujeres afroecuatorianas plantean ir más allá de la matriz moderna. Se trata de reconocer a otros cuerpos, a otras realidades y a otras memorias (Guzmán 2020, 23). Parafraseando a Adriana Guzmán (2020), descolonizar el Buen Vivir “es comprender, nombrar y caracterizar el patriarcado que vivimos en estos territorios las mujeres negras, empobrecidas, desobedientes con la imposición de género, raza/etnia y clase, comprenderlo para acabarlo” (Guzmán 2020; Anzaldúa 1987). Una lucha negra y descolonizadora que sirve para exponer que el Buen Vivir no ha sido ampliamente participativo ni fruto de la concertación con las mujeres en su diversidad; no ha incorporado sus demandas y derechos, como políticas de Estado, ni mucho menos, se ha constituido en la brújula para la eliminación de la multicausalidad de la discriminación (Plan de Igualdad No Discriminación y Buen Vivir 2014, 34). Por el contrario, el Buen Vivir ha sido formulado por un Estado ecuatoriano monocéntrico que solo reconoce a una cultura, la que está asociada a la blancura y a las raíces hispánicas.

De acuerdo con la información vertida en entrevista por Marilú Castillo¹¹⁷ (2019), *“el asunto acá es que si bien es cierto el término Sumak Kawsay es kichwa, viene de una lengua más nativa que es el kichwa y, debería continuar prevaleciendo. Yo como docente, soy consciente, considero que se debería seguir para que no se vaya a perder esta lengua. Pero todos debemos incluirnos en este Buen Vivir, no se debe clasificar o jerarquizar. No debe ser solo para los indígenas, si no para todos y todas. En nuestro pueblo, el término de Buena Vida*

¹¹⁷Marilú Castillo. - (activista afroecuatoriana), en entrevista con la autora, agosto 2019.

es el Ubuntu. Ese, es nuestro Buen Vivir y, es un término que también debería estar dentro de la Constitución” (Castillo 2019).

Ahora bien, la Constitución de 2008 y los Planes Nacionales del Buen Vivir no han logrado concretar su apuesta por un modelo igualitario. No han sido capaces de propiciar ni garantizar la participación de los sujetos, más allá de su condición de clase, del lugar ocupado en la estructura formal de trabajo o de su género, orientación sexual, etnia o credo. En ningún caso su política de y para la ciudadanía en general ha expuesto textualmente las carencias y dificultades de las mujeres afroecuatorianas (Fundación Azúcar 2017). Esto, desde el debate de feminismo descolonial de Maldonado-Torres (2008), Walter Dignolo y Catherine Walsh (2018) hace referencia a la imposibilidad de desmontar relaciones de poder, fomentando la reproducción de jerarquías raciales, geopolíticas y de género que fueron creadas o que encontraron nuevas formas de expresión en el mundo moderno/colonial (Ochoa 2012, 17).

Así, los afroecuatorianos, tercer grupo étnico con mayor población en el Ecuador, continúan siendo rechazados por un Buen Vivir que oculta la negritud por sus connotaciones negativas de carácter estético (fealdad), cultural (atraso) y económico (pobreza), las cuales se oponen a las virtudes que defienden a la blancura asociadas a la belleza y progreso (Ceñedo Arguelles 2018, 11). Esta actitud es reflejo de un discurso político ultraconservador y colonial que fue defendido por Rafael Correa y que hoy en día se mantiene predicando en la Constitución de 2008. Como prueba de ello, las palabras del expresidente en el enlace ciudadano 172 del 15 de mayo de 2010:

Los indígenas son como los mestizos, como los afroecuatorianos... hay gente buena y hay gente mala. Hay gente honesta y hay gente corrupta... Toda comparación es odiosa pero algunas veces son necesarias y provechosas... Esa es una de ¡las grandes, inmensas, gigantescas diferencias! Entre la cultura latinoamericana y la cultura anglosajona. Aquí mentir no sorprende a nadie, no es condenado por nadie, el mentiroso no es un sinvergüenza, es hasta sabido... en cambio para los anglosajones, mentir es lo más antinatural que hay y si a alguien se los pesca con una mentira es un paria social. Aquí no pasa absolutamente nada (Correa 2010).

A partir de esta negatividad conservadora, colonial, homogeneizante, infractora de derechos de género, raza/etnia y clase, el Buen Vivir afroecuatoriano en palabras de Boaventura de Sousa Santos (2009) busca ser una contraepistemología de prácticas de saberes que, en concordancia con la Red de Feminismos Descoloniales (2014) y las feministas descoloniales María Lugones (2011) y Oyhanncabal (2021) sería derrocar universalismos y visibilizar otras realidades, analizando la colonialidad y el racismo no solo como un fenómeno social sino también como epistemologías de la modernidad (Espinosa et al., 2014, 32), por lo que cuestiona

los fundamentos del conocimiento moderno-occidental-hegemónico y toma una noción de hibridación que no es solo juntar dos culturas sino crear algo nuevo de la diferencia, una posible tercera 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 (Canclini 1989, 232). Una geografía política que según Sofía Zaragocin (2018), esto es, una geografía de la hibridez que incita a un urgente análisis del Buen Vivir sobre la que ha recalcado Spivak (1994) en cuanto a la imposibilidad de la representatividad del subalterno. Es decir, se incita a crear una diferencia descolonial.

En palabras de la entrevistada en esta investigación Marilú Castillo¹¹⁸,
las mujeres afroecuatorianas, negras, buscamos romper con el racismo. Si eres creyente, Dios creó el ser humano. Él no puso en la tierra, razas, etnias para diferenciarnos; él creo ser humanos y punto. El color de piel nos hace bellos y bellas. Entonces debemos aceptar esas características. Yo tengo una característica, tú tienes otra y eso hace que al unirnos nos hace más ricos, más bellos, más inteligentes” (Castillo 2019).

Así pues, las mujeres afroecuatorianas orgullosas de su negritud (y sus bases teóricas y vivenciales, pasadas, pero también presentes), buscan desmontar los estereotipos que las han agraviado y poner en valor la herencia africana mediante el llamado “discurso de la resistencia” que apuesta por una convivencia inclusiva de Buen Vivir. Una negritud que traspasa el color de la piel y se adentra en la socialización política por un Buen Vivir sin discriminación. “Tratan de mostrar desde su sentipensamiento, el camino hacia un nuevo Ecuador en armonía con su yo y con su entorno, lo que sitúa esta iniciativa en el epicentro del Buen Vivir cuya versión africana es el Ubuntu”. Así, lo considera Sonia Viveros¹¹⁹ (2019), directora de la Fundación Azúcar, entrevistada para esta investigación,

“Nuestro Buen Vivir es el Ubuntu, necesitamos un Buen Vivir tan negro como nosotros. Nosotros queremos vivir bien y para vivir bien que no es lo mismo que el Buen Vivir si consideramos que necesitamos gozar de los mínimos derechos humanos para poder conseguir ese sueño. No se trata de acumular de lograr bienes materiales, se trata de compartir, se trata de poder entender que los niños van a la escuela sin ser discriminados, que los jóvenes van a la universidad con la libertad que cualquier otro joven pueden ir” (Viveros 2019).

Bajo este testimonio, se profundiza el feminismo negro, que sin renunciar a su herencia africana y al legado afroamericano proyecta otras visiones del Buen Vivir. Entonces, desde la

¹¹⁸Marilú Castillo. - (activista afroecuatoriana), en entrevista con la autora, agosto 2019.

¹¹⁹Sonia Viveros. - (Fundadora y directora de la Fundación Azúcar) en entrevista con la autora, agosto 2019.

alegría de cada mujer afroecuatoriana, – característica que siempre estuvo presente en las entrevistas de esta investigación –, Marilú Castillo¹²⁰ (2019) comenta,

“los negros somos bellos, alegres, eso nos ha llevado a romper muchas barreras que, a pesar de muchas situaciones, circunstancias que nos ha tocado vivir fuerte, lo que nos tiene ahí de pie es nuestra alegría. Yo me puedo estar muriendo por dentro, pero yo no te voy a traer mi problema, eso es rescatable en nuestro pueblo, siempre estamos alegres, somos portadoras de saberes y sentimientos ancestrales; interpretamos el Ubuntu, más que el Buen Vivir” (Castillo 2019).

El Ubuntu es “nuestro aire (sí, el aire, el oxígeno) de reconocimiento de la existencia y re-existencia como pueblo negro, como una expresión viva de la diáspora africana. Soy porque somos, nos define como pueblo. Haciendo uso de la memoria histórica asumimos de dónde venimos, asumimos los ingentes esfuerzos de lucha por la libertad de nuestros ancestros y ancestras, donde un extremo y violento cambio de condiciones de vida en todos los ámbitos nos llevaron al límite y de esa forma llevaron al límite a la humanidad toda. Y ese Ubuntu, que llega con el *muntu* (*bantú*¹²¹) africano, y que, acudiendo a la creatividad y adaptación, hizo posible que nos enraicemos en este nuevo territorio, re-nazcamos, seamos renacientes en este nuevo mundo luchando por la vida y alegría, la esperanza y libertad (Machado et al., 2014, 54).

De este modo, las luchas de las mujeres afroecuatorianas por el Buen Vivir invocando el Ubuntu se dan dentro de un canto a la vida, a los muertos y a los santos, “yo soy porque nosotros somos”. En *zu’lú*, sintetiza las demandas y expectativas que el Estado debe cumplir. Es una expresión de la lucha, el sufrimiento, el rechazo a la marginación, a la burla por su color de piel y, al mismo tiempo, el orgullo y la alegría de ser negros. Este es pues, un sistema de pensamiento forjado en la negritud, con una filosofía que otorga un ejercicio de poder, un intento primordial de hacer reconocer el hecho y el significado de negritud, valores, tradiciones y conceptos negros que tienen el mismo valor para las personas a quienes le importan (Zema 2020, 14).

“El Ubuntu es una filosofía africana y nosotras en todo este proceso de reconocernos parte de África y de ir conociendo todo aquello que se nos negó vamos reivindicándolo como una forma de vida. Ya no desconocemos nuestros sentipensares, nos vamos quitando ese vendaje que nos ha invisibilizado” (Entrevista a Sonia Viveros¹²² 2019).

¹²⁰Marilú Cstillo. - (activista afroecuatoriana), en entrevista con la autora, agosto 2019.

¹²¹Bantú. - Plural de muntu, hombre. El concepto implícito en esta palabra trasciende la connotación de hombre, ya que incluye a los vivos y difuntos, así como a los animales, vegetales, minerales y cosas que le sirven. Más que entes o personas, materiales o físicos, alude a la fuerza que une en un solo nudo al hombre con su ascendencia y descendencia inmersas en el universo presente, pasado y futuro (Machado et al., 2014, 43).

¹²²Sonia Viveros. - (Fundadora y directora de la Fundación Azúcar) en entrevista con la autora, agosto 2019.

El Ubuntu como Buen Vivir en esencia refleja la diversidad de polémicas en torno a lo negro y lo afrodescendiente. Un conocimiento situado desde la diversidad y las resistencias; una forma de vida que, desde la negritud, entendido como los valores culturales del mundo negro, desafía los paradigmas coloniales – que han impuesto desigualdades por categorías de raza/etnia, clase y género – (Césaire 2016), al ser al mismo tiempo una actitud filosófica y una estrategia necesaria en la lucha política por la identidad. Parafraseando a Césaire (2016), la negritud del Buen Vivir sería el intento de reapropiación de la dignidad de los afroecuatorianos heridos por la experiencia traumática de la colonización imperante hasta la actualidad en el Estado ecuatoriano. En palabras de Sonia Viveros¹²³ (2019), entrevistada en esta investigación,

“el Ubuntu es como el Buen Vivir. Yo estoy bien si tu estas bien es el mensaje de trabajar en conjunto para lograr un beneficio en conjunto. Una filosofía que debería ser enseñada como nos enseñaban los abuelos. El Ubuntu es como una semilla que está en el aire y cae en un terreno fértil para que se reproduzca esas relaciones que permitan entrelazarnos y poder generar ese bien común y poder decir: si yo estoy bien es porque tú estás bien o si tu estas bien son porque yo también estoy bien, es lo que significa el Ubuntu. Y es lo que nosotros como pueblo queremos alcanzar. Pero para alcanzar el Ubuntu, el tema es trabajar desde esta Constitución, desde los derechos colectivos, desde todo el articulado de la Constitución de 2008” (Viveros 2019).

Se trata de una revalorización omnilateral de su color, de sus componentes culturales y de su ser; esto significa, cuestionar los criterios que definen lo que es el Buen Vivir oficial. Y, más que eso, cuestionarse por qué tal concepto es aún hecho en la medida en que se sabe que género, clase y raza/etnia no es algo inexistente sino algo latente como lo evidencia el relato de Irma Bautista¹²⁴ (2019) entrevista en esta investigación,

“el racismo nos ha roto la autoestima de las personas afroecuatorianas. Por ejemplo, saben decir que se case o que tenga hijos con alguien que no sea negro ni pobre; eso, le dicen a la muchacha negra; según ellos, para componer la raza. Otro ejemplo, es cuando ciertas mamás les dicen a sus hijos: hijito tú eres negro, tú no puedes llegar a ser tal cosa, somos pobres. Cuando hay muchachas que nacen con grandes ideales de ser algo y suelen decir: yo, quiero ser doctora... nooo miya... uyy eso es tan caro, usted es mujer no, no nooo, no te van a dejar, eso uyyy, allá vas a estar sufriendo, mejor quédate nomas acá, ¡mejor aprende el oficio que sabe hacer tu mamá y sigue así tranquila!... esas son palabras que te pueden hacer levantar o hacerte caer y, especialmente el ser que más puede destruir es el ser humano” (Bautista 2019).

¹²³Sonia Viveros. - (Fundadora y directora de la Fundación Azúcar) en entrevista con la autora, agosto 2019.

¹²⁴Irma Bautista. - (Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador), en entrevista con la autora, agosto 2019.

Bajo esta realidad, las mujeres afroecuatorianas han sabido responder a grito de lucha: ¡aquí está la negritud! Una afirmación de solidaridad y resistencia política de las mujeres negras. Una lucha conjunta con los hombres afroecuatorianos contra el racismo, la violencia y la desigualdad; y una lucha con los hombres afroecuatorianos sobre el sexismo por un verdadero Ubuntu-Buen Vivir que

3.2. Análisis multinivel del Buen Vivir afroecuatoriano

Frente a una visión foucaultiana que alerta la necesidad de “cercar las formas de exclusión, de delimitación, de apropiación” (Foucault 1970), las categorías de raza/etnia, género y clase han sustituido a la esclavitud y, se han convertido en los nuevos elementos modernos de la desigualdad (Lugones 2008), cristalizados por las líneas tradicionales del pensamiento del Buen Vivir Indigenista-Pachamamista, Socialista-Estatista y Ecologista-Postdesarrollista (Vanhulst 2015; Hidalgo Cubillo 2017). A partir de ahí, y desde una visión diaspórica y descolonial propia del feminismo negro (Beale 1970; Combahee River Collective 1977; Moraga y Castillo 1988; Anzaldúa 1987), la interseccionalidad se hace presente como paradigma alternativo al antagonismo, positivismo/postmodernismo de las dicotomías de la epistemología occidental” (Bilge 2009). Un marco conceptual y metodológico (Hancock 2007) capaz de entrever la tríada de opresiones “raza/etnia-clase-género” (Viveros 2016) imbricadas de manera compleja en los procesos de dominación que las mujeres afroecuatorianas cargan como consecuencia de su historia de esclavitud, tanto a nivel macrosociológico como microsociológico (Collins 1998).

Una carga de opresión que Angela Davis (1944) replicaría: ser mujer ya es una desventaja en esta sociedad siempre machista; imaginen pues, ser mujer, pobre y negra; triple discriminación que desde los niveles de análisis microsociológico y macrosociológico de la interseccionalidad de Patricia Hill Collins (2000), Weber (2001), Bilge (2019), Henderson y Tickmayer (2009), a diferencia de las mujeres montuvias que, priorizan el nivel microsociológico, las mujeres afroecuatorianas superponen el nivel macrosociológico sobre el microsociológico. Esto a razón de que, si bien, a nivel microsociológico, el patriarcado y el antropocentrismo es existente al interno del pueblo afroecuatoriano (%), las mujeres negras lo han sabido gestionar “mayoritariamente desde la perspectiva de que el hombre y la mujer negra deben trabajar en conjunto para erradicar el racismo que los tiene inmersos en la miseria” (Declaración y Programa de Acción de Durban 2002).

Un escenario habitualmente semejante entre los afrodescendientes de todo el mundo y que, pudo ser constatado con el estudio sobre los Nagô de Benín – África occidental – realizado por la feminista Rita Segato (2014), logrando concluir que el pensamiento/cosmovisión de Buen Vivir – Ubuntu – de los afrodescendientes radica en una lucha conjunta entre hombres y mujeres negras contra el racismo,

“las/os afrodescendientes son hijas/os de africanas/os desterrados que cargan sus expresiones culturales estén donde estén. Reinventan modos de autorrepresentarse y relativizarse sin la existencia de una preferencia generalizada de femeninos o masculinos, ya que cada uno representa virtudes y defectos, y exhiben un tipo de talento específico que les permite ejercer un estilo propio de liderazgo, como agentes de su propia historia” (Segato 1984).

Tomando a Hill Collins (2000), los efectos de las estructuras de la desigualdad social en las vidas individuales de las mujeres afroecuatorianas en procesos microsociales están unidos a los de los hombres para hacer frente a los siglos de racismo, discriminación racial, esclavización y la denegación histórica de muchos de sus derechos (Declaración y Programa de Acción de Durban 2002). En otras palabras, la lucha por la negritud de un Buen Vivir a nivel microsocial no va dirigido solo hacia el machismo, sino que está vinculada al racismo directamente relacionado con el sistema patriarcal. Tanto mujeres como hombres se movilizan juntos para la liberación del pueblo afroecuatoriano; se trata entonces, de una lucha por el color, como epicentro de la desigualdad por la intersección entre raza/etnia, clase y género.

Una lucha microsociológica que desde el feminismo negro hace que la identidad de la mujer sea constantemente reclamada y reconstruida. Las mujeres negras se dotan de herramientas propias, que como dice Audre Lorde (1980) no son las herramientas del amo, para romper la hegemonía y estereotipos que cae sobre ellas. Chiclés que en palabras de Juliette Herrera (2022) – mujer afrodescendiente, activista por los derechos del pueblo negro –, hacen que,

la experiencia de la mujer negra sea una marca de color. Siempre seremos mucho más segregadas. El simple hecho de ser profesionales y diariamente casi andar con el título profesional para que nos crean. Por ejemplo, tenemos una compañera que es artista plástica y como es negra, no le creen, porque se basan en que la mujer negra tiene que saber bailar y mover el culo (Herrera 2022).

Discriminaciones que abandonan el espacio privado-microsociológico y se hacen más visibles en esferas claves de la sociedad como el laboral o el acceso a servicios públicos, emergiendo un nuevo nivel de discriminación denominado por Patricia Hill Collins (2000), Weber (2001), Bilge (2019), Henderson y Tickmayer (2009) se hace presente, el nivel macrosociológico. Aquí ya no sola la raza/etnia es el único factor de discriminación, la clase y el género entran en la aventura colonial que desautoriza e infravalora a las mujeres afroecuatorianas (Carneiro 2005, 23) y su linaje, si así lo podemos considerar, no disfruta del mismo estatus de los otros grupos, siendo ese un efecto importante del dispositivo de la blancura adaptado como posibilidad de distinción social. En otros términos, las mujeres con marcas físicas de África son rebajadas y tienen desventajas cuando comparadas a los otros grupos de mestizos que no están marcados.

Las prácticas institucionales-estatales del Buen Vivir ponen a las mujeres afroecuatorianas en situación de desventaja y segregación por la intersección de sus identidades (mujer, negra, pobre). Consecuentemente, el 71.8% sufre de violencia física, sexual y psicológica, lo que lleva a que el 88% este discriminada socialmente (secretaría técnica del frente social del pueblo afroecuatoriano 2004) y, aún más, el 75.6% se encuentre en una situación de desempleo (INEC 2021) y consiguientemente el 42% viva en la pobreza y el 27% en extrema pobreza (CEPAL 2016). Cifras que de acuerdo con la CEPAL (2016), el porcentaje de personas pobres, indigentes o en situación de vulnerabilidad pertenecientes a la comunidad afrodescendiente es mayor que el número de pobres, indigentes y en situación de vulnerabilidad que no lo son, y que, además:

...tienen más dificultades para aliviar o superar la pobreza, y la transmisión intergeneracional de esa condición y su cronicidad son altas. La histórica invisibilidad estadística de estos grupos no ha permitido identificar y reconocer adecuadamente la magnitud y las distintas formas de manifestación de la pobreza en ellos (CEPAL 2016, 6).

Un panorama que de acuerdo con la feminista Yuval-Davis (2006) no puede mirarse únicamente desde un nivel individual o intersubjetivo, requiere de más niveles de análisis ya que la desigualdad social adquiere forma también, y al mismo tiempo, en el nivel institucional/organizativo. Entonces, tomando los cuatro niveles de análisis de Yuval-Davis (2006) y los cuatro dominios de poder de Hill Collins (2016) se evidencia cómo el Estado ecuatoriano desvirtúa a los cuerpos anatómicos de las mujeres afroecuatorianas y los desvirtúa de los derechos del Buen Vivir, insertándolas con un 9% en el grupo que King y Morales (2018)

han denominado “las mujeres faltantes”, mujeres que mueren a causa de la discriminación por raza/etnia, género y clase, y se representa de la siguiente manera:

1) Análisis organizativo o dominio estructural: De acuerdo con el Observatorio sobre Discriminación Racial y Exclusión Étnica (2012) existe un desinterés por parte del Estado por operativizar leyes, planes y acuerdos a favor de las mujeres afroecuatorianas. “Hemos sido testigos de la actitud de censura de muchos funcionarios del Estado al resistirse en aplicar las acciones afirmativas. Sus argumentos descansan en el habitus racista, sexista y de clase, quizá inconsciente, incorporado y heredado desde la colonia” (Observatorio sobre Discriminación Racial y Exclusión Étnica 2012). La discriminación hacia las mujeres afrodescendientes está incrustada en la estructura racial del Buen Vivir y en la conciencia colectiva que hace que se mantengan privilegios para los grupos no racializados. A este respecto, vale la pena resaltar una posición – surgida de las entrevistas – que afirmaría la predicho, “*a nosotras nos tratan de negras sucias, apestosas o ladronas*” (mujer afroecuatoriana anonimizada 2019)

Bajo dicho testimonio, la Declaración y Plan de Acción de Durban (2002), en su art. 9 exige que se “refuercen las medidas y políticas públicas a favor de las mujeres Afrodescendientes, teniendo presente que el racismo las afecta más profundamente, poniéndolas en situación de mayor marginación y desventaja” (Declaración y Plan de Acción de Durban 2002). De ahí que, la discriminación múltiple y estructural que afrontan las mujeres afroecuatorianas es evidenciada en la política del Buen Vivir que invisibiliza a la población afroecuatoriana en general y en las mujeres afroecuatorianas en particular. La invisibilización trae aparejada la dificultad de contar con datos fidedignos sobre su real situación; prueba de ello, es que desde el 2010 no se ha realizado un censo poblacional que compruebe numéricamente la actual población y las desigualdades estructurales (en términos de pobreza y menores oportunidades educativas, laborales y de participación política) que resisten las mujeres afroecuatorianas. Estas desigualdades que sufren las mujeres afroecuatorianas se trasladan luego, al resto de las dimensiones de su existencia. De este modo, vivencian una desigualdad interseccional intrínsecamente injusta, sin que todavía se reconozca la esclavitud que históricamente ha tenido la población afrodescendiente y que aún hoy en día “nadie reconoce, ni resarce, ni traduce en políticas públicas efectivas”. Un panorama que ha podido ser constatado a través de testimonios vertidos por mujeres afroecuatorianas durante el trabajo de campo y se expone a continuación:

- i. Educación. – La falta de acceso a la educación formal, así como la permanencia y culminación de los estudios, aparecen como desafíos importantes para las mujeres afroecuatorianas. Tener altos índices de analfabetismo imposibilita obtener un mayor acceso a derechos. De ahí que, el Buen Vivir carente de políticas inclusivas y antirracista ha hecho que tan solo el 2.28% y 2.43% de las mujeres afroecuatorianas concluyan con la educación obligatoria de primaria y secundaria; una diferencia de 32 y 35 puntos respectivamente, en relación con las mujeres mestizas. La discriminación por el color de piel y la pobreza englobante, se convierten entonces, en las principales razones de deserción escolar. Esta es pues, una situación de desventaja que afecta fuertemente la autoestima de las mujeres afroecuatorianas como Marilú Castillo¹²⁵ (2019) quien durante la entrevista para esta investigación supo manifestar que,

“aunque tengamos estudios no siguen discriminando y eso hace que no podamos ascender a mejores oportunidades de empleo. La discriminación racial es por la falta de educación; se da una resistencia, un rechazo a nuestra presencia. Son 500 años si no es más que estamos acá, pero todavía el ser humano, el sistema aún no se adapta a nosotros... Es una incongruencia de rechazo, de una resistencia a aceptarnos. ¡Ya es hora de cambiar!” (Castillo 2019).

A razón de ello, Fundación Azúcar en colaboración con la Universidad Central del Ecuador se ha enfocado en brindar talleres formativos de empoderamiento y etnoeducación para las mujeres y talleres específicos sobre la historia e identidad del pueblo afroecuatoriano y de la diáspora como modo de contribuir al proceso de formación identitario de este pueblo ancestral.

- ii. Empleo. – la falta de políticas educativas y sociales repercute, a su vez, en el mercado laboral para las mujeres afroecuatorianas que enfrentan discriminaciones y las relegan a las peores ocupaciones, en relación con otras mujeres, y enfrentan más obstáculos para salir de la pobreza y la extrema pobreza. Según datos de la Defensoría del Pueblo del Ecuador (2012), tres de cada cinco mujeres afroecuatorianas se encuentran ocupadas en trabajos de servicio doméstico, muchas de ellas trabajan jornadas extendidas y con salarios inferiores a los establecidos

¹²⁵Marilú Catillo. - (activista afroecuatoriana), en entrevista con la autora, agosto 2019.

legalmente, lo que mengua sus perspectivas para avanzar en cuanto a nivel educativo y movilidad social. A ello, se suma los estereotipos de la ciudadanía ecuatoriana que revive las nociones de esclavitud y expresa que la mujer negra solo es capaz de desempeñar actividades físicas y de servidumbre. Como lo sostiene Irene Guachamín¹²⁶ (2019), entrevistada en esta investigación,

“todos piensan que solo servimos para ser empleadas domésticas o trabajos duros, pero no, nosotras tenemos un cerebro, pensamos y sabemos que mientras no dejen de mirarnos con desprecio, como lo raro, como lo inservible, nuestras vidas no pueden cambiar” (Guachamín 2019).

Un escenario que hace que el 40.7% de las mujeres afroecuatorianas no participe en el mercado laboral (CEPAL 2020). Una alerta a la que se le suma que la mujer negra está subutilizada; aunque este calificada no se le da la posibilidad de tener el trabajo para el cual está preparada debido al racismo generalizado que supera la racionalidad del empleador. En palabras de Amigos de la UNESCO (2015), esta situación es una extensión de “la continua colonización existente y la neo-esclavización que también siguen generando estos sometimientos, estas no posibilidades de emerger y de surgir como mujeres, dignas aportantes al desarrollo del Estado” (OEA 2014, 9).

Una constante que se reproduce y que hace que las mujeres afroecuatorianas vivan en condiciones de exclusión y vulnerabilidad de generación en generación. Y, a su vez, se sume la identificación de la mujer negra con el trabajo sexual y el trabajo doméstico. Una situación de relevancia, que emergió durante las entrevistas con las mujeres afroecuatorianas y se resumen de la siguiente manera:

- iii. Salud. – la indiferencia Estatal en el aspecto médico es otro particular que pone en peligro al Buen Vivir de la mujer afroecuatoriana, principalmente en lo que a salud sexual y reproductiva concierne. “El sistema público de salud posee un servicio deficiente y discriminatorio que maltrata y violenta a las mujeres negras. Las discriminaciones se agravan generalmente contra las mujeres de escasos recursos económicos” (ALDEA 2021). Como prueba de ello, una mujer afroecuatoriana, anonimizada para proteger su identidad, comenta durante mi entrevista (2019),

¹²⁶Irene Guachamín. - (sociedad civil afroecuatoriana), en entrevista con la autora, febrero 2020.

“señorita, si yo le contara como los médicos nos tratan, a nadie le importa nuestra salud. Yo vi morir a mi madre, agonizaba del dolor y nadie hizo nada, nos miran con desprecio como si fuéramos animales que no sentimos... Solo por ser negra y pobre a nadie le interesas. Sé lo que es estar completamente olvidada y que nadie te defienda”.

Ante ello, el 91.1% de las mujeres afroecuatorianas se han resignado a probar la medicina tradicional que muchas veces en lugar de remediar la enfermedad, la agravan. De ahí que, la mortalidad materna de las mujeres afroecuatorianas es 4 veces superior al total nacional (CEPAI 2013). Paralelamente, es necesario resaltar que al encontrarse la mujer afroecuatoriana en una situación de extrema vulnerabilidad por la imagen hipersexualizada y por las dificultades a la hora de decidir sobre un método anticonceptivo, las cifras de embarazos no deseados y los niveles de enfermedades de transmisión sexual en la población afrodescendiente – en particular, VIH –, se incrementan, afectando severamente a su integridad física y psicológica y, en general a su esperanza de vida que para el año 2017 es de 78 años, cuatro años más baja que la de las mujeres mestizas (Centers for Disease Control and Prevention 2017).

- iv. Política. – a diferencia de la poca o casi nula participación de las mujeres montuvias en la política, las mujeres afroecuatorianas se encuentran mejor organizadas, pero esto no las redime del juego político interceptado por estructuras anquilosadas netamente patriarcales, machistas, clasistas, eurocéntricas en su modo de pensarse a sí mismas. Poder aumentar el nivel de participación y de incidencia en las políticas públicas se vuelve, entonces, una tarea ardua para el movimiento de mujeres afroecuatorianas, dado que no se negocia en condiciones de igualdad (Espinoza Vijay 2020, 43).

El Buen Vivir para las mujeres afroecuatorianas no permite una plena participación política pues está, marcada por una triple barrera: el machismo, la discriminación y las perspectivas adultocéntricas, lo cual pone en evidencia el modo en el que los espacios de poder en la sociedad ecuatoriana se les ven notablemente obstaculizados a las mujeres afrodescendientes (OEA 2014, 34). En palabras de Juan García Salazar (1968) esto significaría una discriminación “casa adentro y casa afuera”. “Casa adentro” las mujeres afroecuatorianas se ven limitadas en su participación política debido al rol sociocultural

asignado en el ámbito familiar, ya que carecen de control sobre sus vidas y a que no cuentan con autonomía económica. Las mujeres afroecuatorianas tienen capacidad de liderazgo, pero no la posibilidad de tiempo por ausencia de apoyo.

Por su parte, casa afuera, las normas, tradiciones, y los valores culturales y religiosos de los partidos políticos ecuatorianos perpetúan la creencia que las mujeres no deben participar en política, ya que se entiende que es un asunto sólo de varones blancos/mestizos. Así, se invisibiliza el derecho a la alternabilidad mujer-hombre y, se observa una falta de confianza y desvalorización hacia la mujer afroecuatoriana que, si hace política tendría que ser únicamente desde un segundo puesto o suplente.

Entorno a dichas inequidades, el Buen Vivir desde un análisis organizativo o dominio estructural, ha organizado la opresión, de manera que hace referencia a la organización de las instituciones sociales y a cómo estas estarían dirigidas a la reproducción/enfrentamiento de la subordinación, prolongando la invisibilización de los derechos de Buen Vivir para las mujeres afroecuatorianas discriminadas por categorías socialmente creadas: raza/etnia, género y clase.

2) Análisis intersubjetivo o dominio disciplinario: sin quedar al margen del dominio estructural, el análisis intersubjetivo cumple la función de controlar, gestionar y organizar el comportamiento de las mujeres afroecuatorianas. En este sentido, el habitus institucional convence a los sujetos que estos nacen ocupando ciertas posiciones sociales como un efecto natural o biológico. O sea, de acuerdo con Hall (1997) las mujeres afroecuatorianas serían producto de acciones contextuales, que hacen que en un momento determinado ocupen ciertas posiciones, aunque ello no implique su adscripción definitiva. Esta particularidad sugiere que las mujeres consideradas como negras cuenten con menos derechos y beneficios de Buen Vivir debido a su color de piel, género y clase.

Esto es pues, un racismo institucional encubierto en el Buen Vivir y que Dayana Mina¹²⁷ (2020), cuenta en la entrevista realizada que el propósito de las mujeres afroecuatorianas es que el Estado en conjunto con el Buen Vivir reconozcan a la raza negra,

“queremos el reconocimiento de nuestra historia. Si existimos, estamos en todo el Ecuador, nuestros antepasados fueron traídos como bestias, fueron maltratados, fueron humillados. Nosotros queremos reivindicar a nuestros ancestros, hacer que la historia negra tenga valor y

¹²⁷Dayana Mina. - (sociedad civil afroecuatoriana), en entrevista con la autora, febrero 2020.

derechos. Exigimos políticas públicas y programas sociales que nos reconozcan. Estamos excluidos de la historia... nos tienen sometidos al olvido. ¡El Buen Vivir no puede ser eso!” (Mina 2020).

De acuerdo con Ortner (2005) esta situación sería un vínculo muy próximo entre el concepto de agencia y el de subjetividad; en sus palabras: "La agencia no es una voluntad natural u originaria, adopta la forma de deseos e intenciones específicas dentro de una matriz de subjetividad: de sentimientos, pensamientos y significados – culturalmente constituidos –" (Ortner 2005, 34). Así pues, analizando el Buen Vivir desde la lectura de que ofrece Ortner se puede relativizar una de las afirmaciones típicas de la modernidad que Stolcke (2004) ya menciona y también rechazaba "la libertad del individuo para forjar su propio destino" (Stolcke 2004, 45).

Dicho de otro modo, en concordancia con el inconsciente freudiano y el habitus bourdieusiano, el Buen Vivir oficial ha encasillado a las mujeres afroecuatorianas en un único lugar de la estructura social ecuatoriana – pobreza –, acorde a su carácter profundamente histórico, cultural y político de la constitución de las subjetividades, entendiendo a la subjetividad como una conciencia específicamente cultural e histórica. Una situación que les impide escapar de su pasado esclavista racial y violento; y que, en palabras de Molina Cedeño (2008), concluye que, "no puede haber Buen Vivir si no se esclaviza el cuerpo de la mujer y se adoctrina la mente del inferior a los intereses del Estado (Molina Cedeño 2008, 34). En fin, el dominio disciplinario es gestionado a través de la puesta en marcha y la utilización de las normas y las regulaciones de la vida cotidiana para mantener/enfrentar la jerarquía social.

3) Análisis experimental o dominio interpersonal: tomando a Collins y Bilge (2016) este dominio influencia la experiencia cotidiana y la conciencia individual de las mujeres afroecuatorianas, atentando contra su dignidad de vida y, desestabilizando su integridad ante las relaciones comunitarias. Un dominio que desde el Buen Vivir ha construido un "único" pensamiento crítico y dominante que ha ido liquidando con la diferencia a través de un principio homogeneizador que no reconoce la diversidad (López, Palacio y Fuente 1998, 110). Esto es, una violencia estatal y ciudadana que despoja a las mujeres afroecuatorianas de su radicalidad crítica y reconocimiento de derechos por un Buen Vivir. Como sostiene Celia Angulo¹²⁸ (2020) mujer afroecuatoriana, entrevistada para esta investigación,

¹²⁸Celia Angulo. - (sociedad civil afroecuatoriana), en entrevista con la autora, febrero 2020.

“... los indígenas siempre han sabido luchar por sus derechos, tumban gobiernos, se toman las carreteras y se hacen escuchar. Nosotros aún no hemos hecho eso. Por eso, creo que no tenemos un concepto en la constitución como el Sumak Kawsay. Nosotros, tenemos historia, tenemos pensamientos ancestrales, pero por ser vistos como “esclavos”, nunca nos han escuchado, ni se han interesado en mirar nuestra historia, nuestra real historia” (Angulo 2020).

En consecuencia, la poca o nula participación del Estado ecuatoriano en la elaboración de políticas inclusivas, equitativas y anticoloniales a favor de las mujeres afroecuatorianas, ha trastocado las mentes de estas mujeres, con lo cual, según Lorena Álvarez Ossa (2015) ya no es importante la diferencia fenotípica ni étnica, sino que esa particularidad se ha convertido en discriminación, situación que además está oculta en cosmovisiones universales dominantes, presentes en lógicas culturales e institucionales de exclusión y marginación. Y, esta diferencia convertida en opresión se evidencia en una realidad práctica y contingente, expresada y soportada en relaciones sociales profundas y la mayoría de las veces escondida en la normalización, tanto para quienes excluyen como para quienes son excluidos (Álvarez Ossa 2015, 28). Así pues, en el Buen Vivir oficial no hay espacio para la igualdad en una estructura cultural de este tipo.

Adicionalmente, y como ejemplo de lo predicho, uno de los primeros estudios sobre el racismo en el Ecuador elaborado por John Antón Sánchez (2005) muestra como el Estado y la ciudadanía ecuatoriana ha normalizado el racismo. Para ello, a través de la televisión se recurre a situaciones ambiguas como lo demuestra el comercial de un detergente de ropa que asocia al color blanco del producto con la piel “negra” de una mujer afroecuatoriana, la cual es relacionada con el trabajo doméstico y de lavandería (Antón Sánchez 2005, 6). Un estudio más reciente del mismo autor realiza un recorrido de los derechos establecidos en la Constitución del Buen Vivir de 2018 y las políticas implementadas en los últimos años a través de las nuevas leyes.

En este, se señala que, si bien algunos indicadores han mejorado para el pueblo afroecuatoriano y se ha ampliado el reconocimiento a través de ciertas políticas, no se ha modificado la condición estructural del pueblo afroecuatoriano y peor aún se ha mejorado las condiciones de vida para las mujeres negras (Antón Sánchez 2008, 123).

4) Análisis figurativo o dominio hegemónico-cultural, hace referencia a la cultura y la visión abstracta del Buen Vivir por homogeneizar a la ciudadanía para forjar una imagen nacional uniforme y unificada. Este es pues, una promoción de discursos e imágenes dirigidas,

de nuevo, al mantenimiento/enfrentamiento de la injusticia. Así pues, si bien dentro del concepto oficial del Buen Vivir está la plurinacionalidad y la interculturalidad, estos únicamente cultivan un respeto por las raíces indígenas – *Sumak Kawsay* –, mientras niega los derechos de autodeterminación de las mujeres afroecuatorianas, al igualar el progreso con la aculturación de los modelos modernos (Nash 2008, 13). Tal como lo expresa Andrews (1980), el Buen Vivir oficial ha reafirmado la supremacía de la raza y una – única – cultura, una especie de blanqueamiento imperecedero y renovado que borra a lo afrodescendiente y montuvio o, en el mejor de los casos, los homogeneiza a una única cultura; esto es, “la ecuatorianidad”.

De acuerdo con Sueli Carneiro (2005), se podría argumentar que el dominio hegemónico-cultural genera dos problemas en el Buen Vivir oficial: primero, una democracia racial producto de un sesgo eurocéntrico; y, el segundo, el ideal de blanqueamiento que invisibiliza las prácticas de discriminación por efecto del racismo y el género. Esto, por tanto, revela un distanciamiento de la realidad vivida por las mujeres negras al negar “toda una historia de resistencias y de luchas, en las que esa mujer negra ha sido protagonista gracias a la dinámica de una memoria cultural ancestral” (Carneiro, 2005, 4).

Una negación que incrementa los delitos de odio cuando las víctimas se separan de lo preconcebido por pertenecer a otra cultura, a un determinado grupo social, según edad, raza, género, identidad de género, religión, nacionalidad, afiliación política, discapacidad u orientación sexual. En sí, una discriminación motivada por prejuicios, y según María Mercedes Gómez en el texto los usos jerárquicos y excluyentes de la violencia, tienen como causa la necesidad de marcar diferencias entre colectividades hegemónicas y no- hegemónicas (Caballero y Motta 2005, 23).

De ahí que, la gubernamentalización de la cultura del Buen Vivir se ha constituido como un nuevo punto muerto para las luchas de las mujeres afroecuatorianas contra el racismo, sexismo y clasismo. Gudynas (2014) señala que las ciudadanías plurinacionales y los derechos de las mujeres como ideas del Buen Vivir en Ecuador han sido secuestradas para hacerlas funcionales al desarrollo convencional (Gudynas 2014, 9). Por tanto, las mujeres afroecuatorianas desde la voz de eco de Sonia Viveros¹²⁹ (2019), entrevistada en esta investigación demanda,

¹²⁹Sonia Viveros. - (Fundadora y directora de la Fundación Azúcar) en entrevista con la autora, agosto 2019.

“una Buena Vida asentada en una agenda política de mujeres negras, basada en 7 ejes: educación, participación, movilidad humana, salud, derecho a la cultura, a la identidad, a la cosmovisión, trabajo. Son los ejes que nosotras trabajamos y nosotros priorizamos para un Ubuntu en donde si yo estoy bien tú también estas bien” (Viveros 2017).

En torno a los predichos argumentos, el análisis multinivel del Buen Vivir invita a pensar el estigma en relación con cada uno de los ejes de división social, desde el género, a la raza, la clase social; de manera que se podría nombrar la consideración negativa respecto de las personas no-blancas (estigma racial) y respecto de las neurodivergentes (estigma mental). Una idea que de acuerdo con Howard Becker (2008) hace pensar por qué el Buen Vivir para algunas mujeres que se desvían de las normas sociales son marcadas como criminales y sin reclamo a derechos humanos, mientras para otras no lo son. Esto sugiere entonces, que los estigmas del Buen Vivir oficial, en tanto mecanismos punitivos y de control social, actúan en relación con estructuras de dominación concretas que, intersectan entre ellas constituyendo formas específicas de dominación. Esta idea traslada a la matriz de dominación propuesta por Hill Collins (2012), ya que permite ordenar la función y el impacto del estigma en la dinámica interseccional del poder. Así, los estigmas por raza/etnia, género y clase no se limitan únicamente al plano micro, sino que refiere una estructura macro de poder en forma de mecanismo dispuesto hacia el castigo y el control estatal, interrelacionado con los diversos sistemas de opresión.

3.3. Ubuntu como redefinición del Buen Vivir

3.3.1 El Buen Vivir es también una política de combate

“Las mujeres afroecuatorianas estamos cambiando esta historia mal contada del Buen Vivir ¡No nos queda más que hacer visible lo que para muchos es invisible!” (Viveros 2022).

“Las mujeres afroecuatorianas nos hemos propuestos seguir de pie, libres, fuertes e irreverentes. Las mujeres vivimos una desigualdad de derechos... A esa lucha por la equidad, se suma la lucha por la no discriminación racial”. Con este alegato de Sonia Viveros¹³⁰ (2019), se encabeza la resistencia de las mujeres afroecuatorianas que el pasado 25 de julio de 2022 han logrado aprobar con 120/137 votos en la Asamblea Legislativa el “Día Nacional de las mujeres afroecuatorianas”, “esto nos hace visibles, porque tenemos derechos y nuestra lucha es válida

¹³⁰Sonia Viveros. - (Fundadora y directora de la Fundación Azúcar) en entrevista con la autora, agosto 2019.

como cualquier otra lucha” ha replicado Karla Viteri (2022), afrodescendiente del grupo cultural Alisabeba. Un reconocimiento que invita a la lucha contra la discriminación racial, el sexismo, la pobreza y la marginación de un mal vivir.

“Porque estamos de pie y esta resolución tiene algunos puntos de compromiso obligatorio a cumplir. Nosotras motivadas porque sabemos que seguimos de pie y luchando por las que estuvieron, estamos y por las que vendrán. Nosotras las mujeres negras somos poder. Nosotras las mujeres negras, somos poderosas” (Quiñonez 2022; Viveros 2022).

Bajo dicho reconocimiento las mujeres afroecuatorianas reclaman un Buen Vivir que visibilice que la discriminación racial y sociocultural resultante de la herencia colonial las continúa empobreciendo, marginalizando y violentando por su género, raza/etnia y clase. Esto es pues, un discurso de lucha desde la negritud por un Buen Vivir o lo que estas denominan Ubuntu y que, tiene connotaciones importantes “desde la madre tierra África hacia toda la diáspora africana en todos los continentes donde nos encontremos hijas e hijos. El Ubuntu nos integra esa espiritualidad que nos dejaron nuestros ancestros y ancestras. Es la protección y conocimiento que tenemos” (Borja 2022, 45).

De esta manera, el Buen Vivir redefinido en Ubuntu busca un reconocimiento que empiece a nacer desde un pasado cruento y no desde un presente que evoluciona, y que reproduce a la inversa cuando no se tienen elementos de construcción común. Es decir, la redefinición del Buen Vivir se plantea desde la noción que la historia afrodescendiente nace justamente por la existencia de “esa África viva en la región, de una diáspora que les ha permitido visibilizarse desde lo cultural” (Antón 2009, 34). Lo anterior no implicaría desconocer lo que aún perdura de la colonización – con las estructuras racistas y discriminatorias que mantienen interiorizada a la sociedad ecuatoriana –, sino más bien pretende visibilizar la necesidad urgente de retomar espacios sensibles a una realidad del ahora y de lo diverso que son sus propios espacios de incidencia y participación política. En este sentido se destaca que el activismo por la negritud del Buen Vivir es “una herencia de un pueblo que sobrevive desde el vínculo cultural que permitió trascender” (OEA 2014, 4).

En esta línea, y desde un análisis feminista individual e institucional de Pilar Gonalons y Myra Marz (2016) y, los tres niveles de Kimberlé Crenshaw (1991): 1) estructural, 2) político y 3) representacional, el Ubuntu y la negritud de las mujeres afroecuatorianas se superponen al Buen Vivir oficial como un sentipensamiento que “vindica no meramente una lucha política étnica, reclama una lucha epistémica y una ontológica relacional que se pluriversaliza desde

confrontaciones abiertas con la versión del desarrollo que tramite el Estado dentro de la ciudadanía” (CEPAL 2005, 102). Sus enunciaciones elucidan y contemporizan luchas por la liberación de la mujer afroecuatoriana, el respeto a sus derechos y las amenazas neoliberales que las insertan en situaciones de pobreza y extrema pobreza. El Ubuntu como sentipensamiento de vida disputa conocimientos ancestrales, saberes-poderes ante las lógicas jurídicas, políticas, disciplinares y mediáticas que no han cesado en desfavorecer, violentar y criminalizar a la mujer afroecuatoriana.

Así pues, el Ubuntu a nivel individual y estructural (Gonalons y Myra 2016; Crenshaw 1991) permite analizar la situación de las mujeres afroecuatorianas que, encontrándose en la encrucijada entre varias estructuras de exclusión social, sufren una situación de discriminación distinta de las mujeres mestizas/indígenas y de los hombres afroecuatorianos, como se puede evidenciar en los siguientes testimonios:

- Discriminaciones por raza/etnia:

“¡Negra, eres una negra tal cual...! nos están maltratando, nos están ofendiendo... me da vergüenza cuando me dicen tú eres hijo de esclavo para ¿qué vienes?...”

Yo sabía sentir vergüenza cuando se hablaba de la parte negra mía, yo soy bien combinadita, mi padre no era negro, mi padre era de padre mestizo y madre indígena y mi mamá muy negra con su padre negro y su mamá mitad indígena, mitad negro. ¡Una mezcla muy bella, yo soy super intercultural porque entiendo y siento! Entonces cuando se hablaba de mi papá sentía orgullo, pero cuando ya se hablaba de mi mamá, la parte negra, no podía ocultarlo porque está en mí, está en mi físico, yo salí a mi madre. Mis otras hermanas salieron a mi papá, yo miraba a mi hermana con su pelo muy liso y yo con mi pelo rizado, desvalorizaba todo lo negro (Irma Bautista¹³¹ 2019).

- Discriminaciones por clase

“Por nuestra clase, nos dicen cosas feas, cosas que muchas veces nos hieren, nos ofenden y como para ellos es inconsciente, no se dan cuenta de la profundidad del año que están haciendo y causando a nuestras vidas” (Irma Bautista 2019).

- Discriminaciones por género

¹³¹Irma Bautista. - (Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador), en entrevista con la autora, agosto 2019.

“Yo digo, el racismo y la violencia hacia la mujer negra se ha camaloneado, se ha cambiado, se ha puesto otro color, otra pinturita, pero ahí está, está muy presente. Lo vivimos a diario, cuando buscamos un trabajo, cuando vamos al hospital, cuando vamos a comprar, cuando vamos a hacer trámites, siempre hay alguien que busca la forma de hacerte sentir mal, no te dice directamente ¡no!, si no que te dice, bueno, pero hay que cambiar esta comita y cuando tú ya te das cuenta, ya no dice lo que tú querías decir” (Irma Bautista¹³² 2019).

Con base en estos testimonios y, teniendo en cuenta a Matsuda (1991), el Buen Vivir al desentenderse de las discriminaciones por raza/etnia, clase y género que trastocan a las mujeres afroecuatorianas, ha sido incapaz de preguntarse en qué medida el racismo amplifica el sexismo y en qué medida la pobreza amplifica el racismo. De ahí, su necesidad de redefinir el Buen Vivir oficial. Y para ello, parte desde la exigencia al Estado y ciudadanía ecuatoriana de comprender que el Ubuntu como modo de Buen Vivir no se trata de seguir algo que está de moda: lo afrodescendiente. “Actualmente tiende a esgrimirse como recurrente este argumento descalificatorio a las acciones del movimiento y el pensamiento negros. Estos obstáculos confirman la necesidad de seguir avanzando hacia la realización de un Buen Vivir diverso, plural, cuyos resultados deconstruyen tales posiciones” (Campoalegre 2018, 231). Entonces, el Ubuntu desde la noción de la interseccionalidad de Hill Collins y Bilge (2016),

es una forma de entender y analizar la complejidad del mundo, de las personas y de las experiencias humanas. Los sucesos y las circunstancias de la vida social y política y la persona raramente se pueden entender como determinadas por un solo factor. En general están configuradas por muchos factores y de formas diversas que se influyen mutuamente. En lo que se refiere a la desigualdad social, la vida de las personas y la organización del poder en una determinada sociedad se entienden mejor como algo determinado, no por un único eje de la división social, sea este la raza, el género o la clase, sino por muchos ejes que actúan de manera conjunta y se influyen entre sí (Hill Collins y Bilge 2016,13-14),

La interseccionalidad como herramienta analítica se hace presente como paradigma alternativo al antagonismo, positivismo/postmodernismo de las dicotomías de la epistemología occidental” (Bilge 2009, 55). Un marco conceptual y metodológico (Hancock 2007, 67) que ofrece al Buen Vivir de las mujeres afroecuatorianas un mejor acceso a la complejidad del mundo y de sí mismas. Empleando las palabras de Hancock (2007), la desigualdad es dinámica

¹³²Irma Bautista. - (Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador), en entrevista con la autora, agosto 2019.

por lo que el Buen Vivir de las mujeres afroecuatorianas está integrado a nivel individual y estructural a la vez. Es decir, desde la teoría de la complejidad de Walby (1990), la negritud del Buen Vivir afroecuatoriano insiste en que cada uno de los sistemas o dominios estructurales (como el económico, el político, el de la violencia o el de la sociedad civil) toma a los demás sistemas (individual) como su entorno (racista, sexista, violento), porque en cada uno de estos sistemas interactúan las diferentes desigualdades y discriminaciones. Por ello, “es un error pensar por lo tanto que la desigualdad de clase deba poner el foco únicamente en el sistema económico, o que la etnia deba hacerlo en el cultural. Las diversas desigualdades se estructuran parcialmente en cada uno de los sistemas económico, político, de la violencia y la sociedad civil; y eso es, lo que el Buen Vivir de las mujeres afroecuatorianas anhela visibilizar.

Desde esta posición, y tomando al feminismo negro, el Buen Vivir afroecuatoriano propone un pensamiento desde nuevas geometrías (Hill Collins 2000). En concreto, Sonia Viveros¹³³ (2019), en entrevista con la autora argumenta,

“en la agenda del Buen Vivir nosotras las mujeres negras no nos sentimos identificadas porque en esa agenda no están nuestros temas. No está la lucha contra el racismo, no está la lucha contra las desigualdades sociales, no está el tema de la pobreza, el trabajo, la educación, la violencia racial. Esa necesidad de sentirnos mujeres excluidas ha hecho que luchemos contra esas elites, para que se repiense nuestras realidades. La lucha feminista de las mujeres negras no es una lucha de clases, nuestra lucha no es de grupos, el feminismo negro viene desde la reafirmación del derecho a ser, del derecho a vivir y el derecho a convivir” (Viveros 2019).

El enfoque feminista descolonial, negro e interseccional permite a las mujeres afroecuatorianas hacer hincapié en cada una de las situaciones que las agravian. Es decir, según la situación socioeconómica o su zona de residencia (urbana vs. rural), las mujeres afroecuatorianas actúan; ya que, como sostiene Sonia Viveros (2019), directora de Fundación Azúcar “no le podemos pedir a una mujer afroecuatoriana de la ciudad – que está en una situación de pobreza – que priorice el tema de la ruralidad mientras tiene sus necesidades básicas insatisfechas”. El Buen Vivir afroecuatoriano es un equilibrio que va intersecando la triada de opresiones por raza/etnia, género y clase desde cada una de las realidades de la mujer, y a partir de allí, pone su pie de lucha.

¹³³Sonia Viveros. - (Fundadora y directora de la Fundación Azúcar) en entrevista con la autora, agosto 2019.

Es otros términos, las afroecuatorianas que luchan por la disminución de las desigualdades raciales viven en más de un mundo, por lo que reinventan su pertenencia y recrean sus vínculos ancestrales. Más allá de las consecuencias psíquicas que han enfrentado y enfrentan, las mujeres afroecuatorianas saben escucharse y reinventa soluciones a sus necesidades. De ahí que, la negritud del Buen Vivir sería más un ejercicio de participación política plena e integral que analiza los procesos de dominación que las mujeres afroecuatorianas cargan como consecuencia de su historia de esclavitud, tanto a nivel macrosociológico como microsociológico (Hill Collins 1998, 38).

“... Entonces cuando hablamos de negritud, nosotros nos estamos refiriendo a un Buen Vivir afroecuatoriano, un proyecto político donde se comienza a reconocer la ascendencia, de donde venimos y no queremos que se olvide de donde trajeron a nuestros ancestros. Entonces afro, que viene de África, pero no nos gusta que solo digan “afro”. Tienen que decir afroecuatoriano porque pertenecemos al Ecuador, somos muy ecuatorianos, somos parte de esa gran diversidad. Cuando hablamos de afrodescendiente nos referimos a la diáspora africana en el mundo, a esa inmensa cantidad de personas que trajeron forzadas y las trasladaron a diferentes lugares del mundo y, estas personas recrearon ahí todo lo que era su cultura, sus conocimientos y los siguieron manteniendo y nosotros tenemos mucho de africanía por eso nosotros hablamos de diáspora africana en el mundo, en américa. Yo soy negra, afroecuatoriana, afrodescendiente que quiere un Buen Vivir negro” (Entrevista a Irma Bautista¹³⁴ 2019).

En torno a dicho accionar, emerge el segundo nivel de Kimberlé Crenshaw (1991), el político. Aquí, la interseccionalidad ofrece una nueva perspectiva para analizar cómo el Buen Vivir oficial reproduce el patriarcado, el racismo y la explotación de clase en y a través del derecho y los procesos de *policy-making*. Particularidad que se evidencia en la estructura Estatal que ha homogeneizado a hombres, mujeres indígenas, montuvios, afroecuatorianos y mestizos, a pesar, que dentro de sus estatutos rezaba,

interactuar con el conjunto de mandatos constitucionales, de modo que fortalezca y enriquezca al Estado democrático para el Buen Vivir, mediante la construcción y el respeto de garantías a los derechos de las mujeres diversas, en especial con la generación de condiciones para el ejercicio efectivo de los derechos humanos de aquellos que sufren discriminaciones, por razón

¹³⁴Irma Bautista. - (Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador), en entrevista con la autora, agosto 2019.

de clase, etnia, territorio y opción sexual (Plan de Igualdad, No Discriminación y Buen Vivir para las mujeres ecuatorianas 2010-2014).

Un escenario que de acuerdo con la única asambleísta afroecuatoriana Paola Cabezas (2022) esas políticas podrían ser consideradas políticas de muerte, políticas de hambruna que nunca se preocuparon por visibilizar las realidades de las mujeres afroecuatorianas esclavizadas por un pasado y presente colonial (Cabezas 2022). De esta forma, desde el nivel individual y político, adoptar la interseccionalidad como categoría para el análisis crítico del derecho y las políticas públicas implica para el Buen Vivir de las mujeres afroecuatorianas considerar, por ejemplo, en qué medida el discurso del Buen Vivir puede marginar a las minorías étnicas o las mujeres con negras (Verloo 2006, 54), o en qué medida los instrumentos adoptados el Buen Vivir oficial han marginado a las mujeres “otras”, mujeres afroecuatorianas o montuvias (La Barbera 2012, 12).

Por tanto, y bajo dicho escenario discriminante, las luchas existenciales de las mujeres afroecuatorianas dan cuenta de la fuerza de dispersión propia del sentipensamiento afrodescendiente, activando autonomías de un Buen Vivir plural que rompe con los presupuestos de la triada clásica del Buen Vivir indigenista, estatista y ecologista que invisibilizan las luchas por la equidad, la igualdad, la redistribución de la tierra o el reconocimiento de sus derechos como comunidades étnicas. Estas luchas desde el nivel político de Kimberlé Crenshaw (1991) conllevan prácticas teórico-políticas del pluriverso, que encuentra una de sus expresiones más potentes en el lema zapatista: “Un mundo en que quepan muchos mundos” (Mina et al., 2015, 170). Esto, desde el feminismo descolonial hace resonancia teórica al concepto-práctica de Boaventura de Sousa Santos (2014) que señala que “la comprensión del mundo va mucho más allá de la comprensión occidental del mundo” (Santos 2014, 4). El pluriverso, como la relacionalidad individual-estructural, emerge como herramienta teórico-política. Es una herramienta de los mundos en movimiento que visibilizan las discriminaciones por raza/etnia, clase y género que afectan su pleno bienestar.

