

“El fuego que arde en las calles, también arde en la cocina”. Mujeres indígenas y otras formas de hacer política en los espacios rurales del Buen Vivir ecuatoriano y el Vivir Bien boliviano

“The Fire in the Streets Also Burns in the Kitchen”:
Indigenous Women and Other Ways of Political Action in the Rural Spaces of
the Ecuadorian *Buen Vivir* and the Bolivian *Vivir Bien*

Rocío Pérez Gañán

CONICET / Universidad Nacional de Quilmes, Argentina.
cear@unq.edu.ar

Recibido el 11 de febrero de 2017

Aceptado el 30 de mayo de 2017

[1134-6396(2018)25:1; 95-121]

<http://dx.doi.org/10.30827/arenal.v25i1.5639>

RESUMEN

En el presente artículo se ha tratado de conocer cuáles son las estrategias de las mujeres indígenas de Ecuador y Bolivia para empoderarse y participar políticamente en un contexto en el que también son las sustentadoras de las estructuras y enlaces comunitarios. A través de una aproximación cualitativa a dos casos concretos en las parroquias rurales de Cuenca en Ecuador y Sucre en Bolivia se ha intentado visibilizar las resistencias que estas mujeres indígenas ponen en práctica ante los roles impuestos, por un lado, desde un desarrollismo occidentalizado de tutelaje y, por otro, desde una jerarquización de género dentro de su propia cultura en los marcos del Buen Vivir Ecuatoriano y el Vivir Bien boliviano. No obstante, sus estrategias de resistencia y participación política siguen presentes en todos los ámbitos y se hacen cada día más notables en el intento de participar en la construcción de un modelo diferente de desarrollo que privilegie la unidad familiar, los lazos de solidaridad y el bien común.

Palabras claves: Buen Vivir. Vivir Bien. Desarrollo. Tutelaje. Participación política. Mujeres indígenas. Resistencia.

ABSTRACT

In this article I attempt to identify the strategies employed by indigenous women in Ecuador and Bolivia to empower themselves and participate politically in a context in which they are also the maintainers of community structures and links. By way of a qualitative approximation of two concrete cases in the rural townships of Cuenca in Ecuador and Sucre in Bolivia, I try to shed light on the resistance movements these indigenous women put into practice against the roles imposed, on

the one hand, by a Westernized development of tutelage, and, on the other, by a hierarchical structure of gender within their own culture within the framing of the Ecuadorian *Buen Vivir* and the Bolivian *Vivir Bien*. However, their resistance strategies and political participation continue to be present in all fields and are made more and more notable in the intent to participate in the construction of a different development model that will privilege family unity, the bonds of solidarity, and the common good.

Keywords: Buen Vivir. Convivir Bien. Development. Tutelage. Political participation. Indigenous women. Resistance.

SUMARIO

1.—Introducción. 2.—Metodología. 3.—Marco referencial. 4.—Resultados de la investigación. 4.1.—Ecuador y Bolivia, democratizando el Estado sin democratizar el hogar: el avance de la paridad política y la inmovilización de la complementariedad privada. 4.2.—Espacios (in)apropiados para otras formas de hacer política: la desobediencia cultural y la desobediencia originante 5.—Conclusiones. 6.—Referencias bibliográficas.

1.—Introducción

“Toca no más pelear, *mija*, porque ya nos dimos cuenta que ni unos ni otros van a pelear por nosotras ni afuera, ni en la casa”.

(Lideresa kichwa, 2012)

Anita¹ es una dirigente indígena de la zona rural de la parroquia de Cuenca en Ecuador que junto a otras muchas mujeres indígenas estaba presente en el acto de aprobación de la Agenda de Mujeres que se realizó en agosto de 2012 en la ciudad de Cuenca, en la provincia de Azuay, Ecuador. Este evento marcó un punto de inflexión en relación a mujeres, participación y política (cuyo germen se sitúa en una continua lucha histórica). Más de quinientas mujeres de todos los sectores de la provincia del Azuay participaron en dos importantes hitos ese día: el lanzamiento del documento de Agenda de Mujeres del Azuay y la validación de la propuesta de Ordenanza que promueve la exigibilidad y la institucionalidad de la equidad social y de género en la provincia que sería aprobada en octubre del mismo año (Prefectura del Azuay, 2012). Ambas acciones, enmarcadas en la constitución del 2008, en un proyecto de Buen Vivir (*Sumak Kawsay*) y legitimadas por la Ley de Cuotas en vigencia desde el 2000, posibilitaban un espacio de participación política para las mujeres único en el país. A partir de este momento, el número de mujeres en espacios políticos ha aumentado considerablemente, sin embargo, la presencia de mujeres indígenas, aunque muy activa en ciertos ámbitos,

1. Todos los nombres utilizados en este artículo son ficticios.

no ha logrado insertarse en los puestos más altos de gobernabilidad, así como no ha conseguido democratizar un espacio como es el doméstico.

En un camino paralelo, en el departamento de Chuquisaca, en Bolivia, en enero de 2015 se constituía mediante una construcción colectiva la Agenda Política Departamental de las Mujeres en el marco de la Agenda Política de las mujeres a nivel nacional, amparada por la constitución de 2009 (Coordinadora de la Mujer, 2015). En esta agenda, en el marco de un Vivir Bien (*Suma Qamaña*), las mujeres señalan la necesidad de despatriarcalizar y descolonizar las instancias del Estado Plurinacional a todos los niveles. A pesar de la conquista de los derechos políticos de las mujeres bolivianas tras un largo proceso de reivindicaciones y un hito fundamental como es la Ley del Régimen Electoral Transitorio, Ley 4021, del 14 de abril del 2009, donde se legisla la paridad en todos los órganos y niveles del Estado, las mujeres reclaman condiciones equitativas para el ejercicio de estos derechos políticos, algo que ven que no se está consiguiendo a pesar de haber alcanzado un elevado acceso y participación a los mismos (la segunda tasa de participación más elevada en América Latina). Como señalaba Charito, una política aymara en una entrevista en el año 2013 y cuya percepción sigue siendo válida para la situación en 2018: “Mírele, cuántas mujeres son ministras no más. Quieren no más que una esté, pero laburando abajo, no con ellos arriba” (Política aymara, 2013).

Estas realidades en ambos países dirigen el punto de mira hacia un camino que se repite donde las cuestiones de un ámbito privado que no es exclusivamente privado (Izquierdo, 1998; Pérez-Orozco, 2014) quedan supeditadas a la lucha por el acceso al espacio público —que tampoco es solo público—, sin que parezca haber estrategias de lucha simultánea que equilibren estos espacios interconectados para que uno de ellos, el de siempre, el categorizado como privado, el tradicional espacio de las mujeres, no quede postergado para una reivindicación posterior.

En referencia a estas cuestiones se van a desplegar una serie de mecanismos derivados de diferentes procesos que van a definir los pasos y lógicas a seguir y los que relegar. Aquí, la discriminación de la matriz colonial etnia-clase-género, el tutelaje-ventriloquía histórica sobre las poblaciones nativas y la jerarquización de género en las culturas prehispánicas de las que forman parte van a complementarse como mecanismos de exclusión del acceso de las mujeres a los espacios de *producción* y la continuidad de la despolitización de los ámbitos de *reproducción* de la vida (Pateman, 1996). No obstante, es necesario añadir que existen otros procesos que van a complementar estos mecanismos de exclusión conformando, a su vez, particularidades no solo a nivel estatal sino en cada región como son la presencia/fuerza de la población indígena —mucho más alta en Bolivia que en Ecuador—, los procesos históricos diferenciados de lucha en ambos países, el asentamiento y gestión sobre territorio o el relevo generacional, entre otros.

En el marco presentado, este artículo ha tratado de visibilizar cómo actúan estos mecanismos a la hora de (re)construir las representaciones, roles y prácticas que afectan a las mujeres indígenas y las estrategias que ellas despliegan para

paliarlo en los espacios del Buen Vivir ecuatoriano y el Vivir Bien boliviano². Con esta intencionalidad el texto se ha organizado en cinco apartados. Tras la introducción en el primer capítulo al objeto de estudio se ha articulado, en un segundo apartado, un marco referencial (estado de la cuestión, marco teórico y marco conceptual) en el que se enmarca la investigación. En la tercera sección se expone la metodología utilizada y su pertinencia respecto al trabajo realizado. En la cuarta parte se presentan los resultados más relevantes de la investigación en relación a los espacios políticos de las mujeres indígenas y sus formas de hacer política en los Estados plurinacionales de Ecuador y Bolivia. Finalmente, en las conclusiones, se han resumido las ideas más significativas del texto.