En términos de Blaser (2015), el Buen Vivir de las mujeres afroecuatorianas ponen en evidencia conflictos ontológicos que operan como herramientas políticas, ¿quién tiene el estatuto de verdad para valorar el mundo y decidir qué solo existe un Buen Vivir? Las prácticas de las mujeres afroecuatorianas indican otras formas de tejer más allá de lo local y lo nacional, transitan mundos, sentipensamientos y realidades de globalizaciones alternativas, que están refundando institucionalidades y activando políticas desde las autonomías radicales y plurales

de los pueblos (Antón 2016, 56). Desde esta perspectiva, y de acuerdo con los testimonios de las mujeres afroecuatorianas recogidos en esta investigación, se revela que el Buen Vivir-Ubuntu para estas es,

“...el Ubuntu viene de una memoria colectiva, somos un pueblo que se ha mantenido por su bagaje cultural que se ha transmitido de una generación a otra a través de la tradición oral, a través de los cuentos y a través de las vivencias... Nosotros hablamos de Ubuntu, no hablamos de Buen Vivir. El Buen vivir es de tradición kichwa que en este caso es el Sumak Kawsay, eso les pertenece a los indígenas. Eso, no significa que los otros pueblos no tengan su Sumak Kawsay y que lo entiendan en otra forma... Hay que respetar a cada pueblo y su cosmovisión, un respeto que nosotros también queremos y que lo transmitimos a través de cuentos, poesías, narraciones. Entonces, esto ha hecho que el Ubuntu se siga manteniendo” (Irma Bautista¹³⁵ 2019)

A la par, Sonia Viveros¹³⁶ (2019) argumenta que, *“el Buen Vivir tiene que trabajar varios ejes. Uno de esos ejes es la vivienda, la participación, el derecho a la tierra, el derecho a un trabajo digno, el derecho a la salud...” (Viveros 2019).*

Seguidamente, Consuelo Rosero¹³⁷ (2019) argumenta que, *“el Ubuntu es un mundo libre de violencia para combatir juntas todas las manifestaciones de violencia que sufren 7 de cada 10 mujeres afroecuatorianas. El reto es grande, pero seguimos en la lucha” (Rosero 2019).*

Y, finalmente, María Augusta Cedeño¹³⁸ (2020) arguye que,

“el racismo, la discriminación, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia se manifiestan para las mujeres afrodescendientes y pueden ser factores que llevan al deterioro de sus condiciones de vida, a la pobreza, a la violencia, a las formas múltiples de discriminación y a la limitación o denegación de sus derechos humanos. Por ello, es importante la integración de una perspectiva de género a la discusión del Buen Vivir de las mujeres afroecuatorianas” (Cedeño 2020).

Como se puede apreciar, los testimonios de las mujeres afroecuatorianas son expresados desde una actitud proactiva y alegre, características que las convierte en mujeres únicas, mujeres que no han decaído ante la infinidad de discriminaciones por su color de piel, estatus

¹³⁵Irma Bautista. - (Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador), en entrevista con la autora, agosto 2019.

¹³⁶Sonia Viveros. - (Fundadora y directora de la Fundación Azúcar) en entrevista con la autora, agosto 2019.

¹³⁷Consuelo Rosero. - (sociedad civil afroecuatoriana), en entrevista con la autora, agosto 2019.

¹³⁸María Augusta Cedeño. - (sociedad civil afroecuatoriana), en entrevista con la autora, febrero 2020.

socioeconómico o por el simple hecho de ser mujer; más bien, han hecho de la negatividad, su medio para resurgir y luchar por un Buen Vivir incluyente, pluriverso, antirracista, equitativo y decolonial.

Las resistencias de las mujeres afroecuatorianas renuevan y reactualizan conocimientos que nunca separaron sujeto/objeto, trabajo/territorio/ autonomía y vida de la cultura al margen, en disputa y con prácticas alternas al capitalismo colonial. La confrontación y disputas ontológicas y epistémicas evidencian una relación de poder subordinante frente a mundos plurales que perseveran en sus formas de vida relacional con entramados entre mundos modernos y ancestrales, pues no hay mundos puros. Por el contrario, todos los mundos existen en conexiones parciales con otros mundos, imbricados los unos con los otros sin ser lo mismo; de este modo, resitúan el mundo moderno como un mundo entre otros mundos (Escobar 2014, 114).

La ancestralidad sigue siendo un referente real y permanente para el Ubuntu-Buen Vivir de las mujeres afroecuatorianas. Por ejemplo, Irma Bautista (2019), en entrevista para esta investigación nos relata sus recuerdos,

“el Ubuntu es la transmisión de nuestra cultura, son valores que hemos ido aprendiendo. Recuerdo cuando nos visitaba el tío Demetrio; nos enseñaba los valores y lo que es la africanía... todos los niños íbamos y mi tío nos traía todas las delicias del campo. Nosotros crecimos en la ciudad, pero nosotros comíamos y aprendíamos todo sobre nuestro pueblo afroecuatoriano. Esta es la forma de transmitir nuestros conocimientos, esta es nuestra buena vida. El Ubuntu es la generosidad y el compartir. Nosotros somos muy generosos y mucha gente dice: ¿Cómo si están en la extrema pobreza? ¿Cómo han sobrevivido? Porque nosotros hemos compartido todo lo que hemos conseguido. Por ejemplo, cuando una persona se iba a la montaña, traía un venado. La forma de conservar esa carne, la buena vida, era compartir, llévele a la tía, a la prima, a la abuela...” (Bautista 2019).

Empleando las palabras de, Charo Mina, Marilyn Machado, Patricia Botero y Arturo Escobar (2015), los relatos de voces intergeneracionales en las luchas de las mujeres negras reafirman que el Ubuntu es el lugar donde cohabitan la memoria de los ancestros, las especies biodiversas en relación íntima con los humanos. Sus luchas relacionales y los conocimientos que producen podrían ser particularmente relevantes para la redefinición del Buen Vivir, pues interrumpen el modelo de un solo mundo de la globalización neoliberal en el que el Estado

ecuatoriano y su ciudadanía están aún inmersos. En la voz de Sonia Viveros¹³⁹ (2019), el Estado ecuatoriano ha incumplido con el Buen Vivir,

“en el 2009, se firmó un decreto ejecutivo en el que insta a todas las instituciones del Estado a trabajar contra la discriminación racial y todas las formas de intolerancia para el pueblo afroecuatoriano. Sin embargo, eso no se ha cumplido. Esto solo se ha convertido en acciones de maquillaje, digo yo, pintamos la casa para que se vea bonita, y así hemos ido agotando los esfuerzos, los recursos sin establecer una verdadera política pública que vaya generando cambios reales en la situación de las afroecuatorianas a nivel país” (Viveros 2019).

En trabajos feministas como Lozano (2010), Grueso y Arroyo (2007), las resistencias del feminismo negro decolonial visibilizan las luchas de las mujeres afroecuatorianas contra las discriminaciones por género, raza/etnia y clase. Consecuentemente, la redefinición del Buen Vivir se constituye como una práctica de sentipensamiento que es acción y se nutre de ésta, en posición a las prácticas oficiales del conocimiento del Buen Vivir. La negritud del Buen Vivir advierte evitar caer en “el maniqueísmo del bien y el mal, hacer sincretismos en que se pierda la diversidad, querer unificar las diferentes prácticas del Buen Vivir en una sola, tomarla como mera teoría desvinculada de las prácticas concretas” (Oviedo 2014, 340). Igualmente, es importante evitar desproblematizar sus luchas reivindicándolas bajo el presupuesto descrito por Restrepo (2010) de las comunidades étnicas como los “nobles salvajes”.

Por su parte, tomando el segundo nivel institucional de Gonalons y Marz (2016) y el último nivel de Crenshaw (1991), el representacional, simbólico o discursivo, es decir el del análisis de “la construcción cultural de las mujeres de color” (Crenshaw 1991, 1245), se puede explorar desde un enfoque interseccional la construcción cultural de los sujetos desfavorecidos – mujeres afroecuatorianas –, considerando en qué medida la cultura popular y el discurso público del Buen Vivir oficial (re)producen su exclusión y situación de marginalización (Verloo 2006, 76). Un escenario que adaptado al famoso discurso de Sojourner Truth (1851), las mujeres afroecuatorianas se preguntarían ¿Acaso no soy una mujer y, ecuatoriana? demostrando que, “el racismo del Buen Vivir oficial contra estas mujeres no es, pues, la única manifestación de la colonialidad del poder, pero es sin dudas, la más perceptible, hiriente y omnipresente” (UNESCO 2015, 66).

¹³⁹Sonia Viveros. - (Fundadora y directora de la Fundación Azúcar) en entrevista con la autora, agosto 2019.

A modo de avanzar a una redefinición del Buen Vivir, Sonia Viveros¹⁴⁰ (2019), atestigua que la redefinición del Buen Vivir es un trabajo

“sin inequidades, sin desigualdades y también es una lucha de pares contra la violencia doméstica, la violencia de género, la violencia laboral. Son temas que no están en la lucha por el Buen Vivir, son temas que tampoco les interesa a muchos de los sectores gubernamentales, pero deben estar en las agendas” (Viveros 2019).

Por ello, con el propósito de enmendar los niveles institucional y simbólico, desde la Organización de Estados Americanos (2017) se habla que las mujeres afroecuatorianas deberían basar sus fundamentos en dotar de mayor impulso al Decenio Internacional para los Afrodescendientes, y especialmente al trabajo en torno a sus tres pilares: 1) desarrollo, 2) reconocimiento y 3) justicia. En cuanto al primer pilar, las mujeres afroecuatorianas son un pilar de desarrollo de lucha por los derechos civiles, buscan una plena inclusión, equidad y antirracismo en la educación, en la salud, en el mercado laboral, en la modificación de los modelos económicos, en la superación de la pobreza y la incidencia política que racializa a lo afrodescendiente y lo invisibiliza a nivel estadístico y de políticas públicas.

“No podemos pensar en alcanzar el Buen Vivir si no consideramos que todos los individuos tienen iguales derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, y que los valores de igualdad, solidaridad y no discriminación deben convertirse en resultados concretos del Buen Vivir” (OEA 2018).

En el marco del pilar del desarrollo, las mujeres afroecuatorianas buscan redefinir el Buen Vivir, *“sobre nosotros no hay nada; lo que hay está tratado por encima, o sea no hay en la profundidad del ser. Se debe redefinir porque el racismo no se ha acabado. Los que están en el poder de decisión no somos nosotras, entonces nos toca lucharla duro para poder redefinir el Buen Vivir”*; así, lo testimonió Irma Bautista¹⁴¹ (2019) en entrevista para esta investigación. La redefinición del Buen Vivir de la mujer afroecuatoriana busca crear una conciencia y generar conocimiento desde un campo invisibilizado como el pensamiento negro, para obtener nuevos enfoques y respuestas alternativas” (CEPAL 2018, 32). No es posible redefinir el Buen Vivir desde una posición contrahegemónica, sin legitimar la lucha antirracista. En efecto, la necesidad urgente según Leonardo Reales (2017) es, cambiar la realidad de falta

¹⁴⁰Sonia Viveros. - (Fundadora y directora de la Fundación Azúcar) en entrevista con la autora, agosto 2019.

¹⁴¹Irma Bautista. - (Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador), en entrevista con la autora, agosto 2019.

de equidad para poder estimular el crecimiento y estabilizar las democracias. Los prejuicios socio-raciales y de género que existen desde la época esclavista, al perdurar en el tiempo, han hecho mucho daño a la población afroecuatoriana al convertirse en una característica de las sociedades latinoamericanas (Reales 2017, 4), y que, a pesar de la abolición de la esclavitud en el siglo XIX, el Estado continúa promoviendo ideas discriminatorias.

Así pues, para una plena concreción del pilar del desarrollo, las mujeres y los hombres afroecuatorianos trabajan en conjunto porque en Ecuador, el racismo no solo está en las instituciones del Estado que no garantizan los derechos consagrados en la constitución, el racismo está en cada rincón: en la televisión, en la palabra, en el deporte, en los chistes, en la vida cotidiana (Wambra 2021). En palabras de Inés Morales¹⁴² (2020) entrevistada en esta investigación, *“ser negra en Ecuador es estar condenada de por vida... Nos ven como si fuéramos ladrones, violadores... Nos insultan y nos humillan”* (Morales 2020).

Realidad que sumado a las palabras del Blog la Wambra (2021) que testimonian más vivencias de las personas afroecuatorianas “no puedes caminar en tu ciudad o en tu barrio sin ser visto como sospechoso o sospechosa; está cuando puedes ser atacado, golpeado y humillado sin que nadie haga nada; o incluso puedes ser asesinado, asesinada; todo esto solamente por el color de tu piel” (Wambra 2021), convierten a la redefinición del Buen Vivir en una lucha compartida entre hombres y mujeres afroecuatorianos que se cuestionan ¿las vidas negras importan? Una interrogante que convoca a hombres y mujeres afrodescendientes a derribar la mentalidad turbia e inconsciente de los ecuatorianos que continúan reproduciendo estereotipos que los hombres negros son potentes, mientras la mujer negra es candente o empleada doméstica (Rubio 2020, 3).

De esta manera, la erradicación del racismo para los afroecuatorianos es una tarea de todas y todos y que, debe vindicar la teoría que “todos nacimos libres e iguales en derecho y dignidad. El racismo no puede preocuparnos solo cuando está en la coyuntura, porque el racismo no es una moda, es algo real, que violenta y arrebató vidas, trunca sueños, deja heridas físicas y emocionales y menoscaba la dignidad de las personas” (Wambra 2021). El Buen Vivir-

¹⁴²Inés Morales. - (sociedad civil afroecuatoriana), en entrevista con la autora, febrero 2020.

Ubuntu es, por tanto, un trabajo conjunto que cada vez lo van normalizando y racionalizando la población afroecuatoriana. Así, lo acredita la entrevista con Irma Bautista¹⁴³ (2019),

“las mujeres negras no somos sumisas, estamos liderando. El hombre negro te ayuda, está contigo, ya no hay tanto machismo, nosotros les estamos cambiando. Nuestro problema es el racismo vivido en las calles, en el Estado. ¡El hombre y la mujer negra somos un complemento! Para nosotras no es la superioridad de la mujer hacia el hombre. El problema que nosotros sentimos es el racismo y la discriminación. Si existe la violencia de género, nosotros lo hablamos; nosotras, no guardamos apariencias, en las otras etnias hay más mujeres que callan, están silenciadas, ellas sí que tienen problemas de patriarcado. ¡La mujer negra no soporta la violencia, no soporta tanta vaina! La mujer negra prefiere quedarse sola con sus hijos. ¡Y te vas! No se quedan aguantando todo el tiempo sufriendo. Nosotros tenemos un matriarcado (Bautista 2019).

En la misma línea, Irene Guachamín¹⁴⁴ (2020), explica otra realidad de las mujeres afroecuatorianas,

“si bien nuestro Buen Vivir pertenece a hombres y mujeres negros, todavía nos falta mucho camino por recorrer, porque el hombre afroecuatoriano todavía no se desvincula totalmente de su imagen de macho. Por tanto, seguimos sufriendo de machismo y a la vez racismo. Una situación esclavizante que anhelamos cambiar” (Guachamín 2020).

Ante este panorama, emerge el pilar del reconocimiento, uno de los más importantes para la consolidación de los derechos humanos y la erradicación del racismo y el patriarcado. A partir de este pilar, las mujeres afroecuatorianas demandan un reconocimiento con datos actualizados de censos poblacionales renovados que evidencien la realidad de cada mujer negra y, además, les permitan autoreconocerse. Sonia Viveros¹⁴⁵ (2019) en entrevista con la autora reclama que, *“las estadísticas no muestran la realidad, las estadísticas no dan una continuidad... no indican que hay pobreza, y con eso no se puede decir que hay cambios o progresos (Viveros 2019).* Igualmente, se habla de la imposibilidad de construir un Buen Vivir desde la homogeneidad cuando, el Ecuador da muestras evidentes de interculturalidad. Para aclarar ello, Irma Bautista¹⁴⁶ (2019) en entrevista para esta investigación explica,

¹⁴³Irma Bautista Irma Bautista. - (Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador), en entrevista con la autora, agosto 2019.

¹⁴⁴Irene Guachamín. - (sociedad civil afroecuatoriana), en entrevista con la autora, febrero 2020.

¹⁴⁵Sonia Viveros. - (Fundadora y directora de la Fundación Azúcar) en entrevista con la autora, agosto 2019.

¹⁴⁶Irma Bautista (Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador), en entrevista con la autora, agosto 2019.

“el Sumak Kawsay es una cosa, nuestra buena vida es otra, al interior de nuestras comunidades y espacios y eso es lo que queremos transmitir y redefinir, desde nuestras vivencias, nuestra alegría. Nosotros siempre hemos tenido la buena vida, hay tantas lenguas que han tenido nuestros ancestros, pero se han cercenado, les prohibieron. Hay cosas que se han conservado y eso, queremos seguir transmitiéndolo como, por ejemplo, nuestro evocutanzacuisivisuri en suaajili cuidémonos para vivir bien” (Bautista 2019).

No es posible construir ciudadanía si no se parte del reconocimiento de las capacidades y los aportes de todos y todas” (Paladines 2014, 76). De ahí que, el reconocimiento de la ancestralidad de los afroecuatorianos como el Ubuntu-Buen Vivir en palabras de amigos UNESCO (2018) es la valoración y respeto a los y las afrodescendientes, valorar lo que son, “porque no han tenido la oportunidad de entender, comprender y conocer su propia historia desde un lugar de dignidad”. La mujer afroecuatoriana es orgullosa de su realidad negra; así lo refleja e irradia Irma Bautista¹⁴⁷ (2019) con la poesía de su autoría, declamada durante la entrevista con la investigadora,

Me dijeron alma negra y yo respondí llorando: si se me estaba acusando de lo que yo no había hecho. Sentí que tenía derecho de ser bien reconocida porque no tenía la culpa de ser de negra nacida. La culpa la tenía mi padre, que a una negra cautivó y me trajeron al mundo con el pelo enchurruscado, con la nariz achatada y con el labio engrosao. De niña me hacían sentir que todita yo era fea y acusaban a mi padre que la raza había dañado. Entonces, cuando crecí demostré mi sapiencia, me decían unas cosas que me daba complacencia. Siempre que me las decían mi pecho se reía orgulloso, mi corazón palpitaba enervado de placer, es que no me daba cuenta de que con eso me engañaban, que en sus palabras negaban la negrura de mi piel y que con frases bonitas me introducían al blanqueo, reconociéndome en ellos los méritos del poder. ¿Qué memoria la que tienes? ¡Que negra ni te pareces! A pesar de ser negrita eres tan inteligente, eres negra de alma negra me dijeron muchas veces, con eso me anovulaba pensando que era distinta, porque a pesar de ser negra me apreciaba mucha gente. Hasta que un día desperté sintiéndome alma negra, que yo pertenezco a un pueblo que negra tiene su piel, que sus valores de negros tienen que reconocer, que el color solo es color, que ser negro tiene un valor, que mi alma para ser buena no tiene por qué ser blanca, que mi alma negra es de negra, que no es de color de insulto, ¡que es el color de mi pueblo del que orgullosa yo estoy!
Hoy, agradezco a mis padres, admiro y amo a mi madre que en complacencia y valor dieron a negrura a mi génesis y a mi alma, hermoso color (Bautista 2019).

¹⁴⁷Irma Bautista (Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador), en entrevista con la autora, agosto 2019.

Esto es un ejemplo vivo del orgullo de sentirse afroecuatoriana, pero la falta de reconocimiento y valoración por parte del Estado y la ciudadanía está provocando que las nuevas generaciones, las adolescentes, no se identifiquen con sus antepasados transformando sus espacios comunitarios en territorios incidentes, debido al alarmante racismo que viven dentro de su vida social. Ser una mujer afroecuatoriana conlleva, además “del sentimiento de injusticia por la discriminación que sufren todas las y los afrodescendientes, las dificultades derivadas del machismo, el sexismo y la cultura patriarcal de la sociedad ecuatoriana, así como a los estereotipos que vinculan a la mujer afrodescendiente al trabajo doméstico o sexual” (CEPAL 2018).

Por ello, desde el pilar del reconocimiento y el nivel analítico y fenomenológico de la feminista Elsa Dorlin (2007) el reconocimiento de las mujeres afroecuatorianas para un Buen Vivir-Ubuntu debe visibilizar que la imbricación de clase, de género y de raza/etnia no puede disociarse coherentemente la una de la otra. En palabras de la entrevistada Irma Bautista¹⁴⁸ (2019),

“el Ubuntu es conquistado cuando no estas maltratada, cuando no te están hablando, cuando tu autoestima no está por el piso. La buena vida es la reconquista de la libertad. La paz no tiene precio. Un concepto de Ubuntu, de buena vida, es la paz, es la armonía contigo mismo y con los demás, sin estar con ese miedo profundo y externo. Y con esa paz, puedes trabajar y producir mejor. Queremos un Ubuntu en donde no tengamos que rogar, ¡no de rodillas, no rogar! Si no exigiendo porque el derecho se lo vive, el derecho no se lo pide. Nunca entramos de rodillas, nosotros demandamos nuestros derechos y lo hacemos de pie y en igualdad.” (Bautista 2019).

El Ubuntu es un trabajo conjunto que ya se ha puesto sobre la mesa de debate desde el I “Congreso de Mujeres Afroecuatorianas 1999” y que resalta que la mujer afroecuatoriana está: a) perdiendo identidad debido a las fallas en la educación formal e informal y cuyos efectos se evidencian en la discriminación cultural, b) la mujer negra es estereotipada en su mayoría como empleada doméstica, c) hay negación de los aportes del pueblo negro, d) falta de respeto y desconocimiento de los derechos de la mujer, e) mala utilización de su imagen por parte de los medios de comunicación, reproduciendo mayor racismo, sexismo, discriminación y machismo (CONAMUNE 2017-2021).

Entonces, la lucha contra la imbricación de opresiones por raza/etnia, género y clase, se enmarca en la justicia, tercer pilar transcendental para la redefinición del Buen Vivir. De

¹⁴⁸Irma Bautista. - (Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador), en entrevista con la autora, agosto 2019.

acuerdo con Audre Lorde (1996), "Las mujeres negras han sido siempre muy visibles, pero a la vez, se las volvía invisibles mediante la despersonalización del racismo" (Lorde 1996, 334). Una aseveración que de acuerdo con Fraser (1997), 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 reevaluación cada vez mayor de las identidades irrespetadas y de los productos culturales de grupos menospreciados. Tanto la injusticia socioeconómica como la injusticia cultural están arraigados en procesos y prácticas que sistemáticamente ponen a unos grupos de personas en desventaja frente a otros (Fraser 1997, 114).

Entonces, el pilar de la justicia para un Buen Vivir-Ubuntu pleno, requiere en palabras de Fraser (1997) soluciones alternativas de redistribución y reconocimiento, denominadas "afirmación" y "transformación", respectivamente. Las afirmativas (que no son asociadas históricamente con el Estado liberal benefactor), sería entonces, soluciones dirigidas a corregir resultados del Buen Vivir oficial 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 esclavismo), estarían dirigidas a corregir los resultados inequitativos del Buen Vivir oficial, precisamente mediante la estructuración del marco general implícito que los origina. Este último es, por tanto, el medio por el cual la justicia puede hacerse presente y cambiar el escenario racista, esclavista, violento y desigual de las mujeres afroecuatorianas.

En la misma línea, para demandar justicia, las mujeres afroecuatorianas deben estar empoderadas y creer en sus capacidades y filosofías. En efecto, ONU Mujeres (2016) afirma que empoderar a las mujeres afroecuatorianas debería convertirse en una obligación para que estas puedan vivir libres de discriminación racial, de clase y de género y así puedan gozar de una vida digna y realizar ampliamente su potencial en un marco pleno de derechos y Buen Vivir-Ubuntu. Asimismo, las asociaciones de mujeres afroecuatorianas (2020) consideran que la formación en materia de empoderamiento es una justicia que el Estado debe proveer para apoyar a las mujeres víctimas de racismo y violencia. En tal sentido Marilú Castillo¹⁴⁹ (2019) entrevistada para esta investigación afirma que

¹⁴⁹Marilú Castillo. - (activista afroecuatoriana), en entrevista con la autora, agosto 2019.

“el empoderamiento a las mujeres es la pieza angular y vehículo para sociedades prosperas, justas. Como mujeres nos estamos ampliando, estamos posicionándonos, nos estamos empoderando... Es la era de la mujer afroecuatoriana” (Castillo 2019).

El desarrollo, el reconocimiento y la justicia, por tanto, suman al empoderamiento como pilar transversal del Buen Vivir-Ubuntu de las mujeres afroecuatorianas. El tiempo y el compromiso para redefinir el Buen Vivir es ahora según las mujeres afroecuatorianas. Un Buen Vivir con empoderamiento como base logra una igualdad sustantiva entre hombres y mujeres, la redefinición del Buen Vivir debe trabajar de forma unísona y dirigida a lograr un conjunto de objetivos que incluyan mecanismos de protección social con perspectiva de género, clase y raza/etnia. En ese sentido, la redefinición del Buen Vivir sobresale como un pilar fundamental hacia la igualdad de género y empoderamiento de las mujeres afroecuatorianas, siempre y cuando permita a las mujeres disponer de tiempo para el ocio y el aprendizaje; cuando le proporciona ingresos suficientes para mantener un nivel de vida adecuado; cuando pueda tener acceso libre a la educación y salud; y cuando las mujeres no sufran ninguna forma de discriminación en el trabajo o ámbito social.

Para complementar lo predicho, las voces de las mujeres afroecuatorianas en esta investigación se hacen presentes. Marilú Castillo (2019) comenta, la mujer afroecuatoriana está rompiendo los miedos. Yo hace poco participé en las elecciones pasadas como concejala del distrito sur, yo sabía que no iba a ganar, pero lo hice para romper paradigmas, esquemas e ir ganando espacios y más que todo, para decir estamos presentes; y decirle al *macho-men*¹⁵⁰, oye tienes que ir codo a codo con nosotras” (Castillo 2019).

Otro testimonio, relatado en forma poética, es el que Irma Bautista¹⁵¹ supo declamar en la entrevista para esta investigación,

Ayer, ayer desperté, soñé y escuché susurros. Mis ancestros con tristeza, nuestros hijos no entendieron nuestro vivir con grandeza o no saben todavía que son hijos de África negra. Que olviden nuestros rostros, pero no nuestra descendencia.

África sigue viva, en tu piel, rostro y lealtad. Que nuestra muerte no sea en vano.

África no morirá cuando se acabe tu vida, cuando se acabe la vida, cuando no quede un afro sobre la faz. Gritemos con bravura: ayer, hoy, mañana y siempre hasta poder reparar el daño hecho a mi gente. Descansaremos cuando nuestros hijos, cuando nuestros hijos vivan como uno más en el mundo. Será, será cuando mi susurro acalle el sueño profundo. ¡Mi África, mi África negra!, eso, eso es ¡Buen Vivir!

¹⁵⁰Macho-men.- expresión utilizada para referirse al hombre, de sexo masculino.

¹⁵¹Irma Bautista. - (Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador), en entrevista con la autora, agosto 2019.

Que reconozcan de dónde vengo, ¿señores cuál es mi historia? La vida lo cuenta y lo dice que escrito está en la memoria ¿memoria? Memoria ¿de quién? De mis ancestros, una lucha cumplida con sudor amargo de resistencia, haciendo reverencia a la vida, con garras a ella nos aferramos. Es el alcanzar de mis hermanas desde ayer, hoy y mañana. Queremos acciones afirmativas humanas en la construcción social, política y cultural del territorio. Visibilizando lo que no quieren ver, llevando bandera de amor, no de odio. Persistirá la lucha por siempre de un Ubuntu, donde exista injusticia social, habrá redoblante grito de ¡Presentes! Justicia social, feminismo sin machismo, los derechos humanos, dignidad, género, no racismo sea el entender de mis hermanos. Soy mujer afroecuatoriana con un legado por siempre de saber que en mi sangre llevo con orgullo ser afrodescendiente (Bautista 2019).

En base a los testimonios vertidos por las mujeres afroecuatorianas, se refuerza la necesidad de redefinición del Buen Vivir en el discurso/debate y práctica política, con un replanteamiento teórico y práctico de fondo diferente. Una necesidad y condición para el Buen Vivir que, las mujeres afrodescendientes de Colombia, a través de la red del Proceso de Comunidades Negras (PCN) del Pacífico y el Caribe lo han resumido en seis puntos:

1) el principio de *ser* como hombres y mujeres negros y como pueblo negro, en un ejercicio de autorreconocimiento; y una acción relacional con los otros y desde ellos, de reconocimiento y respeto de la humanidad y la dignidad de los afrodescendientes, en sus diferencias de género, generacionales y culturales, entre otras; 2) el principio de un espacio propio y autónomo para ser (cuerpo y territorio), reconociéndose parte del mismo territorio; 3) el principio de autonomía y participación, como expresión del ejercicio del ser en libertad y en relación con otros; 4) asumir el principio de una opción propia de pasado, presente y de futuro, como posibilidad de reconocerse, vivir y convivir con otros humanos y no humanos en la búsqueda del bienestar colectivo; 5) el principio de ser parte de las luchas de los pueblos en el mundo, en tanto queremos uno donde quepan muchos más, y, en ese orden, implica que nos sumemos y articulemos con los procesos de lucha por una convivencia armónica entre los seres humanos y la naturaleza... el principio del *Ubuntu*: soy porque somos; 6) el principio de la reparación histórica, entendida como el reconocimiento de los enormes aportes de los africanos y afrodescendientes a la construcción de las sociedades, y cómo actualmente estos pueblos sufren las consecuencias negativas de la trata transatlántica (PCN 2004, 34).

Esta es pues, una redefinición reivindicativa desde un activismo y espíritu “de lucha” de las mujeres afroecuatorianas para revertir su situación de racismo, desigualdad, producto del olvido institucional del Estado ecuatoriano que a modo discursivo las nombra, pero a modo real y práctico las silencia. En otras palabras, un Buen Vivir-Ubuntu que se oriente a la abertura de

nuevas interrogantes y retos a partir de la negritud. Un reconocimiento, a la justicia y al abandono de prácticas tradicionales de opresión que transitan sutilmente por el discurso político promovido por el Buen Vivir que ha incorporado nuevas acciones de impacto desmovilizador y fortalecimiento a favor del racismo al pueblo afroecuatoriano (Campoalegre 2018, 34).

La invisibilidad del pensamiento negro de todos los tiempos sigue siendo un asunto por solucionar en la lucha contra el racismo. “Ello obstaculiza el auto (re)conocerse y a las fuerzas aliadas. La recuperación de las historias de las negritudes, desde sí mismas, es premisa para convertir las narrativas “subalternas” del Buen Vivir y transformarlas en “insurgentes”, en generativas de descolonización” (Campoalegre 2018, 36). Así, lo argumenta la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador, Irma Bautista¹⁵² (2019), entrevistada en esta investigación,

“... la historia depende de cómo se la cuente; si yo digo mi antepasado era un esclavo y que vergüenza esclavizada cuanto tiempo y siglos. ¡Pero noo!... fue todo un proceso de sometimiento y quien tiene que sentir vergüenza son los explotadores porque lo que hacía mi antepasado, lo que hacía era trabajar y no le pagaban y ¿quién entonces le estaba robando su fuerza de trabajo y sus conocimientos? La otra persona. Entonces, ¿quién tiene que sentir vergüenza? ... La historia es otra forma de racismo y discriminación (Bautista 2019).

Paralelamente, Marilú Castillo¹⁵³ (2019) supo manifestar que, “*el Buen Vivir es para todos, debemos contar la verdadera historia del pueblo ecuatoriano, siempre hemos estado, somos parte de la independencia de este país. La historia está mal contada, a conveniencia*” (Castillo 2019).

En ello desempeña un papel de primer orden el feminismo descolonial, negro y la interseccionalidad.

Una situación que en palabras de Mina, Machado, Botero y Escobar (2009), en lugar de comprenderse esta autonomía como ensimismamiento cultural autosuficiente e incontaminado o como sujeto liberal racional afirmado en su independencia económica, intelectual y moral, vindica utopías que han sido construidas en trayectos e historicidades a veces visibles, a veces escondidos en las capas de la historia, pero que no obstante perviven clandestinamente como huellas ancestrales que van de paso en paso, incorporándose de generación en generación en

¹⁵²Irma Bautista. - (Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador), en entrevista con la autora, agosto 2019.

¹⁵³Marilú Castillo. - (activista afroecuatoriana), en entrevista con la autora, agosto 2019.

resistencias cotidianas que actualizan genealogías no de control, sino de posibilidad en las nuevas batallas que se imponen en el capitalismo global (Mina et al., 2009, 67).

Bajo esta prerrogativa y, desde una perspectiva de las mujeres afroecuatorianas se llega a la conclusión de que el Buen Vivir-Ubuntu “es aquello que nació y no podrá morir” (Bautista 2019), no se trata simplemente de la “inclusión” de las mujeres Afrodescendientes en el tema del Buen Vivir, se trata de una transformación del sistema que racializa a las mujeres y las somete a los escenarios más vergonzosos de pobreza y desigualdad. Así pues, parafraseando a Acosta y Gudynas (2011) la redefinición del Buen Vivir ahora ha empezado a tomar mayor relevancia, desde la visión de los marginados por la historia, como una oportunidad para construir otra sociedad sustentada en hechos reales, de un escenario por siempre invisibilizado. El Buen Vivir-Ubuntu de las mujeres afroecuatorianas es, entonces, el gran reto para un proyecto colectivo que genera articulaciones anticoloniales, que reconoce sujetas desautorizadas por la racialización, que toma como desafío la problemática de las asimetrías en donde las mujeres afrodescendientes con las marcas de África están en desventaja en Ecuador (Campoalegre 2018, 34).

En este sentido, resulta importante que las acciones que se lleven adelante para la redefinición pongan en el centro a la afrodescendencia de las mujeres. Es necesario que los propios actores involucrados puedan articular su voz y su posición y que no se hable en lugar de ellas ni se actúe sin saber sus necesidades y prioridades. Esta es, la principal admonición para una plena redefinición que las mujeres afroecuatorianas como Consuelo Rosero¹⁵⁴ (2019) en reiteradas ocasiones marcó en la entrevista para esta investigación; sostuve que,

“tú no sientes todo lo que yo vivo y sufro. Mis sentires tú los interpretarás desde tu posición como mestiza que es válido, pero lo verdaderamente transformador es que yo desde mi pueblo y las mujeres afroecuatorianas planteemos, redactemos y pongamos en práctica un Buen Vivir sujeto a nuestra realidad de negras, valientes y valerosas” (Rosero 2019).

Igualmente, Sonia Viveros¹⁵⁵ (2019) expresó que,

“el pueblo afroecuatoriano tiene su historia oral, muchas de las cosas si no todas que se ha escrito sobre nosotros, que se ha plasmado en papel es por otros que interpretan nuestra vida, nuestra realidad de ser, de acuerdo con sus propias visiones. Por eso, yo no soy amiga de los “ólogos”, de los sociólogos, antropólogos, politólogos... porque el trabajo de ellos es escuchar,

¹⁵⁴Consuelo Rosero. - (sociedad civil afroecuatoriana), en entrevista con la autora, agosto 2019.

¹⁵⁵Sonia Viveros. - (Fundadora y directora de la Fundación Azúcar) en entrevista con la autora, agosto 2019.

bueno ni siquiera escuchar, era “investigar” e interpretar lo que el otro le decía. Por eso, la historia nuestra es contada de una y otra manera, desvirtuando la realidad y convirtiéndonos en objetos, cuando nosotros somos sujetos, sujetos de derechos y somos también ciudadanos que no se reconocía hasta hace poquito (Viveros 2019).

Desde este punto de vista, y en concordancia con Celia Amorós (1985) y Empar Pineda (1985), la redefinición del Buen Vivir afroecuatoriano entra dentro del feminismo de la igualdad buscando cambiar y producir nuevas leyes en el ámbito del Buen Vivir para que las mujeres accedan en igualdad real al mundo económico, cultural, social y político. Su misión teórica es cuestionar el orden social patriarcal que con sus estereotipos ha convertido la diferencia en desigualdad (Montaño 2007, 226). La negritud del Buen Vivir propone pues, acabar con la división de roles que impone la cultura sobre hombres y mujeres, sobre ricos y pobres, sobre blancos y negros para sobrepasar la dualidad masculina/femenina, luchando por la igualdad de derechos y oportunidades para las mujeres, a través de la cooptación de espacios en el sistema, que les permitan la formulación de políticas públicas que las favorezcan y no las discriminen por su género, raza o clase (López, Palacio y Fuente 1998, 111).

Para complementar lo predicho, Marilú Castillo¹⁵⁶ (2019), entrevistada en esta investigación argumenta,

“considero que las mujeres somos intuitivas en las cosas de organizar, de administrar, de hacer nuestro espacio más bello y deben permitirnos, ya no pedir permiso. Se debe romper con esa idea de que solo debemos cuidar al marido o que no podemos estudiar. ¡Estamos en el siglo XXI ya debemos romper con esas estupideces! Es un trabajo en equidad, los hombres y las mujeres somos inteligentes y sabemos lo que necesitamos debemos actuar en complemento, nos necesitamos. El hombre y la mujer tiene los mismos derechos” (Castillo 2019).

La entrevista de Sonia Viveros¹⁵⁷ (2019), complementa lo predicho, *“nuestro Buen Vivir es la lucha por la igualdad de derechos, la lucha es contra la discriminación y el racismo; y la lucha contra la violencia en todas sus formas” (Viveros 2019).*

El Buen Vivir de las mujeres afroecuatorianas está en la interseccionalidad y el reconocimiento de propuestas epistemológicas, 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

¹⁵⁶Marilú Castillo. – (activista afroecuatoriana), en entrevista con la autora, agosto 2019.

¹⁵⁷Sonia Viveros. - (Fundadora y directora de la Fundación Azúcar) en entrevista con la autora, agosto 2019.

subordinación de los procesos hegemónicos. Así pues, desde la negatividad, discriminación, violencia y pobreza de ser negra, ha sobresalido un espíritu “de lucha” de las mujeres afroecuatorianas. Condición dicotómica que obliga a la mujer afroecuatoriana a sostener una actitud de lucha y exigibilidad constante; de exclusión, pero también de organización y movilización (Afroféminas 2020).

En suma, en medio de un contexto histórico-político marcado por una experiencia: violenta, racista, capitalista, eurocéntrica y patriarcal contra lo afrodescendiente, la redefinición del Buen Vivir surge del silencio y su ruptura que marca la necesidad de recuperar el pensamiento negro y compartir sus contribuciones con la sociedad ecuatoriana. Es decir, desde un sentimiento de no-representación, de racismo institucional, las mujeres afroecuatorianas toman acciones políticas de reivindicación – “la política del reconocimiento de las diferencias y de las identidades” (Fraser 2003, 8) – , demandando un reconocimiento al margen de las categorías de representación impuestas – desde los grupos dominantes y desde aquellos que el sistema hegemónico reconoce (y se reconocen) como dominados (Velasco 2015, 56) –; auto-representándose y creando su propio no-espacio, como diría Jayne Ifekwunigwe (2004), o sus espacios de (des)localización, como diría Magdalene Ang-Lygate (2012); territorios inexplorados donde residen los significados cambiantes para una redefinición del Buen Vivir basado en la negritud antirracista e igualitaria.

Una negritud que según hooks (1984) desafía los paradigmas coloniales desde los valores culturales del mundo negro (Césaire 2016), al ser al mismo tiempo una actitud filosófica y una estrategia necesaria en la lucha política por la identidad (Combahee River Collective 1977). Parafraseando a Césaire (2019), la negritud sería el intento de reapropiación de la dignidad de las y los afroecuatorianos heridos por la experiencia traumática de la colonización imperante hasta la actualidad en el Buen Vivir. A la par, redefinir el Buen Vivir para las mujeres afroecuatorianas se sostiene en la tesis de Nelson Mandela (1998) que reza: “después de escalar una gran colina, una se encuentra con que hay muchas más colinas que escalar”. Múltiples desafíos que desde las voces de las mujeres afroecuatorianas dan cuenta de resistencias que se incorporan en la vida cotidiana día tras días. Por ello, la negritud del Buen Vivir es una lucha, “acompañada con sentipensamientos, con ancestros combatientes en el presente continuo, visibles en expresiones gramaticales que concuerdan presente, pasado y futuro en una misma oración”. Parafraseando a Manuel Zapata Olivella, vocero del Buen Vivir de las mujeres del Cauca, Colombia,

...nuestras abuelas, nuestros padres y nuestras madres nos enseñaron a luchar por nuestros derechos; así como ellos lo hicieron cuando ellos existieron, les tocó pelear duro, ahora nos toca a nosotras. No pensamos rendirnos por gente o políticas que van a llevarse lo que nos dejaron nuestros ancestros africanos (Zapata Olivella 1980, 32).

La redefinición del Buen Vivir hecha a partir de voces de las mujeres afroecuatorianas anuncia políticas de vida que garantizan la pervivencia como pueblo y como humanidad. El *ethos* del Buen Vivir que tramitan las mujeres se sintetiza lucidamente en lo que acertadamente sostiene Francia Márquez (2018) – actual vicepresidenta de Colombia –, “queremos un Buen Vivir en autonomía y no de dependencia. El Buen Vivir implica que los políticos no se roben la plata de la salud, que las mujeres podamos ser respetadas en nuestros derechos, que no seamos torturadas, abusadas sexualmente, implica autonomía, respeto a la diferencia, a los saberes ancestrales. Implica la discusión y transformación del modelo de desarrollo que en últimas nos someten a la extrema pobreza” (Márquez 2018).

El Buen Vivir-Ubuntu tiene rostro afroecuatoriano, indígena, montuvio, mestizo. Desde el Ubuntu – soy porque somos, o soy porque pertenezco –, se testimonia en la memoria de mujeres y jóvenes que el arraigo en el territorio ha garantizado la re-existencia como pueblo. El mensaje de la filosofía *Ubuntu* inspira a la consolidación de un movimiento de movimientos del pueblo afrodescendiente y entre pueblos en todo el país para un Buen Vivir libre de racismo y desigualdad por ser “diferente” (Bassey 2012, 9).

El ubuntuismo, una teoría inmoderada, inclusive profana, que propone significados de la diáspora, apunta claramente al tejido interrelacional de toda existencia. Se trata de una revalorización omnilateral de su color, de sus componentes culturales y de su ser; esto significa, redefinir los criterios que definen lo que es Buen Vivir. Y, más que eso, cuestionarse por qué tal concepto es aún hecho en la medida en que se sabe que género, clase y raza/etnia no es algo inexistente sino algo latente. Aquí está la negritud, aquí está el Buen Vivir de las mujeres afroecuatorianas. Es una afirmación de solidaridad y resistencia política de los afrodescendientes. Una lucha conjunta contra el racismo y la desigualdad; y una lucha con los hombres afroecuatorianos sobre el sexismo por un verdadero Buen Vivir-Ubuntu.

“Redefinir el Buen Vivir es un aspecto de todos, de decir aquí estamos, estamos presentes, esta es nuestra historia. Este es un llamado de atención al sistema, no sé si esto le conviene al Estado,

¡pero ya basta de llevarnos hacia atrás! Se debe redefinir desde la realidad de cada pueblo” (Marilú Castillo¹⁵⁸ 2019).

“Redefinir el Buen Vivir es una irrupción en la mente de todos aquellos ciudadanos ecuatorianos que tienen que entender que no somos un accidente en este país plurinacional e intercultural como dice la Constitución de 2008” (Sonia Viveros¹⁵⁹ 2019).

¹⁵⁸Marilú Castillo. - (activista afroecuatoriana), en entrevista con la autora, agosto 2019.

¹⁵⁹Sonia Viveros. - (Fundadora y directora de la Fundación Azúcar) en entrevista con la autora, agosto 2019.

Capítulo VI: Conclusiones

“La crítica al paradigma moderno colonial del Buen Vivir oficial es indispensable. Más aún urgente para las mujeres no blancas, víctimas de la colonialidad del poder” (Zapata 2022).

Bajo esta reflexión, reconozco que escribir, pensar e investigar sobre el feminismo y el Buen Vivir es complicado porque es una reflexión sobre el debate más amplio en torno a las diferencias conceptuales entre el Buen Vivir y su trilogía conceptual y entre las categorías de género, raza/etnia y clase que indaga el feminismo descolonial, negro e interseccional. Por ello, el presente capítulo tiene como objetivo recapitular cada uno de los apartados planteados, atribuyendo conclusiones desde lo general a lo específico. Es decir, brinda un cierre para los cinco capítulos exhibidos mientras se enfoca en responder a las preguntas transversales – general y subsidiarias – de la investigación, correspondientes a: ¿Por qué el Buen Vivir no ha significado el fin de la discriminación y violencia hacia las mujeres montuvias y afroecuatorianas?; ¿Cuáles son las diferentes perspectivas teóricas sobre el Buen Vivir?; ¿Cuál es la perspectiva de las mujeres montuvias y afroecuatorianas frente al Buen Vivir? y, ¿Cómo el feminismo negro, descolonial e interseccional sirve de instrumento para redefinir el Buen Vivir?

Más concretamente, este apartado de conclusiones se centra en dilucidar el objetivo de la tesis doctoral que versa sobre la redefinición del concepto del Buen Vivir del Ecuador desde las teorías del feminismo descolonial, feminismo negro y la interseccionalidad; y, en explorar la ausencia de las dimensiones de justicia de género, raza/etnia y clase que invisibilizan y violentan a las mujeres montuvias y afroecuatorianas. Una investigación que reconoce la diversidad y el dialogo intercultural, imprescindibles si se quiere alcanzar un Buen Vivir integral. Asimismo, trabaja en la consecución plena de los derechos de las mujeres montuvias y afroecuatorianas y pone de relieve la vasta riqueza de la cultura de estos pueblos, muchas veces no vista y, sobre todo, no valorada. Finalmente, los testimonios recogidos en el estudio de caso dan un realce a la investigación, por ser voces reales de mujeres montuvias y afroecuatorianas que expresan su sentipensamiento acerca del Buen Vivir; mientras luchan y resisten a los declives derivados de las construcciones sociales de la raza/etnia, el género y la clase.

Partiendo desde el capítulo I y las consideraciones históricas que competen al Buen Vivir, se puede concluir que diferentes tiempos y realidades, producen diferentes Buenos

Vivires. Es decir, con la aparición del ser humano, el Buen Vivir se convierte en mundo. Comprender la vigencia del Buen Vivir exige volver la mirada hacia la historia para estudiar y tomar en serio el hecho de que durante siglos la cultura tanto popular como académica ha legitimado el Buen Vivir. En efecto, el ser humano desde la prehistoria ha configurado paradigmas para explicar su constante angustia o esperanza por alcanzar el “Ubuntu” (en África), el “Swaraj”, el “Swadeshi”, el “Apargrama” (en India), el Jardín del Edén, la felicidad, la vida buena (en occidente), el “Lekil Kuxlejal”, el “Raxnaqil”, el “Ti nûle kûin”, el “Balu Wala”, el “Nued gudisaed”, el “Ronojerl 'K'o uchak upatan”, el “Ronojerl jastaq ki chapon kib”, el “Volver a la Maloka”, el “Ka+ Iy+k+no”, el “Sé nenulang”, el “Kametsa Asaike”, el “Tekó Kavi”, el “Kyme Mogen”, el “Suma Qmaña” y el “Sumak Kawsay” (en América Latina); en otras palabras, el célebre y conocido Buen Vivir.

El Buen Vivir ha transcurrido por dos grandes etapas de la humanidad: 1) prehistoria e 2) historia – edad antigua, edad media, edad moderna, edad contemporánea – y cuatro diferentes cosmovisiones del siglo XXI: 1) premodernidad; 2) modernidad; 3) postmodernidad; y 4) transmodernidad. Diferentes etapas y cosmovisiones que evidencian realidades propias y que, durante el análisis de cada una de ellas, se pudo evidenciar que en cada Buen Vivir están presente siete elementos: 1) naturaleza-territorio; 2) espiritualidad (creencias); 3) tribu-sociedad; 4) sexo-género; 5) jerarquía-poder; 6) tiempo; 7) bienes materiales; que conforman la imagen general del Buen Vivir. A partir de ellos, se interpreta todo lo existente en todos los campos de la vida (política, economía, ciencia, religión, moral, filosofía...). En concreto, dichos elementos, varían acorde a su escenario histórico y geográfico, pero continuamente se encuentran presentes en mayor o menor medida; declarando que el Buen Vivir es: existir, adaptar y sobrevivir.

De esta manera, a medida que el mundo se globaliza y el ser humano comienza a ser partícipe de nuevos sistemas económicos, políticos, sociales, su entorno se va transformando. Por ejemplo, en la cosmovisión premoderna, el Buen Vivir instintivo de la etapa prehistórica únicamente se interesa por la satisfacción de las necesidades fisiológicas, no posee consciencia del yo y, paulatinamente se tornará en animista-tribal en busca de la seguridad en el seno de la tribu y en los ritos y tradiciones para proteger su vida y continuar sobreviviendo. Aquí, termina el Buen Vivir prehistórico y, emerge el Buen Vivir antiguo que da cuenta que el ser humano posee no solo una capacidad creativa, inteligencia, sensibilidad, sino también una capacidad destructiva. Un colosal dinamismo por conseguir un Buen Vivir acorde a su ambiente que va

cambiando y va emergiendo nuevos recursos que convierte ahora al Buen Vivir en egocéntrico impulsivo que requiere de violencia y poder para satisfacer inmediatamente los impulsos y continuar sobreviviendo.

En este contexto, se evidencia de manera notoria dos tipos de Buen Vivir, el de oriente y el de occidente. Por un lado, el Buen Vivir de oriente está supeditado al bien y el mal como medio moral de obediencia impuesto por un todopoderoso. Es decir, el Buen Vivir se torna jerárquico, poseedor de la verdad última que da sentido a la vida y que requiere que cada uno acepte su sitio y siga las reglas para sobrevivir. Por su parte, el Buen Vivir de occidente expresa que sobrevivir es ser estratégico, progresista y materialista. El Buen Vivir es, por tanto, obtener éxito personal y disfrutar del progreso material en un tiempo lineal (proceso hacia un destino divino) y finito (día del juicio final). Este último tipo de Buen Vivir es el que mayormente se ha ido perpetuando y transformando en la arena internacional hasta la actualidad.

De seguida, el Buen Vivir de los tiempos medios o tiempos de mediocridad, retraso y arcaísmo da cuenta que el dinero y el fervor son el bien fundamental para sobrevivir. Dios y el placer a lo material se sobreponen al Buen Vivir que considera que el entorno de cada persona está lleno de oportunidades y cada cual puede disfrutar de ellas si, está dispuesto a hacer el esfuerzo necesario. Un Buen Vivir insostenible para la racionalidad de la modernidad que lo termina derrocado e interpretando todas las esferas de la vida desde la razón, con la mirada puesta en el futuro, no en el pasado, un tiempo lineal e histórico, en donde el Buen Vivir tiene lugar en una línea temporal pasado-presente-futuro, y donde el espacio – naturaleza – pierde su trascendencia y se convierte en un mero escenario, que no condiciona de manera decisiva el accionar del ser humano ya que este, puede dominarla y moldearla según sus necesidades y sus gustos.

Desde la etapa de la modernidad ya se rompe los lazos tradicionales con la tierra y la naturaleza, a la que sólo se percibe como una fuente hostil y lejana de recursos y un sumidero de residuos sobre la que el ser humano debe ejercer su dominio para alcanzar lo que ahora este considera Buen Vivir. La razón y la coherencia lógica económica – capitales materiales – son las variables clave del Buen Vivir moderno que intenta ser destruido desde la postmodernidad. Se entabla así, la cosmovisión postmoderna con un andamiaje inmerso en la imaginación, o la fantasía, con la mirada puesta en el presente y una concepción fragmentaria del mundo, según

la cual no hay un único mundo, sino muchos y cambiantes mundos, con “Buenos Vivires” en plural, no en singular.

El Buen Vivir contemporáneo aspira entre tanto, lo comunitario e igualitario desde una fama o notoriedad social momentánea, y la libertad individual, en un contexto de realismo mágico para remediar lo que el paradigma consumista occidental ha provocado. En otras palabras, para el Buen Vivir postmoderno la supervivencia del ser humano encausa que los problemas sociales solo pueden ser evadidos desde la imaginación; conforme a los lemas “la imaginación al poder”, “la vida está más allá” y “seamos realistas, pidamos lo imposible” (Dagerman 1950, 66). Expresiones que resumen al Buen Vivir contemporáneo en un ideal de vida formado principalmente por elementos como el ego fusionado con la rebeldía y el capital.

En torno a dicha figuración que no ha sido capaz de remediar la colonialidad del poder, del saber y del ser, subyace la última y actual etapa del Buen Vivir, la transmodernidad, con una cosmovisión transmoderna propia y creada desde América Latina, por fuera de occidente. Un Buen Vivir que se presenta como la lucha en contra de la globalización neoliberal que acoge la aparición de nuevos sujetos políticos invisibilizados, oprimidos y explotados por la modernidad, el capitalismo y conocimiento eurocentrista característico de las etapas y cosmovisiones previas. Esto es pues, una alteridad postcolonial situada sobre el terreno heredado del neoliberalismo malogrado: desigualdades pronunciadas, sociedades crecientemente polarizadas, espacios públicos privatizados, pobres criminalizados y sujetos a la vulneración de sus derechos civiles básicos.

Negatividades en donde la mujer ha sido la más expuesta y vulnerada. La prehistoria y la historia con cada una de sus cosmovisiones ha invisibilizado el papel de la mujer o, en el mejor de los casos la ha subordinado como un sujeto sexual, de labores domésticas, reproducción y debilidad, carente de Buen Vivir o supeditada al Buen Vivir del hombre que tiene pleno poder sobre esta. Una realidad que la transmodernidad en diálogo y traducción intercultural, con la mirada hacia el Sur no imperial, busca arrancar con un claro mensaje implícito hacia “los demás” – “países desarrollados” –: “hasta aquí, hemos tolerado la historia del sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal que ha privilegiado la cultura, el conocimiento y la epistemología producidas por Occidente como sinónimo de buena vida o Buen Vivir” (Spivak 1988; Mignolo 2013).

En esta línea, América Latina a finales de los años noventa, marca un hito al girar sus agendas políticas hacia la izquierda progresista que al unísono ¡que se vayan todos! cuestionan los presupuestos filosóficos civilizatorios. Los Estados latinoamericanos abanderan a la transmodernidad como una etapa y cosmovisión a ser implantada, pero con mayor ahínco lo hace Ecuador con la Revolución Ciudadana fundada por el expresidente Rafael Correa que expresaba ¡porque otro país es posible! Entonces, desde un socialismo como modelo de eliminación al desarrollo: excluyente, marginador, inequitativo, racista, depredador de la economía, la sociedad y la naturaleza ecuatoriana, implanta por primera vez el concepto del Buen Vivir de la mano del *Sumak Kawsay*, – cosmovisión indígena *kichwa* – en una renovada Magna Carta que declaraba: “decidimos construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el Buen Vivir, el Sumak Kawsay” (Constitución de 2008). Una propuesta revolucionaria que prometía cambios en democráticos en la solidaridad, la justicia, la ética y en especial la equidad en todos los ámbitos: social, económico, ambiental, étnico, de género, intergeneracional, pero que, a la práctica hasta la actualidad han sido incumplidos y marginales especialmente, para las mujeres autoidentificadas como montuvias o afroecuatorianas.

Bajo este contexto, el capítulo II se concadena con el capítulo I y de manera más delimitada, responde a una de las preguntas subsidiarias de la investigación que versa sobre ¿Cuáles son las diferentes perspectivas teóricas sobre el Buen Vivir? En respuesta a esta interrogante, se puede concluir que el Buen Vivir oficial lleva trece años estudiándose inmaculadamente desde tres versiones clásicas: i) indigenista y *pachamamista*, ii) socialista y estatista y iii) ecologista y postdesarrollista. Una trilogía que exclusivamente se ha enfocado en lo económico, lo político, lo indígena y lo ecológico; generando una superficialidad y homogeneidad que someramente arguye ser una forma de vida en armonía con uno mismo (identidad), con la sociedad (equidad) y con la naturaleza (sustentabilidad) (Hidalgo-Capitán, Cubillo-Guevara y García 2015). Esta es pues, una definición de aceptación universal que no ahonda en las verdaderas bases de la desigualdad, el racismo, la inequidad y la violencia, creadas socialmente entre las categorías de raza/etnia, clase y género imperantes en el Ecuador–

Por tanto, para entender al Buen Vivir, esta tesis doctoral implicó un proceso de deconstrucción, descolonización y descolonialidad con un reconocimiento de todos, porque Ecuador es un país diverso, pero que no todos tienen iguales derechos. De ahí que, otra conclusión que deja esta investigación es que “ser diferentes, ser distintos, no quiere decir que tengamos que ser desiguales. Tenemos que ser más iguales siendo diferentes. Son dos cosas

bien distintas” (INADI 2011). Es necesario una aceptación plurinacional e intercultural que vaya más allá de un sinnúmero de autores que conforme a sus intereses particulares han convertido al Buen Vivir en todo lo que se ve y no se ve, y en todo lo que se oye y no se oye, olvidando que Ecuador y Latinoamérica es una región diversa y no meramente indígena o mestiza.

Entonces, en análisis crítico, la trilogía del Buen Vivir ha generado vacíos e incertidumbres principalmente en lo que concierne a las categorías de raza/etnia, de clase y de género. Engranajes vitales y predecesores de la inestabilidad política, económica y social de país como lo reflejan los datos oficiales del INEC (2021), que exponen que la pobreza a nivel nacional se ubicó en 32.2% y la pobreza extrema en 14.7%. En el área urbana la pobreza llegó al 24.2% y la pobreza extrema a 8.4%. Finalmente, en el área rural la pobreza alcanzó el 49.2% y la pobreza extrema el 28.0%. A esta situación, se suma la violencia que sufren las mujeres, llegando a ser comparada con países como México o Colombia, – peores países para ser mujer según la revista Forbes (2020) –. 65 de cada 100 mujeres ecuatorianas experimenta violencia física, patrimonial, psicológica y sexual, diariamente, pero con mayor énfasis las mujeres autoidentificadas como indígenas, afroecuatorianas o montuvias (ONU Mujeres 2020).

Cifras preocupantes que el Buen Vivir indigenista-*pachamamista* por ejemplo, excluye, enfocándose casi y exclusivamente en tres cosas. La primera, en la lucha constante de afirmar que el *Sumak Kawsay* que los indígenas pregonan no es sinónimo de Buen Vivir como lo establece la Constitución de 2008. El Buen Vivir para esta corriente encontraría su sinónimo más en el concepto de *Alli Kawsay*. Esto a razón que el *Sumak Kawsay* para los indígenas es una visión colectiva, no es una relación netamente ser humano-ser humano sino ser humano-naturaleza (Castro 2019). En palabras más exactas, la indígena Luisa Lozano¹⁶⁰ en entrevista para esta investigación afirmó que “el *Sumak Kawsay* es un concepto sagrado para los pueblos indígenas, especialmente para las mujeres. El *Sumak Kawsay* es vivir en armonía, vivir en respeto, vivir la igualdad, que se respete la salud, la educación, el territorio” (Lozano 2019).

A partir de esta discrepancia, la segunda característica radica en que el movimiento indígena hace uso del *Sumak Kawsay* como su gran paraguas y estandarte de reivindicaciones políticas hacia su beneficio propio. Es decir, el Buen Vivir indigenista se ha convertido en una especie de ego-política del conocimiento que hace que todo lo que salga fuera de estos – montuvio, afroecuatoriano – sea considerado una amenaza y, por tanto, silenciado. Ello, debido

¹⁶⁰ Luisa Lozano. - (dirigente de la mujer en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), en entrevista con la autora, agosto 2019.

a que su intención y objetivo es centrarse en la lucha y resistencia de los pueblos indígenas contra la exclusión y el despojo del colonialismo representado en la explotación petrolera y la práctica de las empresas industriales que contaminan el medio ambiente, deteriorando y disminuyendo sus posibilidades de vida.

Como prueba de dicho argumento, la dirigente de la mujer en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, Luisa Lozano en entrevista para esta investigación declaró:

“no vamos a tomar oro, no vamos a tomar petróleo, no hay respeto a nuestros territorios, ¿Qué Sumak Kawsay podría ser eso? Nosotros buscamos defender nuestro territorio, nuestra agua. Si se sigue contaminando la montaña vamos a tomar esa agua contaminada y vamos a morir, ¡nos va a dar cáncer! Esa agua con el mercurio nos mata, es veneno. ¡Cuando ellos vulneran nuestros territorios y además contaminan esa agua, eso no es Sumak Kawsay!” (Lozano 2019).

Una lucha que mayoritariamente advierte velar por sus intereses extrapolados a la defensa de sus territorios, soberanía y dignidad para sus habitantes. Sin embargo, esta investigación doctoral revela y arroja que dicha lucha no es compartida para todos los pueblos y nacionalidades indígenas. La corriente indigenista estaría enfocada únicamente en los indígenas kichwa, desvirtuando a las otras poblaciones indígenas como: Tsáchila, Chachi, Epera, Awa, Kichwas, Shuar, Achuar, Shiwiar, Cofán, Siona, Secoya, Zápara, Andoa y Waorani, que primero, su idioma no es el *kichwa* y segundo poseen otras realidades y, por ende, otras necesidades. Un hallazgo que los propios indígenas han sabido corroborar en entrevistas con la autora de esta investigación:

“el Sumak Kawsay, es palabra propia de los kichwa, de nuestros abuelos, nuestros ancestros venían siempre manteniendo este término. El Sumak Kawsay se ha quedado únicamente en las comunidades indígenas que se habla kichwa, los demás pueblos no lo entienden (indígena anonimizado por protección de datos 2019).

Como tercera característica, la corriente indigenista promulga un respeto a la *Pachamama* y un comunitarismo entre los habitantes, pero cada vez sus costumbres ancestrales se ven diluidas, convirtiéndose en empresarios del medio natural a costa del beneficio particular. En concreto, “la intelectualidad indigenista plantea el respeto a la naturaleza, pero las contradicciones del poder han vaciado sus contenidos con decisiones contrarias a su *ethos*. Tomando a Domínguez y Caria (2016) el *Sumak Kawsay* es una "falsa conciencia" que oculta la realidad y que una vez alcanzado al estatus de una "ideología dominante" se vuelve

"contradictorio e intolerante" para sus propios seguidores. Una fragmentación que va desde la interculturalidad y plurinacionalidad hasta las categorías de raza/etnia, clase o género que afectan en mayor medida a sus discípulos y más específicamente a las mujeres indígenas que no pueden tomar conciencia para expresar su resistencia y que las propias mujeres indígenas en entrevistas para esta investigación certificaron que:

“es bien duro trabajar como mujeres... luchamos por todos, pero aún hay machismo inclusive por nuestros compañeros. Nosotras las mujeres indígenas en carne propia hemos visto y hemos vivido que los hombres indígenas no nos ayudan. ¿Cuándo un hombre indígena se levanta primero? O hace su desayuno, manda a los hijos a la escuela, pone a lavar la ropa, luego corre al trabajo ¡Nunca!” (Lozano y Dagua¹⁶¹ 2019).

Por su parte, ultimar el Buen Vivir estatista y socialista es declarar que esta corriente es la reencarnación del discurso del poder colonial acentuado en los documentos base de la planificación del Estado ecuatoriano. Los defensores de esta corriente, principalmente políticos cercanos al gobierno, han buscado captar el máximo poder y control desde el discurso del Buen Vivir para desde dicha posición, seleccionar qué temas son importantes para este y después, mercantilizarlos como una necesidad ciudadana. En cuanto a los temas que ponen en peligro a esta corriente, estos son invisibilizados o violentados como, por ejemplo, las luchas comunitarias y/o ciudadanas de las mujeres, indígenas, afroecuatorianas y montuvias por ampliar sus derechos sociales. Esto es pues, una persecución a activistas y dirigentes sociales, acorralándolas en "zonas de sacrificio", sin una escucha activa y sin respuestas a sus demandas. Prueba de ello, es el testimonio de Luisa Lozano¹⁶², dirigente indígena que supo manifestar en esta investigación que: *“yo fui criminalizada por protesta social. Desde ahí he vivido criminalizada y encarcelada. Ha sido una pelea contra el Estado porque nosotros teníamos que decir que la Constitución nos garantiza y nos brindara derechos. ¡Mentiras!” (Lozano 2019).*

Una apatía que no ha llevado necesariamente a superar el modelo de desarrollo colonial neoliberal heredado. Así pues, claramente, dentro de las prioridades y/o temáticas para la corriente estatista del Buen Vivir, no se encuentran las problemáticas derivadas de las categorías de la raza/etnia, la clase y el género. Única y prioritariamente hay un enfoque y centralismo

¹⁶¹ Luisa Lozano y Elvia Dagua. - (mujeres indígenas), en entrevista con la autora, agosto 2019.

¹⁶²Luisa Lozano. - (dirigente de la mujer en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), en entrevista con la autora, agosto 2019.

hacia los beneficios políticos y económicos para su partido y gobernantes. En torno a ello, el discurso estatista del Buen Vivir podría ser calificado como contradictorio y carente de relación entre la teoría y la práctica. Por un lado, abominable del desarrollo economicista – causante de todos los males latinoamericanos – pero, por otro lado, precursor de planes de desarrollo que explícitamente expone que el Buen Vivir está asociado con un aumento de bienestar expresado en la satisfacción de necesidades, apoyado en el extractivismo; “mientras se produce la transformación de las matrices productivas de los países latinoamericanos” (Lalander y Merimaa 2017, 78). Un interés económico y político sobrepuesto a derechos sociales, culturales y de género y, de entremedias un concepto indígena – *Sumak Kawsay* – que nada tiene que ver con el Buen Vivir.

La corriente socialista contraviene con los preceptos de la Constitución que en su art. 275 reza, “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 2008, 34). El Buen Vivir socialista no se interesa por entablar un Buen Vivir plurinacional e intercultural ni mucho menos por un Buen Vivir social libre de violencia, desigualdad o de pobreza. Su interés particular ya fue citado en el PNBV 2009-2013, alcanzar la felicidad o el florecimiento – materialista – platónico y aristotélico (Bretón 2013; Manosalvas 2014). En efecto, no hay cabida para los derechos de las mujeres montuvias o afroecuatorianas discriminadas y vulneradas por su color de piel, estatus social o por el simple hecho de ser mujer. La única cabida para el Buen Vivir socialista es el capitalismo del siglo XXI que no termina de superar la fase extractivista de los recursos naturales (Santos 2014, 76).

De seguida, se encuentra la tercera y última corriente del Buen Vivir, la ecologista. Si bien esta, a manera de un *collage* cultural con referencias muy diversas: premodernas, modernas y otras posmodernas ha ido analizando y visibilizando aspectos como el feminismo, ecologismo, movimientos civiles, entre otras, ha sido incapaz de ahondar en las principales causas y consecuencias que provocan las problemáticas sociales, económicas y políticas. Así, por ejemplo, habla de feminismo, pero no acentúa las categorías que causan la desigualdad, la pobreza o la violencia contra las mujeres. Deja de lado la intersección de la raza/etnia, la clase y el género, categorías que trastocan las realidades de las mujeres afroecuatorianas y montuvias.

Por tanto, la corriente ecologista habla de una larga lista de Buenos Vivires o Buenos Convivires, pero conceptualizados de manera superficial debido a un único interés, el medio ambiente, la ecología. La corriente ecologista subordina la necesidad de alcanzar objetivos

feministas, étnicos, de clase, a la necesidad de la sostenibilidad – derechos de la naturaleza. Ello, debido a su consideración ilusoria de que una vez que las economías latinoamericanas se transformen en economías posextractivistas (Gudynas 2011, 77) sus sociedades acarrearan una visión poscolonial libre de desigualdad, pobreza, violencia de género, entre otras. La corriente ecologista solo pondera y actúa en pro de la naturaleza, sin mirar más allá de la realidad ecuatoriana y la de cientos de hombres y mujeres que resisten desigualdades, racismo, inequidad y una atmosfera patriarcal.

El enfoque ecologista se centra únicamente en un discurso biocéntrico que promueve la preservación de la naturaleza, un reencuentro con la naturaleza (Acosta 2015) que incluya al ser humano y a los pueblos indígenas como pieza central de la conservación de la biodiversidad, no habla de otros pueblos que no sea lo indígena; el Buen Vivir ecologista desvirtúa a lo afroecuatoriano y montuvio. De esta manera, se podría concluir que es un corriente que únicamente aprovechó la euforia política del Buen Vivir en el 2008 para poner de relieve la defensa de los derechos de la naturaleza y, a partir de ahí anclarse y girar en bucle, añadiendo otras teorías, pero solamente de relleno o futilidad. El Buen Vivir ecologista no es más que un nuevo adjetivo al desarrollo neoliberal.

En torno a la recapitulación de las tres corrientes que como diría la feminista Julieta Paredes (2017), están entroncadas al Buen Vivir oficial, se puede argumentar que existen 5 conclusiones. Primero, ninguna comunidad epistémica es mejor o peor que otra; los aportes de las tres vertientes han sido fundamentales en la teorización del Buen Vivir. Segundo, la condición indigenista, estatista y postdesarrollista ha moldeado la forma de abordar a los estudios del *Sumak Kawsay* y el Buen Vivir. Esto, lleva como tercera conclusión a que el Buen Vivir continúe perpetuando escenarios coloniales, violentos y excluyentes como herencia del colonialismo que desconoce o invisibiliza otras realidades como las de las mujeres afroecuatorianas y montuvias resistentes a la discriminación y aversión por raza/etnia, clase y género.

Como cuarta conclusión, los tres enfoques clásicos del Buen Vivir han homogenizado a la mujer y al hombre ecuatoriano, bajo el lema de la ecuatorianidad. Es decir, las tres corrientes del Buen Vivir han hecho uso de la raza e identidad racial como instrumentos de clasificación social básica de la población para negar la diversidad cultural y lingüística. Una réplica del colonialismo que homogeneizó a todo lo “otro” como “indios” – a partir de un error geográfico. Nuevamente, una incoherencia entre lo instituido en la Constitución de 2008 de defender la

plurinacionalidad e interculturalidad de los hombres y mujeres, pero a la práctica, un solo reconocimiento, a un único pueblo y sujeto, hombres indígenas y/o mestizos.

Y, finalmente, como quinta conclusión cabe destacar que en el análisis de la trilogía del Buen Vivir existe un predominio de pensamientos mayoritariamente de hombres – mestizos o indígenas –. “Los textos comúnmente citados para hablar teóricamente del Buen Vivir tienen un tibio acercamiento al feminismo, a las mujeres, 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” (Varea y Zaragocín 2017, 14). Se sostiene entonces 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 negros, decoloniales o interseccionales, que de la misma manera que el Buen Vivir, buscan un espacio epistémico fuera de la modernidad. Citando a Mackay (2013), la ley institucionaliza el poder de los hombres sobre las mujeres desde el momento en que quienes detentan el poder, que no son las mujeres, diseñan las normas e instituciones de la sociedad (Mackay 2013, 244). Una contrariedad que se suma al impedimento de las mujeres por liberarse del patriarcado que las tiene sometidas y humilladas, un mal vivir.

En torno a dicho vacío y sesgo en los estudios del Buen Vivir, se formuló la hipótesis general de la siguiente manera: la política del Buen Vivir instituida desde 2008 en el Estado ecuatoriano es mayormente estudiada por corrientes Indigenistas-Pachamamistas, Socialistas-Estatistas y Ecologistas-Postdesarrollistas; invisibilizando cuestiones de raza/etnia, género y clase que resisten las mujeres de etnia montuvia y afroecuatoriana; llevando a que estas, no se sientan representadas en el concepto oficial del Buen Vivir. Una hipótesis planteada desde la crítica y la continua resistencia a un Buen Vivir diseñado y articulado desde una posición de superioridad que produce y reproduce una jerarquía racial, de clase y género; mientras se silencia las cosmologías y epistemologías del mundo no occidental y a uno de sus grupos más vulnerables: las mujeres montuvias y afroecuatorianas, eje principal para esta tesis doctoral que busca visibilizar sus resistencias y perspectivas de Buen Vivir. “Porque existe otras formas de contar la realidad, nos resistimos a aceptar la idea de que los conocimientos llamados “científicos” sean los únicos verdaderos o válidos. También existen sentipensamientos” (Machado et, al 2014, 3).

Y es que la visión tradicional de la trilogía del Buen Vivir, es decir, patriarcal, colonial, racista y desigual, ha oscilado y oscila entre su consideración como algo normal y necesario en el sentido natural, anclado en la naturaleza diferente del género, la raza/etnia y la clase. Como ejemplo baste exponer que la pobreza y extrema pobreza de las mujeres afroecuatorianas y

montuvias oscila entre el 40% y 28% respectivamente. O que, el 48% corresponde al racismo que soportan social y estatalmente; y, la peor de las desventajas, la violencia física, psicológica, sexual y patrimonial que asciende a más del 50% en comparación las mujeres mestizas o blancas.

Un contexto que para esta investigación se convirtió en un reto por afianzar herramientas que desarticulen las múltiples y a veces contrapuestas formas de legitimación ancladas en el Estado y la sociedad ecuatoriana en contra de las minorías. Así pues, para redefinir y luchar a favor de los derechos del Buen Vivir de las mujeres montuvias y afroecuatorianas, el III capítulo con un marco teórico feminista, abrió un espacio especialmente idóneo para que se den las condiciones de la redefinición e innovación en el conocimiento del Buen Vivir, alejado de los estudios patriarcales y occidentales; y más bien, emancipador de derechos, libertades y justicia.

Un marco teórico que toma especialmente al feminismo descolonial, negro e interseccional porque estos expresan reivindicación de aquellas voces en los márgenes, en el exotismo de lo periférico, para recuperar la voz y generar un nuevo discurso de Buen Vivir sin discriminaciones por género, raza/etnia o clase. Concretamente crear una nueva epistemología desde “otro lugar” más amplio, autónomo, emancipatorio y justo. Como expresa hooks (1989), “para nosotras, es necesario hacer el trabajo por nosotras mismas si queremos conocer más acerca de nuestra experiencia, si queremos ver esa experiencia desde perspectivas no conformadas por la dominación” (hooks 1989, 150). En este conocimiento feminista situado se halló nuevas formas de pensar la sociedad ecuatoriana, fuera de las estructuras jerárquicas y desde posturas no sometidas (Gargallo 2008). Asimismo, con ello, se aporta a la investigación una desestabilización de la trilogía del Buen Vivir que propone un pensamiento hegemónico, que menosprecia el conocimiento “otro” y se superpone a un conocimiento colonial eurocéntrico.

En esta línea conclusiva, el feminismo negro es un pensamiento que presenta nuevas geometrías y mayores diálogos epistemológicos a la matriz de dominación que sustenta al Buen Vivir oficial. Tomando los argumentos del Colectivo del Río Combahee, el feminismo negro es capaz de incorporar una lucha contra la opresión racial, sexual, heterosexual y clasista, necesaria para una plena redefinición del Buen Vivir. Es decir, esta teoría ayudó a percibir que la intersección de los sistemas de opresión, simultáneos y múltiples de la raza/etnia, la clase y el género invisibilizados en el Buen Vivir oficial, afectan severamente a las mujeres montuvias y afroecuatorianas en sus ámbitos sociales, económicos y personales.

Igualmente, el feminismo negro ha sido capaz de promover un cambio fundamental paradigmático en la investigación ya que ha permitido analizar la forma en que la opresión

afecta a las mujeres montuvias y afroecuatorianas y a partir de ahí, redefinir, descolonizar el pensamiento y el conocimiento expresado por el Buen Vivir oficial. Es decir, es una teoría que ha dado cabida a un pensamiento subalterno, rescatando la propia experiencia de vida, revelando nuevas formas de conocimiento y apostando por la inclusión de distintos saberes, lógicas y actores; una redefinición propia del Buen Vivir. En palabras de Avtar Brah (2004) “lo que se evoca como lo común tan sólo puede volverse significativo en articulación con un discurso de la diferencia” (Brah 2004) y esta es precisamente la clave para entender al feminismo negro como una oportunidad, un arma de lucha de la que se han provisto las mujeres montuvias y afroecuatorianas históricamente oprimidas por el sistema heteronormativo, patriarcal, sexista y racista predominante.

Por su parte, el feminismo periférico o descolonial en su complicidad con la apuesta descolonial hace suya la tarea de redefinición de la historia del Buen Vivir en clave crítica a la modernidad, ya no sólo por su androcentrismo y misoginia, sino dado su carácter intrínsecamente racista, clasista, sexista y eurocéntrico. Este es pues, un feminismo nacido en América Latina de la mano de mujeres negras, indias, latinas, lesbianas, campesinas, migrantes, racializadas. Un feminismo que comprende que la intersección de raza/etnia, clase y género trastoca las vidas de las mujeres montuvias y afroecuatorianas; mientras se alinea a la etapa y cosmovisión transmoderna, transversal en esta tesis doctoral.

A la par, el feminismo descolonial al realizar una relectura de la historia de la región latinoamericana en particular y de la historia universal en general a partir de 1492, permitió constatar como la colonialidad ha trastornado las mentes de cada una de los hombres y mujeres y, a partir de dichas secuelas de la herida colonial, empezar la lucha y visibilización de las historias no contadas, silenciadas y olvidadas hasta la actualidad. En otras palabras, el feminismo descolonial permite redefinir el Buen Vivir de las mujeres montuvias y afroecuatorianas desde las periferias, los bordes, los restos, las fronteras con una mirada imbricada de opresiones de raza/etnia, género y clase.

El feminismo descolonial permitió entonces, plantear otros discursos contrahegemónicos como una teoría crítica que reconoce nuevas formas de comprender y entender el Buen Vivir de las mujeres montuvias y afroecuatorianas en busca de la transformación de las estructuras y relaciones de poder naturalizadas y estratégicamente invisibilizadas en su contra. En efecto, en su propósito de cuestionar los relatos oficiales del Buen Vivir que esconden un sinnúmero de discriminaciones (raza/etnia, género y clase), el feminismo descolonial se planteó como una respuesta crítica al colonialismo y una propuesta

propositiva a la deconstrucción epistémica eurocéntrica y hegemónica propia del Buen Vivir oficial.

En definitiva, el feminismo descolonial desde las palabras de Julieta Paredes (2008) y Rita Segato (2007) es una teoría significativa para esta investigación ya que, a través de esta, se ha podido recuperar la memoria de las luchas ancestrales de las mujeres montuvias y afroecuatorianas contra el colonialismo. Descolonizar el Buen Vivir significa romper con el entronque patriarcal, clasista, sexista y racista que somete a las mujeres e impide redefinir el Buen Vivir. Y, para una plena justicia a favor de estas, el feminismo negro en coalición con el feminismo descolonial avivan a la interseccionalidad como una herramienta para el análisis y redefinición del Buen Vivir, que aborda múltiples discriminaciones y ayuda a entender la manera en que conjuntos diferentes de identidades influyen sobre el acceso que se pueda tener a derechos y oportunidades.

La interseccionalidad desde los aportes conceptuales provenientes de los feminismos negro y descolonial, dos márgenes edificados en función de la clase social, el género y la raza/etnia, plantean la sustancial deconstrucción de los constructos conceptuales, las técnicas y las metodologías utilizadas por el Buen Vivir oficial. Es aquí donde el feminismo negro y descolonial en correlación con la interseccionalidad exhiben que sus propuestas emergen como interesantes, como una epistemología feminista contrahegemónica (Espinosa 2014, 78), que busca constantemente desestabilizar las jerarquías sociales que suele reproducir el *mainstream* de la teoría y el activismo del Buen Vivir.

En otras palabras, al ser una investigación que intenta descolonizar al Buen Vivir oficial mientras trifulca por los derechos de las mujeres montuvias y afroecuatorianas, el feminismo negro y el feminismo descolonial son capaces de visibilizar el contexto de cada una de estas mujeres desde la crítica a las relaciones dominantes. No obstante, dichas teorías requerían un soporte extra, por ello, se empleó a la interseccionalidad como herramienta de comprensión de cómo este sistema dominante se articula con otros (raza/etnia, clase y género). La interseccionalidad se hace presente entonces, para explicar la complejidad de las situaciones de exclusión que viven actualmente las mujeres montuvias y afroecuatorianas.

De acuerdo con Michel Foucault (1970) el uso de la interseccionalidad en esta investigación rompe con las lógicas hegemónicas respecto de cómo se construye el conocimiento del Buen Vivir, una voluntad de poder que traza una doble imposición:

“organizan y definen los discursos que deben asumirse como válidos; a la vez que silencian los discursos subalternos que puedan disentir o plantear alternativas a los discursos hegemónicos, al ser representados como poco importantes o inválidos” (Cubillos 2015, 128). Los estudios del Buen Vivir son conscientes de cómo los derechos de las mujeres son violentados por categorías socialmente construidas: raza/etnia, clase y género; empero, deciden posicionarlos como periféricos.

En este aspecto, la interseccionalidad ha servido en la investigación para cuestionar las categorías de “raza/etnia”, clase y género, entendiéndolas como construcciones sociales dinámicas y contradictorias. La interseccionalidad se posiciona como una herramienta conceptual y analítica útil para esta investigación, que permite comprender y atender a las formas particulares en que el género se imbrica con otros ejes de exclusión en diferentes contextos, niveles y ámbitos (Cubillos 2015, 134). Una mirada que alertó sobre lo perjudicial de concebir categorías cerradas, dicotómicas y homogeneizantes en el Buen Vivir oficial. Un silenciamiento que ha contribuido a la continua reproducción de relaciones de dominación. Por esto, fue imprescindible cuestionar las representaciones sociales hegemónicas (mujer, montuvia-afroecuatoriana, pobre), pues desconocerlas, obvian la heterogeneidad interna de los grupos sociales, no se adaptan a los contextos sociales y silencian todas aquellas subjetividades subalternizadas (Mohanty 1984; Hankinovsky et al., 2010; Lugones 2012).

Vinculado con lo anterior, la interseccionalidad de la mano del feminismo negro y descolonial hizo evidente la necesidad de incluir miradas cruzadas para combatir estereotipos diversos que afectan a las mujeres montuvias y afroecuatorianas desde distintas identidades que son discriminadas socialmente y que sufren exclusión en reconocimiento de derechos. Teorías que alertan sobre el colonialismo discursivo del Buen Vivir y las posiciones de subalternas a las que someten a estas mujeres. Alertas que a su vez, han permitido visibilizar los discursos interiorizados de las mujeres montuvias y afroecuatorianas; pues allí, además de un conocimiento situado, condición necesaria para ser escuchada se pudo hallar prácticas de resistencia y nuevas apuestas conceptuales como el Ubuntu o la Buena Vida. Así pues, la teoría feminista de la interseccionalidad propuso entender las relaciones sociales de dominación a partir de una matriz donde se articulan y co-construyen – de manera dinámica y contradictoria – diferentes sistemas de poder (Cubillos 2015, 134).

En palabras de Gayatri Chakravorty Spivak (1985) se puede concluir que las teorías feministas empleadas en la investigación doctoral han permitido que hablen las subalternas (o, mejor dicho, las subjetividades subalternizadas), al reconocer la capacidad reflexiva, de dialogo, de agencia y de resistencia que habitan estos espacios de opresión (Cubillos 2015, 131). Esto, contribuyó a desestabilizar las categorías analíticas hegemónicas presentes en el Buen Vivir. Un marco teórico vanguardista que arroja nuevos criterios, alejados del colonialismo que como concluye Audre Lorde (1984) no podrán ser las herramientas del amo: “las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo. Quizá nos permitan obtener una victoria pasajera siguiendo sus reglas del juego, pero nunca nos valdrán para efectuar un auténtico cambio” (Lorde 1984, 45).

Concretamente, los feminismos elegidos para esta investigación como afirma Curiel (2002), aportan al mundo elementos para la paz, la igualdad y lo hace más humano. Además, permiten un mejor entendimiento y discusión a la segunda pregunta subsidiaria de la investigación: ¿Cuál es la perspectiva de las mujeres montuvias y afroecuatorianas frente al Buen Vivir? Desde los fundamentos teóricos del feminismo descolonial, negro e interseccional, los estudios de caso correspondientes a los capítulos IV y V concluyen que el Buen Vivir es diferente para cada mujer. “No todas las personas se acercan a la búsqueda de la justicia desde el mismo sitio, posiciones sociales, económicas, políticas, de raza/etnia, orientación sexual o identidad de género, entre otras. La justicia no es igual para todas las personas si se pretende aplicar las mismas normas a todos” (Rivera 2022, 152).

El Buen Vivir para las mujeres montuvias es una vida libre de machismo; mientras el Buen Vivir o Buena Vida-Ubuntu para las mujeres afroecuatorianas es la erradicación del racismo. Esto, debido a como dice Moraga y Anzaldúa (1981), no todas las etnias poseen las mismas opresiones, ideologías o soluciones, pero que esas afinidades distintas no se oponen. Las mujeres indígenas tienen sus afinidades, las mujeres afroecuatorianas otras y las mujeres montuvias las suyas, pero eso no impide que todas puedan vivir juntas y vivir bien. Parafraseando a Hill Collins (1990), cada etnia que conforma el Ecuador puede considerar las perspectivas parciales de otros grupos, sin renunciar a su singularidad, a su Buen Vivir, sentido y manifestado desde su realidad propia.

Concretamente, la perspectiva de las mujeres montuvias frente al Buen Vivir viene a hablar de perspectiva de género. Esto es, desde el feminismo descolonial, negro e interseccional

reclamar el derecho a ser sujeto, el derecho a hablar en primera persona, el derecho a decidir y el derecho a elegir su propio Buen Vivir fuera de la idea patriarcal-falocéntrica que la desvirtúa, subsume, empobrece y la somete a los niveles más altos de violencia y desigualdad. Por su parte, la perspectiva de las mujeres afroecuatorianas frente al Buen Vivir viene a hablar más allá del género, de los entendidos binarios de sexos biológicos, de hombres y mujeres, de lo femenino y masculino. Habla desde la negritud como medio de resistencia contra la discriminación racial, contra todo tipo de violencia; buscan desmontar los estereotipos que las han agraviado y poner en valor la herencia africana. Una apuesta por una convivencia inclusiva del Buen Vivir que traspasa el color de piel y se adentra en la socialización política sin discriminación por raza/etnia, género y clase.

Las perspectivas de las mujeres montuvias y afroecuatorianas sobre el Buen Vivir visibiliza la exclusión basada en diversidad de estereotipos y prejuicios, así como la complejidad de la negación de derechos de las personas reconociendo también las intersecciones de género, raza/etnia y clase social que han prolongado altos niveles de pobreza, desigualdad, racismo y violencia. A partir de ahí, la respuesta a la pregunta general de la investigación: ¿Por qué el Buen Vivir no ha significado el fin de la discriminación y violencia hacia las mujeres montuvias y afroecuatorianas?, apoyada en la tercera pregunta subsidiaria: ¿Cómo el feminismo negro, descolonial e interseccional sirve de instrumento para redefinir el Buen Vivir?, permite concluir que el Ecuador, al igual que América Latina, continúa inmerso en una estructura política a imagen y semejanza del Reino de Castilla. No ha logrado separarse de “la maquinaria colonial que aplanó pueblos, eliminó lenguas, destruyó culturas, suprimió todo atisbo de diversidad para establecer con firmeza una diferenciación jerárquica entre las poblaciones” (Hernández 2018, 65). Las clases dominantes ecuatorianas se han dedicado a la creación de potentes aparatos de colonización que silencian e invisibilizan a todo aquello que se aparta de sus intereses o ponen en peligro su corriente ideológica.

El Buen Vivir no ha significado el fin de la discriminación y la violencia hacia las minorías y más concretamente hacia las mujeres montuvias y afroecuatorianas porque perpetua ligada a fenómenos de la conquista de América que impide visibilizar las intersecciones de las identidades como parte de las relaciones de poder en la sociedad ecuatoriana y cómo las mismas viven en el interior del aparato político. Una incapacidad que no reconoce que las intersecciones de raza/etnia, clase y género se cruzan de maneras diversas, como diversas son las formas de estas y las maneras en que se encuentran (Hill Collins 1990, 32). El Buen Vivir transita entre

distintas categorías y entre ellas, a veces salen y entran de algunas, las categorías no son identidades fijas, pero el neocolonialismo ha segado ello, ubicando al pueblo montuvio y al pueblo afroecuatoriano en situación de desigualdad frente a las élites de las etnias mestizas y blancas dominantes y de las clases que las integran. De ahí que, el cambio de era hacia una transmodernidad inclusiva y libre se ha visto limitada por tres mecanismos:

1. Establecimiento de generalizaciones que impiden conocer la complejidad del otro. - Este paradigma se sostiene básicamente en criterios esencialistas de la “ecuatorianidad” que prioriza a una única forma de ser ecuatoriano: hombre, mestizo/indígena, clase media-alta. Una percepción monolítica y estática de los procesos culturales interiorizados que desvirtúan a los “otros” como culturas cerradas, inmodificables en sus aspectos fundamentales, portadoras de tradicionalismos inmutables y agresivos. “Toda diversidad cultural es interiorizada en las conciencias desde una perspectiva negativa provocando una fuerte ceguera ante los intentos democratizadores como el Buen Vivir” (Herrera 2006, 6).

Al centro colonial difusor del Buen Vivir actual le interesa más volver la espalda a las realidades concretas, consolidar estereotipos culturalistas que obvian las causas reales de los llamados fundamentalismos e implantar el horror ante el diferente esencializado en categorías que justifican el rechazo. Es decir, al homogeneizar a todos los ecuatorianos bajo una misma noción de Buen Vivir-*Sumak Kawsay* se extirpa los orígenes interculturales y se inventa una tradición que poco o nada tiene que ver con lo indígena o mestizo, se va despejando el camino para la intervención de la cultural superior sobre las que se consideran inferiores – montuvio, afroecuatoriano – y, sobre todo, ajenas. Todo expansionismo del Buen Vivir – colonial – queda, pues, justificado e idealizado (Herrera 2006, 6). Y, lo más importante, la homogeneización impide a las mujeres “otras” luchar por sus derechos soberanos.

2. Ocultamiento de los procesos coloniales. – toda acción, tarde o temprano, encuentra su reacción. El Buen Vivir ha ocultado las consecuencias coloniales, una situación que podría ser denominada como “*backlash*” o lo que es lo mismo, ante la típica reacción negativa contra determinadas tendencias sociales, económicas o culturales de las mujeres montuvias y afroecuatorianas que no le ha interesado visibilizar, pues desenmascararían la inserción histórico o política en el universo cultural contrario a los intereses del momento. Así pues, el Buen Vivir ha negado las raíces interculturales de la historia del Ecuador, pero no las ha expulsado del inconsciente colectivo. Por tanto, el proceso de ocultación de la memoria histórica ha

invisibilizado las múltiples deudas que el Estado ecuatoriano tiene con las mujeres montuvias y afroecuatorianas.

3. La distancia entre el discurso humanizador y las prácticas depredadoras del difusionismo colonialista. La Constitución de 2008 y los planes de desarrollo del Buen Vivir son discursos bien elaborados, pero a la práctica nada tienen que ver con lo democrático, equitativo, antipatriarcal y antirracista. La paradoja del discurso del Buen Vivir reside en la facultad de producir un pluriverso intercultural inclusivo y defensor de los derechos, pero en el terreno “produce universales, eleva al rango de lo absoluto, viola con un fascinante espíritu sistemático los principios que de ellos derivan y elaboran las justificaciones teóricas de estas violaciones” (Bessis 2002, 19). En otras palabras, el Buen Vivir funciona de la siguiente manera: primero, se apropia del proceso de humanización que en todo espacio cultural se ha dado y se ha intentado plasmar política, social y normativamente; segundo, ante “la necesidad de ocultar tal apropiación ilegítima, elevar sus principios a la categoría de absolutos y abstractos, es decir, los “abstraer” de los contextos interactivos en los que han surgido; y, tercero, establece una distancia inabarcable entre el discurso humanizador y las prácticas deshumanizadoras funcionales a sus intereses geoestratégicos” (Herrera 2006, 6).

Esta triple actuación del Buen Vivir es perfectamente funcional a las diferentes fases del proceso neoliberal capitalista de occidente que continúa demonizando y excluyendo a los diferentes, a los otros, a los ajenos, a los que no aparecen en la imagen especular blanco-mestiza, justificando expresamente todo tipo de colonialismos, etnocentrismos e imperialismos – la intervención colonial como necesidad histórica. En fin, la violencia y el racismo aún imperantes en el Ecuador no han logrado disociarse del colonialismo ni mucho menos han rectificado la metáfora de que los actos de los esclavistas son ni menos perversos ni menos injustos que los de sus colaboradores negros.

Bajo dicha panorámica concluyente, la redefinición del Buen Vivir para la mujer montuvia es un proyecto que ha iniciado en el 2021 bajo el nombre de Proyecto de Ley Orgánica para el Desarrollo Integral del Pueblo Montuvio. Un proyecto que visibiliza el entronque de raza/etnia, clase y género y establece políticas de visibilidad a nivel interno y externo. Internamente, políticas que rompan con un orden simbólico masculino, basado en el hombre: egocéntrico, jerarca, militarista, sexista y profundamente excluyente de las mujeres, centro de la sociedad patriarcal. Un establecimiento de un nuevo orden, sostenido en la mujer, que

reconoce la autoridad simbólica y el poder de las mujeres, elementos que han sido ignorados en las costumbres y la cultura dominante (Álvarez Ossa 2015, 26). Externamente, reclama al Estado ecuatoriano políticas que reviertan su visión de “peor aliado” que ha invisibilizado y silenciado sus voces de lucha y resistencia. El Buen Vivir de las mujeres montuvias busca romper con la matriz de dominación que, para la feminista Patricia Hill Collins (1990) es la responsable de organizar el poder a nivel global y presentar diferentes manifestaciones locales, a partir de una configuración histórica. Desde esta lógica, las mujeres montuvias pueden representar su propio punto de vista (*standpoint*): un Buen Vivir libre de machismo y patriarcado.

Por otra parte, la redefinición del Buen Vivir para la mujer afroecuatoriana continua su razón de ser desde el reconocimiento y respeto a la historia negra. La negritud se convierte entonces, en la insignia de lucha por un Buen Vivir que reconozca que las mujeres negras y su pueblo tiene los mismos derechos que los mestizos o blancos. La Buena Vida-Ubuntu es una lucha política por acciones afirmativas, por las reparaciones históricas. “Buscamos que el logro internacional del Buen Vivir sea reconocido verdaderamente, que se reconozca y reafirme que el Ecuador es un país plural e intercultural. ¡Las afroecuatorianas estamos presentes! ¡No nos pueden negar derechos, nosotros solo somos los herederos de ese pasado cruel! El tema de querer una vida digna es ir rompiendo esas altísimas cifras de la pobreza, de racismo y discriminación y eso solo se puede romper con una mejor educación, mejores alternativas de trabajo, pero también pensando en ese Ubuntu, en esa filosofía en que los unos y los otros trabajemos por igual para alcanzar esa vida digna, el derecho a que podamos decidir por nuestro futuro” (Entrevista con Sonia Viveros¹⁶³ 2019).

El Buen Vivir montuvio y afroecuatoriano en la voz de sus mujeres es entender que existen otras realidades, que el Ecuador no es solo indígena o mestizo. El Ecuador tiene procesos de afrodescendencia. En palabras de Sonia Viviros, entrevistada en esta investigación (2019), “debemos alzar la voz y romper con los pensamientos que dicen que somos haitianos-nigerianos nacionalizados. Ecuador tiene una historia negra”. La intención del renovado Buen Vivir es que se reconozca a las minorías, pero un reconocimiento desde las realidades políticas, desde esas realidades culturales, desde esos derechos como ciudadano; no desde los estereotipos o la folklorización de la cultura montuvia o afroecuatoriana.

¹⁶³Sonia viveros. - (Fundadora y directora de la Fundación Azúcar) en entrevista con la autora, agosto 2019.

En torno a dichas nociones de redefinición y haciendo uso del feminismo descolonial, negro e interseccional el Buen Vivir requiere una redefinición estructural y práctica a manera de lo que la académica Ana Rivera (2022) ha denominado telaraña. La complejidad del desafío de redefinición del Buen Vivir está en la mirada de las intersecciones étnico-raciales, de género y clase. El ejercicio debe incluir, además, una mirada feminista descolonial – desde América Latina – y negro – negritud – para que los resultados sean lo más inclusivos posibles para todas las mujeres en su diversidad. “La propuesta es construir discursos inclusivos, así como respuestas inclusivas. Ya no basta con reconocer la existencia de normas y cánones hegemónicos, tanto en lo social, como en lo político, cultural o económico, hay que construir nuevas articulaciones sociales, políticas, culturales y económicas que reconozcan por igual y desde las diversidades las ciudadanías” (Rivera 2022, 150). Más allá de los retos que representan los cuestionamientos que exponen el patriarcado, la discriminación, la exclusión y la violencia; se vuelve importante ahora, la complejidad de los efectos de estos en las vidas de las personas de carne y hueso, en las personas con rostro, piel y sentimientos.

“Por tanto, la discriminación es la expresión de una compleja telaraña de intersecciones que traen consigo exclusiones. Las exclusiones son las identidades no privilegiadas, son las otras (la otredad), las que no gozan de los beneficios hegemónicos de la normatividad social. El discurso dominante plantea una especie de igualdad entre los sectores dominantes y dominados al tratar de hacer creer que el reconocimiento formal de dicha igualdad automáticamente sitúa a todo el mundo en el mismo espacio de oportunidades y derechos” (Rivera 2022, 151).

Es necesario cortar la telaraña de lo “único” o lo que desprestigia a lo “otro”. En su defecto, tejer redes diversas. Esto es, establecer alianzas entre comunidades con el fin de unir realidades diferentes. “Todas las personas excluidas en ese sentido tejen su telaraña como una casa ajena, al no ver sus identidades múltiples como aquello que les identifica y desde ahí caminar en todas partes y hacia todas partes” (Rivera 2010, 151). La mejor forma de integrar una pluralidad de entes es aliarse en beneficio del conjunto y de cada una de las partes. Una solución que brota desde las propias mujeres montuvias y mujeres afroecuatorianas y, se puede resumir a modo de *collage* de la siguiente manera:

“Esta es nuestra oportunidad, nuestra era, nuestro momento para luchar por un verdadero Buen Vivir. Se trata de compartir experiencias... Hacer un tejido social para luchar unidas, juntas, porque la lucha no es solo de uno, es de todos, de las amas de casa, los médicos, los montuvios, los afrodescendientes, los indígenas, de todos quienes estamos aquí... El Buen Vivir

debe hablar de feminismo, debe hablar de igualdad, debemos recuperar nuestros derechos... Nuestros derechos están a años luz del hombre... Todo lo del Buen Vivir ha sido pensado desde el pensamiento del hombre y ese pensamiento del hombre está pensado solo para el hombre, no está pensado para el hombre y la mujer... Los hombres no están muriendo violados, el cuerpo de los hombres no está siendo cercenados; es el cuerpo de las mujeres el que es maltratado, es quemado, es violado, es mutilado... Nos merecemos la oportunidad de tener un Buen Vivir con los mismos derechos, la mujer merece las mismas oportunidades que el hombre, en igualdad... Por ello, el Buen Vivir debe ser trabajado desde los territorios de cada mujer, desde la realidad de cada una de ellas... Cuando tengamos esos conocimientos difundidos hasta el último rincón del país, se puede decir que sí, existe un ¡Buen Vivir!” (voces de mujeres montuvias y afroecuatorianas 2019-2020).

Razonamientos, convertidos en testimonios y estos a su vez en considerables políticas públicas alejadas del colonialismo que envuelve al actual Buen Vivir que, ha homogeneizado a las mujeres y ha invisibilizado temas transcendentales como la raza/etnia, el género y la clase, principales detonantes de la desigualdad, la pobreza, el racismo y la violencia. La solución para las mujeres montuvias y afroecuatorianas excluidas no es tratar de convertirse en una copia de la persona privilegiada o aspirar a ser como esa persona, la solución es reconocer la fuente del privilegio para cambiar la normativa. Hay que reconocer las diferencias para realmente construir el Buen Vivir con acceso a la justicia, a cambios sociales, culturales, políticos o económicos. Es desde el reconocer y respetar las diferencias como fortalezas, desde ese imaginario del respeto a la diversidad, que se construye el acceso a la justicia equitativa e inclusiva del Buen Vivir (Rivera 2022, 142).

En consecuencia, el Buen Vivir debe tener la capacidad de recuperar el potencial crítico de las mujeres montuvias y afroecuatorianas y no convertirse en una retórica gubernamental. El Buen Vivir redefinido debe plantear 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 pragmática acerca de los objetivos de la acción pública, es decir, establecer un marco analítico coherente con este desafío,

La redefinición del Buen Vivir de la mujer montuvia y afroecuatoriana desde el feminismo ubica el foco de atención en el sujeto (mujer montuvia; mujer afroecuatoriana) que se encuentra en el cruce entre distintos sistemas de discriminación, cuya experiencia de discriminación no puede ser explicada usando las categorías de clasificación social de forma aislada; ii) se coloca el acento en la simultaneidad de los factores de discriminación; y iii) se

subrayan los efectos paradójicos de análisis, intervenciones y políticas públicas basadas en un solo eje de discriminación que, abordando separadamente raza/etnia, género y clase, crean nuevas dinámicas de desempoderamiento (La Barbera 2016, 113).

Por consiguiente, no se puede hablar del Buen Vivir o de la triada del Buen Vivir únicamente desde perspectivas políticas, económicas, ecológicas o indigenistas, el Buen Vivir debe ser múltiple y diverso, porque necesita representar desde cada una de las experiencias específicas situadas y porque solo así será posible el reconocimiento y la deconstrucción de la intersección de opresiones que afectan las vidas de las mujeres montuvias y afroecuatorianas. El Buen Vivir debe ser un concepto donde diferentes posiciones feministas y étnicas se encuentran en diálogo crítico o de conflicto productivo para pensar de otra forma la identidad, la equidad y el poder (Lykke 2011, 48). En el Buen Vivir actual, son muchas las historias que reclaman ser escuchadas. Parafraseando a Angela Davis (2008), no hay un Buen Vivir sino muchos. El Buen Vivir eficaz tiene que luchar contra la explotación de clase, raza y género, el capitalismo y el imperialismo.

Se comprueba así, la hipótesis planteada en la investigación que, el Buen Vivir oficial invisibiliza cuestiones de raza/etnia, género y clase y hace que las mujeres no blancas, víctimas de la colonialidad, no se sientan representadas en dicho concepto. El Estado ecuatoriano ha sido incapaz de cumplir con lo establecido en la Constitución del 2008 que específicamente, en el artículo 11 establece:

"todas las personas son iguales y gozarán de los mismos derechos, deberes y oportunidades. Nadie podrá ser discriminado por razones de etnia, lugar de nacimiento, edad, sexo, identidad de género, identidad cultural, estado civil, idioma, religión, ideología, filiación política, pasado judicial, condición socio-económica, condición migratoria, orientación sexual, estado de salud, portar VIH, discapacidad, diferencia física; ni por cualquier otra distinción, personal o colectiva, temporal o permanente, que tenga por objeto o resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos. La ley sancionará toda forma de discriminación" (Constitución 2008).

De ahí que, el Buen Vivir debe ser un concepto que fortalezca referentes en la sociedad ecuatoriana, referentes culturales y referentes éticos, que tienen que ver con principios de más igualdad, más diversidad, menos racismo y menos violencia. Reabrir los debates del Buen Vivir es entrever que el Ecuador es una entidad social y política diversa que envuelve al mestizaje como "un componente fundamental de la identidad nacional y símbolo de la ecuatorianidad" (Bonilla 1998, 48). Empero, la pertenencia étnica opera como un marcador para la distinción

social. Por tanto, el valor posicional de cada grupo étnico define sentidos de inclusión y exclusión (Restrepo y Rojas 2010, 115) heredados de los tiempos precoloniales y presentes hasta la actualidad por el “sistema mundo moderno capitalista” (Balibar y Wallerstein 1991, 190).

Bajo estas líneas concluyentes, los cinco capítulos consuman que el Buen Vivir es un largo camino, pero tenemos que seguir recorriéndolo. Las mujeres tenemos que seguir con fuerza y tomar estas banderas, izarlas cada vez más alto y luchar por una descolonización que deconstruya la subjetividad con autonomía y plena conciencia” (Quijano 2015). Una investigación que demuestra que los estudios del Buen Vivir deben abrazar una ecología de saberes (Santos 2010, 113), “juntar energías creativas y desafiar a más de quinientos años de dominación y división” (Walsh 2018, 26). La redefinición de la lógica del Buen Vivir es un paso necesario para romper con las “inveteradas asimetrías (materiales, pero también epistémicas), y posteriormente, elaborar nuevas gramáticas de sociabilidad y dar voz a los sin voz (por ellos mismos y desde ellos mismos; no desde la visión del amo). Esto es, que los secularmente silenciados adquieran, por sí mismos, un lugar de enunciación” (Alonso et al., 2009, 97) porque, como apuntaba Rosa Luxemburgo, la libertad es siempre la libertad del que piensa diferente.

La lucha por un Buen Vivir no es una propiedad privada, las palabras tampoco, el feminismo no nació en Francia, nació y nacerá en todo territorio donde enfrentemos el sistema patriarcal de muerte, las palabras no se privatizan, los sentidos se construyen y se disputan, eso también es autonomía, eso es descolonizar el Buen Vivir y nuestros pensamientos y cuerpos, por eso nombramos y ponemos en palabras escritas esta lucha por una vida libre y democrática” (Guzmán 2019, 34).

En fin, esta tesis doctoral no solo busco visibilizar los enfoques de género, raza/etnia y clase y políticas feministas ausentes en el Buen Vivir oficial, si no generar una línea de pensamiento sobre propuestas existentes de lo que podría ser el feminismo del Buen Vivir. tomando las palabras del Foro de Redes, Articulaciones y Campañas Feminista de América (2007):

Somos indígenas, somos afrodescendientes, mestizas, lesbianas, discapacitadas, heterosexuales, jóvenes, viejas y no tan viejas. Todas mujeres y feministas. Hoy en Quito, como antes en Mar del Plata, en Lima, en México, en Santiago, en San Juan, Tegucigalpa, Kingston y Brasilia, diversas organizaciones de mujeres y redes feministas... Estamos porque creemos que la

democracia política y sus instituciones pueden llegar a hacer efectivamente universales los derechos humanos para todas las personas. Estamos aquí porque este espacio regional ha sido clave para avanzar hacia la igualdad y equidad, aunque estas siguen siendo insuficientes. Estamos porque en la región más desigual del mundo queremos convencerlos de que más que políticas focalizadas en la pobreza, lo que precisamos son políticas de redistribución de la riqueza. Estamos porque continuamos luchando por la inclusión, la justicia social, el pluralismo intercultural y la no discriminación. Estamos porque queremos democratizar la democracia (Declaración de Quito 2007, 1).

Bibliografía

- Abrahamson, Peter., Benjamín Arditi., Sérgio Costa., Christian Courtis., Roberto Gargarella., George Gray., Pedro Guell., Jane Jaquette., Jesús Martín., Veronica Paz., Nelly Richard., Rodolfo Stavenhagen., Patricia Vendramin., Martín Hopenhayn., Ana Sojo. 2011. *Sentido de pertenencia en sociedades fragmentadas. América latina desde una perspectiva global*. Madrid: Siglo XXI.
- Acemoglu, Daron y James Robinson. 2012. *¿Por qué fracasan los países? Los orígenes del poder, la prosperidad y la pobreza*. Barcelona: Ediciones Deusto, Grupo Planeta.
- Acosta, Alberto. 2002. *En la encrucijada de la globalización: algunas reflexiones desde el ámbito local, nacional y global*. Ecuador: Debate.
- Acosta, Alberto. 2008. El Buen Vivir, una oportunidad por construir. *Revista otro desarrollo (espacio de intercambio)*, <https://bit.ly/382uHBS>. (Consulado 22 marzo 2019).
- Acosta, Alberto., Edgardo Lander., Eduardo Gudynas., Norman Wray., Magdalena León., Rafael Quintero., Ricardo Carrere., Diana Quiroga y Francois Houtart. 2009. *El Buen Vivir: una vía para el desarrollo*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Acosta, Alberto. 2010. *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi*. Quito: Friedrich Ebert Stiftung.
- Acosta, Alberto. 2010. *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi*. Quito: FES-ILDIS.
- Acosta, Alberto. 2012. *The Buen Vivir- an opportunity to imagine another world*. Alemania: Foundation Heinrich Böll.
- Acosta, Alberto. 2013. El correísmo: un nuevo modelo de dominación burguesa. Montecristi vive. <https://bit.ly/3Ryl6EG>. (Consultado el 15 de abril de 2021).
- Acosta, Alberto y Carlos Taibo. 2016. Repensar el mundo desde el Buen Vivir. *Degrowth in Bewegung*. <https://bit.ly/3sHYEy2>. (Consulado 22 marzo 2019).
- Acosta, Alberto., John Guijarro. 2018. Ecuador, un país incierto que no cambió. *Sinpermiso*, <https://bit.ly/3RuPUq1>. (Consulado 12 enero 2019).
- Achin Catherine., Elsa Dorlin. 2008. Nicolas Sarkozy ou la masculinité mascarade du Président. *Raisons politiques* 3, num. 31 <https://bit.ly/3Q1Q32Q>. (Consultado el 22 de julio de 2022).

- Afroféminas. 2020. (Des) esclavización de la Mujer Afrodescendiente ¿Utopía o Realidad?, un análisis situacional de las mujeres afrolatinas, afrocaribeñas y de la diáspora. <https://bit.ly/3coqpXK>. (Consultado el 12 de agosto de 2022).
- Agencia de las Naciones Unidas de la salud sexual y reproductiva. 2021. Día Mundial de la Población, el derecho a la salud sexual y reproductiva es esencial para evitar la muerte materna. <https://bit.ly/3Am8J86>. (Consultado el 13 de mayo de 2021).
- Ahumada, Aldo. 2013. Transmodernidad: dos proyectos disímiles bajo un mismo concepto. *Revista Polis* 4, num.34, <https://bit.ly/3alcvUB>. (Consultado el 22 de mayo de 2021).
- Aixelà, Cabré. 2003. La perspectiva de género en la antropología social clásica. *Revista de Occidente* 79, num. 261, <https://bit.ly/3Mycnzi>. (Consultado 19 febrero 2019).
- Alarcón, Norma. 1984. Hispanic women: international perspectives. *Third woman* 2, num. 2 <https://bit.ly/3Q1OK3o>. (Consultado el 21 de diciembre de 2021).
- Alberdi, Inés., Natalia Matas. 2002. *La violencia doméstica. Informe sobre los malos tratos a mujeres en España*. Barcelona: Fundación la Caixa.
- Alcoff, Linda. 2006. *Visible identities race, gender, and the self*. Oxford: Oxford University press.
- Alexander, Jacqui., Chandra Mohanty. 1997. *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. Nueva York: Routledge.
- Alianza PAÍS. 2006. *Plan de Gobierno de Alianza PAÍS 2007-2011*. Quito: Alianza País.
- Alonso, Gubomar., Joan Álvarez., Miguel Bartolomé., Enrique Bustamante., José de Carvalho., Estrella de Diego., Milagros del Corral., Néstor García., Octavio Getino. 2009. *El poder de la diversidad cultural*. Girona: Universidad de Girona.
- Almeida, José. 1999. Racismo, construcción nacional y mestizaje. *En racismo en las Américas y el Caribe, Almeida José (coord):* 189-217. Quito: departamento de Antropología, PUCE y Ediciones Abya Yala.
- Altmann, Philipp. 2016. Buen Vivir como propuesta política integral: dimensiones del Sumak Kawsay. *Mundos Plurales Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública* 3, num. 1, <https://bit.ly/3cj8IIIn>. (Consultado el 12 de marzo de 2021).
- Alto Comisionado para los Derechos Humanos. 2017. *Instrumentos y mecanismos. Derecho internacional de los derechos humanos*. <https://bit.ly/3zThGFy>. (Consultado el 02 de agosto de 2022).

- Álvarez Litben, Silvia. 2001. *De Huancavilcas a comuneros. Relaciones interétnicas en la Península de Santa Elena*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Álvarez, Francisco. 2014. *La distorsión del Sumak Kawsay*. Quito: Ediciones Sumak.
- Álvarez Múnera, José. 2015. Social public policy: reflections from the perspective of social welfare theories and history. *Analecta política* 5, num. 9, <https://dialnet.unirioja.es>. (Consultado el 25 de mayo de 2021).
- Álvarez Ossa, Lorena. 2015. Mujeres, pobres y negras, triple discriminación: una mirada a las acciones afirmativas para el acceso al mercado laboral en condiciones de trabajo decente en Medellín. *Ensayos laborales* num. 26 <https://bit.ly/3Bwxf7D>. (Consultado el 02 de agosto de 2022).
- Andino Veloz, Byron. 2020. *La construcción de la ciudadanía en el nosotros y los otros: estudios de recepción de los discursos del expresidente Rafael Correa y el mandatario Lenín Moreno en los puesteros de una feria libre de Quito*. Argentina: Universidad Nacional de la Plata.
- Anthias, Floya., Nira Yuval-Davis. 1983. Contextualizing feminism gender, ethnic and class divisions. *Feminist Review* 1, num 15 <https://bit.ly/3bwbcmO>. (Consultado el 18 de abril de 2021).
- Anthias, Floya. 2015. Interconnecting boundaries of identity and belonging and hierarchy-making within transnational mobility studies: Framing inequalities. *Current Sociology* 64, num. 2 <https://bit.ly/3dfG3Vm>. (Consultado el 18 de abril de 2021).
- Antón, John. 2005. Apuntes sobre la historia de los afrodescendientes en el Ecuador, en *Diagnóstico de la problemática afroecuatoriana y Propuestas de Acciones Prioritarias*. Cooperación Técnica BID.
- Antón, John. 2008. La categoría de “afroecuatoriano” y los rasgos de auto identificación étnica en censos y encuestas del Ecuador. *Revista latinoamericana de población* 2, num. 3 (Consultado el 13 de junio de 2022).
- Antón, John. 2009. El conocimiento ancestral desde una perspectiva afrodescendiente. <https://bit.ly/3dwWUTK>. (Consultado el 12 de agosto de 2022).
- Antón, John. 2012. *El derecho al territorio ancestral afroecuatoriano en el Norte de Esmeraldas*. Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales.
- Antón, John. 2016. Pobreza y afrodescendencia en Ecuador. *Repique* 1, num. 44 <https://bit.ly/3BQxri8>. (Consultado el 12 de agosto de 2022).

- Antón, John. 2018. la política del reconocimiento en el decenio internacional afrodescendiente (2015-2024). *Boletín Antropológico* 36, num. 95. <https://bit.ly/3dmeYQ6>. (Consultado el 03 de junio de 2022).
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *La frontera*. Madrid: Colección ensayo.
- Anzaldúa, Gloria. 2015. *Light in the dark*. Texas: Hekht editorial.
- Aparicio, Marco. 2018. Estado, organización territorial y constitucionalismo plurinacional en Ecuador y Bolivia ¿una década ganada? *REAF* 1, num. 27 <https://bit.ly/3vuHTrs>. (Consultado el 16 de noviembre de 2021).
- Arámbulo, Elizabeth., Roberto Dávila. 2021. Desafíos epistemicos de las ciencias sociales: *movilidad social, territorialidad y poder*. *Revista de la Universidad de Zulia* 12, num 34 (Consultado el 15 de agosto de 2022).
- Arboleda, María. 2011. *Plan de Igualdad, No Discriminación y Buen Vivir para las mujeres ecuatorianas 2010-2014*. Quito: Comisión de transición hacia el Consejo de las Mujeres y la Igualdad de Género.
- Arendt, Hannah. 1958. *The origins of totalitarianism*. Nueva York: Meridian books.
- Arendt, Hannah. 1970. *On violence*. Nueva York: Brace and World.
- Ariruma, Kowii. 2014. *Uremnta time rimay*. *Latin American Indian Literatures Journal* 1, num. 30, <https://bit.ly/3y9Mn7r>. (Consultado el 14 de mayo de 2021).
- Arriazu, Ana. 2000. El patriarcado, como origen de la violencia doméstica. *Monte Buciero* 3, num. 5 <https://bit.ly/3zucFSH>. (Consultado el 20 de octubre de 2022).
- Artazcos, Lucia., Carme Borrell. 2008. Las desigualdades de género en salud: retos para el futuro. *Revista española de salud pública* 82, num. 3 <https://bit.ly/3JqNKUH>. (Consultado el 31 de julio de 2022).
- Ashis, Nandy. 1983. *El poder político de la modernidad*. Delhi: Centre for the Study of Developing Societies.
- Asociación Latinoamérica para el Desarrollo Alternativo. 2019. *La pandemia y los derechos vulnerados de las mujeres afroecuatorianas*. Quito: CONAMUNE.
- Assante, Julia. 2006. *The last frontier: exploring the afterlife and transforming our fear of death*. California: New World Library.
- Astudillo, Alexandra., Jacqueline Cobos., Patricia Violeta., Silvia Pacheco. 2017. *Una mirada al contexto social, cultural, legal y económica del campesino montubio*. Quito: ediciones Holguín.
- Augé, Marc. 1992. *Los no lugares espacio del anonimato, una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa editorial.

- AWID. 2004. Interseccionalidad: una herramienta para la justicia de género y justicia económica. *Derechos de las mujeres y cambio económico*. <https://bit.ly/2lYth2T>. (Consultado el 12 de noviembre de 2019).
- Ayala Mora, Enrique. 2002. *El derecho ecuatoriano y el aporte indígena*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Ayala Mora, Enrique. 2011. *Interculturalidad camino para el Ecuador*. Quito: Confederación Nacional de Organizaciones Indígenas, Campesinas y Negras.
- Ayala Mora, Enrique. 2014. *Historia, tiempo y conocimiento del pasado*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Azcárate, Patricio. 1873. *Obras filosóficas de Aristóteles*. Madrid: Medina y Navarro.
- Azpeitia, Blanca., María Martín 2002. *Las mujeres víctimas de violencia de género manual de intervención social*. Madrid: dirección general de la mujer.
- Bakeaz. 2012. Siga la evolución del desarrollo sostenible y la transformación ecológica. <https://bit.ly/3aifJsy>. (Consultado el 29 de mayo 2022).
- Baldassari, Evelyn. 2015. *Los Pueblos Originarios llevamos 517 años de lucha y resistencia*. Montevideo: Iberoamericano de Educación Ambiental.
- Banco Central del Ecuador. 2021. *Cuestiones económicas*. Quito: Junta de política y regulación monetaria.
- Banton, Michael. 1977. *The idea of race*. Nueva York: Routledge.
- Barbary, Oliver., Alexander Moreno. 2008. *Desigualdad sociorracial frente a la movilidad laboral en Cali*. Bogotá: Editorial Siglo del hombre.
- Barberá, Ester., Isabel Martínez. 2004. *Psicología y género*. Madrid: Pearson Prentice Hall.
- Bardera, Sara. 2016. Una mirada, distintas propuestas: género y políticas públicas. *Monográfico género, migraciones y transformaciones de la reproducción social y de los ciudadanos en la Europa del Sur* 7, num. 1 <https://bit.ly/3PNTDwT>. (Consultado el 15 de febrero de 2021).
- Bartomeu, Meliá. 2012. El buen vivir guaraní: tekó porã. *Críticas de la tierra sin mal* 43, num. 6, <https://bit.ly/3a1vO5q>. (Consultado el 13 de mayo de 2019).
- Basante, Katty. 2005. *Sexualidades afroserranas, identidades y relaciones de género*. Quito: Ediciones Abya-yala y CEPLAES.
- Bauman, Zygmunt. 2000. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt. 2013. *A cultura no mundo líquido moderno*. Polonia: ZAHAR.