2.—Metodología

Se ha utilizado una metodología cualitativa para aproximarse a los espacios y realidades políticas por las que las mujeres indígenas transitan. La técnica de análisis principal utilizada ha sido el análisis crítico del discurso (ACD) de la información obtenida (Van Dijk, 1990), por un lado, a través de la entrevista semiestructurada (Valles 2002; Cannell y Kahn 1993) y, por otro, mediante las narrativas presentes en los medios de comunicación y las instituciones estatales en torno a las representaciones de “lo indígena” y de las mujeres indígenas en lo público-privado (Wodak, 2002). El trabajo de campo³ fue realizado entre mayo de 2012 y

2. Los cambios políticos que se registran en varios países latinoamericanos a partir de la fuerte irrupción en la esfera política del mundo indígena pusieron en entredicho las formas culturales en las que se desarrollaban las políticas hegemónicas (especialmente las desarrollistas) de los Estado-nación, iniciando un profundo debate sobre los caminos que deberían seguir estas sociedades para encontrar nuevas formas de gobierno que contemplaran e incluyeran a estas realidades indígenas hasta entonces minusvalorizadas e invisibilizadas. Estos postulados se vieron legitimados con la aprobación en el año 2008 en Ecuador y el 2009 en Bolivia de nuevas constituciones que ratificarán este novedoso proyecto andino cuya pretensión era, en un principio, abandonar las directrices económicas y políticas que rigen los sistemas mundiales en pos de un avance de sus sociedades basado en los paradigmas del *Sumak Alli Kawsay* (Buen Vivir) y el *Suma Qamaña* (Vivir Bien) donde se priman las relaciones armoniosas, en igualdad y equidad entre los seres humanos y en relación a sus interacciones sobre el medio (la naturaleza o *Pachamama*) sobre la que se asientan (Yampara, 2001). De este modo, *Sumak Alli Kawsay* (en kichwa), *Suma Qamaña* (en Aymara), y sus otras denominaciones —por ejemplo, *Ñandereko* (en guaraní)—, se articulan como un proceso/espacio heterogéneo donde se entremezclan el “ideal” de indígena y su entendimiento y relación con el mundo y la “realidad” de este indígena, suma de intelectualidad y praxis de diferentes experiencias cotidianas, académicas, políticas y movimientos sociales no indígenas.

3. Este artículo forma parte de la tesis doctoral titulada: “Las huellas del desarrollo en la construcción de la identidad y la cosmovisión indígenas en el Buen Vivir ecuatoriano y el Convivir Bien boliviano: los casos de la Atenas del Ecuador y la Ciudad Blanca de Bolivia”, defendida en marzo de 2015 en la Universidad de Cantabria. Tesis Inédita.

agosto de 2015, periodo durante los que se analizaron los medios audiovisuales y escritos El tiempo, El Comercio, La Red *online* y Enlace Ciudadano en Ecuador y La prensa, La Razón y Página 7 en Bolivia; y se realizaron 50 entrevistas (33 en Ecuador y 17 en Bolivia). Se ha recurrido a esta metodología por entender que las narrativas de las y los propios protagonistas, los medios de comunicación y las entidades del Estado juegan un papel fundamental en la configuración de los discursos, representaciones e interacciones que viven las mujeres indígenas en su acceso al ámbito político. Simultáneamente, este trabajo se ha complementado con el análisis de fuentes cuantitativas y cualitativas diversas que ofrecen un marco más general de las realidades vividas por estas mujeres.

3.—*Marco Referencial*

Desde la economía feminista se ha puesto énfasis en criticar la ruptura ficticia de lo público, por un lado, y lo privado-doméstico, por otro, como el mecanismo principal que invisibiliza la conflictualidad entre el capital y la vida (Aguinaga, 2010; Esquivel, 2010; Carrasco, 2005; Nelson, 1995). Siguiendo los postulados de Carole Pateman (1996), este mecanismo de ocultamiento garantiza la inamovilidad de lo caracterizado como privado-doméstico que se ve reforzado por el contrato sexual subyacente al contrato social instaurado en este ámbito. En esta línea, Amaia Pérez-Orozco señala que el abordaje histórico del capital en el ámbito mercantil ha querido ver, exclusivamente en este espacio, un conflicto social que necesita de una mediación política, reconstruyendo, según su propio interés de (re)producción, una representación de lo privado como una esfera exenta de conflicto: “al desatender y despolitizar el ámbito de la reproducción para centrar toda la fuerza en el de la producción, se colabora con la invisibilización que permite que la tensión no estalle, porque no se politiza” (Orozco, 2014: 203). De este modo, Pérez-Orozco visibiliza la construcción de una lógica *perversa* en la que lo productivo tiene sentido por sí mismo, sin que intervenga lo reproductivo, legitimando el proceso que los diferencia: “moverse por una lógica de acumulación” que no se genera en la reproducción y que no responde a una causalidad sino a una causalidad (*ibidem*). Así, los discursos y representaciones que esta división público-privado genera se entrelazan con una estructura de pensamiento heteropatriarcal que va a articular el mundo en torno a oposiciones binarias, jerárquicas y sexuadas (Rodríguez Ruiz, 2012; Uriona, 2010; Mokrani, 2008). Articulación que cuando se ponen en relación con las identidades originarias añade algunos elementos más a la forma de (re)construir el mundo: los derivados de la colonialidad. De esta manera, la articulación del mundo no solo es binaria, jerárquica, sexuada y de pretensión universalista, sino que se erige como una pretensión de fin último que alcanzar:

Por un lado, esa epistemología heteropatriarcal (dicotómica, jerárquica y con pretensiones de universalidad) conlleva y se alimenta de un sistema socioeconómico jerárquico donde la vida del Sujeto Mayoritario es la que merece ser vivida, convirtiéndose así en ideal hegemónico y en responsabilidad a sostener por el conjunto social [...] Se interconectan las categorías epistemológicas que simbolizan a ese sujeto frente al resto, donde se condensan los elementos identitarios del grupo social dominante (masculino/femenino, civilizado/salvaje, occidental/no-occidental, blanco/negro, etc.) con los rasgos que se supone definen a ese grupo (razón/emoción, alma/cuerpo, autosuficiencia/ dependencia, etc.) y los espacios sociales, económicos y políticos que ocupan (mercados/hogar, público/privado-doméstico, producción/ reproducción). (Orozco, 2014: 205).

Este sistema productivo hegemónico de base heteropatriarcal va a definirse en oposición al reproductivo al que supeditará de forma naturalizada. Como consecuencia de ello, la reproducción se convierte en un proceso que se da por supuesto, que no se pone en duda y sobre el cual no es necesario actuar. La naturalización de su sentido lógico de *ser* y su invisibilización resultante permite articular el binomio presencia-masculina/ausencia-femenina (Hewitson, 1999; Murillo, 1996) en el que los elementos asociados a lo femenino quedan fuera del discurso económico, no se nombran, luego no existen. No existen en lo público y en lo privado se dan por supuestos conformando una doble invisibilización de lo femenino: por ausencia y omisión. De esta forma, resulta imprescindible romper con esta articulación hegemónica del mundo para dar cabida a lo femenino —más allá de como parte de un sistema jerárquizado—, como ejercicio de cuestionamiento de todo el sistema económico de acumulación y explotación (Morini, 2014; Carosio, 2014). Y este ejercicio pasa por una descolonización de la mirada más allá del norte global en pos de una interseccionalidad y una heterogeneidad de experiencias con las que generar una multiplicidad de alternativas a la mitificación del desarrollo capitalista y su homogeneización como consumidoras y consumidores (Orozco, 2014: 208; Uriona *et al.*, 2014).

Relacionando esta reivindicación de cuestionar la lógica del sistema de acumulación-explotación con los espacios de lucha de las mujeres indígenas puede observarse que sus demandas se han centrado en obtener un lugar en los espacios políticos productivos relegando los espacios (re)productivos a una demanda posterior. Esta direccionalidad de la lucha, muy visible y de notables avances (Sánchez, 2015; Zabala, 2014; Tortosa, 2009) aunque palia algunos mecanismos derivados de la matriz colonial (Quijano, 2011, 2007; Walsh, 2010, 2005) no pone en entredicho las lógicas de acumulación hegemónicas quedando inserta en un desarrollo que se erige como modelo de transformación planificada cuyo objetivo pretende alcanzar un estadio superior (mejor) en pos de alcanzar la modernidad representada (hegemónica), es decir, en la reproducción del sistema (Martínez y Voorend, 2009; León, 2009; Castro-Gómez, 2007). De esta manera, se (re)construyen un discurso y unas representaciones que logran vincular impositivamente