- Bautista Jesús y Juan Torres. 2006. *Creencias científicas y religiosas acerca de la muerte y la vida después de la muerte: validación de una escala*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bautista, Aaron., Angie Letona. 2019. *La colonialidad del poder y sus efectos problemáticos en la educación*. *Revista de sociología* 28, num. 29 <https://bit.ly/2ESQrQp>. (Consultado el 18 de diciembre de 2021).
- Beauvoir, Simone. 1998. *El segundo sexo*. Paris: Gallimard.
- Beck, Ulrich 2002. *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Madrid: ediciones Paidós Ibérica.
- Beck Don y Christopher Cowan. 1996. *Spiral Dynamics. Mastering values, leadership, and change*. Nueva Jersey: Blackwell.
- Becker, Howard. 2008. *Los mundos del arte*. Quilmes: universidad Nacional de Quilmes.
- Bedini, Silvio. 1975. *Thinkers and Tinkers: early american men of science*. Mishawaka: Better World.
- Bejarano, Jaime. 1995. La nueva Miss Ecuador. *En El Comercio*, 21 noviembre 1995, <https://bit.ly/3QbJStl>. (Consultado el 10 de agosto de 2022).
- Bello, Alvaro., Marta Rangel. 2002. La equidad y la exclusión de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina y el Caribe. *Revista CEPAL*. <https://bit.ly/3ISSCBx>. (Consultado el 15 de mayo de 2021).
- Bello, Álvaro., Marcelo Paixao 2008. *Estado actual del cumplimiento de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales de la población afrodescendiente en América Latina*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Bellver, Juan y Juan Bravo. 2002. Descubierto un poblado neolítico del V milenio a.C. *Revista Ambiente* 12, num. 1 <https://bit.ly/3J2qHzd>. (Consultado el 25 de noviembre de 2020).
- Belmonte, Paloma. 2010. *Sobre la situación de las mujeres (1800-1930)*. Alicante: Universidad Miguel Hernández.
- Beltrán Gaos, Mónica. Tolerancia y derechos humanos. *Instituto Intercultural para la autogestión y la acción cultural* 12, num. 22, <https://bit.ly/3z142QR>. (Consultado el 13 de mayo de 2019).
- Bereni, Laure., Sébastien Chauvin, Alexandre Jaunait y Anne Revillard. 2012. *Introduction aux études sur le genre*. Bélgica: deboeck supérieur.
- Bidaseca, Karina. 2010. Perturbando el texto colonial. *Miríada* 3, num. 5 <https://bit.ly/3oy3ivY>. (Consultado el 12 de noviembre de 2021).

- Bidaseca, Karina. 2011. Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial. *Revista de investigación social* 8, num. 17 <https://bit.ly/3BefNV6>. (Consultado el 12 de septiembre de 2020).
- Bidaseca, Karina., Fernanda Carvajal., Ana Cuenya., Lucía Lodwick. 2016. Papeles de trabajo 10, num.18, <https://bit.ly/3RzsPIT>. (Consultado el 13 de marzo de 2021).
- Bidaseca, Karina. 2019. *Las puertas del no retorno en África: performatividad descolonial y estéticas feministas en las memorias afro-transatlánticas en Ana Mendieta y Édouard Glissant*. Buenos Aires: CLACSO.
- Bilge, Sirma. 2013. *Intersectionality undone: saving intersectionality from feminist intersectionality studies*. *Du Bois review* 10, num 4. <https://bit.ly/3PZRZsj>. (Consultado el 23 de julio de 2022).
- Blaser, Mario. 2015. *A world of many worlds*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Blázquez, Norma., Fátima Flores., Maribel Ríos. 2010. *Investigación feminista. Epistemología metodología y representaciones sociales*. México: CLACSO.
- Babones, Salvatore., Philipp Babcicky. 2013. *The Future of development*. Bristol: University Press.
- Boff, Leonardo. 2009. ¿Vivir mejor o el BuenVivir? *ALAI* 30, num.3, <https://bit.ly/3PftOAT>. (Consultado 10 de julio 2022).
- Boidin, Capucine. 2010. *Mestizajes y género en las Américas: algunas reflexiones centradas en la sexualidad*. Paris: Université de la Sorbonne Nouvelle Paris.
- Bolaños, María., Miriam Naula., Katherina Toledo. 2011. *Propuesta de creación de la ruta turística de la caña de azúcar en los cantones de Milagro y Marcelino Maridueña – provincia del Guayas*. Guayas: Escuela Superior Politecnica del Litoral.
- Bonal, Xavier., Aina Tarabini. 2010. *Ser pobre en la escuela. Habitus de pobreza y condiciones de educabilidad*. Barcelona: Miño y Dávila.
- Bonfil, Guillermo. 1987. *México profundo. Una civilización negada*. Madrid: Efe.
- Borman, Marlytte. 1976. *Vocabulario Cofán*. Dallas: Summer Institute of Linguistics.
- Borón, Atilio. 2010. *El socialismo del siglo XXI: notas para su discusión*. Quito: SENPLADES.
- Botero, Darío. 2009. *América Latina Frente a la posmodernidad: análisis y perspectivas*. *Cuadernos de filosofía latinoamericana* 23, num. 30, <https://dialnet.unirioja.es> (Consultado el 12 de mayo de 2021).
- Bottom, Flora. 2000. *China: su historia y cultura hasta 1800*. México: El colegio de México.

- Bosch Rabell, Magdalena. La felicidad en Aristóteles fin, contemplación y deseo. *Revista de filosofía* 8, num. 16, <https://bit.ly/3yTv4tv>. (Consultado el 15 de mayo de 2021).
- Bourdieu, Pierre. 1983. *The forms of capital*. Goettingen: Otto Schartz &Co.
- Bouteldja, Houria. 2013. *Whites, Jews, and us. Toward a politics of revolutionary love*. Estados Unidos: Semiotext.
- Brah, Avtar. 1996. *Cartographies of diaspora*. Londres: Routledge.
- Brah, Avtar. 2013. *Pensando en y a través de la interseccionalidad*. Berlín: Freie Universitat Berlin.
- Bretón, Víctor. 2014. Etnicidad, desarrollo y buen vivir: reflexiones críticas en perspectivas histórica. *Revista europea de estudios latinoamericanos y del Caribe* 10, num. 12, <https://bit.ly/3PrBzsn>. (Consultado el 12 de marzo de 2021).
- Bretón, Víctor y Pablo Palenzuela. 2016. Desarrollo y colonialidad: una epistemología para el análisis crítico del desarrollismo. *Revista Andaluza de Antropología* 10, num. 11, <https://bit.ly/3Rk0Q9C>. (Consultado el 08 de julio de 2022).
- Brown, Ryan., George Armelagos. 2001. Apportionment of racial diversity: a review. *Evolutionary Anthropology Issues News and Reviews* 10, num. 1, <https://bit.ly/3aNOHcQ>. (Consultado el 12 de mayo de 2021).
- Browne, Irene., y Joya Misra. 2003. The intersection of gender and race in the labor market. *Annual Review of Sociology* 29, num. 1, <https://bit.ly/3z55wJp>. (Consultado el 13 de mayo de 2021).
- Buffa, Diego. 2008. *La situación económica y social de la población negra y sus descendientes en América Latina: un estado de la cuestión*. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- Bunge, Mario. 1987. La ciencia. Su método y su filosofía. Westminster: Penguin, Debolsillo.
- Burbano, Inés., Esmeralda Samson. 2016. Los montubios de Ecuador. *Enfoque*. <https://bit.ly/3SgmCM0>. (Consultado el 01 de agosto de 2022).
- Burgos, Juan Manuel. 1988. *Antropología: una guía para la existencia*. Madrid: Palabra.
- Butler, Judith. 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith. 2007. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Sepúlveda, Leandro. 2014. Aspiraciones y proyectos: ¿Buen Vivir? *Revista Polis* 2, num. 38, <https://bit.ly/3MVA5W>. (Consultado el 13 de mayo de 2021).
- Bustamante, Juan. 2004. El despertar y la felicidad en el budismo. *Revista Latinoamericana Polis* 12, num. 60, <https://bit.ly/3NrWUB3>. (Consultado el 20 de mayo de 2022).

- Bukkyo Dendo KyokaI. 1978. *La enseñanza de Buda*. Tokio: Minato-ku.
- Bustelo, Francisco. 1988. *Economía y prehistoria*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Bustelo, María. 2009. Spain: intersectionality faces the strong gender norm. *International Feminist Journal of Politics* 11, num. 3 (Consultado el 04 de mayor de 2022).
- Cabal, Luisa., Cristina Motta. 2005. *Más allá del derecho justicia y género en América Latina*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Cachiguango, Luis. 2016. El Buen Vivir como paradigma alternativo al desarrollo. *Filosofía del Buen Vivir*. <https://bit.ly/3yzrrbx>. (Consultado el 02 de julio de 2022).
- Calderón, Concha. 2009. Teoría de conflictos de Johan Galtung. *Revista de paz y conflictos* 21, num. 2 (Consultado el 20 de octubre de 2019).
- Calderón, Ignacio. 2014. Sin suerte, pero Guerrero hasta la muerte: pobreza y fracaso escolar en la historia de vida. *Revista de educación* 363, num. 23 (Consultado el 12 de mayo de 2022).
- Calvo, Germán. 2014. Gender violence: trends, impact and keys for approach. *Perspectiva de género* 13, num. 33, <https://bit.ly/38j6uHy>. (Consultado el 13 de febrero de 2020).
- Campoalegre, Rosa. 2018. *Pensamientos silenciados. Afrodescendencias voces en resistencia*. Argentina: CLACSO.
- Cancelo, José Luis. 2006. El taoísmo. A propósito del templo de la pureza y el silencio (Quing Jing Gong). *Indivisa* 3, num. 7, <https://bit.ly/3GbJBSV>. (Consultado el 25 de noviembre de 2019).
- Cano, Sandra y Marcela Zea. 2012. Manejar las emociones, factores importantes en el mejoramiento de la calidad de vida. *Revista Logos, Ciencia y Tecnología* 4, num. 1, <https://bit.ly/39LnUNj>. (Consultado el 15 de mayo de 2021).
- Cañas, Roberto. 2006. El origen de la filosofía en Grecia: la unidad del hombre con el cosmos. *Revista Espiga* 14, num. 13, <https://dialnet.unirioja.es>. (Consultado el 19 de junio de 2021).
- Cañedo Arguelles, Teresa. 2018. El Buen Vivir y las relaciones interétnicas en la configuración de los Estados de América Latina. *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 3, num. 10. <https://bit.ly/3w8ggoK>. (Consultado el 23 de mayo de 2021).

- Canqui, Elisa. 2011. El vivir bien, una propuesta de los pueblos indígenas a la discusión sobre el desarrollo. *Revista de Ciencias Sociales* 6, num. 1, <https://bit.ly/3lNnoBd>. (Consultado el 13 de mayo de 2019).
- Capilla, Pablo. 2014. *El debate epistemológico en el periodismo informativo. Realidad y verdad en la información*. Barcelona: Universitat Ramon Llull.
- Carballido Coria, Laura., César Torres. 2014. Las identidades sexo-genéricas diversas como categoría de subalternidad. *Estudios de Asia y África* 3, num. 32 <https://bit.ly/3IWzHFV>. (Consultado el 15 de noviembre de 2021).
- Carbin, Maria., Sara Edenheim. 2013. The intersectional turn in feminist theory: a dream of a common language? *European journal of women's studies* 20, num. 3 <https://bit.ly/3OH4XtS>. (Consultado el 31 de agosto de 2020).
- Carbonell, Miguel., Jesús Rodríguez., Rubén García., Roberto Gutiérrez. 2007. *Discriminación, igualdad y diferencia política*. México: Comisión de Derechos humanos del Distrito Federal.
- Cardoso, Rene., Luz del Carmen Gives., Enriqueta Lecuona y Rubén Gómez. 2016. Elementos para el debate e interpretación del Buen Vivir/Sumak Kawsay. COATEPEC 12, num. 31, <https://bit.ly/3MUP2rN>. (Consultado el 03 de febrero de 2019).
- Cariño, Carmen. 2019, colonialidad del poder y colonialidad del género. Sentipensar las luchas de mujeres indígenas en Abya Yala desde los mundos en relación. *Revista de sociología* 7, num. 12 <https://bit.ly/3uZosqG>. (Consultado el 18 de junio de 2022).
- Carneiro, Sueli. 2005. Ennegrecer al feminismo. La situación de la mujer negra en América Latina desde una perspectiva de género. *Revista Nouvelles Questions Féministes* 24, num. 2 <https://bit.ly/3RPOx5k>. (Consultado el 12 de septiembre de 2021).
- Carpio, Patricio. 2009. El Buen Vivir, más allá del desarrollo. En *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Eds.). Quito: Abya-Yala.
- Carpio, Patricio. 2019. *Buen Vivir: utopía para el siglo XXI*. Madrid: Fundación Hogar del Empleado.
- Carranza, Hortensia., José Chica., Adriana Rodríguez. 2010. *Estudio de la incidencia del programa televisivo "mi recinto" en los valores culturales, de identidad, en los jóvenes montubios de la parroquia rural de chongón, durante el año 2010*. Guayaquil: Universidad Laica Vicente Rocafuerte de Guayaquil.
- Carrasco, Mónica y Silvia Rodríguez. 2105. Somos un pueblo, precisamos un territorio porque allí es donde se da la vida indígena; sin territorio no hay identidad como pueblo». Buen

- vivir en Argentina. Revista pueblos y fronteras 10, num. 19, <https://bit.ly/3MWjuBT>. (Consultado el 15 de junio de 2019).
- Carvalho, Wolney y Pablo Friggeri 2015. Heterogeneidad estructural y socialismo del Buen Vivir. <https://bit.ly/3AQFpHI>. (Consultado el 12 de enero de 2021).
- Casa Latina. 2017. Cosmovisión andina. *Cosmovisión y altar andino*. <https://bit.ly/3ODifbv>. (Consultado el 02 de julio de 2022).
- Castellanos, Alicia 2003. *Punto de partida*. México: Universidad Autónoma Metropolitana y P y V Editores.
- Castro Gómez, Santiago. 2005. *La Hybris del punto cero*. Bogotá: Instituto Pensar Universidad Javeriana.
- Castro Gómez, Santiago., Ramón Grosfoguel. 2007. *El giro decolonial reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Santander: Encuentros.
- Caudillo, Gloria. 2012. El Buen Vivir: un dialogo intercultural. Ra Ximhai Universidad Autónoma Indígena de México 8, num. 2, <https://bit.ly/3P6wVzY>. (Consultado el 14 de mayo de 2021).
- Centers for Disease Control and Prevention. 2017. *Healthy living*. <https://bit.ly/3QmTlyZ>. (Consultado el 23 de junio de 2022).
- Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural. 2020. Voces rurales en la constitución. RIMISP. <https://bit.ly/3vFgpj3>. (Consultado el 13 de abril de 2022).
- Centro de Estudios Multidisciplinarios Aymara de Bolivia. 2010. Taller medio ambiente y protección de los conocimientos tradicionales. *Red de mujeres indígenas sobre biodiversidad de América Latina y el Crie* y Centro de Estudios Multidisciplinarios Aymara. <https://bit.ly/3ILv3jw>. (Consultado el 15 de junio de 2019).
- Chang Ha-Joon. 2013. *Economics the user's guide*. Londres: A pelican book
- Chirix, Emma. 2019. *Estudio sobre racismo, discriminación y brechas de desigualdad en Guatemala. Una mirada conceptual*. Guatemala: Cepal.
- Choquehuanca, David. 2015. *Canciller David Choquehuanca durante la 45 Asamblea General de la Organización de Estados Americanos*. Bruselas: UE-CELAC.
- Chuji, Mónica. 2010. *Sumak Kawsay versus desarrollo. Sumak Kawsay Yuyay*. Huelva-Cuenca: CIM-PYDLOS- FIUCUHU.
- Carnicer, Camila. 2002. La protección jurídica a las mujeres maltratadas. II Conferencia Internacional sobre violencia contra las mujeres. Madrid: Ayuntamiento de Madrid Área de Promoción de la Igualdad y Empleo.

- Carrión, Patricio. 2012. Civilización y barbarie. La instauración de la diferencia colonial durante los debates del siglo XVI y su encubrimiento como diferencia cultural. *Andamios* 9, num 20 <https://bit.ly/3Beq5ED>. (Consultado el 12 de marzo de 2019).
- Casanova, Félix. 2017. Ulises y la Odisea de Homero, historia de un héroe. *Historias de Nuestra Historia* 3, num. 4, <https://bit.ly/3yWAoMt>. (Consultado el 15 de mayo de 2021).
- Casares García, Esther. 2008. La función de la mujer en la familia. Principales enfoques teóricos. *Revista de Ciencias Sociales* 23, num.36, <https://bit.ly/3wruSA0>. (Consultado el 19 de junio de 2020).
- Castellanos, Alicia. 2003. Punto de partida. *En imágenes del racismo en México*, Castellanos Guerrero, Alicia (coord.): 11-34. México: Universidad Autónoma Metropolitana y PyV Editores.
- Castillero, Silvia. 2016. *Eloísa*. Barcelona: Editorial Comba.
- Castro Vaca, Apawki. 2021. *Uso del kichwa como herramienta de comunicación en el proceso de liberación de la hacienda Salamálag Grande*. Quito: Universidad Central del Ecuador.
- Centro de Estudios la Mujer en la Historia de América Latina CEMHAL. 2013. *Las mujeres en la independencia de América Latina*. Argentina: Universidad de San Martín de Porres.
- Césaire, Aimé. 1972. *Discourse on colonialism*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Césaire, Aimé. 2006. *Discurso sobre el colonialismo*. España: Ediciones Akal, S. A.
- Chabreuil, Fabien y Patricia Chabreuil. 2010. *La dinámica espiral*. Granada: Vesica Piscis.
- Chafla, Nancy., Juana Machado. 2021. Dependencia emocional y violencia en mujeres atendidas en la Fundacion Nosotras con Equidad de Riobamba. *Revista médica electrón* 43, num. 5 <https://bit.ly/3JtieWc>. (Consultado el 18 de octubre de 2022).
- Chakravarti, Satya. 2003. A generalized human development index. *Review of development economics* 7, num. 1, <https://bit.ly/3lB1Jff>. (Consultado el 17 de mayo de 2020).
- Chassagne, Natasha. 2018. Sustaining the Good Life: Buen Vivir as an alternative to sustainable development. *Community Development Journal* 8, num. 12, <https://bit.ly/3aoV1Hm>. (Consultado el 14 de mayo de 2021).
- Choquehuanca, David. 2011. Reconstrucción Buen Vivir. *Plataforma Buen Vivir* 4, num. 5, <https://bit.ly/3xfRLGT>. (Consultado el 14 de mayo de 2021).
- Churuchumbi, Guillermo. 2013. *Educativo Intercultural: Wawakunapak Kintiku Yachay, el saber del colibrí para niños y niñas*. Quito: Universidad Central del Ecuador.

- Cipolloni, Osvaldo. 2016. *Pueblos indígenas en la Argentina. Historias, culturas, lenguas y educación*. Buenos Aires: Ministerio de Educacion y Deportes.
- Cixous, Hélène. 1995. *La risa de la medusa: ensayos sobre la escritura*. Madrid: Anagrama.
- Cladellas, Ramón. 2009. El tiempo como factor cultural y su importancia socioeconómica: Estado del arte y líneas futuras. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Clarín. 2011. Agosto, mes de celebración y ritos a la Pachamama. Mapuche Documentation Center, <https://bit.ly/3NIiZeW>. (Consultado el 15 de junio de 2019).
- Clusa, Josep. 2015. *Aristóteles: justicia y eudaimonia*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Coordinadora Nacional de Mujeres Negras. 2007. *Mujeres negras tejiendo sueños y ejerciendo derechos: memorias del Tercer Congreso Nacional de Mujeres Negras*. Esmeraldas: CONMUNE.
- Coordinadora Nacional de Mujeres Negras. 2019. *Proyecto Consolidación de Liderazgo y Empoderamiento de Mujeres Negras Organizadas en Ecuador*. CONAMUNE. <https://bit.ly/3C0WFKH>. (Consultado el 13 de junio de 2022).
- Coordinadora Nacional de Mujeres Negras. 2021. *Diagnóstico de la situación socioeconómica de las mujeres afroecuatorianas en el territorio ancestral de Imbabura y Carchi*. Quito: CONAMUNE.
- Coalición Nacional de Mujeres del Ecuador. 2020. “Informe sobre al comité CEDAW 2020”. *Contribución conjunta al Comité de la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer*. <https://bit.ly/3yKMLuZ>. (Consultado 15 de junio 2020).
- Coalición de Mujeres del Ecuador. 2020. La agenda por los derechos. <https://bit.ly/3uP8wqW>. (Consultado el 12 de enero de 2021).
- CODENPE. 2011. *Construyendo el Estado Plurinacional*. Quito: Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador.
- CODENPE. 2011. *Pachamama. Serie Diálogo de Saberes*. Quito: Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador.
- CODENPE. 2012. *Interculturalidad. Serie Diálogo de Saberes*. Quito: Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador.
- CODENPE. 2012. *Sumak Kawsay -Buen Vivir. Serie Diálogo de Saberes*. Quito: Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador.
- Collins, Francaise. 1993. *Diferencia y diferendo: la cuestión de las mujeres en filosofía*. Madrid: Tauros.

- Combahee River Collective. 1977. *The Combahee River Collective Statement*. San Francisco: ISM Press.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe. 2001. Acceso inadecuado al agua. *CEPAL*. <https://bit.ly/3JysTyw> (Consultado el 12 de mayo de 2020).
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe. 2005. Población indígena y afroecuatoriana en Ecuador: diagnóstico sociodemográfico a partir del censo de 2001. *CEPAL*. <https://bit.ly/3zS81PL>. (Consultado el 20 de octubre de 2019).
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe. 2011. *Protección social y generación de empleo: análisis de experiencias derivadas de programas de transferencias con corresponsabilidad*. *CEPAL*. <https://bit.ly/3uQJoJl>. (Consultado el 15 de abril de 2021).
- Comisión de Transición para la Definición de la Institucionalidad Pública que Garantice la Igualdad entre Hombres y Mujeres. 2014. Proyecto de inversión y cooperación externa no reembolsable. Aportar al fortalecimiento del Consejo de las Mujeres y la Igualdad de Género para el cumplimiento de su mandato constitucional. *Igualdad de género Ecuador*. <https://bit.ly/3bqFjfo>. (Consultado el 13 de abril de 2022).
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe. 2014. Informe anual del Observatorio de Igualdad de Género. *CEPAL*. <https://bit.ly/3bwq70b>. (Consultado el 14 de abril de 2022).
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe. 2014. Las violencias de género contra las mujeres en el Ecuador: análisis de los resultados de la encuesta nacional sobre relaciones familiares y violencia de género contra las mujeres. *CEPAL*. <https://bit.ly/3PWNdw1>. (Consultado el 20 de octubre de 2022).
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe. 2016. *La matriz de la desigualdad social en América Latina*. *CEPAL*. <https://bit.ly/2Qm3vQm>. (Consultado el 13 de mayo de 2021).
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe. 2016. *Violencia basada en género marco conceptual para las políticas públicas y la acción del Estado*. Perú: Ministerio de la mujer y poblaciones vulnerables
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe. 2018. Mujeres afrodescendientes en América Latina y el Caribe. Deudas de igualdad. *CEPAL*. <https://bit.ly/2OwNir6>. (Consultado el 23 de noviembre de 2019).
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe. 2020. Los pueblos indígenas de América Latina-Abya Yala y la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible: tensiones y desafíos

- desde una perspectiva territorial. *CEPAL*. <https://bit.ly/3PELjzy>. (Consultado el 14 de abril de 2022).
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe. 2014. *Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*. *CEPAL*. Santiago: Naciones Unidas
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. 2019. Informe anual 2019 de la CIDH. <https://bit.ly/3djeBG7>. *CIDH*. (Consultado el 13 de abril de 2022).
- Comisión para la igualdad de oportunidades en el empleo. 2016. *Discriminación por raza/color*. Estados Unidos: EEOC.
- Comité de la Convención contra toda forma de discriminación a la mujer CEDAW. 1992. *La violencia contra la mujer*. CEDAW General comments. <https://bit.ly/2JIt5z7>. (Consultado el 16 de julio de 2022).
- Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer. 2007. Diagnóstico de la situación del derecho de las mujeres a la vivienda adecuada desde una perspectiva de género en Ecuador. Quito: Agencia caribeña de cooperación al desarrollo.
- Comité de la Convención contra toda forma de discriminación a la mujer CEDAW. 2018. Recomendaciones generales. ONU. <https://bit.ly/3JEqLWp>. (Consultado el 20 de junio de 2021).
- Comparative Constitutions Project. 2016. *Informing constitutional design* <https://bit.ly/3t5Z1Tr>. (Consultado el 29 de mayo 2022).
- Condori, Pedro. 2013. Cosmovisión andina-amazónica: Guía de Educación Ambiental. *Monografías*. <https://bit.ly/3yEz6VY>. (Consultado el 03 de julio de 2022).
- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. 1997. Proyecto político. CONAIE.
- Conkey, Margaret y Gero Joan. 1997. Programme to practice: Gender and Feminism in Archaeology. *Annual Review of Anthropology* 26: 411-437.
- Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE). 2011. *Comunidades indígenas, afrodescendientes, otros pueblos tradicionales de Ecuador y el Estado*. <https://bit.ly/3wO2NTt>. (Consultado el 13 de mayo de 2021).
- Consejo Nacional de Pueblos Montubios del Ecuador. 2014. *El pueblo montubio*. Ecuador: CODEPMOC.

- Consejo Nacional Electoral. 2017. La Democracia está en ti. CNE. <https://bit.ly/3P0xrin>. (Consultado el 03 de agosto de 2022).
- Consejo Nacional para la Igualdad de Pueblos y Nacionalidades. 2019. *Agenda para la igualdad de derechos de las nacionalidades y pueblos indígenas, pueblo afroecuatoriano y pueblo montubio*. Quito: Consejo nacional para la igualdad de pueblos y nacionalidades. <https://bit.ly/3p4TzOf>
- Constitución de la República del Ecuador. 2008. Decreto legislativo 0. <https://bit.ly/3GvUxuz>. (Consultado el 29 de mayo 2022).
- Constitución Política del Estado de Bolivia. 2009. La Paz.
- Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer, “Convención de Belén do Pará. 1995. <https://bit.ly/3QcJM3X>. (Consultado el 12 de abril de 2022).
- Coraggio, José. 2011. *Economía social y solidaria*. Quito: Abya-Yala.
- Córdova, Salamea. 2000. *Modernidad y utopías*. Bogotá: U ediciones.
- Coronel, Rosario. 1991. *El valle sangriento de los Indígenas de la coca y el algodón a la hacienda cañera jesuita: 1586-1700*. Quito: FLACSO-Sede Ecuador y Ediciones Abya-Yala.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos. 2013. Cuadernillo de jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos: Derechos Humanos y Mujeres. *Cooperación Alemana-GIZ*. <https://bit.ly/3Qj9Hr2>. (Consultado el 03 de agosto de 2022).
- Corte Interamericana de Derechos Humanos. 2021. Caso Pueblos Indígenas Tgaeri y Taromenane vs. Ecuador. (CIDH). <https://bit.ly/3OJE4Xe>. (Consultado el 29 de mayo 2022).
- Costales, Alfredo., Piedad Peñaherera. 1959. *Coangue: Historia cultural y social de los negros de El Chota y Salinas*. Quito: E.A.G.
- Crenshaw, Kimberlé. 1989. Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum* 1, num. 19 <https://bit.ly/2pTRkhs>. (Consultado el 25 de noviembre de 2021).

- Crenshaw, Kimberlé. 1991. Mapping the margins: intersectionality, identity politics and violence against women of color. *Stanford Law Review* 43, num. 6 <https://bit.ly/3JaO35Q>. (Consultado el 23 de junio de 2020).
- Crenshaw, Kimberlé., Neil Gotanda., Gary Peller., Kendall Thomas. 1995. *Critical race theory: the key writings that formed the movement*. Nueva York: New Press.
- Crenshaw, Kimberlé. 2002. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas* 10, num. 1 <https://bit.ly/3bdRT1t>. (Consultado el 23 de noviembre de 2019).
- Crenshaw, Kimberlé. 2016. The urgency of intersectionality. TED.com. <https://bit.ly/3Q4sG8F>. (Consultado el 23 de noviembre de 2019).
- Crespo, Teodoro. 1959. *El Montuvio: Centro de la Colonización*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Crespo, Juan. 2013. *El buen vivir: del sumak kawsay y suma qamaña a las constituciones del buen vivir: contradicciones y desafío entre la teoría y la práctica*. Vitoria-Gasteiz: Hegoa.
- Creswell, John. 2002. Narrative research: a comparison of two restoring data analysis approaches. *Qualitative inquiry* 8, num. 3 <https://bit.ly/3bzeeXF>. (Consultado el 16 de diciembre de 2021).
- Cubillos, Javiera. 2014. Reflexiones sobre el proceso de investigación. Una propuesta desde el feminismo decolonial. *Athenea digital. Revista de pensamiento e investigación social* 14, num. 4 <https://bit.ly/3zujYLn>. (Consultado el 28 de diciembre de 2021).
- Cubillos, Javiera. 2015. La importancia de la interseccionalidad para la investigación feminista. *Oxímora. Revista internacional de ética y política* 7, num 12. <https://bit.ly/3z1hd2L>. (Consultado el 22 de julio de 2022).
- Cuestas Caza, Javier. 2013. La política fiscal implementada en Ecuador y su relación con los modelos alternativos de desarrollo (2007-2012). *Tesis de Maestría, Tecnológico de Monterrey*. <https://repositorio.tec.mx/handle/11285/629445>. (Consultado el 29 de mayo 2022).
- Cuestas Caza, Javier y Steevens, Góngora 2016. Sumak kawsay en el ecuador: un paradigma alternativo al desarrollo. *Sarance* 35, num.37, <https://bit.ly/3NRiK0L>. (Consultado el 14 de febrero de 2019).
- Cuestas Caza, Javier. 2017. *Sumak Kawsay: el Buen Vivir antes de ser Buen Vivir*. Sevilla: Instituto de Estudios Sobre América Latina de la Universidad de Sevilla.

- Cumes, Aura. 2014. Esencialismos estratégicos y discursos de descolonización, en Millán, Margara. *Mas allá del feminismo: caminos para andar*. México: Red de Feminismos Descoloniales.
- Curiel, Ochy. 2002. Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: el dilema de las feministas negras. *Otras miradas* 2, num. 2 <https://bit.ly/3Ov8n2G>. (Consultado el 12 de febrero de 2022).
- Curiel, Ochy. 2007. “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”. *Revista Nómadas* 26, num. 9, <https://bit.ly/3O8rCPq>. (Consultado el 12 de febrero de 2019).
- Curiel, Ochy. 2007. *Los aportes de las afrodescendientes: desuniversalizando el sujeto mujeres*. Buenos Aires: Catálogos.
- Curiel, Ochy. 2009. *Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: Coloquio Latinoamericano sobre praxis y pensamiento feminista.
- Curiel, Ochy. 2017. Género, raza, sexualidad: debates contemporáneos. *Intervenciones en estudios culturales* 4, num. 41, <https://bit.ly/3ortvg>. (Consultado el 12 de febrero de 2019).
- Cusicanqui, Silvia. 2018. *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Colección nociones comunes, tinta limón.
- Cusme, Alexandra. 2011. *La cultura montubia, su oralidad y gestión*. Quito: FLACSO.
- Cusme Salazar, Carmen. 2012. *La oralidad de Manuel Rendón Solórzano y Dumas Heraldo Mora Montesdeoca y la concepción de la mujer en sus creaciones, la décima y el amorfino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Chomsky, Noam. 1998. *Una aproximación naturalista a la mente y al lenguaje*. Barcelona: Prensa Ibérica.
- Clusella, Santiago. 2017. *El debate sobre la conciencia en el pensamiento moderno y en la ciencia actual: otras perspectivas*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Cruells, Marta. 2015. Political intersectionality within the Spanish indignados social movement. *Research in social movements, conflicts and change* 33, num. 3 <https://bit.ly/3PWDxRQ>. (Consultado el 23 de enero de 2022).
- Dagerman, Stig. 1950. Homenaje al mayo francés. *Palermonline* <https://bit.ly/3MZHPXy>. (Consultado el 15 de mayo de 2021).
- Dahlberg, Ingetraut. 1981. *Current trends in knowledge organization*. Frankfurt: INDEKS.

- Daros, William. 2014. La mujer posmoderna y el machismo. *Revista de las ciencias del espíritu* 162, num. 7, <https://bit.ly/38Ec9II>. (Consultado el 19 de junio de 2021).
- Dávalos, Pablo. 2008. *La vida en plenitud, en convivir para perdurar*. Barcelona: Icaria.
- Dávalos, Pablo. 2008. El Sumak Kawsay ('Buen vivir') y las cesuras del desarrollo: 1a parte. *Revista Universidad Nacional de Chimborazo* 1, num. 6, <https://bit.ly/3wYGtFK>. (Consultado el 29 de mayo 2022).
- Dávalos, Pablo. 2011. Sumak Kawsay (La Vida en Plenitud). Barcelona: Icaria.
- Davis, Angela. 1981. *Women, race and class*. Nueva York: Vintage books a division of random house.
- Davis, Angela. 2005. *Mujeres, raza y clase*. España: Akal.
- Davis, Kathy. 2008. Intersectionality as Buzzword A Sociology of Science Perspective on what Makes a Feminist Theory Successful. *Feminist Theory*, 9, num. 1 <https://bit.ly/3Q95kyS>. (Consultado el 23 de julio de 2022).
- Davis, Angela. 2016. *Freedom is a constant struggle from the Black Freedom Movement to the South African anti-Apartheid movement*. Sao Paulo Boitempo Editorial.
- Davis, Angela. 2016. *Raza, género y clases son elementos entrelazados. El salto*. <https://bit.ly/3cx1BfN>. (Consultado el 12 de mayo de 2022).
- De Beauvoir, Simone. 1986. *The second sex*. Estados Unidos: Vintage.
- Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer. 1993. ONU. <https://bit.ly/3SIHYA>. (Consultado el 12 de abril de 2022).
- Declaración y Programa de Acción de Durban. 2002. Conferencia Mundial contra el Racismo. Nueva York: Naciones Unidas.
- Defensoría Pública del Ecuador. 2012. Transparencia. <https://bit.ly/3PIBOEP>. (Consultado el 12 de octubre de 2021).
- Defoort, Carine. 1997. *The pheasant cap master*. Nueva York: State University of New York.
- De la Cuadra, José. 1934. Los Sangurimas. Guayas: Clásicos de Hispanoamérica.
- De la Cuadra, José. 1937. *El montuvio ecuatoriano*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- De la Cuadra, Fernando. 2015. Buen Vivir ¿una autentica alternativa postt-capitalista? *Revista Latinoamericana* 14, num. 40, <https://bit.ly/3wPwfsm>. (Consultado el 13 de mayo de 2021).
- De La Torre, Carlos. 2002. *Afroquiteños, ciudadanía y racismo*. Quito: FLACSOCEPP.
- De la Torre, Javier. 2015. *Todo es alegría*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

- Delgado, R. 2006. El desarrollo humano: un panorama en permanente transformación. *Revista Tendencias y Retos* 97, num. 11, <https://bit.ly/3yfveJy>. (Consultado el 02 de julio de 2021).
- Delgado, Gian., Alejandra Meza., Alberto Acosta., Eduardo Gudynas., François Hautart y Pablo Stefanoni. 2014. *Buena Vida, Buen Vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*. México: Universidad de México.
- Delumeau, Jean. 2002. *El miedo: reflexiones sobre su dimensión social y cultural*. Medellín: CLACSO.
- De Obieta, José. 1980. *El derecho de la autodeterminación de los pueblos*. Deusto: Universidad de Deusto.
- Derrida, Jacques. 1967. *De la Gramatología*. México: Siglo XXI.
- Deruyttere, Anne. 2001. Pueblos indígenas, globalización y desarrollo con identidad: algunas reflexiones de estrategia. Unidad de Pueblos Indígenas y Desarrollo Comunitario. *Banco Interamericano de Desarrollo. Departamento de Desarrollo Sostenible*. <https://bit.ly/3P1OzEO>. (Consultado el 03 de julio de 2022).
- Descola, Philippe. 1986. *La selva culta*. Quito: Abya Yala.
- Desroches-Noblecourt, Christiane. 1999. *Mujer en tiempos de los faraones*. Madrid: Complutense, S.A.
- Dhamoon, Rita Kaur., Olena Hankivsky. 2015. Intersectionality and the Canadian museum for human rights. *Review of education, pedagogy and cultural studies* 37, num. 2 <https://bit.ly/3zCfCSe>. (Consultado el 23 de diciembre de 2021).
- Diamond, John., Antonia Randolph., James Spillane. 2004. Teacher's expectations and sense of responsibility for student learning: The importance of race, class, and organizational habitus. *Anthropology & Education Quarterly* 35, num. 1 <https://bit.ly/3JDZHpZ>. (Consultado el 12 de junio de 2022).
- Díaz Benítez, María. 2006. *Ciudad, género y sexualidad: perspectivas desde la etnografía latinoamericana*. Argentina: Universidad el Rosario.
- Díaz, Belén. 2017. *El derecho humano a la autodeterminación frente al desplazamiento por desarrollo: caso de las comunidades montubias de Río Grande*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Dieterich, Heinz. 2002. *El socialismo del siglo XXI*. Bilbao: Boigorri.
- Dilthey, Wilhelm. 1883. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid: Alianza Universidad.

- Domínguez, Rafael y Sara Caria 2016. Ecuador en la trampa de la renta media. Revista Problemas del Desarrollo 187, num. 47, <https://bit.ly/3nJ6fd1>. (Consultado el 08 de julio de 2022).
- Dorlin, Elsa. 2009. *Sexo, género y sexualidades*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Dos Santos, Theotonio. 2011. *Imperialismo y dependencia*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Du Bois, William. 1903. *The souls of black folk*. Chicago: A.C. McClurg & Co.
- Du Bois, Wertheim. 1952. *In Battle for peace*. Nueva York: Viking Press.
- Dubos, René. 2005. *Friend of the good earth*. Washington: ASM Press.
- Durán, María. 2011. Sumak Kawsay o Buen Vivir, desde la cosmovisión andina hacia la ética de la sustentabilidad. Pensamiento Actual. *Universidad de Costa Rica*, 10, num. 14, <https://bit.ly/2QwrflA>. (Consultado el 03 de julio de 2022).
- Durkheim, Emile. 1982. *The rules of sociological method*. Nueva York: The free press.
- Dussel, Enrique. 1996. *Filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Docencia Argentina.
- Dussel, Enrique. 1999. Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales. *Revista pasos* 8, num. 84, <https://bit.ly/3wP4C2J>, (Consultado el 12 de marzo de 2020).
- Dussel, Enrique. 2000. Europa, modernidad y eurocentrismo. *Perspectivas latinoamericanas* 2, num. 8, <https://bit.ly/3wM5fZH>. (Consultado el 12 de marzo de 2020).
- Dussel, Enrique. 2001. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Declée de Brouwer.
- Dussel, Enrique. 2005. *Transmodernidad e interculturalidad*. México: UAM.
- Dussel, Enrique. 2012. *Dialogo sobre poder*. Puebla: Universidad de Puebla.
- Duthel, Heinz, 2009. *Nuevo orden mundial*. Berlín: Tysk.
- Draibe, Sonia., Riesco Manuel. 2006. *Estado de bienestar, Desarrollo economico y ciudadanía: algunas lecciones de la literatura contemporánea*. México: CEPAL.
- Dryzek, John. 2005. *Environmentally Benign Growth: Sustainable Development*. Oxford: Oxford University Press.
- El Comercio. 2016. La cosmovisión se refleja en la cabellera del otavaleño. <https://bit.ly/3OWhESa>. (Consultado el 02 de julio de 2022).
- Enloe, Cynthia. 1990. *Making feminist sense of international politics*. California: University of California Press.
- Enríquez, Pedro. 2013. *Pueblo Salasaca. Etnias del Ecuador*. Ambato: Universidad Técnica de Ambato.

- Entine, Jon. 2001. "The Straw Man of "Race". *The World and I* 16, num. 9, <https://bit.ly/3Ph0hw2>. (Consultado el 15 de mayo de 2021).
- Ertürk, Yakin. 2005. Misión a Guatemala. *Organización de las Naciones Unidas*. <https://bit.ly/3zSmX0k>. (Consultado el 03 de agosto de 2022).
- Escobar, Arturo. 1995. *Encountering development. The making and unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Escobar, Arturo. 2003. Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rosa* 1, num. 7, <https://bit.ly/3LW2gmV>. (Consultado el 25 de mayo de 2021).
- Escobar, Arturo. 2011. ¿"Pachamámicos" versus "Modérnicos"? Bogotá: Tabula Rasa.
- Espinosa Miñoso, Yuderlys. 2009. Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. *Revista venezolana de la mujer* 14, num. 33 <https://bit.ly/3v8EkqH>. (Consultado el 12 de septiembre de 2021).
- Espinosa Miñoso, Yuderlys. 2012. De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *Revista Solar* 12, num.1, <https://bit.ly/2JBIXb5>. (Consultado el 15 de junio de 2020).
- Espinosa Miñoso, Yuderlys. 2014. Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El cotidiano* 184, num. 7 <https://bit.ly/3J0bL4I>. (Consultado el 16 de noviembre de 2021).
- Espinosa, María. 2019. Diálogo Interactivo sobre Armonía con la Naturaleza, en conmemoración del Día Internacional de la Madre Tierra. *ONU*. <https://bit.ly/3OJ7HaY>. (Consultado el 29 de mayo 2022).
- Espinoza Vijay, Jenniffer. 2020. Participación política electoral de las mujeres afroecuatorianas e indígenas y acciones afirmativas 2009-2019. Quito: UASB.
- Estermann, Josef. 1998. *Filosofía Andina*. Quito: Abya Yala.
- Estermann, Josef. 2012. *Crisis civilizatoria y Vivir Bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin kawsay/suma qamaña andino*. México: Polis.
- Estermann, Josef. 2013. Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien. *Revista FAIA* 2, num. 9, <https://bit.ly/3lVEKfi>. (Consultado el 29 de mayo 2022).
- Esteva, Gustavo. 2009. Más allá del desarrollo: la buena vida. *América Latina en Movimiento* 445, num. 234, <https://bit.ly/3Pg8e43>. (Consultado el 12 de mayo de 2020).

- Esteve, Gustavo. 2012. Regenerar el tejido social de la esperanza. *Revista de la Universidad Bolivariana* 11, num. 33, <https://bit.ly/3lSOqY2>. (Consultado el 12 de mayo de 2020).
- Esteve, Gustavo. 1996. "Desarrollo", en Sachs Wolfgang (ed.), *Diccionario del Desarrollo: una guía del conocimiento como poder*. Lima: PRATEC.
- Estrada Jenny. 1996. *El montubio un forjador de identidad*. Guayaquil: Banco del Progreso.
- Estrada Jenny. 2000. *El malecón, noticias de la historia*. Guayaquil: malecón 2000.
- Estudillo, Pedro. 2010. *Tratado sobre la sabiduría*. Reino Unido: Distribuidora de literatura libre Shibolet.
- Etnosguianza. 2016. Grupos étnicos. <https://bit.ly/3IvqrIZ>. *Shiwlar*. (Consultado el 29 de mayo 2022).
- European Institute for Gender Equality. 2020. Interseccionalidad. <https://bit.ly/3zMnfpD>. (Consultado el 30 de mayo de 2021).
- Faber, Sophia. 2005. *Towards an intersectional analysis of gender and class on the basis of Bourdieu's Sociology*. Dinamarca: Aalborg University.
- Fanon, Frantz. 1952. *Pau noire, masques blancs*. Francia: Éditions du Seuil.
- Fanon, Frantz. 1963. *The Wretched of the earth*. Nueva York: Grove Weidenfeld.
- Fanon, Frantz. 2001. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. 1996. *Genealogía del racismo*. La Plata: Editorial Altamira.
- Farah, Ivonne y Luciano Vasapollo. 2011. *Vivir bien ¿paradigma no capitalista?* La Paz: Cides-Umsa.
- Federici, Silvia. 2004. *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Federici, Silvia. 2012. *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: traficantes de sueños.
- Femenías, María Luisa. 2007. Esbozo de un feminismo latinoamericano. *Revista Estudios Feministas* 15, num. 1 <https://bit.ly/3Sw9UJg> (Consultado el 16 de diciembre de 2021).
- Femenías, María luisa. 2007. *El género del multiculturalismo*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Fernández, Francisco. 2014. Marx y los marxismos. Una reflexión para el siglo XXI. *La teoría marxista hoy* 8, num. 13, <https://bit.ly/3lOWbhk>. (Consultado el 15 de mayo de 2021).
- Fernández Martínez, Víctor. 2014. *Prehistoria, el largo camino de la humanidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Fernández, Blanca, Liliana Pardo., Katherine Salamanca. 2014. El Buen Vivir en Ecuador: ¿marketing político o proyecto en disputa? Un dialogo con Alberto Acosta. *Íconos*,

- revista de ciencias sociales 4, num.48, <https://bit.ly/3IBcLMt>. (Consultado el 29 de mayo 2022).
- Ferrer, Manuel. 2014. ¿Montubio o montuvio? *Investigación en Ciencias Sociales y humanidades*. <https://bit.ly/3oGf07Z>. (Consultado el 17 de noviembre de 2021).
- Fierro, Alfredo. 2009. Buena vida y vida buena. *Revista Buen Vivir*. <https://bit.ly/3wBxA4H>. (Consultado 18 septiembre 2019).
- Finkelkraut, Alain. 2005. *Nous autres, modernes*. Madrid: Encuentro.
- Finn, Jeremy., Donald Rock. 1997. Academic success among students at risk for school failure. *Journal of applied psychology* 82, num. 2 <https://bit.ly/3p5Pucl>. (Consultado el 12 de febrero de 2021).
- Fiori, Lavinia y Juan Monsalve. 1995. El baile del muñeco. Colombia: Banrepcultural.
- Follari, Roberto. 2006. Revisando el concepto de posmodernidad. *Quórum académico* 3, num. 1, <https://bit.ly/38Vnsfd>. (Consultado el 28 de marzo de 2020).
- Fondo Indígena de Guatemala. 2008. FODIGUA. <https://fodigua.gob.gt>
- Fontaine, Gillaume. 2004. *Petróleo y desarrollo sostenible en Ecuador: Las apuestas* 2. Quito: Flacso
- Forbes. 2020. The AI Leader Trying to Bring More Latin American Women Into The Tech Industry. *Forbes*. <https://bit.ly/3IAfISU>. (Consultado el 13 de mayo de 2021).
- Foucault, Michel. 1991. *Microfísica del poder*. Madrid: La piqueta.
- Fraser, Nancy. 1998. Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation, *en The Tanner Lectures on Human Values, volume 19, ed. Grethe B. Peterson, 1-67*. Utah: The University of Utah Press.
- Fraser, Nancy. 2003. “Social Justice in the Age of Identity Politics”. En *¿Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, editado por Nancy Fraser y Axel Honneth. Londres/Nueva York: Verso.
- Fraser, Nancy. 2017. A new form of capitalism. *New left review* 2, num. 2 <https://bit.ly/3zC1bN9>. (Consultado el 12 de junio de 2021).
- Fries, Lorena., Victoria Hurtado. 2010. Estudio de la información sobre la violencia contra la mujer en América Latina y el Caribe. *CEPAL*. <https://bit.ly/2IXjLEJ>. (Consultado el 20 de octubre de 2022).
- Fueres, Juan. 2014. Pueblos Indígenas del Ecuador y su Relación con el Medio Ambiente. *Monografías*. <https://bit.ly/3P45NBL>. (Consultado el 02 de julio de 2022).

- Fundación Zio A'i. 2004. *Ingi Ayafangae Atesw'pa Tsaiki. Gramática Pedagógica de la lengua Cofán*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional.
- Fundación Acción PRO-DERECHOS Humanos 2010. *Herramientas para la defensa y promoción de los Derechos Humanos*. <https://bit.ly/3PZBGfn>. (Consultado el 05 de agosto de 2022).
- Fundación Azúcar. 2012. *Haciendo visible y enfrentando la violencia contra las mujeres afroecuatorianas*. Quito: CONAMUNE.
- Fundación Azúcar. 2017. *Historia Negra*. <https://bit.ly/3d15YzR>. (Consultado el 13 de abril de 2022).
- Fundación Azúcar. 2021. *Agenda Política de las mujeres afroecuatorianas*. Quito: CONAMUNE.
- Furtado, Celso. 1985. *La fantasía organizada*. Buenos Aires: Eudeba.
- Galeano, Eduardo. 2000. *Espejos una historia casi universal*. España: Siglo XXI.
- Gallego, Patricia. 2011. Transdeseantes: de la heterosexualidad obligatoria al deseo lesbiano. *Acciones e Investigaciones Sociales* 29, num. 6 <https://bit.ly/3A2DihS>. (Consultado el 23 de enero 2020).
- Gallegos Arguello, María. 2012. *La identidad de género: masculino versus femenino*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Galtung, Johan. 1969. Violence, peace, and peace research. *Journal of peace research* 1, num. 32 <https://bit.ly/3Qhw93N>. (Consultado el 12 de julio de 2022).
- Garay Arellano, Ezio. 2010. *Conversatorio sobre registro histórico, costumbres y tradiciones en torno a la cuaresma*. Quito: Ministerio de Cultura y Patrimonio.
- García Canclini, Néstor. 1989. *Culturas híbridas estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Argentina: Editorial Grijalbo.
- García Álvarez, Santiago. 2014. *Sumak Kawsay o Buen Vivir como alternativa al desarrollo en Ecuador*. Aplicación y resultados en el gobierno de Rafael Correa (2007-2014). Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.
- García Arroyo, Ana. 2010. *La representación de la mujer en la India: imágenes de la historia*. Barcelona: Laertes editorial.
- García, Juan., Catherine Walsh. 2010. *Derechos, territorio ancestral y el pueblo afroesmeraldeño*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

- García Linera, Álvaro. 2010. El socialismo comunitario. *Revista de análisis* 5, num. 3, <https://bit.ly/3NLruVT>. (Consultado el 03 de julio de 2022).
- Gargallo, Francesca. 2006. *Ideas feministas latinoamericanas*. México: Kolectivo Poroto.
- Gargarella, Roberto. 2005. Derechos de los más débiles. El liberalismo igualitario frente a los problemas de la minoridad. *Cuadernos de filosofía* 12, num. 19 <https://bit.ly/3PVdpXY>. (Consultado el 20 de octubre de 2020).
- Garry, Ann. 2022. Intersectionality, metaphors, and the multiplicity of gender. *Hypatia* 26, num. 11 <https://bit.ly/3QaF1bG>. (Consultado el 16 de diciembre de 2021).
- Garzón, Pedro. 2013. Pueblos indígenas y decolonialidad Sobre la colonización epistemológica occidental. *Andamios revista de investigación social* 10, num. 22 <https://bit.ly/3A3KDip>. (Consultado el 12 de mayo de 2022).
- Gavilanes, Susana. 2008. *Presencia y ausencia de la figura femenina en los orígenes de las culturas: de las diosas europeas a las diosas americanas*. Castellón: Universitat Jaume I.
- Geertz, Clifford. 1973. *Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura y juego profundo (notas sobre la niña de gallos en Bali), en la interpretación de las culturas*. España: Gedisa.
- Giddens, Anthony. 1998. *Sociología y teoría: reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*. Barcelona: Paidós.
- Gilroy, Paul. 1995. *Atlántico negro*. Reino Unido: Harvard University Press.
- Guardiola, Jorge., y Fernando García. 2015 Buen Vivir (Living Well) in Ecuador: Community and environmental satisfaction without household material prosperity? *Ecological Economics* 107, num. 107, <https://bit.ly/3NV4HXX>. (Consultado el 25 de noviembre de 2019).
- Guimaraes, Antonio. 1999. *Raça e os estudos de relações raciais no Brasil*. Sao Pulo: Novos Estudos CEBRAP.
- Graves, Clare. 1981. *The emergent, cyclical, double-helix model of the adult human biopsychosocial systems, handout for presentation to world future society*. Boston: Mass.
- Grossberg, Lawrence. 2006. Does Cultural Studies Have Futures? Should It? (or What's the Matter with New York?). *Cultural Studies* 20, num. 1 <https://bit.ly/3K19Xss> (Consultado el 23 de junio de 2022).
- Grueso, Libia., Leyla Arroyo. 2007. *Las mujeres y la defensa del lugar en las luchas de los movimientos de mujeres negras*. México: UNAM.

- Grupos Tungurahua. 2016. Pueblos indígenas de Chibuleo. <https://bit.ly/3RaeIJc>. (Consultado el 02 de julio de 2022).
- Gil Hernández, F. 2008. *Racismo, homofobia y sexismo*. Reflexiones teóricas y políticas sobre interseccionalidad. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Gil, Silvia. 2013. Perspectivas teóricas feministas. *Sociología y género* 23, num 23 <https://bit.ly/3oq3U6O>. (Consultado el 12 de agosto de 2020).
- Giménez, Marta. 2001. Marxism and class, gender and race: rethinking the trilogy. *Race, gender and class* 8, num. 2 <https://bit.ly/3bbrBNh>. (Consultado el 15 de abril de 2020).
- Goitisoló, Peli. 1998. *El montubio hombre de pensamiento mítico*. Quito: Grupo Misionero Vasco.
- Goldberg, Lewis. 1993. The structure of phenotypic personality traits. *American Psychological Association* 48, num. 1 <https://bit.ly/3aQrQNM>. (Consultado el 15 de marzo de 2021).
- Gomes, Christianne y Rodrigo Elizalde. 2009. Trabajo, tiempo libre y ocio en la contemporaneidad: contradicciones y desafíos. *Revista Polis* 23, num, 7, <https://bit.ly/3sTpXp6>. (Consultado el 12 de junio de 2019).
- Gómez Correal, Diana. 2012. Estructuras de dominación y relaciones de poder. Analizando para transformar. *Hescuela: desaprendiendo para libertad* <https://bit.ly/3Q9cLpF>. (Consultado el 15 de julio de 2022).
- Gómez, Diana., Yuderkys Espinosa., Karina Ochoa. 2014. *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuesta descolonial en Abya Yala*. Chile: Editorial UC.
- Gonalons, Pilar., Myra Marz 2016. Practicando la interseccionalidad en España. *Quaderns de Psicologia* 16, num. 1 <https://bit.ly/3SbxbjB>. (Consultado el 18 de abril de 2021).
- González, Lélia. 1983. Racismo e sexismo na Cultura Brasileira, en *Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos*. Brasília: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS).
- González, Lélia., Carlos Hasenbalg. 1906. *Lugar de Negro*. Río de Janeiro: Marco Zero Limitada.
- González, Patricia. 2012. La mujer en el cristianismo primitivo. *Historia, identidad, alteridad*. 99, num. 56, <https://bit.ly/3ltR5XI>. (Consultado el 12 de mayo de 2022).
- Gorosito, Ana. 2003. Identidad, Cultura y Nacionalidad. En Bayardo y Lacarrieu, *Globalización e Identidad Cultural 101-111*. Buenos Aires: CICCUS
- Gouges, Marie. 1791. The declaration of the rights of woman. *Liberté, égalité, fraternité*. <https://bit.ly/3Q0IQQ8>. (Consultado el 22 de julio de 2022).

- Grimal, Pierre. 1973. *Historia Universal siglo XXI la formación del Imperio Romano*. Madrid: Siglo Veintiuno-Siglo XXI.
- Guachalla, Osvaldo. 2017. *El Vivir Bien y su relación con el cambio climático*. La Paz: Agrobolivia.
- Guajarro, John. 2018. ¿Hacia dónde va el Ecuador de Lenin moreno? *Nueva sociedad* 3, num. 3, <https://bit.ly/2WmZWQ7>. (Consultado el 12 de junio de 2020).
- Guandinango, Yuri y Paúl Carrillo. 2013. Sumak Kawsay y Alli kawsay. El proceso de Institucionalización y la Visión Andina (Sumak Kawsay and Alli kawsay: The Process of Institutionalization and the Andean Vision). *The process of institutionalization and the Andean Vision* 2, num. 13, <https://bit.ly/3yhACfs>. (Consultado el 05 de julio de 2022).
- Guardini, Romano. 1950. Una interpretación de los tres primeros capítulos del Génesis. *Verdad y Orden I. Homilías universitarias*. <https://bit.ly/3PvcnSK>. Berlín: Universitaspredigsten.
- Gudynas, Eduardo y Alberto Acosta. 2008. *El Buen Vivir o la disolución de la idea de progreso*. México: Siglo XXI.
- Gudynas, Eduardo. 2009. A summary of the differences, similarities, and possible articulations between ‘buen vivir’ and the ‘green new deal’. *Heinrich Boll Stitung*. <https://bit.ly/3OZImKb>. (Consultado 12 febrero 2019).
- Gudynas, Eduardo. 2009. *El mandato ecológico*. Quito: Abya-Yala.
- Gudynas, Eduardo. 2011. Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo. *América Latina en Movimiento* 1, num. 162, <https://bit.ly/38S49na>. (Consultado 12 febrero 2019).
- Gudynas, Eduardo. 2014. El postdesarrollo como crítica y el Buen Vivir como alternativa. *Revista Universidad Nacional Autónoma de México* 287, num. 5, <https://bit.ly/3wvGWPs>. (Consulado 12 febrero 2019).
- Guianza turística. 2013. Montubio. *Nacionalidades del Ecuador*. <https://bit.ly/3Qc3KMc>. (Consultado el 14 de febrero de 2019).
- Guianza, Etno. 2013. All you need is Giullmish. *Giullmish*. <https://bit.ly/3y79bEW>. (Consultado el 2 de julio de 2021).
- Guimarães, Roberto. 2003. *Tierra de sombras: desafíos de la sustentabilidad y del desarrollo territorial y local ante la globalización corporativa*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Guliucci, Nicole. 2017. This is hepeating, and it has probably happened to you. *Grazia*. <https://bit.ly/3bVDXcU>. (Consultado el 13 de junio de 2021).