el conocimiento y el poder que se genera en una racionalidad concreta sobre las distintas racionalidades que han existido en cada lugar: lo indígena necesita desarrollarse y necesita un tipo de desarrollo determinado. De este modo, desarrollo y cuestión indígena comienzan a articularse como un binomio inseparable en el interior de una modernidad globalizada que ha permeado los imaginarios sociales con lo que debe ser y cómo debe ser. El desarrollo, entonces: “debe ser visto como un régimen de representación, como una “invención” que resultó de la historia de la posguerra y que, desde sus inicios, moldeó ineluctablemente toda posible concepción de la realidad y la acción social de los países que desde entonces se conocen como subdesarrollados” (Escobar, 2007: 14 [1995]).

Transitar por los procesos de desarrollo ha tenido un alto coste para las poblaciones originarias que han necesitado adaptar sus demandas a un código entendible para poder ser escuchadas y permanecer dentro del discurso y de las representaciones de la “noción ciudadana civilizatoria” (Guerrero, 1997). Un proceso civilizatorio que ha construido a las y los indígenas a semejanza/oposición-jerarquizada de la población blanco-mestiza no permitiendo una alternativa para operar fuera de él. De esta forma, a lo largo de la historia: “las poblaciones indígenas han pasado por varias formas de gestión biopolítica: de ‘indios tributarios’ a sujetos-indios del Estado, sujetos-indios de las haciendas a ciudadanos-étnicos, de ciudadanos-étnicos a sujetos-actores institucionales de los organismos multilaterales y de las ONG’s” (Polo Bonilla, 2009: 137). Esta forma de gestión biopolítica además de una ventriloquía, un hablar a través de lo indígena, ha construido una representación de tutela continua sobre las poblaciones originarias. Bajo esta premisa, el desarrollo se erige, en la actualidad, como el sistema que sustenta esta continuidad en el tutelaje sobre las poblaciones originarias a las que (re)construye y gestiona a través de formas determinadas, con mecanismos específicos y sobre espacios concretos —en los que es importante no olvidar las luchas y resistencias que también conforman—.

En este sentido, el desarrollo tiene una agenda propia en la que se insertan las necesidades y demandas de lo que se va a desarrollar (Escobar, 2002). Una agenda que no cuestiona el sistema sino que se mueve en unos márgenes flexibles a los que se readapta, incluso cuando las acciones parecen más subversivas. Así, cuando la agenda política de las mujeres de Ecuador y Bolivia se alinea con las líneas estratégicas, planes y directrices programáticas, a pesar de haber alcanzado unos niveles muy altos en participación política en los diferentes órganos del Estado, se está insertando en un espacio permitido mientras posterga otras luchas que se posicionan en el espacio (re)productivo y que son capaces de desplazar todo el eje económico de acumulación y explotación hacia experiencias territoriales de organización de la vida más igualitarias a través de una multiplicidad de *Sumak Kawsay* y *Suma Qamaña* (Pérez-Orozco, 2014; Yampara, 2005, 2004).

4.—Resultados de la investigación

En Ecuador y Bolivia, la lucha de las mujeres se ha situado en la esfera público-política consiguiendo avances notables respecto a su situación anterior. Sin embargo, esta focalización del esfuerzo en lo productivo (lo político visible) ha dejado lo (re)productivo (lo político invisible) a un lado en una especie de letargo con la esperanza de que los avances en lo político visible trajera mejoras no solo en este espacio, sino en el resto de esferas que interaccionan en la vida cotidiana. Sin embargo, las realidades que pueden observarse en la actualidad distan mucho de responder a esta esperanza y se ha convertido en un reto importante dentro de la agenda de las mujeres (Amorós, 2013). El desgaste de la reivindicación de un lugar en lo productivo visible, en un espacio inapropiado para las mujeres, está generando un olvido e incluso una minusvalorización de lo (re)productivo invisible tanto desde la propia lucha de las mujeres como del sistema de capitalista en el que se insertan estas reivindicaciones por el poder en lo productivo (Orozco, 2014). Un sistema capitalista que bajo un maquillaje desarrollista marca el camino de avance a seguir, los objetivos a conseguir y quién puede hacerlo. Un campo económico absolutamente mercantilizado y globalizado que dificulta una ruptura *real* con los patrones de acumulación capitalista, equiparando muchas veces el Buen Vivir o el Vivir Bien a un *buen consumir* donde no se cambia la idea de qué es, realmente, lo que se quiere situar en el centro de la vida, ni se cambian las relaciones de producción (entendidas como relaciones de explotación) ni los hábitos (necesidades) de consumo generados.