- Gutiérrez, Jhoana. 2017. Orestes: entre la razón y la locura, la enfermedad y el ímpetu. *Letras clásicas* 78, num. 9, <https://bit.ly/3PGEWwn>. (Consultado el 15 de mayo de 2021).
- Guzmán, Adriana. 2019. *Descolonizar la memoria, descolonizar los feminismos*. Bolivia: Qullusuyo Marka
- Gramsci, Antonio. 1932. *Cuadernos de la cárcel: el risorgimiento*. México: Ediciones Era.
- Grant, Rebeca. 1991. *Gender and International Relations*. Bloomington: Indiana University Press.
- Gros, Alexis. 2016. Judith Butler y Beatriz Preciado: una comparación de dos modelos teóricos de la construcción de la identidad de género en la teoría *queer*. *Civilizar* 12, num. 30, <https://bit.ly/3sUpROk>. (Consultado el 08 de noviembre de 2019).
- Grosfoguel, Ramón. 2006. *From postcolonial studies to decolonial studies: Decolonizing Postcolonial Studies*. Preface review.
- Grosfoguel, Ramón. 2007. The epistemic decolonial turn. *Cultural Studies* 21, num. 2. <https://bit.ly/3yPmfPx>. (Consultado el 29 de noviembre de 2021).
- Grosfoguel, Ramón. 2010. Feminismos descoloniales. *Canarias decolonial*. <https://bit.ly/3PxDe02>. (Consultado el 29 de noviembre de 2021).
- Grosfoguel, Ramón. 2011. Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking and Global Coloniality Transmodernity. *Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 1, num.1, <https://bit.ly/3wHWMjy>. (Consultado el 12 de enero de 2020).
- Grosfoguel, Ramón. 2012. El concepto de racismo en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa* 16, num. 79, <https://bit.ly/3LLuDnJ>. (Consultado el 02 de enero de 2019).
- Gualoquiza, Stephanie. 2011. *Árboles, simbolismo, cultura, memoria e identidad*. Quito: Representaciones León.
- Guamán, Nina. 2014. Documental Pitak kanchik, ¿Quiénes somos? Muestra la cosmovisión puruhá. *El Universo*. <https://bit.ly/3RaQpoL>. (Consultado el 03 de julio de 2022).
- Guzmán, Luis. 1018. *El debido proceso y la justicia indígena*. Ambato: Universidad Técnica de Ambato.
- Habermas, Jürgen. 1985. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen. 1987. *Teroria y practica; teoría y praxis*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, Jürgen. 1998. *Facticidad y validez*. Madrid: Taurus.

- Haldelsman, Michael. 2001. *Lo Afro y la Plurinacionalidad. El caso ecuatoriano visto desde su literatura*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Hall, Stuart. 1997. *The spectacle of the other*. Essex: University of Essex.
- Hammurabi. 1728 a.C. *Código de Hammurabi*. Feedbooks.
- Hancock, Ange. 2007 intersectionality as a normative and empirical paradigm. *Politics and gender* 3, num. 2 <https://bit.ly/3S5ew8O>. (Consultado el 23 de diciembre de 2021).
- Hankivsky, Olena., Ashlee Christoffersen. 2008. Intersectionality and the determinants of health: a Canadian perspective. *Critical public health* 18, num. 3 <https://bit.ly/3oDkIaB>. (Consultado el 15 de abril de 2020).
- Hankivsky, Olena. 2014. Interseccionalidad. *Mujeres en zona de conflicto*. <https://bit.ly/3zASK4i> (Consultado el 05 de agosto de 2022).
- Harari, Yuval N. 1976. *Homo Deus. Breve Historia del mañana*. Madrid: Debate.
- Harari, Yuval N. 2011. *De animales a dioses. breve historia de la humanidad*. Madrid: Debate.
- Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.
- Harnecker, Martha. 2010. *El nuevo modelo económico del socialismo del siglo XXI*. Quito: SENPLADES.
- Harvey, David. 1989. From Managerialism to entrepreneurialism: the transformation in urban governance in late capitalism. *Geografiska Annaler* 71, num. 1, <https://bit.ly/38TKVh0>. (Consultado el 15 de junio de 2019).
- Hawkesworth, Mary. 1999. Analyzing backlash: feminist standpoint theory as analogical tool. *Women studies internactional forum* 2, num. 2 <https://bit.ly/3aTBUp8>. (Consultado el 28 de agosto de 2021).
- Henderson, Debra., Ann Tickamayer. 2009. *The Intersection of Poverty Discourses: Race, Class, Culture and Gender*, en Dill y Zambana (eds) *Emerging Intersections. Race, Class and Gender in Theory, Policy, and Practice*. Nueva Jersey: New Brunswick.
- Heers, Jacques. 1992. *La invención de la Edad Media*. Barcelona: Crítica.
- Hering, Max. 2007. Raza: variables históricas. *Revista de Estudios Sociales* 1, num. 26, <https://bit.ly/3uU0ZHt>. (Consultado el 12 de febrero de 2019).
- Hering, Max. 2010. *Raza, variable histórica*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Hernández Basante, Kattya. 2010. *Discursos hegemónicos y tradición oral sobre los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas*. Quito: Abya Yala.

- Hernández, Issac. 2011. La naturaleza es nutritiva. *El mundo*. <https://bit.ly/3yInocX>. (Consultado el 29 de mayo 2022).
- Hernández, Karina. 2016. *Diversidad cultural: revisión de conceptos y estrategias*. Barcelona: Institut d'Educació Contínua. Universitat Pompeu Fabra.
- Hernández, María. 2019. *El fortalecimiento de las identidades étnicas y de género en adolescentes afrocolombianas de la institución educativa los andes del municipio de Chigorodó*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Hidalgo, Francisco., Álvaro Márquez. 2012. *Contrahegemonía y Buen Vivir*. Quito: Universidad Central del Ecuador.
- Hidalgo Capitán Antonio., Alejandro Guillén y Nancy Deleg. 2014. *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Huelva y Cuenca: FIUCUHU.
- Hidalgo Capitán, Antonio., Ana Cubillo Guevara y José Domínguez. 2014, 34. El pensamiento sobre el Buen Vivir. Entre el indigenismo, el socialismo y el posdesarrollismo. *Revista del CLAD Reforma y Democracia* 5, num. 60. <https://bit.ly/3PcFyZG>. (Consultado el 08 de julio de 2022).
- Hidalgo, Antonio. Alexander Arias y Javier Ávila. 2014. *El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay*. Huelva-Quito: CIM-PYDLOS-FIUCUHU.
- Hidalgo Capitán, Antonio y Ana Cubillo-Guevara. 2014. Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay. *Íconos* 23, num, <https://bit.ly/3GypzIS>. (Consultado el 29 de mayo 2022).
- Hidalgo Capitán, Antonio y Ana Cubillo-Guevara. 2015. El buen vivir como alternativa al desarrollo. *Perspectiva socioeconómica* 1, num. 2, <https://bit.ly/3PIDmud>. (Consultado el 29 de mayo 2022).
- Hidalgo Capitán, Antonio, y Ana Cubillo Guevara. 2016. *Transmodernidad y Transdesarrollo*. Huelva: Ediciones Bonanza.
- Hidalgo Capitán, Antonio y Ana Cubillo-Guevara. 2017. Deconstrucción y genealogía del buen vivir latinoamericano. *International Development Policy* 4, num. 9, <https://bit.ly/3ISbmXe>. (Consultado el 29 de mayo 2022).
- Hidalgo Capitán, Antonio, y Ana Cubillo Guevara. 2017. Deconstruction and genealogy of Latin American good living (buen vivir). *International Development Policy* 9 num. 1, <https://bit.ly/3IRNhjm>. (Consultado el 22 de marzo de 2020).
- Hight, Gilbert. 1949. *La tradición clásica. Influencias griegas y romanas en la literatura occidental*. México: FCE.
- Hill Collins, Patricia. 1990. *Black Feminist Thought, Knowledge, Consciousness, and politics of empowerment*. Londres: Routledge.

- Hill Collins, Patricia. 2000. *Intersecting oppressions*. University of viçosa <https://bit.ly/3aVgBnm>. (Consultado el 22 de julio de 2022).
- Hill Collins, Patricia. 2012. *Social inequality, power, and politics: intersectionality and American pragmatism in dialogue*. *The journal of speculative philosophy* 26, num. 2 <https://bit.ly/3ztgx7M>. (Consultado el 23 de julio de 2022).
- Hill Collins, Patricia., Sirma Bilge. 2016. *Interseccionalidad*. Madrid: Ediciones Morata
- Hobsbawm, Eric. 1985. *Workers: Worlds of labor*. Nueva York: Pantheon editorial.
- Holm, Olaf. 1981. *Cultura Milagro-Quevedo*. Guayaquil: Museo Antropológico y Pinacoteca del Banco Central de Guayaquil.
- hooks, bell. 1984. *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press.
- hooks, bell. 2000. *Feminist theory from margin to center*. Londres: Pluto Press.
- hooks, bell. 2004. *We real cool. Black men and masculinity*. Nueva York: Routledge.
- hooks, bell. 2015. *Talking black, thinking feminisms, thinking black*. Nueva York: Routledge.
- Hopenhayn, Martín. 2000. *Discriminación étnica y racial y xenofobia en América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: ONU.
- Houtart, François. 2010. *La crisis del modelo de desarrollo y la filosofía del Sumak Kawsay*. Quito: SENPLADES.
- Houtart, François. 2011. El concepto de Sumak Kawsai (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad. *América Latina en Movimiento* 6, num. 64, <https://bit.ly/3lRTEmw>. (Consultado el 04 de junio de 2020).
- Huanacuni, Fernando. 2010. Definición del vivir bien. En *Buen Vivir/Vivir Bien, Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, CAOI.
- Huanacuni, Mamani. 2010. *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI).
- Huacani, Osvaldo. 2012. La filosofía de vida chilena. *Agroword* <https://bit.ly/3MSNYEQ>. (Consultado el 08 de septiembre de 2021).
- Huanacuni, Fernando. 2013. *Vivir Bien y alimentación*. La Paz: Agruco.
- Htun, Mala. 2014. Political inclusion and representation of afrodescendant women in Latin America, en *Representation: The Case of Women*, M. Escobar-Lemmon y M. Taylor-Robinson (eds.). Oxford: Oxford University Press

- Ifekwunigwe, Jayne. 2004. *Mixed race patients: how should they inform our healthcare interactions and decisions?* Duke: Duke University.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos. 2010. *Estadística demográfica en el Ecuador: diagnóstico y propuestas*. Quito: INEC.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. 2010. *Censo 2010 población y vivienda una historia para ver y sentir*. Quito: INEC.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos. 2012. Libro Buen Vivir. *Ecuador en Cifras INEC*. <https://bit.ly/3OWB21S>. (Consultado el 03 de marzo de 2019).
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. 2018. Censo México. <https://bit.ly/3NtUDFw>
- Instituto Nacional de Estadística y Censo. 2019. *La Encuesta Nacional sobre Relaciones Familiares y Género contra las Mujeres Ecuatorianas*. Quito: INEC.
- Instituto Nacional de Estadística y Censo. 2019. *Encuesta Nacional de Empleo, Desempleo y Subempleo (ENEMDU)*. Quito: INEC.
- Instituto Nacional de Estadística y Censo. 2021. Banco de datos. *INEC*. <https://bit.ly/3OE9Sfa>. (Consultado el 03 de marzo de 2022).
- Instituto Nacional de Estadística y Censo. 2021. Encuesta Nacional de Empleo, Desempleo y Subempleo 2021 (ENEMDU). Quito: INEC.
- Inuca, José. 2017. Genealogía de *alli kawsay/sumak kawsay* (vida buena/ vida hermosa) de las organizaciones kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 12, num. 2, <https://bit.ly/3yfVLq9>. (Consultado el 29 de mayo 2022).
- Iporre, Iván. 2010. *Autonomía departamental*. La Paz: EGPP.
- Izarra, William., Arístides Medina y Gaspar Velásquez. 2004. *Orígenes y fundamentos ideológicos de la Revolución Bolivariana*. Caracas: El Troudi.
- Jabardo, Mercedes. 2012. *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: traficantes de sueños.
- Japón, Ángel. 2014. La uniculturalidad del pensamiento frente al pensamiento diverso, intercultural en la educación ecuatoriana. *Revista de la Universidad del Azuay*. <https://bit.ly/3Jh5ktZ>. (Consultado el 16 de mayo de 2020).
- Jaramillo, Roberto. 2015. Lenguaje montubio. *Revista de investigación sonora y musicología* 4, num. 3 <https://bit.ly/3BypcXZ>. (Consultado el 01 de agosto de 2022).
- Jin Chen, Meng. 2018. Herederas del confucionismo: la mujer en China. *El Orden Mundial (EOM)* 14, num. 3, <https://bit.ly/3LJsgSu>. (Consultado el 21 de junio de 2019).
- Jijón y Caamaño, Jacinto. 1941. Manta Huancavilca Puná. *Nacionalidades del Ecuador*. <https://bit.ly/3IcVMj6>. (Consultado el 02 de julio de 2022).

- Juanes, Blas., Emilio Cedeño. 2021. Congreso internacional de educación e inclusión. Aportes prácticos e innovación en Iberoamérica. Fundación Metropolitana. <https://bit.ly/3OWcvsV>. (Consultado el 20 de octubre de 2022).
- Jung Kerenyi, Karl. 2002. *Introducción a la esencia de la mitología. El mito del niño divino y los misterios*. España: Labor editorial cultural.
- Katz, Claudio. 2014. Miradas post-desarrollistas. *Rebelión*. <https://bit.ly/3PrzVqD> (Consultado el 04 de noviembre de 2021).
- Katzew, Ilona. 2004. *Casta Painting: images of race in eighteenth*. London and New Haven: Yale University.
- Kauffman, Craig., Pamela Martin. 2014. Can rights of nature make development more sustainable? Why some Ecuadorian lawsuits succeed, and others fail? *World development* 92, num. 12, <https://bit.ly/3RzpumT> (Consultado el 12 de mayo de 2021).
- Kaur Dhamoon, Rita. 2011. Considerations of mainstreaming intersection. *Political research quarterly* 64, num. 1 <https://bit.ly/3B76fLH>. (Consultado el 23 de julio de 2022).
- Kichwa studio. 2012. Cosmovisión y filosofía andina. *Biblioteca de culturas andinas*. <https://bit.ly/3bMwNHA>. (Consultado el 03 de julio de 2022).
- King, Katuska., José Luis Morales. 2018. ¿Quiénes son las mujeres faltantes en el Ecuador? Una aproximación cuantitativa. *Analítika* 16, num. 2 <https://bit.ly/3oOvtqP>. (Consultado el 16 de julio de 2022).
- Kohn, Marek. 1995. *The Race Gallery: The Return of Racial Science*. Londres: Jonathan Cape.
- Lewontin, R.C., Steven Rose y Leon Kamin. 1984. *Not in Our Genes*. Nueva York: Pantheon Books.
- Kowii, Arianuma., Carlos Pérez., Lourdes Tibán., Celso Fiallos. 2014. Sumak Kawsay, la palabra usurpada. *Plan V*. <https://bit.ly/3O6tWXq>. (Consultado el 18 de diciembre de 2021).
- Kowii, Ariruma. 2018. *(In)visibilización del kichwa: políticas lingüísticas en el Ecuador*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Kristeva, Julia. 2015. *El genio femenino la vida, la locura, las palabras*. Buenos Aires: Paidós.
- Krieger, Nancy. 2001. Teoría para la epidemiología social en el siglo XXI: una perspectiva ecosocial. *International Journal of Epidemiology* 20, num. 30 <https://bit.ly/3d3VKPd>. (Consultado el 25 de julio de 2021).

- La Barbera, María. 2012. Intersectional-Gender and the Locationality of Women in Transit. *Sociology Economics Art* 3, num. 1 <https://bit.ly/3OHw0p3>. (Consultado el 16 de mayo de 2021).
- La Barbera, María. 2016. Interseccionalidad, un concepto viajero: orígenes, desarrollo e implementación en la Unión Europea. *Interdisciplina* 4, num. 8 <https://bit.ly/2XM67uH>. (Consultado el 12 de abril de 2021).
- Laclau, Ernesto. 2005. *On populist reason*. Londres: Verso.
- Lagarde, Marcela. 1996. El género, fragmento literal: la perspectiva de género, *en género y feminismo desarrollo humano y democracia*. España: Horas y horas.
- Lagarde, Marcela. 2001. Claves feministas para la negociación en el amor. Managua: Puntos de Encuentro.
- Lagarde, Marcela. 2005. *Los cautiverios de las mujeres madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lagarde, Marcela. 2011. El feminismo en mi vida. Hitos, claves y topías. Mexico: Instituto de las Mujeres de la Ciudad de México.
- Lagarde, Marcela. 2018. *Género y feminismo: desarrollo humano y democracia*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Lalander, Rickard., Merimaa, Maija. 2017. “La paradoja político-ambiental ecuatoriana.” *Provincia* 37, num. 21, <https://bit.ly/3AQE3wz>. (Consultado el 20 de noviembre de 2021).
- Lampert, Ernani. 2008. Posmodernidad y universidad ¿una reflexión necesaria? *Perfiles educativos* 30, num. 120, <https://bit.ly/3wQPUad>. (Consultado el 13 de junio de 2021).
- Lamas, Marta. 1999. Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género. *Papeles de población* 5, num 21 <https://bit.ly/3aTxIPM>. (Consultado el 23 de diciembre de 2021).
- Lamas, Marta. 2000. Diferencias de sexo, género y diferencia sexual. *Cuicuilco* 17, num. 18, <https://bit.ly/2EH5nAQ>. (Consultado el 14 de marzo de 2022).
- Lamus, Doris. 2012. Race and ethnicity, sex and gender: the meaning of difference and power. *Reflexion politica* 14, num. 27, <https://bit.ly/3P9XmFg>. (Consultado el 20 de mayo de 2021).
- Lander, Edgardo. 2000. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Argentina: CLACSO.
- Lander, Edgardo. 2010. Estamos viviendo una profunda crisis civilizatoria. *América Latina en Movimiento* 452, num. 1, <https://bit.ly/3P2BfAz>. (Consultado 10 de julio 2022).

- Lang, Miriam. 2011. *Crisis civilizatoria y desafíos para las izquierdas*. Quito: Abya Yala.
- Lang, Miriam y Dunia Mokrani. 2011. Descolonizar y despatriarcalizar para vivir bien. En *Más allá de desarrollo*, (Eds.): 257-64. Quito: Abya Yala.
- Lang, Miriam. 2018. *Nabón: construyendo el Sumak Kawsay desde abajo*. Quito: Universidad Simón Bolívar.
- Larrea, Ana María. 2014. El buen vivir como alternativa civilizatoria Flacso, Andes. <https://bit.ly/3upAsBo>. (Consultado el 02 de julio de 2022).
- Larrea Maldonado, Carlos. 2017. *Buen Vivir como alternativa al desarrollo: una construcción interdisciplinaria y participativa*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Lataur, B. 2007. *Making things public: atmospheres of democracy*. Cambridge: Karlsruhe Mit; ZKM/Center for art and media in Karlsruhe.
- Latini, Sergio Hernán. 2012. Relatos del conflicto interétnico: Francisco Garcia de Piedrabuena contra los charrúas y otros infieles. *Corpus* 2, num. 2, <https://bit.ly/3Gryfdt>. (Consultado el 13 de mayo de 2019).
- Leibowitz, Lila. 1975. *Perspectives on the Evaluation of Sex Differences. Towards an anthropology of women*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Leithwood, Kenneth., Alma Harris., Titu Strauss. 2010. *Leading school turnaround: how successful leaders transform low performing schools*. San Francisco: Jossey Bass.
- León, Oswaldo. 1995. *África en América: Tambores y gritos de libertad*. Quito: ALAI.
- León Galarza, Catalina., Martha Moscoso. 1997. Palabras del silencio. Las mujeres latinoamericanas. *Procesos Revista Ecuatoriana De Historia* 1, num. 8 <https://bit.ly/3P8cp1C>. (Consultado el 13 de mayo de 2021).
- León, Arturo. 2000. *Desempeño macroeconómico y su impacto en la pobreza: análisis de algunos escenarios*. Santiago de Chile: CEPAL
- León, Mauricio. 2008. El buen vivir y las perspectivas feministas para otro modelo en América Latina, *Umbrales* 18, num. 35, <https://bit.ly/3NXd05i>. (Consultado 10 de julio 2022).
- León Galarza, Natalia. 2009. *Ecuador: la cara oculta de la crisis, ideología, identidades políticas y protesta en el fin de siglo*. Buenos Aires: CLACSO.
- Le Quang, Matthieu y Tamia Vercoutère. 2013. *Ecosocialismo y Buen Vivir: dialogo entre dos alternativas al capitalismo*. Quito: IAEN.
- Le Quang, Matthieu. 2017. Entre buen vivir y neoextractivismo: las cuadraturas de la política económica ecuatoriana. *Desacatos Revista de Ciencias Sociales* 28, num.14, <https://bit.ly/3nMOB8d>. (Consultado el 29 de mayo 2022).

- Leret de Matheus, María. 2006. *La discriminación social y legal de la mujer*. Barcelona: Anthropos.
- Lesage, Luisa. 2009. *La mujer romana en el alto imperio*. Málaga: Universidad de Málaga.
- Lévi Strauss, Claude. 1962. *The savage mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ley Orgánica para el Desarrollo Integral del Pueblo Montubio. 2021. Ecuador: Asamblea Nacional. <https://bit.ly/3bF9Cz5>. (Consultado el 16 de diciembre de 2022).
- Lieberman, Leonard., Larry Reynolds. 1996. *Race: the deconstruction of a scientific concept*. Nueva York: General Hall Inc.
- Lind, Amy., Christine Keating. 2013. Navigating the Left Turn: Sexual Justice and the Citizen Revolution in Ecuador. *Gender and sexuality studies* 45, num. 3 (Consultado el 12 de mayo de 2021).
- Lipovetsky, Gilles. 1986. *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- Lipovetsky, Gilles. 2004. *El lujo eterno*. Barcelona: Anagrama.
- Lipovetsky, Gilles. 2004. *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Anagrama.
- Livio Sansone. 2018. *Blackness Without Ethnicity: Constructing Race in Brazil*. New York: Palgrave Macmillan.
- Llorente Javier y Unai Sacona. 2012. Investigación Aplicada a la Educación Intercultural Bilingüe: Algunas Reflexiones Epistemológicas. *Semantic Scholar* <https://bit.ly/3yAGdie>. (Consultado el 03 de julio de 2022).
- Loaiza, Yalilé. 2017. Mujer y política en Ecuador: los desafíos de la representación. *La barra espaciadora*. <https://bit.ly/3vytJWQ>. (Consultado el 31 de julio de 2022).
- Lombardo, Emanuela., Mieke Verloo. 2009. Institutionalizing intersectionality in the European Union? *International feminist journal of politics* 11, num. 4 <https://bit.ly/3PYIUQs>. (Consultado el 18 de abril de 2021).
- Lopes dos Santos, Ynaê. 2021. *Feminismo negro, un lugar contra el racismo y la violencia de género*. Brasil: CALAS.
- López Vega. 2011. *Cuarenta años de feminismo*. México: Centro de investigaciones y estudios de género.
- López, Esperanza. 2012. El discurso político de Rafael Correa. *Revista de estudios filológicos tonos digital*; 23, num. 2 <https://bit.ly/2UV35GR>. (Consultado el 16 de diciembre de 2021).
- Lorde, Audre. 1984. *Sister outsider essays and speeches*. Berkeley: Crossing Press.
- Lorde, Audre. 1996. *Sister outsider*. Estados Unidos: Crossing Press.

- Lorde, Audre. 1980. *Edad, raza, clase y sexo: las mujeres redefinen la diferencia. Sentipensares Fem.*
- Lozano, Betty. 2010. El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas: aportes a un feminismo negro descolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano. *La manzana de la discordia* 5, num. 2 <https://bit.ly/3AuYg9k>. (Consultado el 12 de agosto de 2022).
- Luarde, Felipe. 2012. El Hinduismo: consideraciones históricas y conceptuales. *Intus-Legere Historia* 6, num. 2, <https://bit.ly/3sN7hau>. (Consultado el 12 de abril de 2019).
- Lucena, Manuel. 1994. *La instrucción sobre educación, trato y ocupaciones de los esclavos de 1789; una prueba del poder de los amos de esclavos frente a la debilidad de la corona española*. Alcalá: Universidad de Alcalá ACISAL.
- Lugones, María., Elizabeth Spelman. 1983. Have we got a theory for you. Feminist theory, cultural imperialism, and the demand for the woman's voice. *Women's studies Forum* 6, num. 6 <https://bit.ly/3PFib74>. (Consultado el 23 de abril de 2022).
- Lugones, María. 2003. *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*. Estados Unidos: Rowman & Littlefield Publishers.
- Lugones, María. 2005. Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *Revista internacional de filosofía política* 25, num. 23 <https://bit.ly/3JemokF>. (Consultado el 22 de julio de 2022).
- Lugones, María. 2008. Colonialidad y Género. *Revista Tabula Rosa* 73, num. 9, <https://bit.ly/38CVIRR>. (Consultado 18 septiembre 2019).
- Lugones, María. 2010. Toward a decolonial feminism. *Hypatia* 25, num. 4 <https://bit.ly/2TConzX>. (Consultado el 04 de abril de 2022).
- Lugones, María. 2011. Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia* 6, num. 2 <https://bit.ly/3J2kJOM>. (Consultado el 22 de julio de 2022).
- Luyckx-Ghisi, Marc. 1999. The transmodern hypothesis. *Futures* 31, num. 9, <https://bit.ly/3as5UrH>. (Consultado el 25 de mayo de 2021).
- Lykke, Nina. 2011. *Intersectional analysis: ¿black box or useful critical feminist thinking technology?* Londres: Routledge.
- Lyotard, Jean François. 1979. *La condición postmoderna*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Lyotard, Jean François 1985. El postmodernismo es acostumbrarse a pensar sin modos ni criterios. *El país*. <https://bit.ly/3avxnZH>. (Consultado el 15 de junio de 2019).
- Macas, Luis. 2010. *Sumak Kawsay: Recuperar el sentido de vida*. Quito: ALAI.

- Machado López, Lilián., Rocío Medina., Lucía Goyas. Vinculación e investigación: rol de la academia frente a la violencia de género. *Universidad y Sociedad* 10, num. 1 <https://bit.ly/3ITr0wi>. (Consultado el 15 de agosto de 2020).
- Macías, David. 2014. Patrimonio cultural y lingüístico: el montubio y el amorfino. *Histoire de l'Amérique Latine* 10, num. 5 <https://bit.ly/3BvpZJ9>. (Consultado el 20 de diciembre de 2021).
- Mackay, Hugh. 2013. *The Good Life: What Makes a Life Worth Living?* Sydney: Macmillan.
- Magliano, María José. 2015. Interseccionalidad y migraciones: potencialidades y desafíos. *Revista Estudios Feministas* 23, num. 3 (Consultado el 12 de mayo de 2022).
- Maldonado Torres, Nelson. 2007. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *Antología del pensamiento crítico* 3, num.4 <https://bit.ly/3OioCjL>. (Consultado el 12 de mayo de 2022).
- Maldonado Torres, Nelson. 2008. *La descolonización y el giro descolonial*. California: University of California Press.
- Maldonado, Luis. 2011. *El Sumak Kawsay o Buen Vivir*. Quito: Escuela de Gobierno y Políticas Públicas.
- Mance, André. 2015. Una Sociedad que niega el buen vivir no es una sociedad ética. *Saberes y Ciencias* 14, num. 122, <https://bit.ly/3LL1Z6c>. (Consultado el 13 de mayo de 2019).
- Martín Barbera, Sara. 2009. *Género: ¿concepto suficiente? Concepto necesario*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Martínez Allier, Joan. 2010. *Hacia un decrecimiento sostenible en las economías ricas*. Valencia: Mimeo.
- Martínez, Isabel., Ana Bonilla. *Género, desarrollo psico-social y trastornos de la imagen corporal*. Madrid: Ministerio de trabajo y Asuntos Sociales. Instituto de Estudios de la Mujer. Colección Estudios.
- Marugán, Begoña. 2020. Impacto de género. *Eunomía revista en cultura de la legalidad* 3, num. 23 <https://bit.ly/3S2iJdE>. (Consultado el 15 de agosto de 2021).
- Marx, Karl., Federico Engels. 1948. *Manifiesto comunista*. Santiago de Chile: Babel, Edición del centenario.
- Marx, Karl. 1867. *Capital. A critique of political economy*. Moscú: Progress Publishers.
- Marx, Karl. 1971. *Trabajo asalariado y capital*. Buenos Aires: Editorial Álvarez.
- Matsuda, Mari. 1991. Beside my sister, facing the enemy: Legal theory out of coalition. *Stanford Law Review* 43, num. 11 <https://bit.ly/3zehgrR>. (Consultado el 16 de noviembre de 2021).

- Matto de Turner, Clorinda. 1899. *Aves sin nido*. Perú: Stockcero.
- McCall, Leslie. 2005. The complexity of intersectionality. *Signs* 30, num. 3 <https://bit.ly/3PGFzWs>. (Consultado el 31 de agosto de 2020).
- McKinnon, Catharine. 1995. *Toward a feminist theory of the state*. Madrid: Cátedra.
- Medina, Javier 2001. *Suma qamaña. La comprensión indígena de la Buena Vida*. La Paz: GTZ.
- Medina, Javier. 2006. *Suma Qamaña. Por una convivencia posindustrial*. La Paz: Garza Azul Editores.
- Medina, Henry., Mary Castro. 2006. *Afroecuatorianos: un movimiento social emergente*. Quito: Ediciones Afroamérica, Centro Cultural Afroecuatoriano.
- Medina, Javier. 2008. *La buena vida occidental y la vida dulce amerindia. Suma qamaña. La comprensión indígena de la vida buena*. La Paz: Padep/GTZ.
- Medina, Javier. 2011. Buen Vivir y proceso de cambio en Bolivia. *Política y Buen Vivir* 12, num. 5, <https://bit.ly/3lpAt3h>. (Consultado el 12 de mayo de 2022).
- Medina Martín, Rocío. 2013. Feminismo periféricos, feminismos -otros: una genealogía feminista decolonial por reivindicar. *Revista internacional de pensamiento político* 1, num. 8 <https://bit.ly/3S19Wst>. (Consultado el 14 de julio de 2022).
- Medina Martín, Rocío. 2013. Feminismos periféricos, feminismos otros: una genealogía feminista decolonial por reivindicar. *Revista internacional de pensamiento político* 8, num. 13 <https://bit.ly/3z1UyDn>. (Consultado el 12 de diciembre de 2021).
- Meertens, Donny., Mara Viveros., Luz Arango. 2008. *Discriminación Étnico-Racial, Desplazamiento y Género en Los Procesos Identitarios de la Población “Negra” en Sectores Populares de Bogotá*. Bogotá: CLACSO-CROP.
- Mejía, Carlos. Sexo y género. 2015. *Diferencia e implicaciones para la conformación de los mandatos culturales de los sujetos sexuados*. México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- Mellor, Mary, 2002. Ecologismo, feminismo y socialismo. *Cuadernos de Ecología Política* 12, num. 23, <https://bit.ly/3z0irN5>. (Consultado el 20 de mayo de 2021).
- Méndez, Dayana. 2018. *Participación de organización sociales de mujeres afroecuatorianas en el reconocimiento del pueblo afroecuatoriano establecido en la Constitución del Ecuador en el año 2008*. Quito: FLACSO.
- Mendoza, Brendy. La epistemología del sur; la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. *Aproximaciones críticas* 8, num. 3, <https://bit.ly/3ati2Zx>. (Consultado 15 de junio 2020).

- Merizalde, Tamara. 2016. *Discriminación al pueblo afroecuatoriano y su representación en los medios de comunicación*. Quito: Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y Comunicación-CORDICOM.
- Mestre, Vicenta., Ana Tur., Paula Samper. 2008. Impacto psicosocial de la violencia de género en las mujeres y sus hijos e hijas, un estudio empírico en la comunidad valenciana. Valencia: Universitat de València.
- Mignolo, Walter. 1995. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*. Michigan: The University of Michigan Press.
- Mignolo, Walter. 2001. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mignolo, Walter. 2003. Coloniality of power and decolonial thinking. *Cultural studies* 21, num. 2, <https://bit.ly/3IMZroq>. (Consultado el 21 de noviembre de 2021).
- Mignolo, Walter. 2005. *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa.
- Mignolo, Walter. 2007. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Mignolo, Walter. 2010. *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del signo.
- Mignolo, Walter. 2013. Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica. *Revista de Filosofía* 74, num. 7, <https://bit.ly/3Nw32Ik>. (Consultado el 12 de febrero de 2019).
- Mignolo, Walter., Catherine Walsh. 2018. *On decoloniality: concepts analytics praxis*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Millán, Mátgara. 2011. Feminismo, postcolonialidad, descolonización: ¿del centro a los márgenes? *Andamios* 8, num. 17, <https://bit.ly/3o6FvTK>. (Consultado el 22 de abril de 2021).
- Mina, Charo., Marilyn Machado., Patricia Botero., Arturo Escobar. 2015. Luchas del buen vivir por las mujeres negras del Alto Cauca. *Nómadas* 43, num. 2 <https://bit.ly/3Tk9AOH>. (Consultado el 12 de agosto de 2022).
- Ministerio de Educación del Ecuador. 2009. ¿Qué es el Buen Vivir? <https://bit.ly/3IqDDhU>. (Consultado el 08 de julio de 2022).
- Ministerio Coordinador de Patrimonio Natural y Cultural del Ecuador. 2009. *Plan Plurinacional para eliminar la discriminación racial y la exclusión étnica y cultural*. Quito: Organización de Naciones Unidas.

- Ministerio del Ambiente del Ecuador. 2015. Reserva de producción de Fauna Cuyabeno. <https://bit.ly/3yEttXS>. (Consultado el 03 de julio de 2022).
- Ministerio de Salud Pública del Ecuador. 2015. Rendición de cuentas. <https://bit.ly/3PppjID>. (Consultado el 23 de marzo de 2022).
- Miranda, Frankin, 2005. *Hacia una narrativa afroecuatoriana. Cimarronaje cultural en América Latina*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Mittelman, James. 2002. *El síndrome de la globalización: transformación y resistencia*. México: Siglo XXI.
- Mogrovejo, Norma. 2018. Escuelita popular de mujeres que luchan: matriz de dominación heterocolonial. *Mujeres y la sexta*. <https://bit.ly/3zuLkAZ>. (Consultado el 12 de agosto de 2020).
- Mohanty, Chandra. 1984. Under western eyes: feminist scholarship and colonial discourses. *Boundary 2*, num 12 <https://bit.ly/3vHFqtM>. (Consultado el 16 de agosto de 2022).
- Mohanty, Chandra. 2008. *Bajo los ojos de Occidente*. Madrid: Cátedra
- Moller Okin, Susan. 1996. Desigualdad de género y diferencias culturales, en *perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós.
- Molina, Cristina. 1991. *El feminismo en la crisis del proyecto ilustrado*. Madrid: Sistema.
- Molina Cedeño, Ramiro. 2008. *Manabí: su historia, su nombre*. Portoviejo: memorias del tercer Encuentro Nacional de Historiadores.
- Molina, Eduardo. 2016. Manabí: entre cholos y montubios, la construcción de su identidad cultural. *Asociación europea de historiadores latinoamericanistas: trabajo intelectual, pensamiento y modernidad en América Latina, siglos XIX y XX*. Quito: Universidad Central del Ecuador.
- Manosalvas, Margarita. 2014. Buen vivir o sumak kawsay. En busca de nuevos referenciales para la acción pública en Ecuador. *Íconos revista de ciencias sociales* 14, num. 49, <https://bit.ly/3yIqOLG>. (Consultado el 12 de marzo de 2021).
- Montanaro, Ana. 2017. *Una irada al feminismo decolonial en América Latina*. Madrid: Dykinson.
- Montaño, Sonia. 2007. *El aporte de las mujeres a la igualdad en América Latina y el Caribe*. Quito: conferencia regional sobre la mujer.

- Montaño Alicia y José González. 2016. Los roles y estereotipos de género en los compartimientos sexuales de jóvenes de Coahuila. *Ciencia Ergo Sum* 23, num. 2, <https://bit.ly/3GoBFhj>. (Consultado el 28 de marzo de 2020).
- Montemayor, Carlos. 2000. La cosmovisión de los pueblos indígenas actuales. *Desacatos*, 5, num. 3, <https://bit.ly/3RcdreV>. (Consultado el 03 de julio de 2022).
- Montoto, Diego. 2014. Los Shuar. *Mundo espiritual*. <https://bit.ly/3AujaXI>. (Consultado el 29 de mayo 2022).
- Mooney, Linda., David Knox., Caroline Schacht. 2011. *Understanding social problems*. Estados Unidos: Wadsworth.
- Mora, Luis. 2006. *Igualdad y equidad de género: aproximación teorico-conceptual*. América Latina y Caribe: Fondo de población de Naciones Unidas (UNFPA).
- Mora, Medardo. 2010. *Vistazos al Manabí profundo*. Manabí: Colección de folklore Amorfino, Editorial Mar Abierto.
- Mora, Nidia., Mar Gallego. 2018. Los peligros de la historia única. *Investigaciones feministas* 9, num. 2 <https://bit.ly/2nz7rUF>. (Consultado el 12 de febrero de 2021).
- Moraga, Cherríe., y Gloria Anzaldúa. 1981. *This bridge called my back*. Londres: Persephone Press.
- Moraes, Isaías y Leandro Pereira. 2019. Política económica no Pachamamismo do Buen Vivir: um estudo teórico. *Argumentos* 17, num. 1, <https://bit.ly/3MU33G6>. (Consultado el 18 de septiembre de 2021).
- Mosquera, Marilyn. 2011. *Filosofías de la diversidad: buen vivir y resistencia negra en movimiento*. Argentina: CLACSO.
- Naranjo, Marcelo. 2014. Del dicho al hecho hay mucho trecho: las implicaciones menos visibles de la interculturalidad. *Revista de la Universidad del Azuay*. <https://bit.ly/3vpqdO3>. (Consultado el 20 de diciembre de 2019).
- Nash, Jennifer. 2008. Re-thinking Intersectionality. *Feminist Review* 89, num. 1 <https://bit.ly/3BPmyx0>. (Consultado el 12 de julio de 2022).
- Neira, Andrea. 2012. Aportes del feminismo negro y los feminismos críticos al estudio de los hombres y las masculinidades. *Análisis comuna* 13, num. 2 <https://bit.ly/3cABXqd>. (Consultado el 22 de julio de 2022).
- Nohlen, Dieter., Daniel Zovatto., Jesús Orozco., José Thompson. 2007. *Tratado de derecho electoral comparado de América Latina*. España: EFE.

- Novo, María. 2003. La mujer como ¿atopia o realidad? *Revista latinoamericana Polis* 21, num. 3, <https://bit.ly/3adw2X9>. (Consultado el 18 de enero de 2020).
- Novo, María. 2012. Modernidad y transmodernidad: Hacia una mirada sobre la mujer y los valores femeninos. *Revista Crítica* 1, num. 2, <https://bit.ly/3lOpYa4>. (Consultado el 20 de mayo de 2021).
- Nuevo B'aqtun. 2014. *Buen Vivir un concepto asociado a la vida eterna*. México: La Cuerda.
- Núñez Sánchez, Jorge. 2003. *Fuerzas sociales e ideologías contrapuestas en la construcción del Estado nacional ecuatoriano*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Oakley, Ann. 1977. *La mujer discriminada: biología y sociedad*. Madrid: tribuna feminista.
- Observatorio sobre Discriminación Racial y Exclusión Étnica. 2012. Quito: Ministerio Coordinador de Patrimonio. <https://bit.ly/3TmFY2E>. (Consultado el 16 de julio de 2022).
- Observatorio Étnico CECOIN. 2015. ¿Son compatibles los territorios indígenas? <https://bit.ly/3P0gB3O>.
- Observatorio Nacional de la Violencia contra las Mujeres y los Integrantes del Grupo Familiar. 2019. Datos y evidencias. <https://bit.ly/2R7KeD2>. (Consultado el 31 de julio de 2022).
- Ochoa, Karina. 2012. Apuntes sobre la ausencia de la noción de sujeto político femenino en el pensamiento ilustrado. *Andamios* 9, num. 20 <https://bit.ly/3b8fe15>. (Consultado el 14 de julio de 2022).
- Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas. 2017. Incrementar la igualdad y combatir la discriminación. *ONU*. <https://bit.ly/3vAeE6D>. (Consultado el 16 de mayo de 2021).
- Oima. 2008. *Plan de vida del pueblo Murui*. Colombia: Organización indígena Murui.
- O'neal, Sandra. 2000. Inhiting midwives, usurping creators: the struggling emergence of black. Women in American Fiction, en *Teresa de Laurentis. Feminist studies*. Indiana University Press.
- ONIC. 2011. Kofán Sabios y maestros del mundo espiritual. *Volver al origen*. <https://bit.ly/3ul5LgG>. (Consultado el 03 de julio de 2022).
- ONU Mujeres. 1995. *Conferencias Mundiales sobre la Mujer*. <https://bit.ly/3PWKBOS> (Consultado el 13 de mayo de 2021).
- ONU Mujeres. 2018. Informe anual 2017-2018. *ONU*. <https://bit.ly/3OUgZA>. (Consultado el 12 de junio de 2022).

- ONU Mujeres. 2019. Hechos y cifras: liderazgo y participación política de las mujeres. <https://bit.ly/3QHc86L>. (Consultado el 03 de mayo de 2023).
- ONU Mujeres y Consejo Nacional Electoral. 2019. Lanzamiento del estudio: Violencia política contra las mujeres en el Ecuador en el marco del 'Encuentro Nacional por una Democracia con Equidad sin Violencia. ONU. <https://bit.ly/3OVdKbW>. (Consultado el 14 de abril de 2022).
- ONU Mujeres. 2020. Acerca de ONU Mujeres. <https://bit.ly/3ccbDTg>. (Consultado el 13 de mayo de 2021).
- Ordóñez Iturralde, Wilman. 2002. *El amorfino manifestación de la identidad cultural del pueblo montuvio*. Ecuador: ULEAM.
- Ordoñez Iturralde. Wilman. 2014. *Amorfino: canto mayor del montubio*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión.
- Organización de Naciones Unidas. 1989. *Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y tribales*. Perú: Organización Internacional del Trabajo oficina regional para América Latina y el caribe.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. 2015. Igualdad de género. *UNESCO*. <https://bit.ly/3JwoQDc>. (Consultado el 13 de abril de 2022).
- Naciones Unidas. 2007. *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Nueva York: ONU.
- Organización Mundial de la Salud. 2008. Informe sobre la salud en el mundo 2008: la atención primaria de salud, más necesaria que nunca. *OMS*. <https://bit.ly/3QiNk5a>. (Consultado el 12 de noviembre de 2021).
- Organización de Naciones Unidas Derechos Humanos. 2009. Unidos contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia. ONU. <https://bit.ly/2L4QtXR>. (Consultado el 15 de junio de 2021).
- Oré, César. 2010. La etnicidad y sus usos. Reflexiones acerca de la difusión de la etnicidad. *Identidades, ciudadanías e Estado* 2, num. 7 <https://bit.ly/3v1rCKp>. (Consultado el 14 de mayo de 2021).
- Orellana, Elvis. 2014. *Aportes a la construcción del Buen Vivir desde las comunidades, organizaciones y movimientos sociales de la Provincia del Azuay*. Cuenca: PYDLOS.
- Organización de Estados Iberoamericanos 2010. *La educación, la ciencia y la cultura*. Madrid: OEA.

- Organización de Estados Americanos. 2014. La agenda del activismo de las mujeres afrodescendientes en América Latina. Prioridades y apuestas a futuro. <https://bit.ly/3KytW2g>. (Consultado el 29 de mayo 2022).
- Organización de Estados Americanos. 2016. *Documentos Básicos en Materia de Derechos Humanos en el Sistema Interamericano*. Costa Rica: OEA.
- Organización de Estados Americanos. 2018. *Desigualdad e inclusión social en las Américas*. Costa Rica: OEA.
- Organización Indígena Gonawindúa Tayrona. 2006. *Comunidades indígenas de Sierra Nevada de Santa Marta*. Colombia: Gonawindúa.
- Organización de las Naciones Unidas Derechos Humanos. 2007. Violencia contra las mujeres indígenas en Guatemala. ONU. <https://bit.ly/3zSmX0k>. (Consultado el 03 de agosto de 2022).
- Organización de Naciones Unidas. 2019. *Ecuador: la discriminación y el racismo ambiental contra los afrodescendientes debe terminar*. Naciones Unidas Derechos Humanos Oficina del alto comisionado. <https://bit.ly/3JXecWi>. (Consultado el 13 de junio de 2021).
- Organización de Naciones Unidas. 2020. Grupo de Trabajo de la ONU sobre Afroecuatorianos. ONU. <https://bit.ly/3QEIYW1>. (Consultado el 23 de febrero de 2022).
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. 2022. *Género y juventudes en entornos desiguales en América Latina y el Caribe*. México: UNESCO-CLACSO.
- Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP). 1992. Plan Amazanga. <https://bit.ly/3bS7unt>. (Consultado el 29 de mayo 2022).
- Organización Ayuda en Acción. 2020. *Reducción de la vulnerabilidad de la economía familiar*. <https://bit.ly/3PoX9xo>. (Consultado el 13 de mayo de 2021).
- Ormaza, Paulina y Fernando Bajaña. 2008. *Territorios A'í Cofán, Siekóya Pai, Siona, Shuar y Kichwa*. Sucumbíos: Zona Baja de la Reserva de Producción faunística Cuyabeno.
- Ormaza, Juan y Cinthya Bajaña. 2011. *Sectores urbano-marginales del sur de Guayaquil*. Guayaquil: Universidad Laica Vicente Rocafuerte.
- Ortner, Sherry. Geertz. 2005. subjetividad y conciencia posmoderna. *Etnografías contemporáneas* 1, num.1 <https://bit.ly/3pNNje7>. (Consultado el 12 de mayo de 2022).
- Ortiz, Pablo. 2009. Sumak kawsay en la Constitución ecuatoriana de 2008: apuntes en torno a sus alcances y desafíos. *Alteridad* 22, num. 77, <https://dialnet.unirioja.es>. (Consultado el 14 de febrero de 2019).

- Osborne, Raquel. 2008. Evolución del concepto de género. *Revista de metodología de Ciencias Sociales* 147, num. 11, <https://dialnet.unirioja.es>. (Consultado el 08 de marzo de 2020).
- Osorio, Jaime. 2014. *Estado, reproducción del capital y lucha de clases*. México: UNAM.
- Ossowsky, Stanislaw. 1969. *Estructura de clases y conciencia social*. Barcelona: Península.
- Ottenheimer, Ana., Bernarda Zubrzycki. 2011. Afrodescendientes en Argentina: aproximación desde las políticas públicas. *Question 1*, num. 32 <https://bit.ly/3A9QcMe>. (Consultado el 13 de mayo de 2022).
- Oviedo, Atawallpa. 2011. *¿Qué es el Sumak Kawsay?* Quito: Sumak.
- Oviedo, Atawallpa. 2014. *Buen vivir vs. Sumakawsay: reforma capitalista o revolución alternativa*. Argentina: CICCUS.
- Owen, Linda. 2014. *Clichés de la Edad de Piedra*. Mente y cerebro.
- Oyěwùmí, Oyèrónkẹ. 1997. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Oyhantcabal, Laura. 2021. Los aportes de los feminismos decolonial y latinoamericano. *Revista andaluza de ciencias sociales* 13, num. 7 <https://bit.ly/3PyX62W>. (Consultado el 12 de diciembre de 2021).
- Pacari, Nina. 1984. “Las culturas nacionales en el estado multinacional ecuatoriano”. *Cultura. Revista del Banco Central del Ecuador* 6, num. 18, <https://bit.ly/3me504G>. (Consultado el 14 de mayo de 2021).
- Pacari, Nina. 2014. *Sumak kawsay para que tengamos vida. Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak kawsay*. Cuenca-Huelva: Pydlos.
- Páez, Pedro. 2010. *Crisis, nueva arquitectura financiera y Buen Vivir. Socialismo y Sumak kawsay*. Quito: SENPLADES.
- Paixão, Marcelo. 2011. *Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil; 2009-2010: Constituição Cidadã, seguridade social e seus efeitos sobre as assimetrias de cor o u raça*. Rio de Janeiro: LAESER/Editora Garamond Universitaria.
- Padilla Méndez, Esmeralda. 2014. *Incidencia política del movimiento afroecuatoriano en la Asamblea Constituyente de Montecristi (2008)*. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Panchi, Luis. 2007. *Bipolaridad cultural y desarrollo en el Ecuador*. Quito: FLACSO.
- Paoli, Antonio. 2003. *Educación, Autonomía y Lekil Kuxlejal: Aproximaciones Sociolingüísticas a la Sabiduría de los Tseltales*. México: Metropolitan Autonomous University.

- Paredes, Willington. 2002. Región, regionalidad y Estado Nacional: encuentros y desencuentros de un problema de larga duración. *Revista Ecuatoriana de Historia* 19, 20 <https://bit.ly/3OKpMo8>. (Consultado el 12 de septiembre de 2020).
- Paredes, Willington. 2005. *Los montubios y nosotros*. Guayaquil: archivo histórico del Guayas, Corporación Montubia del Litoral.
- Paredes, Willington. 2006. *Guayaquil: ciudad, sociedad, cultura, identidad y globalización*. Guayas: Archivo Histórico del Guayas.
- Paredes, Julieta. 2008. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: Comunidad Mujeres Creando Comunidad, LIFS.
- Paredes, Willington. 2009. *La fractura campo ciudad y los montubios (desencuentros con la ruralidad e indiferencia hacia los montubios)*. Guayaquil: talleres gráficos del archivo histórico del Guayas.
- Paredes, Willington. 2010. *Alza que te han visto*. Manta: Mar abierto.
- Paredes, Willington. 2014. *Los montuvios. Etnia sociocultural invisibilizada*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- ParlAmericas. 2019. Interseccionalidad. <https://bit.ly/3z5qNBq>. (Consultado el 12 de septiembre de 2021).
- Parker, Pat. 1973. *Pit stop*. Oakland: The wome's press collective 5251 broadway
- Patiño, Ricardo. 2010. *Diferencias entre el socialismo del siglo XX y el socialismo del Siglo XXI: la democracia participativa y el nuevo sujeto revolucionario*. Quito: SENPLADES.
- Payero, Lucia. 2014. El derecho de autodeterminación de los pueblos
- Paz y Miño. 2010. *Constituyentes, constituciones y economía*. Quito: Abya Yala.
- Pele, Antonio. 2010. *El discurso de la Dignitas Hominis. En el humanismo del renacimiento*. Madrid: Fundación Gregorio Peces-Barba
- Pellegrini, Micaela. 2016. *Buscando desde la intimidad: las mujeres en la historia de la educación*. Córdoba: Actas de las III Jornadas de investigación y reflexión sobre historia, mujeres y archivos.
- Peñaranda, Verónica. 2018. La historia femenina negra. *Revista Uniandes* 9, num. 8 <https://bit.ly/3OxZo12>. (Consultado el 16 de diciembre de 2021).
- Pérez Morón, Laura. 2014. Construcción del Buen Vivir o Sumak Kawsay en Ecuador: una alternativa al paradigma de desarrollo occidental. *Contribuciones desde Coatepec* 6, num. 26, <https://bit.ly/3x4XhLe>. (Consultado el 14 de mayo de 2021).

- Pérez, Laura y René Cardoso. 2014. Construcciones del Buen Vivir o Sumak Kawsay en Ecuador: una alternativa al paradigma de desarrollo occidental. *Universidad Autónoma del Estado de México, Coatepec* 49, num. 26, <https://bit.ly/3RaPLHR>. (Consultado el 02 de julio de 2022).
- Pérez Muncunill, Patricia. 2020. *La mujer en el Gades Julio-Claudio. Una aproximación de género a la vida y el papel femenino romano*. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- Perotti, Antonio. 1999. La construcción social de la categoría de excluido. *Revista de intervención socioeducativa* 11, num. 26 <https://bit.ly/3yUhDaP>. (Consultado el 15 de noviembre de 2021).
- Perroux. Francois. 1984. *El Desarrollo y la nueva concepción de la dinámica económica*. Barcelona: Serbal-UNESCO. Chang Ha-Joon. 2013. *Economics the user's guide*. Londres: A pelican book
- Pezzi, Juan Pablo., Gardenia Chávez., Pablo Minda.1996. *Identidades en construcción*. Quito: Abya-Yala.
- PfutureConsa, Evaristo. 2009. La cosmovisión andina. *Worldwide*. <https://bit.ly/3ON8Yy0>. (Consultado el 03 de julio de 2022).
- Phelan, John. 1781. *El pueblo y el rey. La revolución comunera en Colombia*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Phillips, Anne. 1996. Must feminists give up on liberal democracy? *en democracy and difference*, Cambridge, Polity Press. Barcelona: Paidós.
- Phoenix, Ann., Pamela Pattynama. 2006. Special Issue on Intersectionality. *European Journal of Women's Studies*, 13, num. 3. <https://bit.ly/3OZKYa4>. (Consultado el 14 de febrero de 2022).
- Piedra, Manuel. 2014. El Buen Vivir, en definitiva, es la búsqueda de la vida en armonía. *Rebelión*. <https://bit.ly/3yKUGlv>. (Consultado el 05 de julio de 2022).
- Pinto, Mónica. 2017. Discriminación y violencia. Un comentario sobre los derechos de las mujeres en el marco del derecho internacional de los derechos humanos. *Revista pensamiento penal* 2, num. 3 <https://bit.ly/3OUd3PO>. (Consultado el 12 de marzo de 2020).
- Piñero, Antonio. 2009. La posición de la mujer respecto al varón en la creación y en la liturgia. *Cristianismo e Historia* 21, num. 3, <https://bit.ly/3lpzr7t>. (Consultado el 23 de noviembre de 2020).
- Pirir, Andréa. 2018. *Violencia sexual*. Guatemala: Universidad Mariano Gálvez de Guatemala.

- Plan de Igualdad de Oportunidades PIO 2010-2014. *Plan de igualdad de oportunidades entre varones y mujeres*. Buenos Aires: Municipio de Morón.
- Plan de gobierno Alianza País. 2006. Un primer gran paso para la transformación radical del Ecuador. <https://bit.ly/3N1Xci7>. (Consultado el 29 de mayo 2022).
- Platero, Raquel. 2014. Metáforas y articulaciones para una pedagogía crítica sobre la interseccionalidad. *Quaderns de psicologia* 16, num. 14 <https://bit.ly/3QsouiW>. (Consultado el 16 de diciembre de 2021).
- Poggi, Francesca. 2019. Sobre el concepto de violencia de género y su relevancia para el derecho. *Cuadernos de filosofía del derecho* 12, num. 42 <https://bit.ly/3d1NNtK>. (Consultado el 24 de abril de 2022).
- Polanco, Aurora. 2014. *Pensar la imagen/pensar con las imágenes*. Madrid: Delirio.
- Polo, Jorge. 2014. *Examen de la crítica de Karl Polanyi a la totalización económica de la vida humana*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Polop Coroxon, Rodolfo. 2008. *La madre Naturaleza desde la cosmovisión maya en territorios y recursos naturales—El jaqueo versus el Buen Vivir*. Broeder-lijh, Belen Alai.
- Pomar, Valter. 2010. Algunas ideas sobre la lucha por el socialismo en el siglo XXI. Quito: SENPLADES.
- Prebisch, Raúl. 1984. *Cinco etapas de mi pensamiento sobre el desarrollo*. Oxford: Oxford University Press.
- Prieto, Darío. 2018. La primera revolución global. Mayo 68. *El mundo*. <https://bit.ly/3sPyfhS>. (Consultado el 21 de febrero de 2020).
- Procedo de Comunidades Negras. 2004. *Construyendo buen vivir en las comunidades negras del río Yurumanguí y en Pílamó, Cauca*. Cali: PCN-Solsticio
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. 2020. Un socio para el desarrollo sostenible. PNUD. <https://bit.ly/3bRzeci>. (Consultado el 13 de abril de 2022).
- Proudhon, Pierre. 1865 *The principle of Federation*. Toronto: University of Toronto Press.
- Pujadas, Joan. 1993. *Etnicidad. Identidad Cultural De Los Pueblos*. Madrid: Eudema.
- Quijano, Aníbal. 1992. Colonialidad y modernidad-racionalidad. En *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, compilado por Heraclio Bonilla, 437-449. Quito: FLACSO.
- Quijano, Aníbal. 1999. “Coloniality of power and its institutions”, Ensayo presentado en el Simposio sobre Colonialidad del poder y sus ámbitos sociales, Binghamton University, Binghamton.

- Quijano, Aníbal. 2000. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *Cuestiones y horizontes CLACSO* 3, num. 16, <https://bit.ly/3wNS3Vt>. (Consultado el 12 de diciembre de 2019).
- Quijano, Aníbal. 2000. Modernidad y democracia: intereses y conflictos. *Anuario Mariateguiano* 12, num. 18, <https://bit.ly/3wNSkHZ>. (Consultado el 13 de noviembre de 2019).
- Quijano, Aníbal. 2001. El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento. *Hueso húmero* 37, num. 2 <https://bit.ly/3aN9Fsj>. (Consultado el 25 de junio de 2021).
- Quijano, Aníbal. 2003. El trabajo al final del siglo XX en Samir Amin (Ed.), *Pensée Sociale Critique Pour le XXI Siècle*. París: L'harmattan.
- Quijano, Aníbal. 2007. Colonialidad el Poder y Clasificación Social, en S. Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.) *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre editores.
- Quijano, Aníbal. 2011. Bien Vivir: entre el desarrollo y la des/colonialidad del poder. *Ecuador Debate* 84, num.77, <https://bit.ly/3lM0Kci>. (Consultado el 12 de diciembre de 2019).
- Quijano, Aníbal. 2014. *Colonialidad del poder y clasificación social*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quindi Pichasaca, Andrés. 2018. *Kichwa del pueblo Cañari*. Cañar: Oralidad modernidad.
- Quintero, Pablo. 2010. Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina. *Centro de estudios interdisciplinarios en etnolingüística y antropología socio-cultural* 10, num. 18 <https://bit.ly/3cAep5b>. (Consultado el 28 de junio de 2021).
- Quirola, Diana. 2009. Sumak Kawsay. Hacia un nuevo pacto social en armonía con la naturaleza, en Acosta, A. y E. Martínez (eds.) *El Buen Vivir*. Quito: Abya Yala.
- Quintero, Rafael. 2009. Las innovaciones conceptuales de la Constitución de 2008 y el Sumak Kawsay', en Acosta, A. y E. Martínez (eds.) *El Buen Vivir*. Quito: Abya Yala.
- Racionero, Luis. 1995. *Tao Te Ching*. Barcelona: Martínez Roca.
- Radcliff, Sarah. 1998. *Embodying national identities: mestizo men and white women in Ecuadorian racial-national imaginaries*. Cambridge: Department of Geography.
- Rahier, Jean Muteba. 2003. *Racist Stereotypes and the Embodiment of Blackness. Some Narratives of Female Sexuality in Quito*. Iowa: University of Iowa Press.
- Rahier, Jean. 2003. *Representaciones de gente negra en la revista vistazo, 1957-1991*. Quito: FLACSO.