Asimismo, en el campo político, cada pensamiento y cada acción están encaminados a transformarse en política pública con sus respectivos planes, programas y proyectos y sus sistemas de medición (indicadores), verificación y validación. Un desarrollo que cuantifica, pero que suele ignorar los espacios que no puede cuantificar, generalmente los transitados por las mujeres y, en especial, los que aluden al tiempo empleado en la (re)producción. De este modo, estas dos lógicas —producción-(re)producción—, conviven jerarquizadamente en una relación conflictual en la sociedad donde política, economía y cultura se entremezclan e interrelacionan en diferentes espacios de poder (Foucault, 1979), y en la que los discursos y prácticas de cada una de estas dos lógicas no tienen una clara continuidad en la cotidianidad ya que el modelo de acumulación se viste con elementos de Buen Vivir y Vivir Bien para asegurar su reproducción y, por el contrario, el modelo de ruptura y alternatividad propuesto por las mujeres indígenas se disuelve entre politizaciones y necesidades de consumo.

4.1.—Ecuador y Bolivia, democratizando el Estado sin democratizar el hogar: el avance de la paridad política y la inmovilización de la complementariedad privada

Lo indígena ha conformado históricamente el segmento de la población que fue (y es) considerado como “menor de edad” o “raza inferior” y sin participación en el Estado-nación en calidad de ciudadanas y ciudadanos. Esto ha creado unas representaciones de las y los indígenas como sujetos necesitados de tutela a lo largo de la historia (Guerrero, 1994; Chisaguano, 2006). Esta tutela ejercida desde el exterior va a reproducirse en el interior de las comunidades desde los hombres hacia las mujeres retroalimentándose y complementando una doble inequidad sobre ellas. De este modo, los roles que asumen las mujeres en sus comunidades van a estar marcados tanto por la imposición de una sociedad hegemónica moderna como por costumbres y tradiciones de sus propias culturas que les dice también *qué* deben ser, *cómo* deben ser y *dónde* tienen que estar (sin coincidir, a veces, estas dos formas) construyendo procesos de: “diferenciación de la esfera pública y privada [...] El ejercicio del poder y el prestigio están asociados con el varón, si la mujer se arriesga a invadir el espacio público, corre el riesgo de convertirse en eso justamente, en una mujer pública” (Ruiz Pérez, 1997: 10).

A pesar de participar de igual modo que los varones en las luchas por la reivindicación de sus derechos, en la práctica se enfrentan a elementos culturales que las excluyen en sus propias comunidades, limitando su accionar a lo privado-doméstico. Los espacios públicos siguen reservados, generalmente, a los hombres, mientras que los privados siguen siendo designados para las mujeres. Como consecuencia de ello, la mayor parte de las veces se encuentran al margen de la toma de decisiones en su propio beneficio, adscritas a espacios comunitarios con roles estrictamente de mantenimiento del hogar, cuidados o de “ayuda” al ingreso familiar (INEC, 2010). Incluso mujeres lideresas dentro de la comunidad se enfrentan a enormes retos para conseguir equilibrar y conciliar las diferentes escalas de participación política y las atribuciones que corresponden a sus roles como mujeres.

Si la tutela desarrollista ha situado a las poblaciones originarias en unos espacios determinados y ha configurado, a través de una ventriloquia, los roles y las demandas de estos colectivos para ser entendidos en el lenguaje del Estado (Guerrero, 1994), la tutela ejercida desde el interior del grupo va a definir aún más (y no de la misma manera) los lugares de las mujeres a espacios concretos de los ámbitos representados como público-privado. Esta tutela ejercida desde las comunidades se visibiliza a través de una serie de mecanismos cotidianos que tratan de mantener los roles y estatus de privilegio masculinos. Uno de los mecanismos más relevantes que van a influir directamente en la forma en que estas mujeres indígenas van a interactuar con los espacios público-privados es el uso

del tiempo⁴. Un uso del tiempo que va a condicionar su participación en todos los ámbitos y actividades del día a día. A pesar de la conciencia de su importancia sigue siendo muy complicado analizar el uso del tiempo por la falta de datos actualizados, como es el caso de Ecuador y Bolivia. Sin embargo, es necesario visibilizarlo en relación a otros factores por su impacto en la vida de las mujeres de los pueblos originarios.

En Ecuador, los escasos datos existentes⁵ muestran una situación muy desfavorable de las mujeres con respecto a los hombres. La carga de trabajo (re) productivo, como puede apreciarse en la tabla 1, es bastante mayor que la carga masculina, llegando a reflejar una diferencia de 16 horas a la semana entre unas y otros. Aunque el tiempo empleado a la semana en lo personal es similar (100 horas los hombres, 96 horas las mujeres), el tiempo (re)productivo en el hogar es muy desigual (7 horas los hombres, 23 horas las mujeres).

TABLA 1
Uso del tiempo por semana de los hombres y las mujeres en Ecuador

	<i>Actividades</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>
Tiempo reproductivo	Arreglo del hogar	2	4
	Compra	1	2
	Arreglo de ropa	1	4
	Preparación de alimentos	2	10
	Cuidado de niños/as y/o ancianos	1	3
	Ayuda en las tareas escolares	0	1
Total tiempo reproductivo		7	24
Tiempo personal	Dormir	56	56
	Tiempo libre	23	21
	Cuidado personal	16	16
	Desplazamiento al trabajo o escuela	5	3
Total tiempo personal		100	96

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de la Encuesta Nacional de Empleo, Desempleo y Subempleo. Marzo 2012.

4. A pesar de la inexistencia de datos estadísticos específicos por edad sobre el uso del tiempo, en las narrativas de las mujeres jóvenes en espacios de participación política entrevistadas se expresan ideas e interacciones en lo privado que difieren con las generaciones más mayores de mujeres indígenas políticas en las que se reivindica una mayor independencia y complementariedad que, señalan, no siempre son bien recibidas.

5. Los datos respecto al uso del tiempo en Ecuador pertenecen a la Encuesta Nacional de Uso del tiempo realizada en el 2010. Los datos en relación al uso del tiempo en Bolivia pertenecen a la Encuesta de Uso de Tiempo realizada en el 2001. No existen datos más actualizados.

Aunque las mujeres en Ecuador se han incorporado al espacio productivo y tienen jornadas completas de trabajo fuera de casa siguen siendo las que se ocupan, casi exclusivamente, de los trabajos (re)productivos en el hogar, en especial, con lo que tiene relación con los cuidados, el mantenimiento del hogar y la alimentación. Esto sigue impactando en las horas *libres* de estas mujeres que, al final del día, contabilizan jornadas de trabajo (re)productivo de más de 15 horas al día (Paredes, 2008).

Aunque no existen datos cuantitativos al respecto resulta interesante conocer, a través de algunos testimonios, cómo se administran el tiempo libre. En las entrevistas realizadas tanto hombres como mujeres señalan que emplean gran parte de su tiempo libre en ver la televisión y estar en casa: “en las casas a tomar un agüita, unas veces aquí, otras veces donde la Marita [...] no, al bar mucho no vamos, casi nada, muchos hombres allí, demasiados [risas]” (Campesina, kichwa, 2013). Sin embargo, los hombres dedican más tiempo a estar fuera del hogar, practicar deportes o descansar sin hacer nada. Ellos diversifican el uso de su tiempo libre con mayor libertad y facilidad como consecuencia, generalmente, de un mayor número de horas disponibles, de dinero propio y de un rol con más autonomía para socializar fuera del hogar y la comunidad: “con los panitas al fútbol en el fin de semana, en la liga del barrio pues. En diario no más al bar alguna vez, a tomar unas chelitas con los panas” (Chófer kichwa, 2013).

Asimismo, es necesario señalar que estas dieciséis horas más de trabajo femenino en Ecuador no se distribuyen de una forma homogénea, sino que, una vez más, las mujeres indígenas (en un trinomio género-etnia-clase muy relacionado con la falta de recursos), van a soportar el mayor peso de la carga global de trabajo. Las mujeres indígenas superan en aproximadamente 10 horas semanales la carga de trabajo sobre mujeres afrodescendientes y mestizas (ver tabla 2).