- Rahier, Jean. 2012. *La décima. Poesía oral y negra del Ecuador*. Quito, Ecuador: Centro Cultural Afroecuatoriano, Ediciones Abya-Yala.
- Ramírez, René. 2008. *Igualmente pobres, desigualmente ricos*. Quito: PNUD.
- Ramírez, René. 2010. *Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano*. Quito: SENPLADES.
- Ramírez, René. 2012. La vida buena como riqueza de las naciones. *Revista de Ciencias Sociales* 135, num. 36, <https://bit.ly/3NLruVT>. (Consultado el 03 de julio de 2022).
- Ramírez, Andrea., Raúl Ramírez., y Edison Calderón. 2019. Chimborazo. *Revista Observatorio de la Economía Latinoamericana*, 19, num. 23, <https://bit.ly/3um7geN>. (Consultado el 03 de julio de 2022).
- Ramos Escandón, Carmen. 1996. Quinientos años de olvido: historiografía e historia de la mujer. *América Latina, ayer y hoy* 45, num. 36, <https://bit.ly/3wA6Em4>. (Consultado 18 abril 2019).
- Rangel, Marta. 2005. La población afrodescendiente en América Latina y los Objetivos de Desarrollo del Milenio. Un examen exploratorio en países seleccionados utilizando información censal, en *Seminario Pueblos Indígenas y Afrodescendientes en América Latina y el Caribe, Sesión I, Pueblos Indígenas y Afrodescendiente en América Latina: panorama regional*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Raphals, Lisa. 1998. *Sharing the light. Representations of women and virtue in early China*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Real Academia Española. 2019. <https://bit.ly/2OIGEYC>. (Consultado el 02 de julio de 2022).
- Red de mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora. 2016. *Declaración del V Congreso de Mujeres Afroecuatorianas*. Quito: Congreso Nacional de Mujeres Afroecuatorianas.
- Reding, Sofía. 2007. Diversidad y racismo en América Latina. *Revista de estudios latinoamericanos* 10, num. 2 <https://bit.ly/3vnwNop>. (Consultado el 15 de marzo de 2020).
- Regales, Antonio. 2004. *La mentalidad actual y la mentalidad medieval a la luz de la literatura*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Regalado, Libertad. 2018. Identidad cultural local y desarrollo endógeno. La arqueología y la historia en los estudios de identidad cultural manabita. *De arqueología hablamos las mujeres*. <https://bit.ly/3bpQKny>. (Consultado el 13 de mayo de 2021).
- Regalado, Libertad., Raymundo Zambrano. 2019. *El amorfino. Manifestación de la identidad cultural del pueblo montuvio*. Manabí: Ediciones Uleam.

- Rego, Laura. 2011. La situación de la mujer como alumna de formación profesional inicial y como profesional en el mercado laboral. *Revista Iberoamericana de Educación* 32, num. 54, <https://bit.ly/3G4Dlwk>. (Consultado el 12 de julio de 2019).
- Reid, Kiley. 2019. Some black women say: I don't want to explain anything. I'm not one of them. *The Guardian*. <https://bit.ly/3zI7xdI>. (Consultado el 12 de febrero de 2022).
- Rengifo, Grimaldo. 2002. El bienestar en la concepción andino-amazónica. *Pratec, Allín kawsay* 14, num. 8, <https://bit.ly/3IKUeTp>. (Consultado el 08 de septiembre de 2021).
- Restrepo, Eduardo., Axel Rojas. 2010. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Cauca: Universidad del Cauca.
- Restrepo López, Martha. 2010. Reflexiones para avanzar en la concreción de un proyecto emancipatorio para la mitad de todos los pueblos: las mujeres. *Veröffentlichungsversion* 9, num. 12 <https://bit.ly/3Be3bgF>. (Consultado el 24 de julio de 2022).
- Restrepo, María., Esther Corona. 2016. Guía para la igualdad de género en las políticas y prácticas de la formación docente. *UNESCO*. <https://bit.ly/2Z1tJLY>. (Consultado el 28 diciembre de 2021).
- Reverter, Sonia. 2001. *Reflexiones en torno al Ciberfeminismo*. España: Aspakia.
- Reyes, Héctor. 2016. Dar, recibir y devolver: el reconocimiento del don entre los chaa tatna y los chaa tasi de la Mixteca Alt. *Cuiculco*, 23, núm. 65, <https://bit.ly/3R6eInR>. (Consultado el 02 de julio de 2022).
- Ribadeneira, Kepler. 2020. Buen Vivir: críticas y balances de un paradigma social en construcción. *Dialogo andino* 41, num. 62, <https://bit.ly/3ArGEfY>. (Consultado el 29 de mayo 2022).
- Ribeiro, Matilde. 2008. Las mujeres negras en la lucha por sus derechos. *Revista Nueva Sociedad* 2, num. 218. <https://bit.ly/3zTXwtV>. (Consultado el 23 de junio de 2022).
- Ribeiro, Matilde. 2014. *Políticas de promoção da igualdade racial 1986 a 2010*. Río de Janeiro: Ediciones Garamond.
- Riechmann, Jorge. 2014. “La revolución ecosocialista y ecofeminista tendríamos que haberla hecho ayer”. *Marxismo ecológico* 34, num. 5, <https://bit.ly/3sWaIMq>. (Consultado el 12 de abril de 2021).
- Rivadeneira, Liliana., Magnolia Zumárraga. 2014. *Evolución de las variables investigadas en los Censos de Población y Vivienda del Ecuador 1950, 1962, 1974, 1982, 1990, 2001 y 2010*. Quito: INEC.

- Rivadeneira, Kepler. 2020. Buen Vivir: críticas y balances de un paradigma social en construcción. *Dialogo Andino* 1, num. 62 <https://bit.ly/3SdmMns>. (Consultado el 28 de diciembre de 2021).
- Robles, Humberto. 1996. *José de la Cuadra el montuvio ecuatoriano*. Quito: Libresa.
- Robles, Humberto. 2005. Representación de la mujer en dos escritores ecuatorianos (Medardo Angel Silva y José de la Cuadra). *Revista Iberoamericana* 71, num. 210 <https://bit.ly/3bjG7mj>. (Consultado el 15 de diciembre de 2021).
- Robinet, Isabelle. 1999. *Lao zi et le Tao*. Francia: Bayard Jeunesse.
- Rocha, Tania. 2009. Desarrollo de la identidad de género desde una perspectiva psico-socio-cultural: un recorrido conceptual. *Interamerican Journal of Psychology* 43, num. 2 <https://bit.ly/3v5VDJa> (Consultado el 12 de mayo de 2020).
- Rodolfo, Stavenhagen. 2007. Report of the special rapporteur on the situation of human rights and fundamental freedoms of indigenous people. *Organización de las Naciones Unidas*. <https://bit.ly/3vBT3Lf>. (Consultado el 03 de agosto de 2022).
- Rodríguez, Lorenzo. 1981. Gallero y montubio “sin sociedad”. *Magazine nacional ilustrado* 79, num. 23 <https://bit.ly/3zLeZGe>. (Consultado el 16 de mayo de 2020).
- Rodríguez, Jesús. 2005. Definición y concepto de la no discriminación. *El cotidiano* 4, num.134 <https://bit.ly/3ORXqss>. (Consultado el 15 de noviembre de 2021).
- Rodríguez, Maribel., Tomás Mallo. 2012. *Los afrodescendientes frente a la educación. Panorama regional de América Latina*. Madrid: Fundación Carolina.
- Rodríguez, Adriana. 2016. *Teoría y práctica del buen vivir: orígenes, debates conceptuales y conflictos sociales. El caso de Ecuador*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Rodríguez Magda, Rosa. 2017. *Transmodernidad: globalización como totalidad transmoderna*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Rodríguez, Oscar y Adrián Hurtado. 2017. *Educando conciencias*. Tenerife: Universidad de la Laguna.
- Rodríguez Salazar, Adriana. 2016. *Teoría y práctica del buen vivir: orígenes, debates conceptuales y conflictos sociales. El caso de Ecuador*. País Vasco: Universidad del País Vasco.
- Rogero, Julio. 2012. El fracaso escolar, causas y alternativas. En la calle. *Revista sobre situaciones de riesgo social* 21, num. 9 <https://bit.ly/3P2ZYUI>. (Consultado el 12 de abril de 2022).

- Rojas, Donald. 2009. *El Buen Vivir: la visión de desarrollo de los pueblos indígenas en Centroamérica*. Madrid: Consejo Indígena de Centro América.
- Rojo, Javier. 2017. *Tratado del bien y del mal. La ética como filosofía primera*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Rousseau, Jean-Jacque. 1762. *El contrato social*. Ciudad de México: Partido de la Revolución Democrática.
- Rubio Castro, 1990. El feminismo de la diferencia: los argumentos de una igualdad compleja. *Revista de estudios políticos* 70, num. 21 <https://bit.ly/3Bb87Df>. (Consultado el 23 de diciembre de 2021).
- Rubin, Gayle. 1975. The traffic in women: notes on the political economy of sex. *Monthly Review Press* 12, num. 23 <https://bit.ly/3oiv9QQ>. (Consultado el 12 de noviembre de 2021).
- Rubin, Gayle. 1986. El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo. *Revista Antropología* 8, num. 30, <https://bit.ly/38ymCVR>. (Consultado 18 noviembre 2019).
- Rueda, Rocío. 1999. La cultura afroecuatoriana. De la esclavitud a la libertad, *en enciclopedia del Ecuador Océano*. Barcelona: Océano Grupo Editorial, S.A.
- Ruiz, Cora. 2018. *Las mujeres en su intersección*. Argentina: Proyecto SISA-Mujeres.
- Sabourin, Laura. y Michael Haverkort. 2003. *Neural substrates of representation and processing of a second language*. Vancouver: University of British Columbia.
- Sachs, Wolfgang. 1996. *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento poder*. Perú: PRATEC.
- Sader, Emir., Pablo Gentili. 2010. *Crítica y Emancipación*. Buenos Aires: CLACSO.
- Saint-Simon, Claude. 1820. *El Sistema industrial*. Madrid: Ediciones de la Revista de trabajo.
- Saint-Simon, Claude. 1828. *Exposition*. Paris: Revue.
- Saint-Simon, Henri. 1981. 1981. *El nuevo cristiano*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Salas, Bryan. 2020. Amorfino montuvio como expresión cultural de contrapoder político en Ecuador. *Eloutsiderusfq* <https://bit.ly/3zAz5Sl>. (Consultado el 13 de agosto de 2022).
- Saldarriaga, Dora., Martha Gomez. 2018. Teorías feministas, abolicionismo y decolonialidad: teorías críticas que cuestionan la efectividad de los derechos de las mujeres. *Proleómenos* 21, num. 43 <https://bit.ly/3PSUmGE>. (Consultado el 23 de junio de 2021).
- Sales, Tomeu. 2009. *Modernidad, política y globalización*. Mallorca: Universitat de les Illes Balears.

- Saldarriaga, Dora., Martha Gómez. 2018. Teorías feministas, abolicionismo y decolonialidad: teorías críticas que cuestionan la efectividad de los derechos de las mujeres. *Prolegómenos* 23, num. 2 <https://bit.ly/3OyBbYg>. (Consultado el 23 de julio de 2022).
- Saldivar, José. 1997. *Border Matters: Remapping American Cultural Studies*. California: American crossroads.
- Samour, Héctor. 2017. La filosofía griega. *Revista de museología Kóot* 66, num. 8, <https://bit.ly/38L8qIU>. (Consultado el 19 de junio de 2021).
- Sánchez, Araceli. 2004. La cultura feminista y las artes visuales. *Pasiones de la utopía* 12, num. 23, <https://bit.ly/3NEQDSO>. (Consultado el 08 de noviembre de 2019).
- Sánchez Parga, José. 2009. La democracia caudillista en el Ecuador. *Revista Universidad de Sevilla* 3, num. 22, <https://bit.ly/3wWa1np>. (Consultado el 14 de febrero de 2019).
- Sánchez, Fabian. 2013. La cosmovisión quichua en Ecuador: una perspectiva para la economía solidaria del buen vivir. *Monografías*. <https://bit.ly/3nCIIdAh>. (Consultado el 02 de julio de 2022).
- Sánchez Ramos, Joselias. 2014. *Montuvio y/o montubio*. Manabí: Casa de la Cultura Ecuatoriana-Manabí.
- Sánchez, Edith. 2018. Cicerón un filósofo humanista de alcance universal. *La mente es maravillosa*. <https://bit.ly/3FY4GA9>. (Consultado el 27 de mayo de 2020).
- Sánchez Vásquez, José. 2018. Derechos Humanos, Seguridad Humana, Igualdad y Equidad de Género. *Comisión Nacional de Derechos Humanos*. <https://bit.ly/2Jdm8Ep>. (Consultado el 14 de febrero de 2019).
- Sánchez, Juan Carlos. 2020. Eurocentrismo, ciencias sociales y transmodernidad. *Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* 22, num. 44, <https://bit.ly/3wT0vBD>. (Consultado el 27 de mayo de 2020).
- Sandoval, Chela. 1991. U.S. Third world feminism: the theory and methos of oppositional consciousness in the postmodern world. *Genders* 2, num. 3 <https://bit.ly/3vjLZCR>. (Consultado el 14 de febrero de 2022).
- Sandoval, Isabel. 2013. *El acceso laboral del pueblo montubio en las Instituciones del Estado: El impacto del Decreto 60 de 2009*. Quito: IAEN.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2006. *The rising of the global left: the world social forum and beyond*. Londres: Zed Books.

- Santos, Boaventura de Sousa. 2008. The world Social Forum and the global Left. *Politics and Society* 36, num. 2, <https://bit.ly/3GjwjUh>. (Consultado el 03 de marzo de 2019).
- Santos, Boaventura de Sousa. 2009. *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI-CLACSO.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2010. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2011. Epistemologías del Sur. *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social* 13, num. 15, <https://bit.ly/3NUkarf>. (Consultado el 03 de marzo de 2019).
- Santos, Boaventura de Sousa., Agustín Grijalva. 2012. *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*. Quito: Abya Yala.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2014. A citizens revolution in the hands of one leader. *The guardian*, <https://bit.ly/3aBC44z>. (Consultado el 03 de marzo de 2019).
- Saraguro y su cultura. 2016. Saraguros. <https://bit.ly/3NJJa502>. (Consultado el 03 de julio de 2022).
- Sarayaku. 2019. Saberes de los pueblos originarios para Kawsaak Sacha. *Sarayaku el pueblo del medio día*. <https://bit.ly/3Apewu9>. (Consultado el 29 de mayo 2022).
- Sarmiento Santana, Mariela. 2007. *La enseñanza, una estrategia de formación permanente*. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili.
- Schleiermacher, Friedrich, 1978. La hermenéutica y crítica. *Revista Nueva historia literaria* 10: 233-256.
- Schlittler, Jaime. 2012. *¿Lekil Kuxlejal como horizonte de lucha?* México: CIESAS.
- Schmidt, Ludwing H. 2017. Paradigmas del ser humano: aproximación al camino a la complejidad. *Revista Educación y Desarrollo* 11, num. 2, <http://dx.doi.org/10.18359/reds.3245>. (Consultado 12 enero 2019).
- Schultz, David y Howard Shchweber. 2017. *The conservative revolution of Antonin Scalia*. Maryland: Lexington books.
- Schweber, Elías. 2016. El Buen Vivir: la búsqueda de su comprensión a través de diferentes filosofías. *Revista UNAM* 49 num, 40, <https://bit.ly/3zdxDH5>. (Consultado el 15 de mayo de 2021).
- Schweber, Elías. 2017. El buen vivir: la búsqueda de su comprensión a través de diferentes filosofías. *Estudios políticos* 40, num. 12, <https://bit.ly/3ObHErQ>. (Consultado el 12 de enero de 2021).
- Scott, Joan. 1990. *El género: una categoría útil para el análisis histórico*. México: PUEG.

- Scott, Joan. 1996. El género: una categoría útil para el análisis histórico. *Revista del centro de investigaciones históricas* 14, num. 9 <https://bit.ly/3znFqSd>. (Consultado el 21 de septiembre de 2020).
- Shade, Lindsay. 2015. Sustainable development or sacrifice zone? Politics below the surface in post-neoliberal Ecuador. *The Extractive Industries and Society* 2, num.4, <https://bit.ly/3AQhc4c>. (Consultado el 08 de julio de 2022).
- Secretaria Nacional de Gestión de la Política. 2016. *Agenda de la igualdad para el decenio afrodescendiente capítulo Ecuador*. Quito: Consejo de Participación Ciudadana y Control Social.
- Segato, Rita. 2007. *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, Rita. 2011. Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. *Feminismo y postcolonialidad*. <https://bit.ly/3opaWZT>. (Consultado el 15 de julio de 2022).
- Segato, Rita. 2014. *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Buenos Aires: Tinta limón.
- Sémblér, Camilo. 2006. Estratificación y clases sociales. Una revisión analítica de los sectores medios. *CEPAL*. <https://bit.ly/3aQIRXZ>. (Consultado el 15 de mayo de 2021).
- Sen, Amartya. 1995. *Inequality reexamined*. Oxford: University of Oxford.
- Sen, Amartya. 2000. El Desarrollo sostenible más que menos. *El Telégrafo*. <https://bit.ly/3AAhY5f>. (Consultado el 03 de julio de 2022).
- Sen, Amartya. 2007. *Identity and violence. The illusion of destiny*. London: Penguin.
- Senghor, Leopold. 1964. *Libertad, negritud y humanismo*. Madrid: Tecnos.
- SENPLADES. 2007. *Plan Nacional del Buen Vivir 2007-2010*. Quito: Senplades.
- SENPLADES. 2009. *Plan Nacional del Buen Vivir 2009-2013*. Quito: Senplades.
- SENPLADES. 2013. *Plan Nacional del Buen Vivir 2013-2017*. Quito: Senplades.
- Serra, Pedrona, 2016. *La perspectiva de género en los estudios de ciencias de la actividad física y el deporte*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Serret, Estela. 2004. *Género y democracia*. México: Instituto Nacional Electoral.
- Simbaña, Floresmilo. 2014. *El sumak kawsay como proyecto político*. Cuenca-Huelva: Pydlos.
- Simonis, Angie. 2012. *La diosa y el poder de las mujeres. Reflexiones sobre la espiritualidad femenina en el siglo XXI*. Alicante: Feminismo/s 20, centro de estudios de la mujer.

- Simpson, Leanne e Idle Klein. 2017. *Danzar el mundo para traerlo a la vida*. Madrid: Tabula Rasa.
- Smedley, Audrey. 1998. *Race and the construction of human identity*. Estados Unidos: Blackwell Publishing on behalf of the American Anthropological Association.
- Smith, Adam. 1776. *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Zaragoza: Titivillus.
- Smith, Anthony. 1997. *La identidad Nacional*. Madrid: Trama Editorial.
- Soler, Begoña. 2008. *Las mujeres en la prehistoria*. Valencia: Subdirección General de Estudios y Cooperación de Instituto de la Mujer del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- Spedding, Alison. 2010. *Del vivir bien y del vivir la vida*. Bolivia: ISEAT.
- Spivak, Gayatri. 1998. *Can the Subaltern Speak? Marxism and the Interpretation of Culture*. Illinois: University of Illinois Press.
- Stavenhagen, Rodolfo. 2003. Human rights and indigenous issues: report of the special rapporteur on the situation of human rights and fundamental freedoms of indigenous people. *CEPAL*. <https://bit.ly/3yQxjfx>. (Consultado el 23 de febrero de 2020).
- Stavenhagen, Rodolfo. 1991. The return of the native: the indigenous challenge in Latin America. *Institute of latin American studies occasional papers* 3, num. 27 <https://bit.ly/3zhGS7s>. (Consultado el 12 de junio de 2021).
- Stefanoni, Paolo. 2010. Indianismo y pachamismo. *Rebelión*. <https://bit.ly/3o9LV4p> (Consultado el 21 de abril de 2021).
- Stoller, Robert. 1968. *Sex, gender: on the development of masculinity and femininity*. California: Science House
- Stoller, Ann. 1969. *Sex and gender*. Nueva York: Science house.
- Stoller, Ann. 1995. *Race and the education of desire. Foucault's history of sexuality and the colonial order of things*. Durham: Duke University Press.
- Stolcke, Verena. 2000. ¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad? *Política y Cultura* 7, num. 14 <https://bit.ly/3OimSXJ>. (Consultado el 24 de noviembre de 2021).
- Stolke, Verena. 2004. La mujer es puro cuento: la cultura del género. *Instituto de Estudos de Genero da Universidades Federal de Santa Catarina* 12, num. 2 <https://bit.ly/3B4musU> (Consultado el 12 de diciembre de 2021).
- Suárez, Domingo. 2004. *El tiempo, la ciudad y la historia en la Grecia clásica*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

- Suarez, Liliana., Martín, Emma., Hernández, Rosalba. 2012. *Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas*. Buenos Aires: Museo etnográfico.
- Sunkel, Osvaldo. 1970. *El subdesarrollo teoría latinoamericano y la teoría del desarrollo*. México: Siglo veintiuno editores.
- Svampa, Maristella. 2011. *Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales*. Quito: Abya Yala.
- Taguieff, Pierre. 2001. *Debate feminista*. México: Centro de investigaciones y estudios de género (CIEG).
- Taguieff, Pierre. 2020. Behind the globalized “New Anti-racism” a trivialized anti-white racism. *Telos* 193, num. 36 <https://bit.ly/3yOtTd7>. (Consultado el 15 de noviembre de 2021).
- Tan, Lien. 2005. Estatus social, papel y lenguaje de las mujeres chinas. *Estudios de Asia y África* 43, num. 2, <https://bit.ly/3MVBooc>. (Consultado el 04 de marzo de 2019).
- Tarabini, Aina., Marta Curran., Clara Fontdevila. 2015. El habitus institucional: Una herramienta teórica y metodológica para el estudio de la cultura escolar. *Tempora. Revista de Sociología de la Educación* 18, num. 37 <https://bit.ly/3bHvYzQ>. (Consultado el 12 de agosto de 2022).
- Tortosa, José. 2009. Maldesarrollo como Mal Vivir. *América Latina en Movimiento* 44, num. 123, <https://bit.ly/39U1X0W>. (Consultado el 08 de noviembre de 2019).
- Tartosa, José. 2011. Vivir Bien, Buen Vivir. Caminar con los dos pies. *Revista de Ciencias Sociales* 6, num. 1, <https://bit.ly/3aqxaHk>. (Consultado el 10 de julio de 2022).
- Tena, Manuel. 2008. *La presencia de lo ausente*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Terrence Deacon. 1997. *The symbolic species*. Nueva York: Norton.
- Torres, Cristina., Mónica Bolis. 2007. Evolución del concepto etnia/raza y su impacto en la formulación de políticas para la equidad. *Revista Panamericana Salud Pública* 22, num. 6 <https://bit.ly/3zgJzXZ>. (Consultado el 25 de noviembre de 2021).
- Torres, Isabel. 2017. *Violencia contra las mujeres en la política*. Honduras: USAID-PADF.
- Touraine, Alain. 2006. Los movimientos sociales. *Revista colombiana de sociología* 12, num. 27. <https://bit.ly/3Po67LT>. (Consultado el 31 de noviembre de 2021).
- Trad, Khaoula. 2017. Eva y la triple T en las tradiciones judía e islámica. *Revista de Ciencias de las Religiones* 135, num. 22, <https://bit.ly/3Lt1IEP>. (Consultado el 14 de febrero de 2021).
- Trucco, Daniela., Heidi Ullmann. 2015. *Juventud: realidades y retos para un desarrollo con igualdad*. América Latina: CEPAL.

- Trujillo, Macarena., Paola Contreras. 2018. Violencia de género: prevalencia, imaginarios sexistas, y mitos en la juventud universitaria. *Apuntes Revista de Ciencias Sociales* 48, num 88, <https://bit.ly/3IF7nYF>. (Consultado el 14 de marzo de 2022).
- Truth, Sojourner. 1851. Speech entitled Ain't I a woman? <https://bit.ly/3azIz81>. (Consultado el 12 de enero de 2022).
- Tsáchilas Ecuador. 2015. Historia de Santo Domingo. *Viajandox*. <https://bit.ly/3yeT88b>. (Consultado el 02 de julio de 2022).
- Tsamara, Santiak y Rumpik, Tiwiram. 2013. *La indumentaria y la desvalorización cultural*. Cuenca: Universidad de Cuenca.
- Tubay, Fanny. 2020. Representaciones simbólicas del género en Manabí-Ecuador. *Perseitas* 8, num. 20. <https://bit.ly/3oEWWey>. (Consultado el 31 de julio de 2022).
- Tuck, Eve., Wayne Yang. 2012. Decolonization is not a metaphor. *Indigeneity, education and society* 1, num.1 <https://bit.ly/3RVEBHn>. (Consultado el 12 de febrero de 2020).
- Tudela, Jorge. 1992. *Hermenéutica y totalidad*. Madrid: Logos.
- Tzul Tzul, Gladys. 2015. Mujeres indígenas: historias de la reproducción de la vida en Guatemala. Una reflexión a partir de la visita de Silvia Federici. *Bajo el Volcán* 15, num. 23 (Consultado el 24 de octubre de 2022).
- Tzul Tzul, Gladys. 2020. Las mujeres indígenas reivindicamos una larga memoria de lucha por la tierra. *Amazonas*, <https://bit.ly/3PtDCfz> (Consultado el 12 de enero de 2021).
- Ugarchete, Oscar. 2018. Los gobiernos progresistas de América Latina en el contexto internacional: una aproximación a sus límites. *Discursos del Sur, revista de teoría crítica en Ciencias Sociales* 0, num. 2, <https://bit.ly/3RyuYy6>. (Consultado el 03 de marzo de 2019).
- United Nations Educational Scientific and Cultural Organization. 1978 *Intergovernmental Committee for the Protection of the World Cultural and Natural Heritage*. Washington: UNESCO.
- Urbano, David. 2013. Identidad cultural awá. *Historia y tradición* 30, num.3, <https://bit.ly/2MJnhXb>. (Consultado el 14 de mayo de 2021).
- Urrea, Fernando., Carlos Viáfara., Mara Viveros. 2012. *Las clases sociales tienen colores de piel o pigmentocracia social: identidad étnica-racial, desigualdades y percepciones de discriminación racial con base en la encuesta perla 2010 a para Colombia*. Presentación preliminar de los principales resultados. Bogotá: Universidad de los Andes.

- Uzeda, Andrés. 2010. Suma Qamaña. Visiones indígenas y desarrollo. *Traspatios* 1, num. 33, <https://bit.ly/3PvUNNp>. (Consultado el 12 de abril de 2020).
- Vacca, Lucrecias y Florencia Coppolecchia. 2012. Una crítica feminista al derecho a partir de la noción de biopoder de Foucault. *Revista páginas de filosofía* 45, num.16, <https://dialnet.unirioja.es>. (Consultado el 27 de marzo de 2020).
- Valarezo, Galo. 2008. *La nueva historia de Loja*. Ecuador: Gráficas Iberia.
- Valerio, Pedro. 2017. *Retrato Asháninka*. Perú: CARE.
- Van Dijk, Teun. 2003. El racismo y nuestros mass media. *Revista Austral de Ciencias Sociales* 18, num. 121, <https://bit.ly/3cm4907>. (Consultado el 21 de noviembre de 2021).
- Van Hooft, Katrien. 2004. *Gracias a los animales. Análisis de crianza pecuaria familiar en Latinoamérica, con estudios de caso en los valles y el altiplano de Bolivia*. La Paz: Plural Editores.
- Vanhulst, Julien., Adrian Beling. 2014. Buen Vivir: Emergent discourse within or beyond sustainable development. *Ecological Economics* 101, num. 54. <https://bit.ly/3IBIUoi>. (Consultado el 16 de julio de 2022).
- Vanhulst, Julien. 2015. El laberinto de los discursos del Buen vivir: entre Sumak Kawsay y Socialismo del siglo XXI. *Polis* 14, num. 40. <https://bit.ly/3N1WNfN>. (Consultado el 29 de mayo 2022).
- Vanina, Analía. 2017. *De la naturaleza humana al pensamiento científico*. Argentina: Universidad Nacional de la Plata.
- Vattimo, Gianni. 1985. *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona: Ediciones península.
- Varea, Soledad., Sofía Zaragocín. 2017. *Feminismo y buen vivir*. Cuenca: PYDLOS.
- Vásquez, Rosa. 2020. La Interseccionalidad como Herramienta de Análisis del Fracaso Escolar y del Abandono Educativo: Claves para la Equidad. *Revista Internacional para la Justicia Social* 21, num. 2 <https://bit.ly/3dcqcGQ>. (Consultado el 12 de mayo de 2022).
- Velasco, Sara. 2009. *Sexos, género y salud: teoría y métodos para la práctica clínica y programas de salud*. Madrid: minerva ediciones.
- Velázquez Herrera, Luisa. 2009. *La naturaleza de las opresiones*. Madrid: Tabula Rosa.
- Vélez, Ana. 2018. *La etnia montubia como parte de la identidad de los habitantes de las comunidades de las parroquias urbanas y rurales del cantón Portoviejo, Provincia de Manabí*. Leiria: Escola Superior Educação e Ciências Sociais.
- Vera Santos, Rocío. 2015. *Dinámicas de la negritud y africanidad. Construcciones de la Afrodescendencia en Ecuador*. Quito: Editorial Abya Yala.

- Vera Santos, Rocío. 2016. Mujeres afroecuatorianas en Quito: identidades, resistencia y acción política. *Revista Latinoamérica de políticas y acción pública* 3, num. 1 <https://bit.ly/3zXoGAj>. (Consultado el 12 de mayo de 2022).
- Vienna Declaration and Programme of Action. 1993. *The world conference on human rights in Vienna*. ONU. <https://bit.ly/3zTC08C>. (Consultado el 02 de agosto de 2022).
- Villacís, Byron., Daniela Carrillo. 2010. *Estadística demográfica en el Ecuador: diagnóstico y propuestas*. Ecuador: INEC.
- Villalba, Unai. 2013. Buen Vivir vs. Development: ¿a paradigm shift in the Andes? *Third world quarterly* 34, num. 8, <https://bit.ly/3PVxFt0>. (Consultado el 13 de mayo de 2021).
- Villamedina, Virginia. 2012. *Estado, mujeres y género: discursos que construyen identidades*. Quito: FLACSO.
- Villavicencio, Lautaro. 2013. Diversidad del Ecuador. *Ministerio de Educación del Ecuador*. <https://bit.ly/3bI3uWs>. (Consultado el 02 de julio de 2022).
- Viola, Andreu. 2011. Desarrollo, bienestar e identidad cultural: del desarrollismo etnocida al Sumak Kawsay en los Andes. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Viteri Gualinga, Carlos. 2003. *Súmak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador.
- Viteri, María., Michael Hill., Julie Wolliams., Flavio Carrera. 2018. *Una mirada desde la etnografía colaborativa*. Quito: Universidad San Francisco de Quito.
- Viveros Collyer, Fernando. 2020. (Re)pensando una complejidad para el buen vivir. *El quinto poder*. <https://bit.ly/3uF3Nb9>. (Consultado el 13 de mayo de 2021).
- Viveros Vigoya, Mara. 2007. La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. *Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia*. <https://bit.ly/3om9JIQ>. (Consultado el 22 de julio de 2022).
- Viveros Vigoya, Mara. 2009. La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. *Revista latinoamericana estudios feministas* 1, num. 4 <https://bit.ly/3zDoXcC>. (Consultado el 27 de junio de 2022).
- Viveros Vigoya, Mara. 2012. Teorías feministas y estudios sobre varones y masculinidades. Dilemas y desafíos recientes. *La manzana de la discordia*. <https://bit.ly/3ompdX2>. (Consultado el 22 de julio de 2022).
- Viveros Vigoya, Mara. 2016. La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate feminista* 52, num. 1 <https://bit.ly/3RRnzdW>. (Consultado el 22 de julio de 2022).

- Viveros, Sonia. 2017. El antirracismo latinoamericano en tiempos postraciales. *Univeristy of Cambridge* <https://bit.ly/3vELkw1>. (Consultado el 13 de abril de 2022).
- Viveros, Sonia. 2018. Mujeres afroecuatorianas: avances y retos para alcanzar la equidad en ejercicio pleno de nuestros derechos. *Afro-Latin American research Institute at the Hutchins Center*. Harvard University. <https://bit.ly/2G6CHD4>. (Consultado el 14 de agosto de 2022).
- Vivien, Renée. 2006. *Se me apareció una mujer*. Barcelona: El Cobre.
- Von Ihering, Rudolf. 1857. En torno a la jurisprudencia de conceptos: surgimiento, auge y declive. *Revista en Cultura de la Legalidad* 76, num. 4, <https://bit.ly/3sNinfW>. (Consultado el 19 de enero de 2020).
- Wade, Peter. 2000. *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Ecuador: Abya Yala.
- Wade, Peter. 2002. *Race, Nature and Culture: An Anthropological Perspective*. Londres: Pluto Press.
- Wade, Peter., Fernando Urrea., María Viveros. 2008. *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismos en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Wade, Peter. 2011. *Raza y naturaleza humana*. Bogotá: Tabula Rasa.
- Walby, Sylvia. 1990. *Theorizing patriarchy*. USA: Wiley-Blackwell.
- Walby, Sylvia. 2007. Complexity Theory, Systems Theory, and Multiple Intersecting Social Inequalities. *philosophy of the social sciences* 1, num. 1 <https://bit.ly/3oDAP8e>. (Consultado el 18 de abril de 2021).
- Wallerstein, Immanuel. 1974. *The rise and future demise of the world capitalist system: concepts for comparative analysis*. Londres: McGill University.
- Wallerstein, Immanuel. 1979. El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía mundo europea en el siglo XVII. *Revista de estudios políticos* 22, num. 12, <https://bit.ly/3MSNBua>. (Consultado el 18 de noviembre de 2019).
- Wallerstein, Immanuel., Etienne Balibar. 1988. *Race Nación Classe. Les identités Ambigues*. París: Editions La Découverte.
- Wallerstein, Immanuele. 1991. *Raza, nación y clase*. Madrid: Iepala.
- Walsh, Catherine. 2005. Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. *Signo y Pensamiento* 24, num. 46 <https://bit.ly/3JhsJLZ> (Consultado el 27 de julio de 2022).
- Walsh, Catherine., Eduardo León., y Eduardo Restrepo. 2005. Movimientos sociales afro y políticas de identidad en Colombia y Ecuador, en H. Bernal et al. *Siete cátedras para la integración*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.

- Walsh, Catherine. 2008. *Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado*. Madrid: Tabula Rosa.
- Walsh, Catherine. 2010. Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de) colonial entanglements. *Development* 53, num. 1, <https://bit.ly/3AHvILo>. (Consultado el 14 de mayo de 2021).
- Waters, William y Michael Hamerly. 2007. *Estudios ecuatorianos: un aporte a la discusión*. Quito: FLACSO.
- Watterson, Barbara. 1991. *Women in ancient Egypt*. Nueva York: Stroud.
- Weber, Lynn. 2001. *Understanding race, class, gender and sexuality: a conceptual framework*. Nueva York: McGraw-Hill.
- Wellmer, Albrecht. 1994. *Teoría crítica y estética*. Valencia: Colección estética y crítica.
- Whitten, Norman. 1994. *Los paradigmas mentales de la conquista y el nacionalismo: La formación de los conceptos de las "razas" y las transformaciones del racismo*. Quito: FLACSO.
- Whitten, Norman., Arlene Torres. 1998. *Blackness in Latin America and the Caribbean: social dynamics and cultural transformations*. Indiana: University Press.
- Whitten, Tony. 2003. Who should pay for tropical conservation, and how could the costs be met? *Oryx* 37, num. 2 <https://bit.ly/3zD34ZC>. (Consultado el 09 de Agosto de 2022).
- Winker, Gabriele., Nina Degele. 2011. Intersectionality as multi-level analysis: Dealing with social inequality. *European journal of women's studies* 18, num.1 <https://bit.ly/3oYuc0z>. (Consultado el 16 de diciembre de 2021).
- Withrow, Gerald. 1972. *Reflexions on the history of the concept of time*. Berlín: Springer-Verlag.
- Wray, Norman. 2009. Apunta al buen vivir de Quito. *Ruptura* 25, <https://bit.ly/3AIQQ3U>. (Consulado 18 septiembre 2019).
- West, Candace., Sarah Fentersmaker. 2013. *Doing gender, doing difference*. Londres: Taylor and francis.
- Worrell, Judith. 2001. Feminist interventions: accountability beyond symptom reduction. *Psychology of women quarterly* 25, num. 4 <https://bit.ly/3v7rOrL>. (Consultado el 16 de diciembre de 2021).
- Wuambra. 2021. *Soy una mujer negra, no un objeto de burla*. <https://bit.ly/3e7bAt2> (Consultado el 22 de agosto de 2022).
- Yampara, Simón. 2010. *Estrategias didácticas y organizativas ante la diversidad: dilemas del profesorado*. Barcelona: Octaedro.

- Yanagihara Toru. 2010. *Desarrollo local de gobiernos locales en las regiones andinas*. Japón.
- Yao, Xinzhong. 2001. *El confucionismo*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yashar, Deborah. 2012. *Theoretical Framing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Young, Iris. 1990. *Justice and the politics of difference*. Madrid: Cátedra.
- Young, Marion. 2000. *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra.
- Young, Iris. 2021. Pensar el género como serialidad. *El saltodiario*. <https://bit.ly/3cwJHK5>. (Consultado el 21 de julio de 2022).
- Yuval-Davis, Nira. 2006. Intersectionality and Feminist Politics. *European Journal of Women's Studies* 13, num. 3 <https://bit.ly/3OI2uPR>. (Consultado el 18 de abril de 2021).
- Yuval-Davis, Nira. 2011. *Power, intersectionality, and the politics of belonging*. Dinamarca: FREIA.
- Zabala, María del Carmen. 2008. *Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe*. Bogotá: CLACSO.
- Zald Mayer, John Mccarthy. 1979. *Social Movement Industries: Competition and Cooperation among Movement Organizations*. Michigan: Center for Research on Social Organization, University of Michigan.
- Zambrano, Ela. 2021. *Familiares de las víctimas de femicidio Estudio de recepción entre mujeres que luchan por quienes ya no pueden defenderse*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Zapata Toapanta, C. “La concepción del Buen Vivir en la mujer montuvia: una perspectiva interseccional”, en Seminario de Ciencia Política y Género. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2022.
- Zapata Toapanta, C. “La concepción del Buen Vivir en la mujer afroecuatoriana: una perspectiva interseccional”, en Congreso Desarrollo Sostenible y Mujer. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2021.
- Zaragocín, Sofía. 2018. La geopolítica del útero: hacia una geopolítica feminista decolonial en espacios de muerte lenta. *Revista latinoamericana de geografía* enero 9, num. 1 <https://bit.ly/3QEbPd0>. (Consultado el 23 de febrero de 2021).
- Zea, Tarcila., Gema Tabares. 2012. Los pueblos indígenas somos más interculturales que otros. *Portada* 6, num. 12 <https://bit.ly/3PxFPXQ>. (Consultado el 28 de diciembre de 2021).
- Zema, Ana. 2020. La negritud como memoria, revuelta y solidaridad en Aimé Césaire. *Revista de estudios e pesquisas sobre as Américas* 14, num. 3 <https://bit.ly/3QQzas7>. (Consultado el 12 de agosto de 2020).

- Zemelman, Hugo. 1995. *Determinismos y Alternativas de las Ciencias Sociales Latinoamericanas*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad.
- Zycinski, Joseph. 1998. *Las leyes de la naturaleza y la inmanencia de dios en el universo en evolución*. Navarra: Scripta Theologica.

ANEXOS

Entrevistas con personas autoidentificadas indígenas

1. Javier Awavil presidente de la coanise regional costa

¿Es necesario una redefinición del Sumak Kawsay-Buen Vivir?

El Buen Vivir solo se ha quedado en el discurso, no hay nada en la práctica. El Sumak Kawsay se está perdiendo, ya no nos vestimos como nuestros ancestros, ya no cumplimos con nuestras características. Las autoridades no entienden el verdadero sentido de la plurinacionalidad e interculturalidad, lo que están provocando es que se pierda nuestra ancestralidad.

Rafael Correa se apoderó del Sumak Kawsay, se apoderó de una propuesta de los indígenas, se abanderó al Sumak Kawsay y prometió políticas públicas, pero no se cumplió. Los indígenas fuimos engañados. ¡Los planes del Buen Vivir no han sido contemplados ni cumplidos!

2. Apawki Castro: dirigente de comunicación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (agosto 2019)

¿Cuál es la percepción del Sumak Kawsay-Buen Vivir?

Para entenderlo en su dimensión hay algunas cuestiones que hay que poner en consideración, como esa imposibilidad de transición de una lengua a otra. Como todos sabemos cuándo se traduce de una lengua a otra se pierde su esencia. En ese sentido el Sumak Kawsay es planteado desde una posibilidad de llegar a una vivencia integral con todos los componentes que sean necesarios desde el ámbito político, ámbito cultural, ideológico, todos; que logren confluir en una convivencia armónica e integral.

Cuando se logra incorporar en la Constitución de 2008 se empieza a tergiversar bastante la comprensión y se traduce como Buen Vivir o Vivir Bien, pero no se logra el nivel con el que se planteó. Por decir, en la ciudad el Sumak Kawsay se interpreta como tener comodidades, tener un buen carro, una cosa material, tener tú bienestar material, pero el Sumak Kawsay es una visión colectiva en el que no es una relación netamente ser humano-ser humano sino ser humano-naturaleza.

El Estado plurinacional o interculturalidad que Ecuador planteaba a principios de 2008, es ahora, una desviación total de la inicial. No es solo poner letreros en kichwa u obligar a los funcionarios que hablen kichwa. Hay una tergiversación de esos conceptos que se logró incorporar en la constitución y continúan mal interpretando.

El concepto está, pero el contenido como tal no lo llegan a comprender y en ese sentido, se pierde la esencia y se queda en la mera superficialidad. ¡Eso es lo que ha pasado con el Sumak Kawsay!

¿Considera necesario replantear el Sumak Kawsay de la constitución de 2008?

Yo creo que el tema no está en tanto en cambiar las normativas si no en generar un proceso de concientización. El proceso de colonización es muy fuerte y eso nos tiene arraigados y es difícil desprenderse. Nosotros lo podemos comprender en su dimensión porque venimos de ese mundo, de ese sistema de vida, pero para quienes habitan en la urbanidad y una visión bastante arraigada a la colonización es un poco difícil entenderlo porque son dos sistemas de vida diferentes. El Sumak Kawsay es una cosa y el Buen Vivir es otra.

¿El Sumak Kawsay ha generado cambios políticos, económicos, culturales?

Lo único que ha generado ha sido folklorización, pero no cambios. Se habla de Buen Vivir y el Estado lo que ha hecho es implementar una política económica extractivista. Es decir, ha dicho: quiero que la gente, el Estado, la ciudadanía ecuatoriana tenga un Sumak Kawsay entonces vamos a explotar la minería, el petróleo, la hidroeléctrica. O sea, en su dimensión, alcanzar el Sumak Kawsay, es alcanzar una vida de bienestar material. Como aquí el Estado tiene todo el poder, promulga para que se llegue a esa interpretación del Sumak Kawsay como el estado de bienestar material.

¿Todos los pueblos y nacionalidades están insertos en el concepto de Buen Vivir?

Yo no sé cómo los afroecuatorianos puedan entender al Buen Vivir. Los conceptos se van creando a partir de las vivencias. No creamos conceptos pensando más a delante de lo que se pueda vivir. De lo que se viva se crea. En ese sentido, el pueblo afroecuatoriano tiene otro modo de pensar o capaz esta misma palabra con otro concepto que se asemeja. ¡No lo sé!

Son mundos distintos, el Sumak Kawsay no tiene una similitud, ellos no van a decir que se sienten parte de, porque cada uno tiene sus propios conceptos. El pueblo indígena es una cosa, el pueblo afroecuatoriano es otras, el montuvio es otra.

También hay que pensar que ahora hay personas no indígenas hablando de indigenismo, esa es la nueva tendencia, corriente en donde los no indígenas hablan con nuestras voces. Esta es una particularidad que hay que considerar y cambiar la historia de que cuando no podíamos hablar nos dieron hablando, cuando no podíamos escribir, nos dieron escribiendo, cuando no sabíamos leer, nos dieron leyendo una historia que no era nuestra. Ahora hay que tomar en consideración esta particularidad y ser nosotros mismos los que hablemos de nosotros mismos

¿Cuál ha sido el nivel de participación de la mujer indígena en el Sumak Kawsay?

Creo que ha existido una fuerte corriente de pelearnos contra el sistema, el sistema patriarcal, el sistema capitalista. Y eso nos ha posibilitado a irnos comprendiendo, irnos desestructurando; y eso nos ha permitido dimensionar el problema en el que estamos los hombres y las mujeres indígenas.

Las compañeras han hecho su proceso y siguen haciendo su proceso, existe una buena presencia de las mujeres en la estructura del movimiento indígena. Por ejemplo, el Consejo Nacional Electoral, uno de los poderes del Estado está en manos de una mujer indígena. Eso, refleja que desde los territorios hemos empezado una lucha integral.

Desde la CONAIE se ha planteado a la lucha de las mujeres como una integralidad, no esa idea de hombres contra mujeres. Hablamos de un feminismo comunitario, donde el problema no sea pensado desde las mujeres, sino también desde los hombres para hacer una transformación integral. El colonialismo y el patriarcado nos ha dejado desequilibrados y ahora nos toca equilibrarnos.

Saraguro indígena: anonimizado por protección de datos (agosto 2019)

¿Cuál es la percepción del Sumak Kawsay- Buen Vivir?

Este concepto siempre ha estado en las comunidades indígenas. Si bien es cierto antes de la Constitución de 2008 no se lo conocía, si se lo vivía. A partir del 2008 este concepto es debatido en la constituyente y finalmente pasa a formar parte, a ser un concepto que genera debate. No solamente en Ecuador sino atravesando fronteras.

Un accionar que demuestra que lo que se vive en las comunidades es más o menos correcta porque las comunidades expresamos como es vivir en armonía en Sumak Kawsay. Esto de vivir en armonía implica muchas variables que normalmente no lo entienden los políticos y hasta ahora no se lo entiende. Todavía falta comprender este concepto, la magnitud de este concepto todavía está generando debate. Si bien es cierto es un debate muy grande, todavía falta comprender su magnitud, ya que esto no es solo para las comunidades indígenas. Si bien es cierto nace desde ahí, esto puede ser aplicado en otros espacios que no necesariamente sean las comunidades indígenas, pero para que esto pase falta mucho.

Desde el gobierno se ha intentado implementarnos en algunos espacios, es una buena intención, pero aún falta entender el concepto del Sumak Kawsay; inclusive dentro de las comunidades indígenas aún se genera debate.

¿Como se podría hacer entender lo que verdaderamente significa el Sumak Kawsay para los indígenas?

El sistema, el modelo económico del país es un poco contradictorio con esos principios cuando de aplicar el Sumak Kawsay, se trata. Entonces, no es muy combatible y le cuesta

implementar el Sumak Kawsay al Estado; no son combatibles Estado y Sumak Kawsay. Por ejemplo, desde las comunidades indígenas se habla de vivir en armonía, pero eso de vivir en armonía significa de cuidar el agua. Pero si se tiene una política extractiva desde el gobierno central entonces no es tan compatible de lograr. Lo que le corresponde al gobierno es elegir lo uno o lo otro, pero no se puede abarcar dos versiones de cómo ver al desarrollo. Por eso existen debates, esos vacíos que no son tan fáciles de entender para el Estado.

El Estado lo que quiere es generar recursos económicos; mientras lo que se plantea en las comunidades es la armonía, la complementariedad. Se pone como un elemento, por ejemplo, garantizar la vida a través del agua. Lo que nosotros queremos es el agua, el agua es la vida para nuestras comunidades. Desde que uno nace vive en un entorno de comunidad, de convivencia. El agua es vital, pero el Estado lo que hace es contaminar y matar a nuestros territorios. Cada comunidad ya tiene su propia forma de ver ese desarrollo, sus necesidades. Normalmente el agua constituye el elemento de vida de todas las comunidades. Por eso es administrado, cuidado desde cada comunidad.

¿La educación es necesaria para fomentar el Sumak Kawsay?

Si hablamos de la educación, esta es tomada para un sector de la sociedad, sin tomar en cuenta las necesidades que las comunidades indígenas requerimos. El Sumak Kawsay requiere estar presente en la educación desde los niños para que estos se vayan comprendiendo el cuidado y respeto de la vida, pero al Estado esto no le importa y por eso sigue borrando a nuestra historia.

¿El Sumak Kawsay es lo mismo que el Buen Vivir?

Yo considero que es una forma en que podemos transmitir estas palabras de Sumak Kawsay hacia la sociedad; porque si solo decimos Sumak Kawsay se quedaría únicamente en las comunidades indígenas que se habla kichwa y los demás pueblos no lo entenderían. Al ponerlo en castellano esto se ha podido ir ampliando, no solo se ha quedado en Ecuador, se ha internacionalizado. Con la traducción como Buen Vivir se ha ido ampliando a otros países; si solo se hubiese quedado como Sumak Kawsay no se habría podido ampliar fronteras. Es bueno que se haya hecho esa traducción, lo que no se debería perder es esa esencia, el significado inicial de cómo se lo entiende en las comunidades indígenas.

¿Todos los pueblos y nacionalidades se sienten identificados con el concepto de Sumak Kawsay?

Inicialmente este es término de una comunidad indígena, nace desde ahí. De las comunidades kichwas, nace desde las comunidades que hablen kichwa. En la amazonia como han sufrido de extractivismo ellos hablan desde su visión; en las comunidades de la sierra no

hemos estado expuestos al extractivismo, pero ahora ya lo vivimos y ya ha salido a la luz pública. Yo considero que este es un concepto de todas las comunidades kichwa, no solo del Ecuador, si no de todas las comunidades andinas como Perú, por ejemplo. Cada comunidad tiene sus cosmovisiones; y el Sumak Kawsay es algo netamente de los kichwa.

¿Cuál ha sido el nivel de participación de la mujer indígena en el Sumak Kawsay?

El trabajo de las mujeres por situaciones históricas es un poco limitado, aunque las mujeres en las comunidades trabajan más que los hombres. Si consideramos todo el tiempo que utiliza en hacer sus actividades, veremos que es mucho tiempo. Sin embargo, no es muy visible, no es muy considerado para generar este tipo de debates. En las asambleas comunitarias participan, ha existido un avance, pero a los hombres se les sigue viendo como jefes de hogar y líderes de organizaciones.

Existe una organización de mujeres, pero no son muchas. Lo que sí se puede dar en una comunidad, por ejemplo, que una mujer que sea llamada presidenta de la comunidad. Esto ahora si se puede ver, pero antes no. El papel de la mujer va visibilizándose, es un avance significativo, pero lento porque las mujeres siguen ocupando más tiempo en actividades del hogar.

Las mismas condiciones, historia de discriminación hacia la mujer no se pueden eliminar, borrar con algunas acciones puntuales, pasará muchos años para que esas acciones se vean al mismo nivel que el hombre. Hay un avance muy grande, pero aún no es visible. La historia colonial sigue poniendo obstáculos a las mujeres.

¿Es necesario una redefinición del Sumak Kawsay-Buen Vivir?

Todavía hace falta un debate, investigaciones desde la parte académica, que se avancen en estos conceptos. Desde el 2008 se ha generado debate, pero aún no se ha investigado a profundidad. Necesitamos investigaciones para que se vean los resultados y si es necesario una redefinición por parte del Estado.

Estamos hablando de un estado plurinacional, pero aun falta. El estado aun no llega la Sumak Kawsay. Son procesos que toman mucho tiempo, todavía no hay suficientes elementos para considerar que el Estado ha apuntado a una política de Buen Vivir. El Buen Vivir requiere que las minorías tengan más representación, el Estado si decide apuntar a llegar al Sumak Kawsay debería tener un equipo de personas que pudieran elaborar algún tipo de asesoramiento para decir hasta donde se quiera llegar. Y mientras el gobierno no vea a estos sectores minoritarios, el Estado no va a llegar al Buen Vivir.

3. Luisa Lozano: dirigente de la mujer en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (agosto 2019)

¿Cuál es la percepción del Sumak Kawsay- Buen Vivir?

Primero me gustaría comentar que yo fui criminalizada por protesta social. Desde ahí he vivido criminalizada y encarcelada. Ha sido una pelea contra el Estado porque nosotros teníamos que decir que la Constitución nos garantiza y nos brindara derechos. ¡Mentiras!

El Sumak Kawsay es un concepto sagrado para los pueblos indígenas, especialmente para las mujeres. El Sumak Kawsay es vivir en armonía, vivir en respeto, vivir la igualdad, que se respete la salud, la educación. Lamentablemente, el Estado, en ese entonces Rafael Correa tomo al Sumak Kawsay como sinónimo del Buen Vivir, entendiéndolo desde el lado occidental. Para nosotros como pueblos indígenas es otra vivencia, el Sumak Kawsay es que se respete el territorio, que se respete el agua, que se respete la madre tierra.

Esta es la primera crítica, este, vendió la imagen a nivel internacional y desde ahí se empezó hablar de Buen Vivir, cuando en la realidad, eso no es el verdadero Sumak Kawsay.

Y, justo toco el tema de criminalización porque a mí siempre me ha chocado cuando Rafael Correa decía que el Buen Vivir es sinónimo de Sumak Kawsay. ¿De qué Buen Vivir habla o de que Sumak Kawsay habla? Cuando nos ha criminalizado, nos está arrastrando, nos está vulnerando nuestros derechos, nos discriminaliza, se vivía una realidad diferente a la que él hablaba y pregonaba.

Se declaró una plurinacionalidad, pero eso el Estado no lo ha respetado. Entonces eso no es Sumak Kawsay. Hay muchas recomendaciones, leyes, pero nos siguen vulnerando nuestros derechos. No podemos decir que vivimos en un Estado de derechos, donde la justicia no es transparente.

Ahora con Lenin Moreno. Sí, nos llamó al dialogo, pero hasta el momento no ha solucionado nuestros problemas, no estamos pidiendo puestos políticos, no estamos pidiendo dinero. Estados pidiendo que se respete los derechos de los indígenas. Teníamos un listado con temas de amnistía, educación, transporte, comunitarismo, tema productivo, tema territorio, tema justicia, nunca se ha respetado la justicia indígena. Son cosas prioritarias que se pueden dar prioridad, pero hasta ahora nada. No se respeta el derecho de los pueblos indígenas, entonces ¿por qué siguen hablando de Sumak Kawsay? ¡Eso nos molesta!.

El irrespeto del Sumak Kawsay nos perjudica, no solo económicamente, sino psicológicamente. Por tener que defender a nuestro territorio nos violentan. Yo tuve que hacer un proceso psicológico con mis hijos cuando veían como me encarcelaban o golpeaban por defender nuestras tierras.

No vamos a tomar oro, no vamos a tomar petróleo, no hay respeto a nuestros territorios, ¿Qué Sumak Kawsay podría ser eso? Nosotros buscamos defender nuestro territorio, nuestra agua. Si se sigue contaminando la montaña vamos a tomar esa agua contaminada y vamos a

morir, ¡nos va a dar cáncer! Esa agua con el mercurio nos mata, es veneno. ¡Cuando ellos vulneran nuestros territorios y además contaminan esa agua, eso no es Sumak Kawsay!

¿Es necesario una redefinición del Sumak Kawsay-Buen Vivir?

Se vendió la imagen del Buen Vivir, por eso si hacemos una comparación para algunos el Buen Vivir es pagar universidades caras, tener casa, tener carro, tener todo. Pero nunca vieron el verdadero significado del Buen Vivir. Se vendió una imagen muy capitalista, consumista para decir eso, eso es el Buen Vivir. Desde ese lado, se fue saltando de un Buen Vivir de corazón negro a un Sumak Kawsay de corazón blanco, pero manchado por el irrespeto del Estado.

Justamente por eso, nos cansamos de esa burla, de esa discriminación, de cómo se ha ido terminando las escuelas comunitarias; la compra de los poderes del Estado. Nos cansamos y claro que queremos una redefinición. Por eso peleamos, el Estado con plata, con armas, con helicópteros; y, nosotros con la convicción y amor a nuestro territorio. Nos querían pagar \$50 000 para que nos callemos y no peleemos por el Buen Vivir, porque le estábamos haciendo quedar mal a Correa internacionalmente.

Podemos ser pobres, pero tenemos muchas cosas bonitas, no somos ignorantes, no es por capricho nuestra lucha. Necesitamos pelear por un Sumak Kawsay que defienda nuestro territorio.

¿La educación es necesaria para fomentar el Sumak Kawsay?

Bueno para nosotros es muy importante el tema educativo y el tema comunitario, porque en nuestras comunidades todavía vivimos en comunidades. Deberíamos trabajar fuertemente en la concientización de las personas. Tengo una amiga que vivía en la ciudad y se fue a vivir en una comunidad en Saraguro y siempre cuenta sus experiencias y dice que, comenzó a tomar conciencia y valora y cada vez más nuestra forma de vida y que, ahora se lo transmite a todos sus amigos, familiares y conocidos.

Nosotros sufrimos mucho por temas de discriminación, pero vamos visibilizando con nuestra cultura. Es un trabajo de hormigas que todos debemos ir haciendo. Yo siempre hago relación del campo a la ciudad, lo del campo es sano. No valoramos lo que tenemos. Ahora por ejemplo tenemos a muchos estadounidenses, suizos que están viniendo a vivir en nuestras comunidades, están aprendiendo de nuestra vida para después ponerlo en práctica en sus países.

No debemos convertirnos en paternalistas, si me dan algo yo lo hago. No, esa no es la solución. Para nosotros es muy importante las mingas, la reciprocidad, el *randi-randi*. Esa educación es necesaria. ¡Nosotros lo que queremos es que nos dejen vivir en paz! [exclama enérgica]. El Estado poco pone atención a los pueblos, la cultura, la interculturalidad, eso es un problema. Lo que más nos meten es el consumismo, el capitalismo, eso es educación par el

Estado. Al Estado no le importa. Otro problema es que ponen a extranjeros en temas educativos, que no conocen nuestras realidades. Por ejemplo, la actual ministra de educación es venezolana, ella no está interesada en las comunidades indígenas. ¡Yo hable con ella y me dijo que no le importa los indígenas! [exclama con coraje].

¿Todos los pueblos y nacionalidades están insertos en el concepto de Buen Vivir?

Los montuvios no tienen un idioma propio, ellos tienen su manera de vivir, sus costumbres. Esta es una diferencia, pero no le sabría decir si todos están insertos en el concepto del Buen Vivir.

Lo que sé es que nuestra lucha es colectiva, la lucha de ellos, de lo poco que conozco es también territorial, pero los han fraccionado. Ellos tienen otros ideales de Buen Vivir, no precisamente el Sumak Kawsay.

¿Cuál ha sido el nivel de participación de la mujer indígena en el Sumak Kawsay?

Al Estado no le interesa que seamos visibles, porque ellos nos someten, nos ponen un pare, solo hasta ahí pueden llegar. Pero poco a poco estamos avanzando. A nosotros no nos utilicen para fotos siempre les digo. No podemos hablar de justicia y Buen Vivir cuando hay mujeres criminalizadas. Es bien duro trabajar como mujeres, solo somos ocho en el Consejo de Gobierno. Luchamos por todos, pero aún hay machismo inclusive por nuestros compañeros. ¡El Estado sabe que somos guardianas del territorio, pero no nos apoyan! [exclama energéticamente].

4. Carmen Lozano, representante de la Confederación Kichua del Ecuador

¿Cuál es la percepción del Sumak Kawsay-Buen Vivir?

Yo empecé desde mi pueblo desde mi comunidad. En los 70, en los 80 había mucho racismo, desigualdad de la mujer y el hombre, discriminación, el maltrato físico, psicológico tanto de nuestros compañeros, del Estado y de la iglesia. Había mucho saqueo a nuestro territorio. Yo sufrí mucho, por eso me dio mucho coraje y me puse a luchar, aunque me decían: mujer nomas es, solo para estar en el campo, cuidar al ganado, no es necesario ir a la escuela.

Todo eso se fue acumulando, acumulando. Pero una vez, hicieron un taller de relaciones humanas, y eso me motivó más. He sufrido muchísimo [llora], todavía hay explotación, marginación. Las mujeres no ponemos empeño, siempre decimos no tengo tiempo, estoy en mis quehaceres. Eso me preocupa mucho.

Tenemos mucho mal trato, yo traté de crear un centro educativo para los niños, eso fue mi primer logro. Yo no lo hago por hacerme conocida, sino por ayudar. La escuela todavía sigue funcionando [sonríe emocionada]. Yo como sufrí mucho, eso me motivo para cambiar y hacer cambios desde mi pueblo mi comunidad.

El Sumak Kawsay no es lo que Rafael Correa dijo. Nunca apoyó a los pueblos indígenas, solo utilizó nuestro término. El término Sumak Kawsay es nuestro proyecto político como movimiento indígena. De ahí se sacó, se aprovechó Correa para decir yo práctico el Sumak Kawsay para los pueblos indígenas. Mientras tanto, nos estaba criminalizando, nos estaba metiendo en la cárcel, nos estaba persiguiendo, nos estaba militarizando, nos estaba despojando de los territorios, ¡eso no se llama Sumak Kawsay! [replica enérgica].

Para nosotros eso, es más racismo, xenofobia, todo lo que hizo no es nada de Sumak Kawsay. Para nosotros eso del Buen Vivir es una vida terrible, volvimos a los 500 años de conquista, ¡eso no es Sumak Kawsay! [replica enérgica].

El Sumak Kawsay para nosotros es primero, vivir en equilibrio, estar conjuntamente con la naturaleza, es vivir en armonía en la naturaleza con todos los seres que existen en la madre tierra, cuidado de la madre tierra, nuestra producción sana, nuestra agricultura, nuestra ganadería, nuestra alimentación sana, vivir en la familia, en la comunidad. Cuando nuestros pueblos tienen fiestas, estamos colectivamente ahí relacionándonos, nos apoyamos mutuamente. Cuando una familia está enferma no solo preocupa a la persona que está al lado, sino también al resto, eso es para nosotros el Sumak Kawsay.

¿Cuál ha sido el nivel de participación de la mujer indígena en el Sumak Kawsay?

Desde las mujeres, el Sumak Kawsay es primero, ser respetada, considerada en iguales condiciones de vida, tanto dentro como fuera de la familia, también en la sociedad. Debería ser respetado, considerado nuestros derechos. Las mujeres debemos sentirnos iguales porque no solamente el hombre vale más o porque una mujer es académica vale más, sino todos somos iguales. La mujer académica o la mujer que no tiene su academia porque ella, también tiene su historia de vida, tiene su proceso de lucha, de vida, tiene su conocimiento, quizás más sano que los académicos porque – discúlpame – los académicos a veces se cuajan la cabeza [ríe].

Entonces, en ese sentido, nosotros decimos, nuestras mamás, nuestras madres que están en el campo tienen su conocimiento muy sabio, muy sano, que nadie puede decir que esto no es así. Pero cuando ya venimos a las grandes ciudades se olvidan, pero eso no es así, más bien de ellos debemos aprovechar para ver qué cosas son buenas, no podemos decir todo ha sido malo, si vale y podemos practicar en las ciudades también.

Cari-warimi, dualidad hembra-macho. Nosotros así concebimos la naturaleza. Por ejemplo, la naturaleza, ahí existen plantas hembra y plantas macho, todo tiene complemento, por ejemplo, el sol es macho y la luna es mujer. Entonces no podemos decir que no hay dualidad, por eso todo tienen que estar en iguales condiciones. No hay feminismo en el pueblo indígena, lo que practicamos es la dualidad, el complemento, el tener en iguales condiciones. Porque si

digo yo soy feminista yo estoy desconociendo esa igualdad. Lo que nosotros vivimos es dualidad, el feminismo no existe, eso más bien eso suena mal, ese no es un término propio. Todo esto en conexión con la naturaleza.

Las mujeres seguimos siendo las que hacemos las cosas de la casa, el cuidado de la casa, de los hijos, los mandados. Nosotros también tenemos derechos, derecho a opinar, discutir y analizar para proponer lo que queremos, cual es nuestra percepción del futuro para nuestros compañeros y compañeras porque nosotros como mujeres cuando hablamos, hablamos para todos.

Dentro de la misma organización indígena seguimos sufriendo, debemos cambiar esa mentalidad. No porque es hombre vale más, debemos entender la dualidad, pero de verdad, no solamente desde una sola perspectiva, porque si no nos siguen diciendo que las mujeres solo servimos para mandados.

¿Todos los pueblos y nacionalidades están insertos en el concepto de Buen Vivir?

En algunos pueblos, puede ser, pero no puedo decir que todos sentimos lo mismo, pero la mayor parte sentimos de esa forma porque nosotros estamos en contacto con la naturaleza, nos identificamos con la madre tierra. Por eso decimos somos tierra y también somos madre porque la tierra también produce, ella está pariendo todos los días. Somos tierra. Por ejemplo, los Saraguros decimos somos tierra del maíz, porque nos alimentamos del maíz, vivimos del maíz. Todo es maíz, somos hijas del maíz, somos hijas de esta tierra del maíz, y así nos identificamos. En otros pueblos, hay mucha papa, por eso, ellos pueden decir somos tierra de papas. Pero al final todos estamos conectados a la tierra. ¡Esto es el Sumak Kawsay!

Si destruyen las montañas, eso no podemos llamar ¡Sumak Kawsay! Cada territorio, cada pueblo y nacionalidad defiende lo que ellos viven en su territorio. Los pueblos kichwas nos identificamos en la defensa del agua, de las semillas porque es para nosotros parte de la vida. En cambio, los amazónicos defiende la selva, porque es sagrada para ellos, su flora y su fauna. Cada uno tiene su Sumak Kawsay. Vivir el Sumak Kawsay es conforme nosotros nos sintamos bien.

Respirar aire puro, comer comida sana. Estar con la gente en armonía para poder hablar, compartir, decir cuáles son nuestras prioridades, qué tenemos que defender todo eso va incluido en el Sumak Kawsay. Yo fuera de mi territorio, en la ciudad me siento como un pájaro encerrado [comenta con tristeza].

Hay visiones, pensamientos diferentes, eso es la lucha del Sumak Kawsay. Si dejamos que todo se destruya no podemos decir que vivimos en el Sumak Kawsay y eso no solo va a afectarnos a nosotros sino a todos, a nuestros hijos e hijas.

No solo los indígenas tenemos que luchar con el Sumak Kawsay, todos debemos luchar desde nuestros sufrimientos. Las mujeres debemos luchar porque nosotras somos más consientes porque vivimos con la tierra, estamos más conectados a nuestras familias, también vivimos más de cerca el racismo, la violencia.

¿La educación es necesaria para fomentar el Sumak Kawsay?

Si, y esa es nuestra misión, cuando nos reunimos las mujeres, cuando hacemos mesas redondas, talleres, eso es para compartir en las grandes ciudades con los universitarios, profesionales. Se trata de compartir experiencias, nosotros llevamos del campo nuestras experiencias y también queremos saber cómo ellos piensan. Hacer un tejido social para luchar unidos, juntos, porque la lucha no es solo de uno es de todos, de las amas de casa, los médicos, los montuvios, todos quienes están ahí. Esa es nuestra misión, ese intercambio de lucha, porque no solamente decimos los indígenas vamos a salvar. Todos somos Ecuador, todos somos de esta tierra. No podemos decir que no dependemos de la tierra, aunque digan que viven en un elefante blanco, ese elefante está en la tierra, ¡todos dependemos de la tierra! [exclama enérgica].

Por eso es importante hablar con los estudiantes, con los que están en los caminos de la preparación para que ustedes compartan nuestros conocimientos. La educación es importante desde los niños. Nosotros no somos egoístas, compartimos nuestros conocimientos. Hay que explicar que la madre tierra ya está sufriendo, ya no puede soportar y está explotando, eso no es normal. Ella también siente, nosotros estamos causando desastres y por eso ella ahora está explotando, se enoja.

5. Elvia Dagua Dirigente de la mujer y representante de las 11 nacionalidades de la amazonia ecuatoriana de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana

¿Cuál es la percepción del Sumak Kawsay- Buen Vivir?

El Sumak Kawsay es la defensa del territorio, defendemos el agua, el bosque, porque están todos los seres que existen en la naturaleza. Está la minería, el oro, el petróleo, está el agua viva que tenemos nosotros. Entonces, dentro de eso nosotros trabajamos. Ahorita últimamente estamos trabajando, por ejemplo, con la propuesta de la iniciativa de las cuentas sagradas, territorios de vida. Aquí se integra la educación, la salud y el Sumak Kawsay.

Entonces, el Sumak Kawsay, es palabra propia de los kichwa que nuestros abuelos, nuestros ancestros, venían siempre manteniendo este término. Pero el gobierno en tiempos de Rafael Correa utilizó este término del Sumak Kawsay como Buen Vivir. Entonces, solamente nos copió, se quiso adueñar, pero nosotros como pueblos indígenas dijimos: jamás vamos a

dejar porque esta es nuestra vivencia, nuestra propia cultura y nuestro propio Buen Vivir que nunca nos puede robar; esa era nuestra pelea [exclama enérgica].

El Sumak Kawsay ha existido desde nuestros ancestros, no tenemos en nada escrito, solo lo vamos pasando de generación en generación. El Sumak Kawsay es donde nosotros podemos vivir libremente, tenemos una casa. Las 11 nacionalidades tenemos diferentes culturas, cada uno hace su forma de vivir, pero nosotros no tenemos una vivienda 4x4 donde te encierras y sales a un patio limitado. Nosotros tenemos tremendo bosque, tenemos casa abiertas, nosotros no hacemos casas pequeñas porque los pueblos indígenas tenemos más de 8 o 10 o 12 hijos. Entonces, cuando el gobierno nos hace esa casa del MIDUVI creo que dicen. Eso ya no es Buen Vivir, eso es Mal Vivir, es como una cárcel, ahí mismo el baño, ahí mismo el comedor, ahí mismo los dormitorios tan pequeñitos [exclama decepcionada].

Por eso es nuestra pelea ¿Dónde está el Buen Vivir que tanto hablaban? Cuando nuestra manera de vivir era con ríos sanos, donde hay árboles que nos dan oxígeno, donde hay animales y gratuitamente podemos ir a comer, donde nosotros gratis podemos caminar, donde gratuitamente podemos ir a recoger medicinas naturales, eso es para nosotros el Buen Vivir. Cuando vamos a cosechar los frutos naturales, podemos comer sano. Ahí podemos hablar de Buen Vivir, de Sumak Kawsay; eso es para nosotros vivir en armonía, vivir en una cultura sana, sin contaminación. Pero los gobiernos de turno siempre nos quieren destruir con la minería, con las hidroeléctricas, con el extractivismo, donde nos dejan destruyendo la selva; están contaminando los frutos naturales, están contaminando los ríos, están contaminando el ambiente [exclama decepcionada].

El Buen Vivir para nosotros es compartir. Si matamos un animal de la selva, compartimos dentro de la comunidad todo. Porque si una persona no tiene que comer, estamos compartiendo. Si otra persona esta escaso de yuca o plátano, la otra persona le comparte. Nadie puede pasar hambre. En cambio, la gente mestiza, ellos no saben del Buen Vivir, cada uno ve a su bolsillo, cada uno mira si su nevera está llena, cada uno ve si en su mesa hay que comer. En cambio, nosotros miramos el Buen Vivir para la comunidad.

Rafael Correa hablaba de Buen Vivir cuando quería hacer contratos con empresas chinas vendiendo el petróleo, la minería, vendiendo a empresas extranjeras las hidroeléctricas. Eso, para nosotros no es el Buen Vivir. ¡Vino a destruir nuestra buena vivencia! [exclama enérgica]. Por eso, hemos dicho que el gobierno de Rafael Correa hizo el Mal Vivir porque ha contaminado, destruido. Por ejemplo, en la salud, nosotros lo indígenas no tenemos farmacias occidentales. Nosotros tenemos farmacias naturales dentro del territorio. El gobierno dice que la Amazonía no ha aportado, pero la Amazonía ha sido la que más aporta con tantos años de

explotación en el norte. El gobierno dice que sin carreteras no hay progreso, ¡nosotros no necesitamos carreteras! [exclama enérgica].

Nosotros hemos dicho que los pueblos indígenas no podemos utilizar el término pobreza, porque la Amazonia nunca ha sido pobre. Los españoles, si, se llevaron la riqueza, pero aún nos queda. Estamos pisando, seguimos en la riqueza ¿Cómo no podemos ser ricos? Si tenemos arboles de 200 o 300 años que nos están dando oxígeno y otros países nos miran y ven que la selva está dando vida. ¿Cómo no podemos ser ricos? Si tenemos agua sana. Somos ricos, no podemos decir que somos pobres. ¡Si nos estamos haciendo pobres es porque nos están contaminando! [exclama molesta].

¿Cuál ha sido el nivel de participación de la mujer indígena en el Sumak Kawsay?

Yo desde los 8 años lucho por el territorio. A los 16 años ya fui presidenta de una comunidad, he sido dirigente de la CONAIE, he sido representante a nivel internacional. Lo que he hecho desde mi puesto ha sido empoderar a la mujer, he hecho una escuela de liderazgo para 50 mujeres, pero solo terminaron 30 mujeres porque sus esposos no les dejaban. Para llegar a liderar debemos tener amor a la organización. En la organización no hay dinero, debemos trabajar con o sin planta o tenemos que invertir.

Nosotras las mujeres indígenas en carne propia hemos visto y hemos vivido que los hombres indígenas no nos ayudan. ¿Cuándo un hombre indígena se levanta primero? O hace su desayuno, manda a los hijos a la escuela, pone a lavar la ropa, luego corre al trabajo ¡Nunca! [exclama enérgica]. En cambio, las mujeres sí, yo he visto que las mujeres hacemos todo eso y además sabemos qué semilla se siembra aquí o allá, en qué mes debemos sembrar. En cambio, un hombre no, a ellos no les importa. Las mujeres estamos en todo, las mujeres siempre estamos pendientes, siempre estamos defendiendo, siempre estamos luchando.

Quienes se enfrentan cuando vamos a las manifestaciones somos nosotras las mujeres, nosotras estamos en la primera fila luchando. Por eso, nosotras también queremos un espacio, podemos ser presidentas, no solamente cosas bajitas. Yo soy hombre y yo debo conducir la organización ¿Por qué? Debe haber equidad, porque tanto hombres como mujeres estamos en la defensa del territorio. Las mujeres somos muy serias, pero nunca hemos administrados recursos económicos. ¡Ahora déjenos administrar! [exclama enérgica]. Así, podrán ver que las mujeres podemos administrar mejor que los hombres, por eso sabemos administrar el territorio.

Las mujeres por miedo no dicen nada. Por eso estoy ahora formándolas en la escuela de lideresas. Para el pueblo indígena no hay feminismo, hay una igualdad y eso es lo que necesita el Sumak Kawsay.

¿La educación es necesaria para fomentar el Sumak Kawsay?

Sí, la educación es necesaria y nosotros queremos compartir nuestros conocimientos. Queremos concientizar. Para hablar de Buen Vivir, deben saber cómo funcionan nuestras vidas, no es solamente hablar del Buen Vivir, es también saber cómo queremos cuidar, cómo queremos gobernar, cómo es nuestra forma de vida. Nosotras queremos gobernar.

¿Todos los pueblos y nacionalidades están insertos en el concepto de Buen Vivir?

No sabría decirlo, nosotras solo hemos trabajado con las mujeres indígenas.

¿Se debería redefinir el Buen Vivir?

Si, nosotras somos buenas para hablar, pero no nos gusta escribir. Somos vagos para escribir. La redefinición, los cambios para ir mejorando debería ser con dibujos, siempre he dicho con dibujos. Un libro sin dibujos no tiene vida. A la gente debemos llamar la atención, por eso necesitamos hacer cosas que llamen la atención. Ahí se puede explicar nuestras realidades, y todos estarán interesados en leer y ver si lo hemos dicho bien o mal.

Esta es una iniciativa que queremos insertar en la política pública, para que todos se enteren lo que queremos. Esperemos que el Ecuador acepte esta propuesta y vea que podemos gobernar. El Sumak Kawsay es un proyecto bonito, pero lo hicieron a criterio de ellos, de la capital. No había un representante de cada nacionalidad que aporte, ahora queremos que se haga el Buen Vivir, pero que sea aportado desde nuestro punto de vista. El Sumak Kawsay debe mantenerse desde nuestra posición.

El Buen vivir ha sido escrito solo por personas que no han vivido nuestras realidades, no han vivido en la amazonia ¿Cómo saben cómo cada pueblo cada nacionalidad vive? ¿Cómo vamos a querer nosotros que los planes de vida nos hagan otras personas? Nosotros debemos hacer nuestros planes de vida a nuestra manera de vivir. Nosotros siempre hemos tenido un plan de vida, aunque no hemos escrito, en nuestras mentes hemos tenido siempre al Buen Vivir.

Entrevistas con personas autoidentificadas afroecuatorianas

1. Marilú Castillo sociedad civil, activista afroecuatoriana. Agosto 2019.

¿Cómo se autodefine?

Yo soy afrodescendiente, soy negra afroecuatoriana. Entonces, después que no sea despectivo, nos gusta que nos llamen negros, porque nuestras raíces son afro. Desde la Constitución de 2008 de la presidencia de Rafael Correa, estamos definidos, constituidos como afroecuatorianos, el término afroecuatoriano está en la Constitución, así, hemos sido legitimados.

¿Cuál es la percepción del Sumak Kawsay y el Buen Vivir? ¿Se siente autoidentificada con el Buen Vivir y el Sumak Kawsay?

La visión es la misma, pero obviamente con diferentes características, con diferentes formas de ver la vida. Pero eso va hacia los mestizos, los afroecuatorianos, los indígenas los montuvios, a toda la diversidad étnica que tiene el país. ¿Qué pueblo no quiere el Buen Vivir? eso está dentro de nosotros y eso es lo que hemos venido pidiendo, luchando, esa es la palabra luchando día a día ya hace 500 años acá. Queremos que se nos tome en cuenta, obviamente desde diferentes parámetros dentro de la Constitución. Esa es nuestra lucha, nosotros nos sentimos como parte de, somos ecuatorianos; y eso, eso es lo que el sistema no entiende, nos clasifica. Nosotros somos parte de este Buen Vivir, es hacia allá donde vamos. Hay diferencias, pero esta situación debe llevarnos a todo un conglomerado, a toda la diversidad y el Estado debe estar pendiente de que todos estemos dentro de este Buen Vivir.

De los 17 millones de habitantes, los afroecuatorianos somos el 7.2%, pero estamos dispersos por el clima, por la situación económica, por diversas situaciones, pero siempre hemos estado, uno aquí, otro allá, pero siempre hemos estado luchando.

El Sumak Kawsay es netamente indígena, pero considero, obviamente porque la población indígena es una población sumamente amplia más que mestizos, más que las diversidades, pero eso debe introducirnos a todos y todas.

Nosotros hablamos de Ubuntu, es otro término, pero la causa es la misma. El asunto acá es que si bien es cierto el término Sumak Kawsay es kichwa, viene de una lengua más nativa que es el kichwa y, debería continuar prevaleciendo. Yo como docente, soy consciente, considero que se debería seguir para que no se vaya a perder esta lengua. Pero todos debemos incluirnos en este Buen Vivir, no se debe clasificar y jerarquizar. No debe ser solo para los indígenas, si no para todos y todas. En nuestro pueblo, el término de Buena Vida es el Ubuntu. Ese, es nuestro Buen Vivir y, es un término que también debería estar dentro de la Constitución

¿Por qué considera que el Ubuntu no es reconocido?

Considero que, sobre todo es por el aspecto de la discriminación racial, por la falta de información, se da una resistencia, un rechazo a nuestra presencia. Son 500 años si no es más que estamos acá, pero todavía el ser humano, el sistema aún no se adapta a nosotros o nosotros nos adaptamos, pero hay esta es la incongruencia de un rechazo, de una resistencia a aceptarnos. ¡Ya es hora de cambiar! [exclama enérgica].

Si eres creyente, Dios creó el ser humano. Él no puso en la tierra, razas, etnias para diferenciarnos; él creo ser humanos y punto. El color de piel nos hace bellos y bellas. Entonces debemos aceptar esas características. Yo tengo una característica, tú tienes otra y eso hace que al unirnos nos hace más ricos, más bellos, más inteligentes, yo qué sé. Eso nos va a permitir mostrar la riqueza que tiene el Ecuador. Ecuador no es solo rico por el petróleo. Pero nosotros

mismos no sabemos lo que tenemos, lo que somos, porque estamos en una rivalidad. Mas que otra cosa considero que es una rivalidad, ayyy si yo le tomo en cuenta a esta, esta se va a.... debemos juntarnos para eso mismo, para sacar adelante a este país, para decirle al mundo, mira que hermosos que somos. Es solamente en Ecuador que encontramos esta diversidad y nosotros no hacemos nada.

¿La educación es necesaria para fomentar el Ubuntu?

Hay falta de educación, obviamente, yo como docente he palpado año a año. El asunto para la discriminación es la educación desde ahí parte. Por ejemplo, si tú vas a los textos de educación básica, elemental que son de segundo de básica a séptimo de básica y si vamos a la básica superior y al bachillerato no encontramos nada de nosotros, ¡no encontramos nada! ¿Entonces cómo educamos a ese niño a esa niña? ¿Ellos se preguntan por qué no estamos? Nuestra cultura se va perdiendo. ¡De los indígenas hay más de conocimiento en textos, pero del pueblo afroecuatoriano no hay nada!

Hace 10 o 15 años atrás lo que había en una página de un texto de Ciencias Sociales era un negro esclavo, o sea abierto de pies y manos con cadenas y eso nos tocaba presentar al estudiante, al niño de 7 u 8 años. Entonces ¿qué educación? De qué estamos hablando, ¿qué le estamos diciendo a ese niño? Que nosotros somos esclavos, ¡que los afroecuatorianos, que los negros somos esclavos, eso le estamos diciendo a los niños nada más! Entonces estoy clara que por falta de información del Estado hacia la sociedad es por lo que se da todo este embrollo, nos desconocen y más aún olvidan nuestros pensares y derechos.

¿Cuál ha sido el nivel de participación de la mujer afroecuatoriana en el Buen Vivir?

Con el objetivo de decirle al mundo aquí estamos y para que estamos, fundé una organización para difundir nuestra cultura, nuestra danza, nuestra vestimenta. Yo siempre he hecho prevalecer mis raíces.

Mi grupo de danza (AFRODANCE) es para mostrar nuestras raíces, nuestra forma de vivir el Ubuntu. Mi grupo está en Calderón, donde está la población afroecuatoriana. Aquí hay mucho asentamiento del pueblo afro no sé por qué, quizás por el clima, yo no sé... entonces aquí la población de los jóvenes y niños afro son amplios. Así pues, he logrado transmitir nuestras raíces, nuestra identidad propia y ha gustado mucho. Bailar la bomba, la marimba, el mapalé, que son ritmos netamente afro.

Los negros somos bellos, alegres, eso nos ha llevado a romper muchas barreras que, a pesar de muchas situaciones, circunstancias que nos ha tocado vivir fuerte, lo que nos tiene ahí de pie es nuestra alegría. Yo me puedo estar muriendo por dentro, pero yo no te voy a traer mi

problema, eso es rescatable en nuestro pueblo, siempre estamos alegres. Nosotros nos entregamos, el tema del Ubuntu del Buen Vivir a mí me hace entrar en confianza.

Pero, esta alegría, esta característica también creo que nos ha golpeado. Somos leales, alegres, entradores, nos damos enteros, nuestra alegría esta innata, escuchamos nuestros ritmos e inmediatamente nos pone a mover.

¿Se puede hablar del Ubuntu desde el feminismo?

Como mujeres nos estamos ampliándonos, estamos posicionándonos, nos estamos empoderando es verdad y como afroecuatorianas muchos más. Es la era de la mujer afroecuatoriana. Si hablamos de política, políticamente hablando, el miedo es rotundo, a mostrarnos, a decir yo voy a representar, siempre ha sido el hombre, pero como mujer afroecuatoriana estamos rompiendo eso y me parece fascinante. Yo hace poco participé en las elecciones pasadas como concejala del distrito sur, yo sabía que no iba a ganar, pero lo hice para romper paradigmas, esquemas e ir ganando espacios y más que todo, para decir estamos presentes; y decirle al *macho-men*¹⁶⁴, oye tienes que ir codo a codo con nosotras. Considero que las mujeres somos intuitivas en las cosas de organizar, de administrar, de hacer nuestro espacio más bello y deben permitirnos, ya no pedir permiso. Se debe romper con esa idea de que solo debemos cuidar al marido o que no podemos estudiar. ¡Estamos en el siglo XXI ya debemos romper con esas estupideces! Es un trabajo en equidad, los hombres y las mujeres somos inteligentes y sabemos lo que necesitamos debemos actuar en complemento, nos necesitamos, el hombre y la mujer tiene los mismos derechos.

La invitación es a todos, indígenas, afroecuatorianos, montuvios, a todos y todas a unirnos y estar empoderados de las circunstancias que nos toque, no tener miedo. no tenerle miedo si se puede!

¿Se debería redefinir el Buen Vivir?

Si, mi pedido es que se plantee desde la educación, un conocimiento integral de quienes somos. Debe haber un contenido para niños, jóvenes y explicar que todos somos parte de este sistema de Buen Vivir. En las aulas debemos hablar de quienes somos, el respeto que merecemos y explicar que la historia no es solo estar encadenados. El Buen Vivir es para todos, debemos contar la verdadera historia del pueblo ecuatoriano, siempre hemos estado, somos parte de la independencia de este país. La historia está mal contada, a conveniencia.

¹⁶⁴Macho-men.- expresión utilizada para referirse al hombre, de sexo masculino.

Se dé a conocer un poco más de nuestra historia; hay que vivir el presente, de nuestro actuar, de quienes somos, que hacemos, cómo vivimos, cuales son nuestros objetivos, que es lo que necesitamos. La mujer afro también tiene aspiraciones que el sistema nos limita, nos trava.

Si una afroecuatoriana quiere ir a la universidad, tiene que trabajar por las noches. En nuestras familias, la economía es limitada porque no hay fuentes de trabajo para los afroecuatorianos. Si una joven quiere superarse e ir a la universidad debe trabajar y al mismo debe pagar sus estudios, pero nos encontramos con que a las 17:00 sale de su trabajo y a las 17:30 ingresa a la universidad, a la 22:00 no encuentra transporte para ir a su casa. Entonces, a los dos meses, tres meses, tiene que retirarse y no es que la joven sea vaga como el sistema la califica, es que no hay la oportunidad, no hay medios para que lo hagan. Los jóvenes se sienten frustrados.

Redefinir el Buen Vivir es un aspecto de todos, de decir aquí estamos, estamos presentes, esta es nuestra historia. Este es un llamado de atención al sistema, no sé si esto le conviene al Estado, ¡pero ya basta de llevarnos hacia atrás! Se debe redefinir desde la realidad de cada pueblo.

2. Irma Baustista presidenta de Coordinadora Nacional de Mujeres Negras (CONAMUNE). Agosto 2019

¿Cuál es la percepción del Sumak Kawsay y el Buen Vivir? ¿Se siente autoidentificada con el Buen Vivir y el Sumak Kawsay?

Ayer, ayer desperté, soñé y escuché susurros. Mis ancestros con tristeza, nuestros hijos no entendieron nuestro vivir con grandeza o no saben todavía que son hijos de África negra. Que olviden nuestros rostros, pero no su descendencia.

África sigue viva, en tu piel, rostro y lealtad. Que nuestra muerte no sea en vano.

África no morirá cuando se acabe tu vida, cuando se acabe la vida, cuando no quede un afro sobre la faz. Gritemos con bravura: ayer, hoy, mañana y siempre hasta poder reparar el daño hecho a mi gente. Descansaremos cuando nuestros hijos, cuando nuestros hijos vivan como uno más en el mundo. Será, será cuando mi susurro acalle el sueño profundo. ¡Mi África, mi África negra!, eso, eso es ¡Buen Vivir!

Que reconozcan de dónde vengo, ¿señores cuál es mi historia? La vida lo cuenta y lo dice que escrito está en la memoria ¿memoria? Memoria ¿de quién? De mis ancestros, una lucha cumplida con sudor amargo de resistencia, haciendo reverencia a la vida, con garras a ella nos aferramos. Es el alcanzar de mis hermanas desde ayer, hoy y mañana. Queremos acciones afirmativas humanas en la construcción social, política y cultural del territorio. Visibilizando lo que no quieren ver, llevando bandera de amor, no de odio. Persistirá la lucha por siempre de un

Ubuntu, donde exista injusticia social, habrá redoblante grito de ¡Presentes! Justicia social, feminismo sin machismo, los derechos humanos, dignidad, género, no racismo sea el entender de mis hermanos. Soy mujer afroecuatoriana con un legado por siempre de saber que en mi sangre llevo con orgullo ser afrodescendiente.

El Ubuntu es aquello que nació y no podrá morir.

¿Cómo se autodefine?

Cuando hablamos de negro, nosotros nos estamos refiriendo a los ancestros africanos que llegaron en una condición de secuestro prácticamente para que trabajen y produzcan y den conocimiento porque no fue solo fuerza de trabajo, si no también hubo transferencia de conocimientos. A estos seres humanos se les denominó negros por el color de su piel. Y con eso trataban de insultarnos y hacernos sentir hijos de esclavos o decirnos esclavizados, pero nuestra condición no ha sido de origen esclavo, hemos sido esclavizados. Por eso nosotros la palabra negro la reivindicamos, la asumimos y la dejamos en los valores más altos. La palabra negro para nosotros no es malo, pero también hay que ver como se usa, como se utiliza. Si se utiliza para decirnos: ¡Negra, eres una negra tal cual...! entonces nos están maltratando, nos están ofendiendo, y cualquiera se defiende, pero si se utiliza como un reconocimiento a un pueblo con valores, con rebeldía, con libertad, con cimarronaje, esta perfecto.

Entonces cuando hablamos de afroecuatoriano, nosotros nos estamos refiriendo a un proyecto político donde se comenzó a reconocer la ascendencia, de donde venimos y no queríamos que se olvide de donde trajeron a nuestros ancestros. Entonces afro, que viene de África, pero no nos gusta que solo digan “afro”. Tienen que decir afroecuatoriano porque pertenecemos al Ecuador, somos muy ecuatorianos, somos parte de esa gran diversidad.

Cuando hablamos de afrodescendiente nos referimos a la diáspora africana en el mundo, a esa inmensa cantidad de personas que trajeron forzadas y las trasladaron a diferentes lugares del mundo y, estas personas recrearon ahí todo lo que era su cultura, sus conocimientos y los siguieron manteniendo y nosotros tenemos mucho de africanía por eso nosotros hablamos de diáspora africana en el mundo, en américa. Yo soy negra, afroecuatoriana, afrodescendiente que quiere un Buen Vivir negro.

¿Cuál es la percepción del Sumak Kawsay y el Buen Vivir? ¿Se siente autoidentificada con el Buen Vivir y el Sumak Kawsay?

Para nosotros es el Ubuntu viene de una memoria colectiva, somos un pueblo que se ha mantenido por su bagaje cultural que se ha transmitido de una generación a otra a través de la tradición oral, a través de los cuentos y a través de las vivencias. Se vive todo lo que se vive, todo lo que se aprende en su mayoría no es lo que está en la academia. Se aprende en la academia

algo puntual, para hacer algo en cuanto a estudio se refiere. Cuando nos referimos a la vida en sí, en la forma de vivir, las costumbres, las tradiciones, eso es lo que nos hace tener reacciones ante una cuestión u otra y nos diferencia de los otros grupos étnicos del Ecuador y el mundo. Eso es una cuestión de transmisión, es una cuestión que se va enseñando, viviendo con las familias, eso es la diferencia.

Cuando usted me pregunta ¿qué tiene que ver con el Sumak Kawsay? Claro, si usted aprende valores, es una persona de bien, usted tiene una buena vida. Y nosotros hablamos de Ubuntu, no hablamos de Buen Vivir. El Buen vivir es de tradición kichwa que en este caso es el Sumak Kawsay, eso les pertenece a los indígenas, que no significa que los otros pueblos no tengan su Sumak Kawsay y que lo entiendan en otra forma, pero al final el resultado va a dar el mismo. Hay que respetar a cada pueblo y su cosmovisión, un respeto que nosotros también queremos y que lo transmitimos a través de cuentos, poesías, narraciones. Entonces, esto ha hecho que el Ubuntu se siga manteniendo.

Nosotros tenemos una escuela de saberes, nosotros justamente enseñamos y, los profesores que están aquí en su mayoría lo hacen por voluntad, por no perder nuestras cosmovisiones, que los chicos no se vayan a otro lado y no sientan que ya no son negros.

Esta manera de enseñar siempre lo han hecho nuestros ancestros. Yo, recuerdo, por ejemplo, a mi tío Demetrio. El tío Demetrio a través de los cuentos nos enseñó los valores y lo que es la africanía prácticamente. Recuerdo cuando ya él estuvo bien enfermo nos contó el último cuento y nos dijo ¿Quieren que les cuente el cuento del gallo pelón? Y todos los niños íbamos y mi tío traía todas las delicias del campo. Nosotros crecimos en la ciudad, pero nosotros comíamos y aprendíamos todo sobre nuestro pueblo afroecuatoriano. Esta es la forma de transmitir nuestros conocimientos, esta es nuestra buena vida, el Ubuntu. Estos son valores que hemos aprendido, por ejemplo, la generosidad y el compartir. Nosotros somos muy generosos y mucha gente dice: ¿Cómo si están en la extrema pobreza? ¿Cómo han sobrevivido? Porque nosotros hemos compartido todo lo que hemos conseguido. Por ejemplo, cuando una persona se iba a la montaña, traía un venado. La forma de conservar esa carne, la buena vida, era compartir, llévele a la tía, a la prima, a la abuela...

Luego venía otro con nuevas cosas y seguimos compartiendo. Cuando usted llega a la casa de un afroecuatoriano, de un negro, usted tiene algo que comer porque nosotros sentimos feo si no compartimos. Nuestra vergüenza más grande es no tener que compartir; otros dicen en cambio a mí me da vergüenza cuando me dicen tú eres hijo de esclavo para ¿qué vienes? Ahí yo les cuento la historia. Porque la historia depende de cómo se la cuente; si yo digo mi antepasado era un esclavo y que vergüenza esclavizada cuanto tiempo y siglos. Pero noo... fue

todo un proceso de sometimiento y quien tiene que sentir vergüenza son los explotadores! porque lo que hacía mi antepasado lo que hacía era trabajar y no le pagaban y ¿quién entonces le estaba robando su fuerza de trabajo y sus conocimientos? La otra persona. Entonces, ¿quién tiene que sentir vergüenza? Yo así, les digo y como soy poeta, yo también les cuento poéticamente las cosas y les ayudo a subir la autoestima. ¡Porque claro! La historia es otra forma de racismo y discriminación, contarte la historia mal contada.

Yo sabía sentir vergüenza cuando se hablaba de la parte negra mía, yo soy bien combinadita, mi padre no era negro, mi padre era de padre mestizo y madre indígena y mi mamá muy negra con su padre negro y su mamá mitad indígena, mitad negro. ¡Una mezcla muy bella, yo soy super intercultural porque entiendo y siento! Entonces cuando se hablaba de mi papá sentía orgullo, pero cuando ya se hablaba de mi mamá, la parte negra, no podía ocultarlo porque está en mí, está en mi físico, yo salí a mi madre. Mis otras hermanas salieron a mi papá, yo miraba a mi hermana con su pelo muy liso y yo con mi pelo rizado, desvalorizaba todo lo negro. Hasta que un día desperté sintiéndome alma de negra [ríe de orgullo y emoción], a partir de ahí yo ya sentí ese inmenso orgullo de lo que soy y escribí una poesía llamada: me dijeron alma negra

Me dijeron alma negra y yo respondí llorando: si se me estaba acusando de lo que yo no había hecho. Sentí que tenía derecho de ser bien reconocida porque no tenía la culpa de ser de negra nacida. La culpa la tenía mi padre, que a una negra cautivó y me trajeron al mundo con el pelo enchurruscado, con la nariz achatada y con el labio engrosado. De niña me hacían sentir que todita yo era fea y acusaban a mi padre que la raza había dañado. Entonces, cuando crecí demostré mi sapiencia, me decían unas cosas que me daba complacencia. Siempre que me las decían mi pecho se reía orgulloso, mi corazón palpitaba enervado de placer, es que no me daba cuenta de que con eso me engañaban, que en sus palabras negaban la negrura de mi piel y que con frases bonitas me introducían al blanqueo, reconociéndome en ellos los méritos del poder. ¿Qué memoria la que tienes? ¡Que negra ni te pareces! A pesar de ser negrita eres tan inteligente, eres negra de alma negra me dijeron muchas veces, con eso me anovulaba pensando que era distinta, porque a pesar de ser negra me apreciaba mucha gente. Hasta que un día desperté sintiéndome alma negra, que yo pertenezco a un pueblo que negra tiene su piel, que sus valores de negros tienen que reconocer, que el color solo es color, que ser negro tiene un valor, que mi alma para ser buena no tiene por qué ser blanca, que mi alma negra es de negra, que no es de color de insulto, ¡que es el color de mi pueblo del que orgullosa yo estoy!

Hoy, agradezco a mis padres, admiro y amo a mi madre que en complacencia y valor dieron a negrura a mi génesis y a mi alma, hermoso color

A través de la poesía yo he podido decir muchas cosas y hacer que la gente deje de lado el racismo, se den cuenta de las cosas que nos dicen y que muchas veces nos hieren, nos ofenden y que como para ellos es inconsciente, no se dan cuenta de la profundidad del año que están haciendo y causando a nuestras vidas.

El racismo nos ha roto la autoestima de las personas afroecuatorianas. Por ejemplo, saben decir que se case o que tenga hijos con alguien que no sea negro ni pobre; eso, le dicen a la muchacha negra; según ellos, para componer la raza. Otro ejemplo, es cuando ciertas mamás les dicen a sus hijos: hijito tú eres negro, tú no puedes llegar a ser tal cosa, somos pobres. Cuando hay muchachas que nacen con grandes ideales de ser algo y suelen decir: yo, quiero ser doctora... nooo miya... uyy eso es tan caro, nooo te van a dejar, eso uyyy, allá vas a estar sufriendo, mejor quédate nomas acá, ¡mejor aprende el oficio que sabe hacer tu mamá y sigue así tranquila!... Eso, eso hay que romper, porque son las palabras, el lenguaje lo que te puede hacer es levantar o hacerte caer y, especialmente el ser que más puede destruir es el ser humano.

¿Se debería redefinir el Buen Vivir?

Sobre nosotros no hay, lo que hay está tratado por encimita, o sea no hay en la profundidad del ser. Si, se debe redefinir, ¡sí, porque el racismo no se ha acabado!

Yo digo, el racismo y la violencia hacia la mujer negra se ha camaloneado, se ha cambiado, se ha puesto otro color, otra pinturita, pero ahí está, está muy presente. Lo vivimos a diario, cuando buscamos un trabajo, cuando vamos a hospital, cuando vamos a comprar, cuando vamos a hacer trámites, siempre hay alguien que busca la forma de hacerte sentir mal, no te dice directamente ¡no!, si no que te dice, bueno, pero hay que cambiar esta comita y cuando tú ya te das cuenta, ya no dice lo que tú querías decir. Los que están en el poder de decisión no somos nosotros, entonces nos toca lucharla duro para poder redefinir el Buen Vivir.

¿Todos los pueblos y nacionalidades están insertos en el concepto de Buen Vivir?

El Buen Vivir actual para los indígenas, los negros y los montuvios no ha sido más que un discurso, tremendo discurso. Nosotros hacemos nuestra buena vida al interior de nuestras comunidades y espacios y eso es lo que queremos transmitir y redefinir, desde nuestras vivencias, nuestra alegría.

Nosotros siempre hemos tenido la buena vida, hay tantas lenguas que han tenido nuestros ancestros, pero se han cercenado, les prohibieron. Hay cosas que se han conservado y eso, queremos seguir transmitiéndolo como por ejemplo nuestro *evocutanzacuisivisuri* en suajili cuidémonos para vivir bien. Hay palabras que vamos rescatando.

Nosotros como pueblo organizado, porque nuestro no es tan propicio de estar dentro de organizaciones. Somos un grupo, somos una cantidad, a nosotros nos miran nos observan, nos

acompañan y cuando se consigue algo, es para todos y punto. En nosotros no hay una costumbre de caudillismo, o sea no hay una costumbre de que hay un líder y que todo el mundo deba seguir al líder y decir sí es de día, cuando en la realidad de noche. Nosotros no, nosotros cuestionamos ¿Cómo? ¿Por qué? Dices que es día, si es noche. Por eso es muy difícil el liderazgo en el pueblo afroecuatoriano, nosotros no vamos a ojos cerrados, nosotros te acompañamos si estamos de acuerdo. Entonces, cuando nos pusieron esto del *Sumak Kawsay*, el Buen Vivir, yo trabajaba con los indígenas y la interculturalidad. Entonces, yo vi y pensé lo están escribiendo en *kichwa* para los indígenas, pero también lo están poniendo en castellano y en la traducción nuestra, no lo están poniendo, para nosotros es la buena vida. Entonces es muy parecido al Buen Vivir, pero sí que podrían redefinir. Cuando se habla en *kichwa* no estamos dentro, pero ya cuando se lo traduce ya estamos dentro, eso no hace daño, lo que hace daño es el racismo.

El término es algo más superficial, lo que verdaderamente importa es que las políticas del Buen Vivir no hicieron lo mismo para todos. Esto es una lucha colectiva.

¡Una golondrina no hace verano!

El gobierno tiene miedo de que los pueblos hagamos una lucha, que tengamos poder, por eso nos meten en un solo saco y nos neutralizaron. Nosotros no tenemos un poder de decisión fuerte, no porque no tengamos capacidades, el Estado nos limita, crea instituciones donde nosotros no tenemos la capacidad de hablar. El Buen Vivir para nosotros no ha existido, pero también hay ciertas salvedades de ciertos dirigentes de “poncho dorado” que les han dado su administración como ministro, pero de ahí para el resto, para el pueblo no hay ni Buen Vivir, ni nada

¿Cuál ha sido el nivel de participación de la mujer afroecuatoriana en el Buen Vivir?

El hombre nos ha mandado y nos ha elegido, en nuestro pueblo no hay esa pugna de poderes de que el hombre es el que tiene que ser el alto dirigente y el que represente a todos. No, ponen a una mujer que represente porque dicen, ustedes saben administrar. En ese sentido no tenemos problemas. En cambio, si hemos tenido una lucha contra el racismo, todavía tenemos rezagos del esclavismo que nos quitan derechos.

¡La mujer negra no soporta la violencia, no soporta tanta vaina! La mujer negra prefiere quedarse sola con sus hijos. ¡Y te vas! No se quedan aguantando todo el tiempo sufriendo. Nosotros tenemos un matriarcado, un patrón, yo recuerdo a mi abuelita y a mi mamá sola, trabajando. Cuando a mí me tocó tener un hombre que me maltrataba, yo no tenía miedo de quedarme sola, nosotras no tenemos miedo de quedarnos solas. Mi mamá nos crio sola, así que para mí ese no es un problema. Me volví a casar y ahora estoy ¡very happy!

Las mujeres negras no somos sumisas, estamos liderando. El hombre negro te ayuda, está contigo, ya no hay tanto machismo, nosotros les estamos cambiando. Nuestro problema es el racismo vivido en las calles, en el Estado. ¡El hombre y la mujer negra somos un complemento! Para nosotras no es la superioridad de la mujer hacia el hombre. El problema que nosotros sentimos es el racismo y la discriminación. Si existe la violencia de género, nosotros lo hablamos; nosotras, no guardamos apariencias, en las otras etnias hay más mujeres que callan, están silenciadas, ellas sí que tienen problemas de patriarcado.

El Ubuntu es conquistado cuando no estas maltratada, cuando no te están hablando, cuando tu autoestima no está por el piso. La buena vida es la reconquista de la libertad. La paz no tiene precio. Un concepto de Ubuntu, de buena vida, es la paz, es la armonía contigo mismo y con los demás, sin estar con ese miedo profundo y externo. Y con esa paz, puedes trabajar y producir mejor. Queremos un Ubuntu en donde no tengamos que rogar, ¡no de rodillas, no rogar! Si no exigiendo porque el derecho se lo vive, el derecho no se lo pide.

3. Sonia Viveros fundadora y directora de la Fundación Azúcar. Agosto 2019.
¿Cuál es la percepción del Sumak Kawsay y el Buen Vivir? ¿Se siente autoidentificada con el Buen Vivir-Sumak Kawsay?

La constitución del 2008 es una de las Constituciones más progresistas que tienen las américas, otros países del mundo así lo reconocen y nosotros así lo afirmamos. El tema de nuestra constitución es que la aplicación no se da. Todavía nos toca ese estamento nacional a leyes y esas leyes a acciones que efectivamente vayan si no erradicando las diferencias sociales, por lo menos acortando las grandes brechas que existen todavía a esos derechos ciudadanos que no son más que los derechos civiles, derechos políticos, derechos culturales, que son generalmente los derechos de todo ciudadano ecuatoriano hombres, mujer.

El Buen Vivir tiene que trabajar varios ejes. Uno de esos ejes es la vivienda, la participación, el derecho a la tierra, el derecho a un trabajo digno, el derecho a la salud... son temas que están en nuestras agendas y todavía se siguen subrayando, se siguen remarcando porque a pesar de la lucha, los estamentos, todavía hay una gran diferencia entre lo que es lo uno o lo otro.

En el 2009, se firmó un decreto ejecutivo en el que insta a todas las instituciones del Estado a trabajar contra la discriminación racial y todas las formas de intolerancia para pueblos y nacionalidades indígenas y para el pueblo afroecuatoriano. Sin embargo, eso no se ha cumplido. Este decreto tenía tres artículos puntuales, el uno, la inclusión en el tema laboral, el segundo la discriminación racial y el otro era la aplicación de unos ejes de un plan plurinacional contra la discriminación que solamente daba como lineamientos a los Ministerios que según su

competencia debían implantar. Esto solo se ha convertido en acciones de maquillaje, digo yo, pintamos la casa para que se vea bonita, y así hemos ido agotando los esfuerzos, los recursos sin establecer una verdadera política pública que vaya generando los cambios reales en la situación de las afroecuatorianas a nivel país.

El Buen Vivir es para la ciudadanía, el Buen Vivir son escuelas, universidades, salud, trabajo. Pero este Buen Vivir es restringido para la población afroecuatoriana. El Buen Vivir no cumple con el objetivo de ser un proceso igualitario para todos, el discurso así lo dice, pero en la práctica no es verdad.

El Sumak Kawsay, el Buen Vivir, es una de las formas que tiene el pueblo indígena para mantener viva su existencia para trabajar el tema de la cosmovisión y todo el asunto, lo han adoptado muy bien, con una clara iniciativa de subir a todo el país a una práctica cultural que es propia de un grupo social, el Sumak Kawsay.

Nosotros solemos decir, que el deseo nuestro no es el Buen Vivir. Nosotros queremos vivir bien y para vivir bien que no es lo mismo que el Buen Vivir si consideramos que necesitamos gozar de los mínimos derechos humanos para poder conseguir ese sueño. No se trata de acumular de lograr bienes materiales, se trata de compartir, se trata de poder entender que los niños van a la escuela sin ser discriminados, que los jóvenes van a la universidad con la libertad que cualquier otro joven pueden ir. Y ahí me van a decir, pero, no, la educación es libre, es gratuita ¿por qué no van? Y si, efectivamente, hay un monto de personas que van, las estadísticas muestran que hay el acceso, pero las estadísticas no dan una continuidad de que hay deserción, no indican que hay pobreza, y eso no puede decirse que hay cambios o progresos.

El Sumak Kawsay proveniente de los indígenas viene de una organización socio-organizativa bastante grande y tiene una trayectoria que de pronto nos lleva la delantera, pero eso no significa que nosotros no tengamos un proceso organizativo. Tal es el caso que, sin romper vidrios, hemos alcanzado logros importantísimos en la constitución. Sin quemar llantas, hemos logrado el reconocimiento internacional de estas desigualdades y hemos ido logrando algunas acciones que de una u otra formas van consolidando por la lucha de los pueblos afroecuatorianos.

¿Todos los pueblos y nacionalidades están insertos en el concepto de Buen Vivir?

El Ubuntu es como el Buen Vivir. Yo estoy bien si tu estas bien es el mensaje de trabajar en conjunto para lograr un beneficio en conjunto. Una filosofía que deberían ser enseñada como nos enseñaban los abuelos. El Ubuntu es como una semilla que está en el aire y cae en un terreno fértil para que se reproduzca esas relaciones que permitan entrelazarnos y poder generar ese bien común y poder decir: si yo estoy bien es porque tú estás bien o si tu estas bien son porque

yo también estoy bien, es lo que significa el Ubuntu. Y es lo que nosotros como pueblo queremos alcanzar. Pero para alcanzar el Ubuntu, el tema es trabajar desde esta Constitución, desde los derechos colectivos, desde todo el articulado de la Constitución de 2008.

El Ubuntu es una filosofía africana y nosotras en todo este proceso de reconocernos parte de África y de ir conociendo todo aquello que se nos negó vamos reivindicándolo como una forma de vida. Ya no desconocemos nuestros sentipensares, nos vamos quitando ese vendaje que nos ha invisibilizado.

¿Se debería redefinir el Buen Vivir?

Demanda ciudadana por que se cumplan los derechos que habla el Estado. Nosotros existimos desde la colonia, pero nos siguen olvidando. La realidad de la población de los afroecuatorianos es como una radiografía, las desigualdades son latentes y las demandas por el reconocimiento de los derechos son también una acción que viene siendo parte de la agenda política

Las mujeres vivimos una desigualdad de derechos, nuestra situación es mucho más notables que la de los indígenas. A esa lucha por la equidad se suma la lucha por la no discriminación racial.

En la agenda del Buen Vivir nosotras las mujeres negras no nos sentimos identificadas porque en esa agenda no están nuestros temas. No está la lucha contra el racismo, no está la lucha contra las desigualdades sociales, no está el tema de la pobreza, el trabajo, la educación, la violencia racial. Esa necesidad de sentirnos mujeres excluidas ha hecho que luchemos contra esas elites, para que se repiense nuestras realidades. La lucha feminista de las mujeres negras no es una lucha de clases, nuestra lucha no es de grupos, el feminismo negro viene desde la reafirmación del derecho a ser, del derecho a vivir y el derecho a convivir.

De ahí que trabajamos por un Buen Vivir sin inequidades, sin desigualdades y también trabajar esa lucha que son de pares, la violencia doméstica, la violencia de género, la violencia laboral. Son temas que no están en la lucha por el Buen Vivir, son temas que tampoco les interesa a muchos a los sectores gubernamentales, pero deben estar en las agendas.

Las mujeres afroecuatorianas estamos repensando nuestro proceso y nos consideramos parte de la lucha feminista. Siempre y cuando esas agendas sean también nuestras.

Por eso, nosotras nos hemos dedicado a ser parte de esas reivindicaciones globales, para también bajarlas a que sean reivindicaciones locales. Me refiero a que nosotras buscamos un reconocimiento internacional de que existe desigualdades, de que existe racismo y discriminación, para que en nuestro país se reconozca la existencia de estas desigualdades y que también se reconozca que hay una deuda historia con los negros y negras en el Ecuador,

que fuimos parte de todos los procesos de independencia, que la sangre de los afrodescendientes desde la época de la colonia está en la construcción de este país; sin embargo, no tenemos los mismo derechos.

El tema, es una lucha política por las acciones afirmativas, por las reparaciones históricas. Buscamos que el logro internacional del Buen Vivir sea reconocido verdaderamente, que se reconozca y reafirme que el Ecuador es un país plural e intercultural. ¡Las afroecuatorianas estamos presentes! ¡No nos pueden negar derechos, nosotros solo somos los herederos de ese pasado cruel!

Nosotras estamos demandando una Buena Vida basada en una agenda política de mujeres negras, basada en 7 ejes: educación, participación, movilidad humana, salud, derecho a la cultura, a la identidad, a la cosmovisión, trabajo. Son los ejes que nosotras trabajamos y nosotros priorizamos para un Ubuntu en donde si yo estoy bien tú también estas bien.

El tema de querer una vida digna es ir rompiendo esas altísimas cifras de la pobreza, de racismo y discriminación y eso solo se puede romper con una mejor educación, mejores alternativas de trabajo, pero también pensando en ese Ubuntu, en esa filosofía en que los unos y los otros trabajemos por igual para alcanzar esa vida digna, el derecho a que podamos decidir por nuestro futuro. Que la educación que se nos dé se una educación para la vida, una educación para poder entender que es lo que queremos hacer y no para hacer lo que otros quieren que hagamos.

Necesitamos una redefinición y que en esa redefinición se visibilice a los afroecuatorianos. Alzar la voz y mostrar al mundo que estamos presentes, que hay procesos de afrodecencia porque por ejemplo antes de los 2000 se pensaba que en Ecuador no hay afrodescendencia. Siguen pensando cómo nos dijeron en el mundial del Italia que somos haitianos-nigerianos nacionalizados. Nuestra intención es que nos conozcan, pero conociendo desde las realidades políticas, desde esas realidades culturales, desde esos derechos como ciudadano; no desde los estereotipos, desde el deporte, no desde la música y la danza. Que son parte de nuestras riquezas culturales, pero eso no es todo. Nuestras vivencias van mucho más allá.

¿Cuál ha sido el nivel de participación de la mujer afroecuatoriana en el Buen Vivir?

Las mujeres afroecuatorianas si irrumpimos. Nunca entramos de rodillas, nosotros demandamos nuestros derechos y lo hacemos de pie y en igualdad.

Es una irrupción en la mente de todos aquellos ciudadanos ecuatorianos que tienen que entender que no somos un accidente en este país plurinacional e intercultural como dice la Constitución de 2008.

¿Se puede hablar del Ubuntu desde el feminismo?

Desde la mujer afroecuatoriana, nuestra lucha no es, y no será nunca, de mujer contra mujeres, nosotros reconocemos mucho el tema de la familia, la estructura familiar. Este es uno de los ejes de nuestra cultura, independientemente de que haya jefas o jefes de hogar, nosotros reconocemos que la lucha de los afroecuatorianos no es una lucha de poderes ni de clases, ni una lucha de géneros. Nuestro Buen Vivir es la lucha por la igualdad de derechos, la lucha es contra la discriminación y el racismo; y la lucha contra la violencia en todas sus formas.

¿Por qué considera que el Ubuntu no es reconocido?

El pueblo afroecuatoriano tiene su historia oral, muchas de las cosas si no todas que se ha escrito sobre nosotros, que se ha plasmado en papel, es por otros que interpretan nuestra vida, nuestra realidad de ser, de acuerdo con sus propias visiones, por eso yo no soy amiga de los “ólogos”, de los sociólogos, antropólogos, politólogos... porque el trabajo de ellos es escuchar, bueno ni siquiera escuchar, era “investigar” e interpretar lo que el otro le decía. Por eso, la historia nuestra es contada de una y otra manera, desvirtuando la realidad y convirtiéndonos en objetos siendo que nosotros somos sujetos, sujetos de derechos y somos también ciudadanos que no se reconocía hasta hace poquito.

Las mujeres afroecuatorianas estamos trabajando continuamente por incidir en el cambio hacia una mejor situación para toda nuestra población. A pesar de los avances en el marco jurídico, aún persiste la necesidad de una efectiva interacción social.

El Ubuntu requiere salud, educación, trabajo, participación buscando superar las brechas de desigualdad. La inclusión social no es una dadiva ni una propuesta coyuntural, es un derecho que desde los años 90 se demanda al gobierno nacional.

La educación es necesaria, es necesario que se incluya en las discusiones académicas, en los contenidos curriculares temas referentes a la comprensión de la cultura, los derechos y la historia de los pueblos y nacionalidades del país. La universidad debe dar un paso inclusión étnica y cultural por medio de la inclusión de docentes, estudiantes y personal administrativo afroecuatoriana. De esta manera, la Universidad Central del Ecuador (a través del segundo curso superior de derechos afrodescendencia y mujer afroecuatoriana) ha dado viva muestra que los cambios son posibles y que la política pública de inclusión, acciones afirmativas y de reparaciones son posibles y constituyen el mejor camino para la construcción de la equidad.

4. Consuelo Rosero, sociedad civil afroecuatoriana. Agosto 2019.

¿Cuál es la percepción del Sumak Kawsay y el Buen Vivir? ¿Se siente autoidentificada con el Buen Vivir-Sumak Kawsay?

No se puede hablar de Buen Vivir mientras si se sigue violentando a las mujeres afroecuatorianas. El Ubuntu es un mundo libre de violencia para combatir juntas todas las manifestaciones de violencia que sufren 7 de cada 10 mujeres afroecuatorianas. El reto es grande, pero seguimos en la lucha.

iii. María Augusta Cedeño, sociedad civil afroecuatoriana. Febrero 2020

¿Se debería redefinir el Buen Vivir?

En la última década del siglo XX se inició de manera sistemática el análisis de las mujeres afrodescendientes y las desigualdades que ellas viven con el fin de reflejar las interconexiones entre género, etnia y clase social. Y de la mano, las crecientes demandas del movimiento de mujeres afrodescendientes, falta de consideración y de inclusión de su realidad social en los análisis sobre la discriminación de género.

El racismo, la discriminación, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia se manifiestan para las mujeres afrodescendientes y pueden ser factores que llevan al deterioro de sus condiciones de vida, a la pobreza, a la violencia, a las formas múltiples de discriminación y a la limitación o denegación de sus derechos humanos. Por ello, es importante la integración de una perspectiva de género a la discusión del Buen Vivir de las mujeres afroecuatorianas, pero también es necesario el planteamiento de políticas, estrategias y programas de acción contra el racismo, contra la discriminación, contra la xenofobia. A fin de hacer frente a las formas múltiples de discriminación que sufren las mujeres negras.

5. Margarita Delgado, activista afroecuatoriana. Agosto 2019.

¿Cuál es la percepción del Sumak Kawsay y el Buen Vivir?

Queremos una sociedad cimentada en la justicia, la igualdad y la libertad. El feminismo negro tiene su génesis en el esclavismo lo cual permite hacer un análisis de la opresión y subordinación de las mujeres desde la interseccionalidad racismo, sexismo y clasismo.

No podemos dejar que el Buen Vivir pase sin dejar una marca en la transformación de las condiciones de vida de las mujeres afroecuatorianas. Debemos luchar por un Buen Vivir. No les fallemos a nuestros ancestros. Hagamos del Buen Vivir una apuesta por la libertad, una apuesta por la justicia, una apuesta por una verdadera democracia y una apuesta y un compromiso para erradicar las desigualdades y por un mundo donde podamos soñar una nueva humanidad.

6. Rosa Chalá, sociedad civil afroecuatoriana. Agosto 2019.

¿Cuál es la percepción del Sumak Kawsay y el Buen Vivir? ¿Se siente autoidentificada con el Buen Vivir y el Sumak Kawsay?

El Buen Vivir no nos representa. Ese concepto solo representa a los indígenas. Lo negro está peor que el indígena, el Estado nos excluye, aunque somos más que los indígenas. ¡Nuestro pensamiento e ideas no les importa! Somos utilizadas para cumplir con el requisito de paridad de etnia que manda la ley, pero nunca las afroecuatorianas lideran una lista, nuestras propuestas no son asumidas realmente y los niveles de corrupción son muy altos.

¿Existe violencia dentro del pueblo afroecuatoriano?

¡Claro que existe! La violencia doméstica existe, pero no nos gusta decir porque luego la gente se entera y ya nos juzgan o crean chismes en lugar de apoyarnos.

La violencia doméstica/física duele, pero duele mucho más el aborrecimiento que sienten por nosotros los ciudadanos y el Estado por ser negras. Nuestra preocupación principal es aplicar las mejores estrategias en la lucha por mejores días para todos y todas, con mentalidad comunitaria ancestral. Es una lucha más que interna, externa. Las mujeres y hombres afroecuatorianos estamos unidos, somos hermanos que buscamos mejorar nuestra calidad de vida, generar un espacio en donde podamos convivir en equidad, respeto y justicia. Un verdadero Buen Vivir.

7. Rocío Caicedo, sociedad civil afroecuatoriana. Agosto 2019.

¿Cuál es la percepción del Sumak Kawsay y el Buen Vivir? ¿Se siente autoidentificada con el Buen Vivir y el Sumak Kawsay?

La vida de nosotras las negras, no está reflejada en el diagnóstico sobre el Buen Vivir que tanto habla el Ecuador. Nosotras seguimos sobreviviendo en las tinieblas como si se tratara de un mito que llama la atención porque somos distintas. Para los gobiernos somos seres extraños y, por tanto, según ellos, no es necesario saber ni buscar soluciones a nuestros problemas de violencia, racismo, falta de empleo, educación que vivimos todos los días. Para mí, eso no es Buen Vivir, para los ricos quizás sí, pero para mí, ¡eso no lo es! Imagínese cómo va a ser eso Buen Vivir si seguimos en la pobreza, tratando de vivir con unos cuantos dólares al mes, eso ¡no es Buen Vivir!

Hablan del Buen Vivir, pero no se dan cuenta que nosotras aún no tenemos educación, salud, trabajo. Si me enfermó no hay cómo llegar al médico, me toca gastar en muchos pasajes ¿Quién cuida a mis hijos mientras regreso? Ya por eso ahora ya ni voy.

¿Todos los pueblos y nacionalidades están insertos en el concepto de Buen Vivir?

Mmm... Cuando dicen Sumak Kawsay es para indígenas solamente. El gobierno supuso que nuestra población enfrenta los mismos problemas que las indígenas; ¡eso no es verdad! O bueno, digamos que sí, que “sí” es verdad, nosotras seguimos teniendo más dificultades para resolver nuestros problemas. “No es lo mismo ser un indígena o un mestizo, ellos no tienen que

lidiar diariamente con ¡la tontería del racismo! [exclama enérgica]. Ya ven a una negra o un negro y enseguida, ya piensan que somos ladrones o putas.

8. Macarena Delgado, sociedad civil afroecuatoriana. Febrero 2020.

¿Cuál es la percepción del Sumak Kawsay y el Buen Vivir? ¿Se siente autoidentificada con el Buen Vivir y el Sumak Kawsay?

El Buen Vivir fue algo que el gobierno de Correa creó y yo estaba muy de acuerdo porque decía cosas buenas. Parecía que por primera vez el pueblo negro iba a poder tener derechos... El tiempo ha pasado y nada que hemos sentido mejoras. Yo no puedo decir que me siento identificada con el Buen Vivir, sigo con problemas económicos, sigo viviendo diariamente racismo, como mujer no puedo sentirme en paz... ¡eso que va a ser Buen Vivir! [exclama enérgica].

¿Existe violencia dentro y fuera del pueblo afroecuatoriano?

La violencia más grande que vive el pueblo afroecuatoriano es el racismo. Como mujeres no solo tenemos que vivir con la cultura patriarcal, también tenemos que aguantar que, por negras, la gente no nos quiera dar trabajo. La historia colonial ha creado una herida bastante grande en nuestra historia como pueblo. La gente piensa que seguimos siendo esclavos, que somos tontos, nos ven como monos de circo. En pleno siglo XXI, la gente se piensa dos veces antes de darnos trabajo, piensan que no tenemos la suficiente capacidad intelectual. Eso, me pone muy triste porque aún no puedo entender como la gente puede verte como un monstruo solo por tener una piel diferente.

Yo solía avergonzarme muchísimo de ser negra, nunca decía nada. En la escuela, en el colegio, no decía nada por miedo a que no me hablen. Había un grupo de niños que sabían decir: apesta a negro cuando yo me acercaba. Para mí fue traumático, me volví insegura, odiaba a mi cultura, no me quería nada... Con el paso del tiempo me di cuenta de que yo no era el problema, eran ellos. Ellos son los que no toleran, los ignorantes, ¡yo, no! Ahora hago mi vida con normalidad, he enseñado a mis hijas a quererse y valorarse porque lo negro es bello, somos un pueblo con muchos saberes y a quien no le guste, que mire para otro lado.

Ahora, se me viene un recuerdo. Ahora, me hace gracia [ríe], pero antes me hacía morir de las iras. A mí me encanta la política, pero al principio este no me dejaba (esposo), me decía cosas feas hasta que un día me quiso pegar...uuuuuuyyy eso ¡sí que no! A mí nadie me pone una mano encima, luego de decirle sus cuantas verdades comprendió y ahora, me apoya y siempre va conmigo a las reuniones políticas. Mi experiencia me ha servido para animar y aconsejar a más mujeres negras. Ahora ya tenemos hasta nuestra propia casa de reuniones.

¿Cuál ha sido el nivel de participación de la mujer afroecuatoriana en el Buen Vivir?

Un nivel bajo, la mujer afroecuatoriana no ha logrado mucho. Si, estamos en la Constitución, pero eso no significa que nuestros derechos se respeten. La mujer negra tiene que continuar con la lucha. Ahora mismo, estamos mejor organizadas, en mi barrio, por ejemplo, cada vez las mujeres nos juntamos, entre música y buen ambiente, compartimos nuestras necesidades. Ya tenemos un escrito más o menos con lo que queremos pedir al gobierno.

¿Se debería redefinir el Buen Vivir?

Si de verdad al Estado ecuatoriano le importamos sí, debiesen hacer cambios. Pero cambios reales. No solo escritos que después no llegan a ningún lado. ¡Las mujeres negras no somos burla de nadie! ¡Hasta ahora solo hemos sido burladas! [exclama molesta].

¿Cuál sería el Buen Vivir de la mujer afroecuatoriana?

Esa es una pregunta bastante complicada de responder, pero a modo general, el Buen Vivir para mí, como mujer negra, sería tener garantizados los derechos básicos para una vida digna; esto es, educación, salud, empleo, agua potable... A eso, le sumaria el tema del racismo. El racismo es el problema más grande que vivimos nosotros. Ser libre sin miedo a ser diferente seria para mí, el Buen Vivir, que no importe el color, que no importe si eres rico o pobre, si eres blanco o negro, que lo importante sea el respeto y la libertad.

9. Inés Morales, sociedad civil afroecuatoriana. Febrero 2020.

¿Cuál es la percepción del Sumak Kawsay y el Buen Vivir? ¿Se siente autoidentificada con el Buen Vivir y el Sumak Kawsay?

No podría decirte que me siento identificada porque nunca supe bien que era eso. Yo creo que es una cosa más de los políticos de turno.

¿Existe violencia dentro y fuera del pueblo afroecuatoriano?

La violencia de los hombres y mujeres afroecuatorianos está en los estigmas asociados al color de piel. En cada una de nuestras casas hay centenares de historias de vida que demuestra nuestra situación de desventaja. No han existido y ni existen hasta ahora, condiciones que garanticen nuestros derechos. Seguimos viviendo en las calles, en las instituciones gubernamentales, en las escuelas, en el transporte público, comentarios racistas, seguimos viviendo agresiones, seguimos viviendo el desprecio por nuestro pueblo.

¿Cuál sería el Buen Vivir de la mujer afroecuatoriana?

¿Que sería para mi Vivir Bien? Creo que, para mí, sería no sentir vergüenza por lo que soy y por como luzco porque ser negra en Ecuador es estar condenada de por vida... Nos ven como si fuéramos ladrones, violadores... Nos insultan y nos humillan.

10. Celia Angulo, sociedad civil afroecuatoriana. Febrero 2020.

¿Cuál es la percepción del Sumak Kawsay y el Buen Vivir? ¿Se siente autoidentificada con el Buen Vivir y el Sumak Kawsay?

El Sumak Kawsay es un concepto indígena. Los indígenas siempre han sabido luchar por sus derechos, tumban gobiernos, se toman las carreteras y se hacen escuchar. Nosotros aún no hemos hecho eso. Por eso, creo que no tenemos un concepto en la constitución como el Sumak Kawsay. Nosotros, tenemos historia, tenemos pensamientos ancestrales, pero por ser vistos como “esclavos”, nunca nos han escuchado, ni se han interesado en mirar nuestra historia, nuestra real historia.

¿Cuál sería el Buen Vivir de la mujer afroecuatoriana?

El Buen Vivir, la Buena Vida como nosotros llamamos es vivir con dignidad.

¿Se debería redefinir el Buen Vivir?

Yo lo redefiniría desde la visión de la mujer, la mujer indígena, mestiza, negra, montuvia, tenemos siempre visiones innovadoras. El hecho de ser mujeres nos hace poseedoras de sentires y pensares que el hombre pasa desapercibido. No digo que las mujeres somos mejores que los hombres o que los hombres son mejores que las mujeres. Lo que quiero decir es que nosotras miramos el mundo con otra perspectiva, más a detalle, nos interesamos por cosas que parecen superficiales, pero son el meollo del asunto. Entonces, si se pudiera redefinir el Buen Vivir creo que debería hacerlo con voz de mujer, con voces de mujeres diversas.

11. Ana Quiñonez, sociedad civil afroecuatoriana. Febrero 2020.

¿Cuál es la percepción del Sumak Kawsay y el Buen Vivir? ¿Se siente autoidentificada con el Buen Vivir y el Sumak Kawsay?

Yo no fui a la escuela, no sé a detalle el Buen Vivir. No sé leer, escribir más o menos. En los números soy buena [ríe]. Ir a la escuela para nosotras es complicado, ya ni le digo el colegio, peor la universidad, eso es impensable. La educación superior es la más difícil de acceder. La universidad está lejos de donde vivimos, existen muchas barreras sociales de discriminación y barreras económicas provocadas por los gastos de transporte o si las chicas se deben mudar, el gasto de los arriendos.

Me acuerdo de que cuando vino aquí Rafael Correa, él estaba en campaña política. Vino por nuestros barrios ahí nos juntaba y nos decía que nuestras vidas iban a cambiar, que lo que el Ecuador necesitaba era una revolución. Nos ofrecía educación, salud, empleo... Yo para serte sincera, le creí todo, todo lo que hablaba se escuchaba bonito. Ahora que ya no está, la cosa ha ido de mal en peor. El pueblo afroecuatoriano esta más jodido.

¿Qué sería para usted el Buen Vivir?

Mira, para mí, el Buen Vivir es poder comer diariamente sin preocupaciones, sin tener que pensar y ahora qué haré mañana para poder comer, para poder conseguir unos cuantos dólares. Mis hijos me ayudan económicamente, pero me gustaría a mí, poder trabajar, que la gente me de la oportunidad de trabajar. Ya me ven vieja y negra y ya piensan que no puedo trabajar. Vivo con lo que saco lavando ropa o cuando de vez en cuando me llaman para ir a coger caña.

12. Dayana Mina, sociedad civil afroecuatoriana. Febrero 2020.

¿Cuál es la percepción del Sumak Kawsay y el Buen Vivir? ¿Se siente autoidentificada con el Buen Vivir y el Sumak Kawsay?

Yo diría que yo con lo que me siento identificada es con lo afrodescendiente, con la cultura negra. No podría decir que me siento representado con algo indígena porque esa es una cultura propia, con sus cosas positivas y negativas. Nosotros los negros, tenemos otra manera de pensar.

¿Cuál sería el Buen Vivir de la mujer afroecuatoriana?

El Buen Vivir para la mujer y el hombre afroecuatoriano es el reconocimiento de la raza negra, el reconocimiento de nuestra historia. Si existimos, estamos en todo el Ecuador, nuestros antepasados fueron traídos como bestias, fueron maltratados, fueron humillados. Nosotros queremos reivindicar a nuestros ancestros, hacer que la historia negra tenga valor y derechos. Exigimos políticas públicas y programas sociales que nos reconozcan. Estamos excluidos de la historia, de los libros, nos tienen sometidos al olvido. ¡El Buen Vivir no puede ser eso! [exclama molesta].

13. Irene Guachamín, sociedad civil. Agosto 2019.

¿Cuál es la percepción del Sumak Kawsay y el Buen Vivir? ¿Se siente autoidentificada con el Buen Vivir y el Sumak Kawsay?

No, eso es pura politiquería.

¿Cuál sería el Buen Vivir de la mujer afroecuatoriana?

Sería generar oportunidades económicas, sociales, políticas y culturales para generar raíces de desarrollo. En el pueblo afroecuatoriano, las mujeres negras tenemos capacidades que no nos permiten mostrar. No solo servimos para ser empleadas domésticas o trabajos duros. Nosotras tenemos un cerebro, pensamos y sabemos que mientras no dejen de mirarnos con desprecio, como lo raro, como lo inservible, nuestras vidas no pueden cambiar.

Ahora estamos más unidos, trabajamos hombres y mujeres negros en la lucha contra el racismo, contra la falta de oportunidades laborales, contra la falta de educación, contra la falta

de salud. Nos estamos levantando y estamos diciendo aquí estamos, estamos presentes y podemos. Estamos relativamente avanzando; sin embargo, también hay que decir que, si bien nuestro Buen Vivir pertenece a hombres y mujeres negros, todavía nos falta mucho camino por recorrer, porque el hombre afroecuatoriano todavía no se desvincula totalmente de su imagen de macho. Por tanto, seguimos sufriendo de machismo y a la vez racismo. Una situación esclavizante.

¿Existe violencia dentro y fuera del pueblo afroecuatoriano?

Las mujeres afroecuatorianas sufrimos de violencia todo el tiempo, pero es peor cuando vamos a los hospitales o los subcentros de salud, siempre nos tratan de negras sucias, especialmente en el momento del parto. Nos miran con desprecio y hacen con nuestros cuerpos lo que ellos quieren. El trato de los médicos en un 100% nos han hecho sentir incomodas... La experiencia es traumática.

Entrevistas con personas autoidentificadas montuvias

1. Pedro Pablo Jijón, presidente de la Asociación Pueblo Montubio Guayas. Agosto 2019

¿Qué es ser montuvio? (características, costumbres, modo de vida, entre otros)

Montuvio es primero autodefinirse como tal. El pueblo montubio es una cultura. Lo identifica su forma de producción (agropecuaria) su cultura, su gastronomía.

¿Cómo se encuentra constituido el pueblo montuvio?

El pueblo montuvio es un consejo de gobierno, con sus estatutos legalmente reconocidos por el Estado ecuatoriano, su estructura orgánica es muy bien definida, posee directorios provinciales, cantonales, recintales, así como el directorio nacional. Es decir, existe presidente nacional, presidente provincial, presidente cantonal, presidente recintal.

¿Cuál es la concepción del pueblo montuvio sobre el Sumak Kawsay y el Buen Vivir?

¿Comparten con la visión del Sumak Kawsay y del Buen Vivir o poseen otra visión-ideología?

Desde el año 2008 cuando el Ecuador como pionero de esta cosmovisión lo asentó en la constitución, hemos compartido y aceptado el "Buen Vivir". Esto, porque para nosotros los montuvios el Buen Vivir es símbolo de bienes, de bienestar económico, social.

¿Cómo fue la participación del pueblo montuvio durante la constituyente de Montecristi del 2008?

Durante la constituyente del año 2008, la participación del pueblo montuvio fue muy activa, para lograr ser reconocidos como pueblo y que conste en la constitución. Una de las

luchas para este reconocimiento fue la famosa "huelga de hambre" de 25 montuvias y montuvios durante 25 días.

¿Existe vacíos por cubrir? ¿Qué cambios serian oportunos?

Durante estos dos últimos años se ha retrocedido en el Buen Vivir, se recortó presupuesto en la educación, jóvenes montubios ya no podrán acceder a becas. Se recortó presupuesto en salud, por ende, faltan medicinas y mala atención en el seguro social campesino, IESS. Se recortó presupuesto en la agricultura, no tenemos desarrollo ni capacitación agrícola, además se vuelve difícil acceder a créditos en banca pública y privada (somos considerados sector de riesgo para créditos).

¿Cómo es vista la mujer dentro del pueblo montuvio?

La mujer en el pueblo montubio tiene relevante importancia, tiene fuerte liderazgo, ocupa puestos importantes en el orgánico funcional (en el directorio de la provincia del Guayas existen 7 mujeres), es considerada como pilar de la economía familiar campesina. Históricamente ha formado parte de las montoneras de Alfaro (recodar el liderazgo de "la ñata gamarra" hacendada guayaquileña fundadora de los chapulos).

¿Qué rol ocupa la mujer en el pueblo montuvio?

Ocupa el rol de fuerte liderazgo.

¿Se puede continuar hablando de un Sumak Kawsay y el Buen Vivir?

Considero que debemos retomar el "Buen Vivir" para que el pueblo montuvio tenga un desarrollo digno en armonía con el entorno.

¿Existe machismo en el pueblo montuvio?

Hay machismo en el pueblo montuvio como en cualquier otro lado. Hombres que maltratan, que golpean a las mujeres. Hombres que su plata no la invierten en su familia, más bien cogen y se van a beber, pero considero que ya es mínimo; si te hablo de un porcentaje, puedes ser un 10%. Hablando de machismo desde el enfoque femenino, la mujer todavía le dice al niño: mijito no llore, usted hombre; mire a esa chica, usted debe vacilarla. Desde el lado de la mujer, las mujeres crean machos.

Por otro lado, ya hay un nivel educativo bastante bueno, las chicas montuvias ya algunas son técnicas agropecuarias, otras estudian sistemas. Esto, ayuda a que se defiendan solas y puedan financieramente protegerse.

Desde el enfoque masculino, nosotros consideramos a las mujeres como un pilar fundamental en la economía campesina. Es un pilar fundamental de la casa porque la mujer montuvia a más que estudia, trabaja en el campo, trabaja en la ciudad, trabaja en la casa. Entonces, se considera a la mujer de importancia. Más allá, hay lideresas mujeres, por ejemplo,

hay una presidenta nacional de la red de mujeres montuvias. También, en los directorios del pueblo montuvio, por ejemplo, en mi directorio yo soy presidente del pueblo montuvio del Guayas, y en mi directorio el 50% son mujeres. Yo decidí así porque son gente de capacidad. Hay una doctora montuvia que lleva el tema de salud, la vicepresidenta del directorio del pueblo montuvio es una técnica agropecuaria, hay una mujer que maneja la red de mujeres y hay unas cuatro o cinco que manejan incluso participación ciudadana. Desde las guerras de independencia las mujeres han tenido parte fundamental en la lucha.

2. Marco Calderón dirigente de la Federación de Organizaciones Montubias del Ecuador (FEDOMECE). Agosto 2019.

¿Qué es el Buen Vivir para el pueblo montuvio?

El Buen Vivir para nosotros los hombres montuvios se traduce en exhibir bienes materiales como un televisor de varias pulgadas, un equipo de sonido de último año y como no unos vaqueros, una camisa blanca y el infaltable sombrero de paja. Pequeños caprichos bien merecidos después de una larga faena en el agro costeño.

¿Existe machismo en el pueblo montuvio?

El hombre montuvio es todavía un ser machista que violenta a la mujer, cada vez es menos, pero aún existe machismo.

3. Cecibel Cruz, presidenta de la Red Nacional de Mujeres Montubias del Ecuador. Agosto 2019.

¿Qué es ser montuvio? (características, costumbres, modo de vida, etc.)

Ser montuvio es en realidad una cultura. El Montuvio nace del afro, del blanco y el indígena. El montuvio es una cultura. Nosotros nos autodenominamos montuvios según las características de trabajo y costumbres culturales.

Características de vida del montuvio:

- Trabajar en el campo.
- Vive de lo que produce en sus fincas.
- Su solidaridad y su amabilidad.

¿Cómo se encuentra constituido el pueblo montuvio? (organigrama)

El pueblo montuvio es un gran consejo de gobierno. Es decir, es un Estado dentro del Estado ecuatoriano. Asimismo, el pueblo montuvio tiene su propio organigrama: presidente nacional, presidentes provinciales, presidentes cantonales en cada ciudad, presidentes parroquiales y presidentes recintales en cada recinto y cada presidente tiene su propia directiva.

**¿Cuál es la concepción del pueblo montuvio sobre el Sumak Kawsay y el Buen Vivir?
¿Comparten con la visión del Sumak Kawsay y el Buen Vivir? o poseen otra visión-
ideología?**

Por ejemplo, se mejoró la educación del pueblo montuvio ya que hubo becas para jóvenes montubios, también hubo incentivos a la producción y se mejoró la calidad de salud en el Seguro social campesino. Se instauró con mayor fuerza por lo que el montuvio pudo acceder a Educación Salud y seguro social, pero eso ya no existe más o cada vez es menos.

¿Cómo fue la participación del pueblo montuvio durante la constituyente de Montecristi del 2008?

El pueblo montuvio durante la Constitución de Montecristi fue parte activa, se manifestó fuertemente con huelgas de hambre para que el pueblo montuvio sea considerado en la Constitución; hubo gran participación para ser tomados en cuenta como pueblo.

¿Existe vacíos por cubrir? ¿Qué cambios serían oportunos?

En los últimos años hemos perdido el Buen Vivir para el pueblo montubio porque se recortó los presupuestos en salud, se recortó presupuestos en la agricultura se recortó presupuestos en la educación y por ende no se ha cumplido el Buen Vivir en estos últimos años.

¿Cómo es vista la mujer dentro del pueblo montuvio?

La mujer es la base fundamental en la economía campesina porque es una buena administradora porque cría a sus hijos. Además, sabe trabajar en el campo. La mujer en el pueblo montuvio es muy importante como pilar fundamental en las familias, pero aún seguimos siendo violentadas, hay machismo. Yo sufrí de machismo, pero decidí afrontarlo y eso me dio la pauta para guiar a muchas mujeres montuvias que siguen siendo maltratadas; yo les digo no se quedan calladas, denuncien; la mujer-montuvia tiene que despertar tiene que darse su valor y entender por sí misma que el Buen Vivir existe.

¡Denuncia no te quedes callada! En mi sector las chicas que todavía son golpeadas por sus esposos. Yo siempre les digo: abre los ojos mujer, tú no estás amarrada a ese hombre. Tú no solo vives porque te lleva a ti la comida todos los días, tú puedes ganar trabajando, tú te puedes ir, te puedes llevar a tus hijos, aunque sean dos o tres hijos te los puedes llevar, no te puedes quedar anclada a ese hombre porque si tú te quedas ahí, un día puedes perder la vida porque ¡ese hombre no sabe lo que hace! [exclama enérgica].

Yo pienso que del 1 al 10, el Buen Vivir de las mujeres montuvias está a la mitad, y de ahí no avanzamos porque todavía hay maltrato por parte del hombre montuvio. Por eso, nosotras

nos hemos organizado para erradicar el machismo y fomentar los derechos de igualdad de la mujer. Para nosotras el Buen Vivir es donde la mujer tiene los derechos igual que un hombre, a luchar, a trabajar, a sacar a delante a su familia. No necesita siempre estar impulsada por un hombre, nosotras también podemos, ¡tenemos la capacidad para salir adelante!

Como presidenta de la red de mujeres, estoy tratando de hacer coordinaciones con otras mujeres de diferentes cantones para que ellas vayan formando sus grupos y a la vez, pedir asesoría para luego las coordinadoras cantonales o las provinciales tengamos una capacitación y nosotras ser la portavoz para las demás mujeres y poder hablar de un Buen Vivir inclusivo, sin violencia.

Yo soy una mujer de campo, yo le digo no tengo un título profesional, pero si dios me ha dado la capacidad para poder instruirme y poder ayudar, yo seré la guía. Yo tengo la experiencia de haber hecho labor social, de haber ayudado a mucha gente en los campos, siempre me ha gustado ayudar, compartir, empoderar a las mujeres. Yo soy emprendedora, hago chocolate, tengo unas pocas plantas, pero siempre estoy tratando de involucrar a las mujeres. Siempre llamo a las mujeres para que vengan a aprender y así ser independientes económicamente.

¿Qué rol ocupa la mujer en el pueblo montuvio?

El rol de la mujer en el pueblo montubio es muy importante, debemos seguir fomentando nuestra participación y exponiendo nuestros pensares. El ejemplo de eso, soy yo, Cecibel Cruz Sánchez, mujer campesina, líderesa rural coordinadora cantonal del pueblo montubio del cantón 24 de mayo, Directora Nacional de la Red de Mujeres Montubias.

Tenemos un rol importante, pero aquí, en el pueblo montuvio todavía no se reconoce. Por ejemplo, a los niños, el papá le dice: ¡oyeee tu no hagas eso, lavar los platos es de las mujeres! El machismo se sigue perpetuando. Yo no me catalogo la mejor madre del mundo, pero si una buena madre, mis hijos siempre me dicen: muchas gracias, mamá, tú eres una guerrera, eres el ejemplo, siempre nos has impulsado. Yo por eso, ahora me siento satisfecha. Me siento realizada como madre, todos tienen su profesión, su trabajo. A pesar de un matrimonio separado, mis hijos no se quedaron llorando por la separación de sus padres. A la distancia siempre estuvimos pendientes de ellos. Mi historia es de las pocas en el pueblo montuvio, las mujeres montubias son muy vulnerables en tomar decisiones, ellas no toman decisiones por ellas, las toma el marido. En el pueblo montuvio la mujer sufre, la necesidad de tener la televisión, bienes materiales, le hace que no desarrolle su mentalidad, se hacen dependientes.

Los hombres montuvios como trabajadores son excelentes, solo viven pegados a la tierra trabajando, pero son unos machos, son machistas. No machos de hombres si no machistas. Las mujeres vienen acá y yo me las cojo a todas y le juro que les digo eso no es así... así, ¡yo les digo no sean pendejas! Por favor dense cuenta. A veces vienen hasta con las zapatillas arrancadas (yo soy mal hablada) y les digo: bueno, chch tanto que vienes a dejarle la comida y no puede ni comprarte un par de zapatillas; digo, dile que te compre un par de zapatos, un par de botas para que no te dañes los pies, ¡cuídate tú, valórate, arréglate! [exclama enérgica]. Yo les digo, mírenme, yo no tengo a nadie aquí y todos los días paso aquí peinadita, perfurmadita, maquilladita, y ustedes pasan ahí todas greñudas, no se quiere, ¡valórense!

Y, me las cojo, las corto el cabello, las peino, y las transformo y les digo ¿si ven como se ve el cambio? Cámbiense, arréglense, siéntanse hermosas. Después de mis consejos, vuelven a lo mismo por el miedo al hombre.

Nosotras hemos tratado de hacer capacitaciones. El año pasado, hicimos tres días de capacitaciones. Vinieron 70 compañeras, también invitamos a los hombres, pero cuando empezamos hablar de machismo, del maltrato, se fueron. No les conviene a los hombres que hablemos de nuestras necesidades, de nuestras violencias porque ellos piensan que nos vamos a revelar. Hay muchos maltratos físicos, y nadie denuncia, las mujeres montuvias se aguantan, se quedan calladas, se encierran en las casas porque están todo moreteadas.

El hombre montuvio cuando está borracho maltrata a la mujer. Hay una canción colombiana que dice que él, asesina a su esposa y yo siempre les digo a las chicas maltratadas mira, si tú no hablas, si tú no dices nada, eso te va a pasar. Es una realidad que se está transmitiendo de generación en generación, los hijos aprenden a ser hombres maltratadores porque los hijos hacen lo mismo que el papá. ¡Yo soy como mi papa saben decir los niños, yo hago lo que hace mi papá! [exclama enérgica].

Esas cosas me hacen enfadar y ponerme enérgica. Por eso yo digo, ¡nuestro Buen Vivir es hacia delante, sin mirar atrás!

¿Considera usted que se puede continuar hablando de un Sumak Kawsay y el Buen Vivir?

El Buen Vivir en los dos últimos años se ha perdido para el pueblo montuvio. El gobierno está aplicando el Buen Vivir por ello, es importante que otra vez sea acoplado e instaurado en el pueblo montubio.

4. Ingrid Ordoñez, presidenta Asuntos Sociales Cruz Roja Ecuador. Diciembre 2019.

¿Cuál es la concepción del pueblo montuvio sobre el Sumak Kawsay y el Buen Vivir?

La falta de educación nos ha hecho analfabetas en lo que es la tecnología, nadie se ha preocupado de nuestra situación. Por eso digo, nuestro Buen Vivir ¿Dónde se puede conseguir?

¡En los campos pues! [exclama enérgica]. El Buen Vivir debe ponerse en el campo, en nuestras realidades. El Buen Vivir era una idea bastante buena, pero no se logró, la corrupción le ganó a la idea.

Si se quiere hablar de Buen Vivir en el pueblo montuvio, usted tiene que venir, y decir bueno, ¿Cuál es la problemática de la etnia montuvia? Y la respuesta, es la educación, esa es la mayor problemática del pueblo montuvio, pese a que nosotros tenemos las condiciones de vida, de siembra, de paisaje. Habría que investigar primero que hacer con todo el material en bruto, la gema que se tiene en bruto y pulirla. Eso, eso es lo que le pasa a mi etnia montuvia.

No sé, pero muchas chicas ahora dicen: ¡yo no soy montuvia! Porque ahora la palabra montuvia se ha convertido en denigrante. Su pensamiento es erróneo, nosotros somos diferente, nosotros sabemos cómo vivir bien, pero nos catalogan diferente. Por eso, yo copie una parte de los indígenas, ellos jamás se avergüenzan de su etnia; en la costa sí. entonces nosotros tenemos potencial, pero lamentablemente no lo valoramos ni lo valoran.

Yo estoy muy orgullosa de mi pueblo, la gente no se sienta a observar, a analizar lo valiosa que es la mujer montuvia. Estamos muy explotados, muy aprovechados y esperar que nos caiga el Buen Vivir y nos valoren, no lo vamos a esperar. Los políticos nos miran únicamente para la captación de votos; luego, toman nuestra cultura, la *folklorizan* hasta el punto de degradarla o humillarla y nosotras las mujeres seguimos en la misma situación, golpeadas, violentadas, sin trabajo, sin educación, sin salud.

Para el Estado no existe el Buen Vivir montuvio, este es irreverente con nuestra realidad social, cultural y económica, nos desconoce y nos deja fuera.

¿Cómo es vista la mujer dentro del pueblo montuvio?

Existe mucho femicidio en el pueblo montuvio. Yo como mujer he sido testigo de los múltiples ataques a las mujeres montuvias de todos los estratos, tanto las chicas muy profesionales, como sin estudios. Todas las mujeres viven machismo, yo diría más del 50% de las mujeres montuvias sufrimos de violencia.

Yo por ejemplo, estaba manejando parte políticas en mi pueblo y aquí el hombre montuvio y los mestizos nos ven como sujetos que no podemos sobrevivir mucho. Aquí en mi pueblo no ha existido hasta ahora una alcaldesa, puros hombres. Cuando una trata de mezclarse en proyectos grandes, en políticos, ellos no lo ven viable. Claro que nos dicen, esa chica es inteligente, esa chica es pilas, pero no nos aceptan. Se sufre, y se sufre mucho porque nos hacen sentir como que nosotras debemos estar en un rol abajo por ser mujeres y montuvias.

Otro ejemplo, yo siempre estuve buscando carreras para estudiar, las he sacado adelante, pero sin cartón (título) porque no tuve apoyo, solo malos tratos. Sin embargo, yo pude sacar adelante mi proyecto, “24 de mayo cuna de cascadas”. Yo estoy orgullosa de mi pueblo, de mi campo, sin valentía de la gente de campo no se podría hacer cosas lindas.

¿Qué rol ocupa la mujer en el pueblo montuvio?

Nuestra historia es muy antigua, pero nos ocultan. Solo hay historia de la etnia de la sierra. ¡De nosotras no hay nada escrito! [exclama enérgica]. Nosotros somos la parte que le hace falta al hombre. Porque el hombre lo que hace es herirnos, por eso ellos dicen es que jehová nos puso a la cabeza y a ustedes como el extra. El hombre montuvio es machista, siempre ha querido tener subyuga a la mujer. ¡Yo no estoy de acuerdo! [exclama enérgica]. Que la mujer tenga que estar lavando, cocinando y planchado y encima más ayudar al hombre en el campo. Yo siempre he sido explotada, por eso yo digo lo mejor es la educación, no siempre vamos a estar subyugadas por los hombres.

El rol de la mujer montuvia es de luchadora, pero sufrimos desprecio porque el hombre siempre quiere liderar. El hombre tiene que estar en igualdad con la mujer, ya no que nos tengan planchando, cocinando, lavando. Necesitamos un Buen Vivir con un cambio mental. El cambio es mental porque la mujer siempre ha sido luchadora y es valiente, pero la mujer está cohibida, debe luchar y darse su valor. ¡Si ella no se da el valor, nadie le dará! El Buen Vivir viene desde la educación porque si no nos siguen haciendo acomplejar. Nos hacen inseguras y por eso luego las mujeres montuvias somos sumisas. Nosotras las mujeres somos más guerreras, más sufridas y siempre vemos hacia delante para cambiar. Dicen que son montuvias y no servimos, pero claro que servimos, somos únicas y merecemos tener derechos. Nosotras somos de campo y es responsabilidad de todos los gobiernos velar por nosotros, si nos dan derechos dejaremos de migrar, las mujeres no estarán tan vulneradas u obligadas a entrar a la prostitución para dar de comer a sus hijos.

5. María Jesús Sampedro, sociedad civil montuvia. Agosto 2019

¿Cuál es la concepción del pueblo montuvio sobre el Sumak Kawsay-Buen Vivir?

El Buen Vivir para mí sería vivir libre. Toda mi vida ha sido dentro de un ambiente patriarcal, machista. Mi padre y mi madre siempre me decían que hay que proteger al hombre porque él es el proveedor de la casa.

¿Cómo es vista la mujer dentro del pueblo montuvio?

La mujer montuvia es vista como un objeto sexual que lava, cocina y limpia.

¿Qué rol ocupa la mujer en el pueblo montuvio?

Para ser sincera, nuestro rol es casi nulo, por ejemplo, yo desde que me case mi esposo me ha borrado de todo. Ya casi ni vida social tengo. Recuerdo una vez que me golpeó tan fuerte que yo solo veía como me moría [llora], fue una situación que hasta el día de hoy no logro superar, me duele en el alma y más porque mis hijos fueron testigos de ese dolor [llora desconsoladamente].

¿Se debería redefinir el Buen Vivir?

Si, necesitamos un Buen Vivir que nos reconozca, nos dé derechos y nos hagan sentir que valemos porque nosotras somos valientes, casi no nos quejamos, luchamos. Un Buen Vivir que nos permita ser libre de golpes, de machismo y violencia. No queremos que dejen de lado a los indígenas o eliminen su concepto de *Sumak Kawsay*. Queremos también ser partícipes de la sociedad, plantear nuestras políticas, ¡ser escuchadas! No buscamos la victimización sino un Buen Vivir que rompa con el proyecto perverso, colonial, patriarcal detractor del domino y sometimiento en el que las montuvias hemos sido criadas y continuamos insertas por el hombre montuvio machista y el Estado condenador de nuestros sufrimientos.

6. Katty Zambrano, sociedad civil montuvia. Agosto 2019

¿Cuál es la concepción del pueblo montuvio sobre el Sumak Kawsay-Buen Vivir?

Nosotros no hablamos de Sumak Kawsay, ese un término indígena y nosotros no somos indígenas. Mejor hablamos de Buen Vivir, para nosotros es vivir bien, sin preocupaciones, libres.

¿Cómo es vista la mujer dentro del pueblo montuvio?

No somos muy valoradas, somos vistas como mamás que cuidan a sus hijos y limpian. No nos valoran ni mucho menos nos apoyan cuando queremos iniciar un proyecto. Yo por ejemplo tengo tantas ideas de emprendimiento, pero no tengo dinero [llora], estoy atada de pies y manos.

Otra cosa, es que los montuvios piensan que el sexo es todo, somos objetos para ellos. A los niños, por ejemplo, a los peladitos les obligan a tener sexo para que sean hombrecitos si

no les dicen maricón, homosexual. Esa es la mentalidad del hombre montuvio y los siguen traumando y a nosotras condenando a seguir siendo golpeadas o vistas como objetos.

¿Qué rol ocupa la mujer en el pueblo montuvio?

Nuestro rol se ha naturalizado como objetos de subordinación y desventajas a lo largo de nuestro ciclo vital. Parece que estamos condenadas a los golpes y humillaciones. Yo me siento acomplejada, a veces creo que me pega porque me lo merezco... No sé a quién contar; ahora he encontrado en la biblia algunas respuestas que nadie me ha podido contestar.

El hombre montuvio ha provocado acomplejamientos y traumas en las mujeres montuvias. En su mente está que la mujer debe estar por debajo; vive la idea equivocada religiosa que el hombre es la cabeza principal y la mujer su sirvienta, la que debe planchar, cocinar, lavar, cuidar los hijos...".

¿Se debería redefinir el Buen Vivir?

Yo diría que sí, pero no creo que cambiaría mucho. Al Estado ecuatoriano no le interesa lo montuvio.

7. Carmen Fuentes sociedad civil montuvia. Agosto 2019

¿Cuál es la concepción del pueblo montuvio sobre el Sumak Kawsay-Buen Vivir?

Yo diría que el Buen Vivir es poder comer todos los días, tener un trabajo, estar sana y que mis hijos puedan estudiar. Todo eso creo que sería Buen Vivir, pero no lo tenemos. En Ecuador cada vez es más complida ser una persona digna.

¿Qué rol ocupa la mujer en el pueblo montuvio?

No me gusta mucho hablar de estos temas. Me dan asco los hombres, tengo un recuerdo que hasta ahora no puedo olvidar: iba en el bus y un tipo comenzó a pegarse a mí, yo me alejaba de él y seguía. Le tuve que gritar para que parara, y cuando me di cuenta, se estaba masturbando. Una situación muy asquerosa que ahora me hace tener terror subirme al bus con mi hija

¿Se debería redefinir el Buen Vivir?

Obviamente, hacernos partícipes de las políticas y derechos. Un Buen Vivir en donde la mujer montuvia de verdad se sienta identificada y respaldada. Para que cuando hagamos denuncias, nos escuchen y nos ayuden.

8. Vanessa Freire, asambleísta por el Movimiento Fuerza Compromiso Social. Mayo 2022

¿Cuál es la concepción del pueblo montuvio sobre el Sumak Kawsay-Buen Vivir?

El Buen Vivir está contemplado en la Constitución, esto es, tener una vida digna, tener una vida de calidad, tener acceso a la educación, a la salud, a la justicia, a espacios culturales, a servicios básicos, a un ambiente de paz, a una vida sin violencia. Eso es lo que se anhela, pero no es la realidad que provee el Estado ecuatoriano.

¿Cómo es vista la mujer dentro del pueblo montuvio?

La mujer montuvia es una persona con recursos limitados, pero ella puede administrar de forma dinámica los recursos del hogar, aunque no puede darse lujos, es una mujer a carta cabal. Sin embargo, existe una desigualdad bastante grande.

De estas necesidades, nace el proyecto de desarrollo integral del pueblo montuvio para que se puedan implementar políticas públicas que permita brindar a la gente montuvia una mejor calidad de vida. Todo esto va enmarcado en el marco del Buen Vivir, que tengan una vida digna, que tengan acceso a la salud, a la educación. En pleno siglo XXI no tienen acceso a la educación, los montuvios no tienen conectividad. Recordemos lo que paso en la pandemia del COVID 19, los montuvios no tenían conexión.

Yo, soy una mujer que visito mucho el territorio, visito mucho a mi gente y, me encontré con un caso de un niño que me dijo que no estudiaba y yo le pregunté ¿Por qué? Y me dice porque mi escuela cerró y aquí no hay internet, peor tenemos herramientas tecnológicas como celular, *laptop* o *tablet*. Eso es algo inalcanzable y eso, ha ocasionado bastante deserción escolar, un alto índice de deserción escolar. Alcanzar el Buen Vivir es primero reconocer al pueblo montuvio en el discurso y segundo, poner esfuerzos para conseguirlo. Y por eso, hemos planteado el Proyecto de Desarrollo Integral del Pueblo Montuvio.

Ahora nos preguntamos ¿Por qué el pueblo montuvio no emprende una lucha más exhaustiva, más visible? Yo, ahora que estoy trabajando en este Proyecto de Desarrollo Integral del Pueblo Montuvio, he tenido reuniones con sectores, pero el pueblo montuvio esta dividido. Hay un sector que representa un pueblo montuvio, hay otro que representa otras. Hay como tres

pueblos montuvios. No podemos reunirnos todos y mientras no estén unidos no se puede luchar por los derechos.

¿Qué rol ocupa la mujer en el pueblo montuvio?

No existe el apoyo ni el reconocimiento para la mujer montuvia. Se necesita una ley más específica que reconozca el rol de la mujer montuvia tanto del hombre como del Estado. Esto, es un gran desafío. Por ejemplo, en la reforma del código de la democracia se incluyó ya, la obligación de que los partidos políticos pongan a las mujeres encabezando listas porque muchas veces las mujeres están de relleno; ósea de alternas, de segundas, de terceras, donde no hay posibilidad que, entre una segunda autoridad, si no solo el primero. Por eso, desde el momento en que se presentan las candidaturas, los puestos principales son para los hombres y como un “complemento” se coloca en la lista a las mujeres, muchas veces porque las organizaciones políticas esperan potenciar así el voto femenino.

Los derechos de las mujeres van a cuentagotas, las mujeres sufrimos mucha violencia de género. Pero lo que tenemos las mujeres es que no sabemos detenernos ni rendirnos, somos “sororas” ¿Qué es esto? Que nos ayudamos unas a otras. Cada vez ayudamos a más mujeres a que se empoderen, que luchen y rompamos las desigualdades.

Las mujeres montuvias son valientes y cada vez más lideran sus comunidades. Sectores que en los fines de semana se juntan y ayudan a un familiar, vecino, a un amigo. Las mujeres montuvias a pesar de que hacen sus labores de sacar adelante a sus hijos, de criar animales; también, ayudan en el trabajo agrícola a sus esposos. Las mujeres montuvias cada vez están más empoderadas. El amor a su familia hace que las mujeres se empoderen; el amor a su familia hace que sean unas excelentes administradoras, excelentes emprendedoras; son mujeres que no conocen la palabra “rendirse”.

¿Se debería redefinir el Buen Vivir?

Si, porque alcanzar el Buen Vivir para la gente montuvia es mejorar sus condiciones de vida, tener acceso a la salud, a la educación, a las vías. En la actualidad, existen vías que en el invierno no son accesibles y la gente debe trasladarse en canoas para movilizarse. ¡En pleno siglo XXI! [exclama enérgica].

Entonces, se requiere que, dentro de la planificación nacional, el Estado se comprometa a una atención al pueblo montuvio. Si el Estado pone sus ojos y da prioridad a las mujeres montuvias, la producción del país y la reactivación económica del país sería más acelerada. Porque es desde las mujeres donde sale el trabajo y se da de comer a la ciudadanía.

Falta más discusión de los derechos de las mujeres, de la realidad violenta de las mujeres montuvias. Muchas mujeres no pueden tomar una decisión porque no tienen una independencia

económica y no saben cómo salir adelante con sus hijos para darles de comer y soportan todas las agresiones físicas y psicológicas de sus parejas. Y ¿qué pasa?, existen las juntas de protección de derechos, los consejos cantonales de protección de derechos que dan el primer auxilio a las mujeres a los niños. Pero las mujeres no saben que cuentan con estos espacios para hacer la denuncia. Por eso hemos emprendido una campaña de difusión de sus derechos, pero la zona rural de las montuvias está tan alejada que hasta que llegan ya encuentran cerradas esas instituciones. Otra cosa es que cuando se deciden a poner una denuncia, el sistema judicial en la fiscalía es un tema engorroso que les dicen que vengan mañana, que vengan la próxima semana, no les dan las prioridades ni las seguridades.

La mujer montuvia está abandonada, no tienen electricidad, no consumen agua segura, no tienen un acompañamiento del sistema judicial. Aún viven en condiciones precarias, esa es la verdad y la realidad de nuestro país. Muchas mujeres montuvias no conocen sus propios derechos, se necesita una difusión y políticas de protección. Cuando tengamos esos conocimientos difundidos hasta el último rincón del país, se puede decir que sí, existe un ¡Buen Vivir!

Las estadísticas del Estado son y eso, hay que pensar que son estadísticas de las que están reportadas, no tienen nada que ver con la realidad. Es muy importante el trabajo en territorio. Por ejemplo, en el cantón Vines, la fiscalía me reporta cero casos de violencia de género, ¿entonces eso qué significa que es el cantón más feliz de la provincia y del país? Que ¿ninguna mujer es agredida? Pero es lo contrario, existen mujeres que son silenciadas y se rehúsan a presentar las denuncias por lo engorroso y lento que es el sistema judicial que es en nuestro país. Las estadísticas no reflejan todos los casos, tenemos que estar cerca de la ciudadanía por eso, es importante un trabajo articulado, obligar al Estado a que dentro de su planificación incluya programas que permitan tener a las mujeres montuvias con una atención y protección integral.

9. Andrea Zambrano, sociedad civil montuvia. Agosto 2019

¿Qué rol ocupa la mujer en el pueblo montuvio?

Ninguno, nos tienen como si no sirviéramos para nada. Desde que soy niña siempre me han hecho sentir inútil y que todo lo malo es por mi culpa. Creo que por eso nunca he intentado nada, seguramente nadie me apoyará o me criticarán. Lo mismo ha pasado con mis hermanas, primas, tías y mi mamá. Siempre nos han llamado ¡pendejas! o nos dicen ¡no molestes!

¿Se debería redefinir el Buen Vivir?

Yo diría que sí, debemos estar nombradas, tal cual nos prometieron en la Asamblea Constituyente de 2008... Nosotras debemos estar nombradas, tal cual nos prometieron en la

Asamblea Constituyente de 2008... Nosotras debemos crear nuestra política en pro a nuestros derechos, a la vida, a la educación, a la salud y empleos dignos.

10. Ximena Paredes, sociedad civil montuvia. Agosto 2019

¿Cuál es la concepción del pueblo montuvio sobre el Sumak Kawsay-Buen Vivir?

Para los montuvios esto de Buen Vivir es algo que casi no comprendemos del todo. Esto del Buen Vivir solo ha servido para los políticos y sus elecciones. Nunca se han preocupado por nuestro pueblo montuvio. A nosotras nos maltratan, nos hieren, nos matan y nadie dice nada. No tenemos trabajo ni ayudas, cada vez la pobreza nos invade. Tengo envidia de los indígenas, solo a ellos vemos que les dan cosas o les ponen atención. ¡No entiendo! ¿por qué solo a los indígenas, todos somos ecuatorianos no? [exclama enérgica].

¿Qué rol ocupa la mujer en el pueblo montuvio?

Nosotras tristemente se podría decir que contamos con un rol. O, bueno sí que cumplimos con un rol de ser buenas madres, buenas esposas, buenas amas de casa. Así es nuestra historia... A mí no me gustaba hacer esas cosas, ¡tonta que me casé! [exclama entre risa y enojo]. Eso ya no quiero para mis hijas, ellas ahora son pequeñas, pero yo ya les enseño a que ellas deben estudiar. La educación es nuestra herramienta de liberación. Solamente con políticas públicas como la educación, las mujeres montuvias podríamos romper con la subyugación del hombre montuvio y de los políticos que nos tienen sometidas. Solo así, se podrá poner un alto a la idea de que la mujer montuvia está por debajo y que no es capaz de liderar.

11. Angela Zambrano, sociedad civil montuvia. Agosto 2019

¿Se debería redefinir el Buen Vivir?

A nosotras, las mujeres montuvias, solo nos miran cuando hay elecciones, después nunca más aparecen. Nos olvidan, nos reviven y nos vuelven a olvidar. Me gustaría un Buen Vivir que nos incluya y no nos deje solas, que reconozca nuestro trabajo y nuestros sufrimientos...La mujer montuvia es valiente y guerrera.

12. Bertha Jaramillo, sociedad civil montuvia. Agosto 2019

¿Cómo es vista la mujer dentro del pueblo montuvio?

Como ama de casa. A mí me hubiese gustado estudiar, pero mis papás no tenían dinero. Desde los 8 años ya empecé a trabajar, luego me casé y ahora me toca cuidar a mi familia. Una ama de casa como quien dice. Eso del Buen Vivir no sé ni que es y si existe yo no lo he vivido.

¿Qué sería para usted el Buen Vivir o qué entiende por Buen Vivir?

Creo que sería vivir en paz, no tener que depender de mi marido, no se maltratada ni ser vista como una persona que no vale... Eso nomás quisiera [exclama tristemente].

13. Mayra Loaiza, sociedad civil montuvia. Agosto 2019

¿Cómo es vista la mujer dentro del pueblo montuvio?

La mujer montuvia constantemente está siendo probada. Por ejemplo, yo trabajo en una escuela y los hombres no quieren seguir mis directrices, siempre están cuestionando lo que yo decido, siempre me están avergonzando. Es tan difícil ser mujer. Un día, por ejemplo, me acuerdo tenía que hacer un trabajo con un compañero, este boicoteaba todo mi trabajo. Jamás un hombre montuvio va a querer que una mujer este al frente. Esta situación avergüenza a la mujer, siempre estamos dominadas por los hombres y no podemos pensar por nosotras mismas.

Ir al subcentro de salud es un sufrimiento... te tratan mal, te hacen esperar y a veces ni te atienden. Peor si eres adolescente y estas embarazada, te juzgan y te hacen sentir como si hubieras cometido el pecado más grande.

14. Josefina Bermúdez, sociedad civil montuvia. Agosto 2019

¿Se debería redefinir el Buen Vivir?

El actual Buen Vivir no nos representa... Para mí, un Buen Vivir sería no depender de mi marido, no ser maltratada, no ser vista como una persona ignorante, poder estudiar, poder trabajar y si me enfermo poder ir al hospital.

¿Cómo es vista la mujer dentro del pueblo montuvio?

La mujer es vista como un objeto sexual. El hombre montuvio es muy mujeriego... mujer que se le cruza, mujer que quiere hacerle suya. Siempre está piropeando y viendo nuestro cuerpo (nos desvisten con la mirada) y nosotras no podemos decir nada porque luego nos insultan. A veces tengo miedo por mis hijas porque el montuvio es necio.

15. Melisa Cabrera sociedad civil montuvia. Agosto 2019

¿Cuál es la concepción del pueblo montuvio sobre el Sumak Kawsay-Buen Vivir?

El Buen Vivir fue una idea que desde sus inicios llamó mucho la atención, nos prometieron el cielo y las estrellas, pero desde que se aprobó hasta ahora no ha habido cambios. Solo más pobreza, menos educación, menos empleos, más delincuencia, más maltratos.

¿Cómo es vista la mujer dentro del pueblo montuvio?

La mujer montuvia es vista como una mujer de campo, sin educación y ama de casa. Por eso, este año estamos tratando de implementar un trabajo productivo de las mujeres. Es un

trabajo que no es solo con mujeres, si no que implica desarrollar las capacidades de las mujeres. O sea, visibilizarla en organizaciones que también hay hombres.

Nosotras lo que queremos es potenciar las capacidades productivas de las mujeres. Es un proyecto financiado por la Unión Europea, pero ahora trabajo en otro proyecto de educación. La educación es el pilar donde se puede ir convergiendo varias directrices que se pueden ir puliendo.

Las plataformas que tenemos como mujeres algunas son muy endebles, ese también creo que es otro problema para la violencia que vivimos las mujeres montuvias. Por eso ahora la migración cada vez es más alta, la desatención del campo es pufff grandísima, ¡es raro la juventud que se queda! Yo podría decir más o menos que un 85% ahora migra.

¿Qué rol ocupa la mujer en el pueblo montuvio?

Yo vivo en una familia totalmente machista. El rol de la mujer es de ama de casa. Por ejemplo, mi abuelo con una mirada ya callaba a mi abuela. Mi abuela y sus hijos son machistas. También, por ejemplo, mi mamá no puede salir sin que mi papá sepa, tampoco puede pronunciarse. Si ella se pronuncia en ideas radicales, mi papá enseguida alza la voz y termina callándola. Con el tiempo, nosotros le hemos ido parando, pero sigue siendo machista. Mi mamá trabaja como costurera, pero mi papá nunca le ha apoyado, siempre le critica. Mi mamá quería ser veterinaria, mi papá le había prometido que sí, pero que primero se deben casar. Cuando se casaron, él no le dejó porque debía estar ella al 100% con los hijos y en la casa.

El machismo se vive de muchas maneras, nosotras las mujeres montuvias sufrimos diariamente. Yo he vivido machismo desde niña, luego discriminación por ser montuvia, por ser campesina, nos dicen cosas muy feas y groseras como ¡tú no tienes educación!, ¡tú que vas a saber!, ¡ándate al monte!

Las mujeres montuvias tenemos menos libertad. Estamos prisioneras para hacer el desayuno a tal hora, el almuerzo a tal hora. Anqué quieras estudiar y trabajar no puedes. Estrechamente el machismo y el patriarcado de la sociedad montuvia está relacionado con la geografía donde tu habitas, está relacionada con las posibilidades que tu tengas, la educación. O sea, se agrava con otros aspectos sociales.

Por esa situación, yo tengo 33 años y yo no quiero un hombre, ¡yo no me veo con un hombre así! A parte de eso, yo nunca he visto a mi mamá o a mi papá que se dan un beso o se cogen de la mano, yo simplemente no quiero eso. Yo no quiero saber nada del matrimonio quizás por la situación que he visto de como mi papá golpea a mi mamá [llora], ¡quiero mi libertad!

Las mujeres de mi entorno, donde yo nací, no varían a mi historia de vida, a mi vida de machismo. En mi trabajo anterior me preguntaban ¿Cómo está la participación de las mujeres montuvias a nivel político? Yo digo, tienen participación, pero porque la ley de los cuadros políticos exige que haya mujeres. Ellas son las vicepresidentas de los consejos barriales, no son las presidentas, son las que van en segundo lugar en el cuadro de concejales, no las que van en primero y mucho menos la que van a terciar para alcaldesa. Entonces, yo no he visto que ha variado esto. Que va cambiando un poco porque la tecnología, la economía se va transformando sí, pero no varía mucho.

También, hablando de las señoras de casa, hablo de las mujeres que tiene 50 o 40 años, el estilo de vida de ellas no cambian mucha. Ni siquiera para las que tienen 30 años. Para poder tener cambios, tú tienes que vivir otra vida, con derechos, pero por miedo las mujeres a veces nos quedamos calladas. Si queremos un Buen Vivir debemos pelear, cambiar esa mente que lo primero es casarse con un hombre, de renombre, que tenga como mantenerlas. Yo no veo a mujeres que crean en sí mismas, que estén empoderadas, las montuvias debemos dejar de ser sumisas.

¿Se debería redefinir el Buen Vivir?

Si, claramente se debería redefinir el Buen Vivir porque lastimosamente, sin ofender, ¡apesta! [exclama enérgica] Con el Buen Vivir las montuvias solo hemos sido utilizadas como plataforma política. Yo creo que una redefinición es inclusión, visibilizar, parar el patriarcado que es la realidad del Estado ecuatoriano.

Yo creo que hay que trabajar con hombres y mujeres en la comunidad directamente. Donde se pueda ir contagiando los derechos tanto los hombres como las mujeres. En toda política pública se debería velar por una verdadera representatividad de la mujer. Las políticas públicas deberían feminizarse. Las mujeres montuvias siempre somos criticadas, siempre somos las que llevamos la peor parte.

El Buen Vivir ha sido muy machista. Este debe hablar de feminismo, debe hablar de igualdad, debemos recuperar nuestros derechos. Nuestros derechos están a años luz del hombre. Todo lo del Buen Vivir ha sido pensado desde el pensamiento del hombre y ese pensamiento del hombre está pensado solo para el hombre, no está pensado para el hombre y la mujer. Los hombres no están muriendo violados, el cuerpo de los hombres no está siendo cercenados; es el cuerpo de las mujeres el que es maltratado, es quemado, es violado, es mutilado. Nos merecemos la oportunidad de tener un Buen Vivir con los mismos derechos, la mujer merece la misma oportunidad del hombre, en igualdad de condiciones, de participar.

En las escuelas, en las universidades nos han enseñado que el hombre es el que va a la cabeza, el que tiene la voz más grave, el que tiene más fuerza, el que tiene la facilidad de hacerlo todo es el hombre porque los oficios de la casa siempre los hace la mujer. Entonces, el hombre siempre va a resaltar y tener más oportunidades, como toda la ciencia que hay y está hecha por los hombres. Entonces, en la cabeza de las mujeres siempre el liderazgo correcto es el que ha establecido los hombres. El mundo, el Buen Vivir no conoce del liderazgo de las mujeres. El liderazgo de las mujeres montuvias es el que pone las formas de sentir y ver diferente del hombre, porque el hombre es cuadrado, en su cajón solo hay un calzoncillo, una camisa y un pantalón. En cambio, nosotras, tenemos que hacer más cosas que vestarnos en la mañana; entonces, nuestra manera de sentir, de cuidar, nuestra capacidad de organizar y de cuidar es más alta, pero no se ha probado, no se ha visibilizado y no nos han permitido hablar por nosotras mismas. Solo así, podremos avanzar.

Esta es nuestra oportunidad, nuestra era, nuestro momento para luchar por un verdadero Buen Vivir. Todo lo que queremos hacer es porque creemos que nuestros pensamientos pueden dar beneficios. No es posicionarnos más alto, simplemente lo que queremos es las mismas condiciones. Y cuando digo las mismas condiciones es poder escribir nuestros derechos, que no sea solo la voz de los hombres la que este escrita.

El Buen Vivir es una herramienta para que las matronas del pueblo montuvio nos posicionemos y consideremos que nuestro pensamiento vale y puede dar beneficios. Nuestras vidas violentadas y en pobreza son el mejor ejemplo de que el Buen Vivir de los políticos está mal formulado.