En este sentido, la incorporación de las mujeres (principalmente blancas y mestizas) al sistema productivo hace que las mujeres indígenas asuman gran parte del trabajo (re)productivo de estas mujeres cargando con las jornadas laborales (productivas y reproductivas) más largas y duras (INEC 2010): “Yo estoy con la guagüita hasta que llegan sus papás a la noche, ellos trabajan ahí dónde el Paul Carrasco, en la prefectura... y sí, limpio, sí, pero hago no más el almuerzo para la *guagua* y para mí. Luego me voy allá, en buseta a la casa y allá sigo no más, para preparar el almuerzo de mañana” (Empleada saragura, 2013).

TABLA 2
Carga global de trabajo semanal por autoidentificación étnica

<i>Indígenas</i>		<i>Afroecuatorianos/as</i>		<i>Mestizos/as</i>		<i>Total</i>	
<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>
66:31	80:36	60:27	71:40	58:57	69:59	59:36	71:10

Fuente: Elaborado a partir de los datos presentados por la Unidad de Procesamiento de la Encuesta Nacional Uso del Tiempo. INEC 2010.

Esta tercera jornada de trabajo, en el caso de las mujeres indígenas, suele tener muy baja remuneración o no tiene remuneración alguna y está convirtiendo la cotidianidad en un esfuerzo y agotamiento continuo que no recibe ningún tipo de consideración, valoración o intención de cambio. No obstante, las mujeres van ocupando espacios de poder mediante su participación en el espacio público y comienzan a exigir que el trabajo (re)productivo sea compartido con los hombres (Chisaguano, 2006). Aunque, como señalan muchas de ellas, es una tarea muy difícil: “No, hija. Nada hace y nada quiere hacer. Yo le digo: ‘marido, tiene que aprender oiga’, y el muy bruto se hace como el que no oye” (Lideresa saragura, 2013) Como también narra Milagros la oportunidad que tuvo para ir a un encuentro con el presidente Rafael Correa a la que tuvo que renunciar, finalmente, por sus responsabilidades familiares: “Me dijeron, ‘vaya usted doña, vaya usted a hablarle al “presi”, que usted sabe hablar’ [risas], pero como iba a ir no más con mi guagüitas chiquitos. No, no, si se arma lio... no, no, diosito, pero otro compa fue en mi puesto, ahí fue, aunque no le habló al Correa, miedo le dio [risas] Pero ahí anda, ahorita con el Prefecto” (Lideresa parroquial, Cuenca, 2013).

Esta carga horaria incide particularmente sobre las mujeres que ostentan un cargo político u organizacional. En las entrevistas realizadas y en los discursos de medios más alternativos (como La Red online) se percibe una crítica frente a este exceso de horas de trabajo fuera y dentro del hogar de las mujeres, sin embargo, la mayor parte de las veces no se identifica ni se cuestiona un sistema de dominación masculina siendo la demanda más presente en las narrativas de estas mujeres la necesidad de “una ayuda” por parte de la familia. Ana Lucía, política de la municipalidad de Cuenca, describía de esta manera su día a día:

Me levanto y preparo la ropa a mi esposo, luego hago el desayuno y arreglo a los niños para que mi esposo se los lleve a la escuela, me voy al trabajo, ¡no!, me olvidaba. Dejo medio preparado el almuerzo, ahorita sí, me voy al trabajo... regreso a la casa a la una, doy de comer a mis *guambras*, los dejo con mi Silvi... vuelvo al trabajo y hasta las seis o las siete estoy por acá. Ya luego, por la tarde mi esposo viene a buscarme y nos vamos juntos para la casa. Y ahí me ayuda con los niños mientras plancho la ropa del trabajo [risas], sí es mucho trabajo, ¿no? (Política municipal, 2013)

De igual modo, Laura, joven lideresa cañari, hablaba de las dificultades que estaba teniendo para conciliar militancia, estudios universitarios y familia: “Mire no más que me dicen a todas horas que deje de estudiar, que no vaya a las reuniones, que no estoy ocupándome de mi mamá, que ya es viejita, que salgo con los compas de la universidad... siempre hay algo que decirnos, siempre. Pero yo todo hago, mi casa, mis estudios... No más no hacerles caso” (Joven lideresa cañari, 2013). Narrativas de las lideresas más jóvenes que, como se señalaba anteriormente, se alejan cada vez más de las narrativas de “ayuda” de las más veteranas en pos de un

“verdadera complementariedad”. Junto a ello, también están presentes discursos más críticos con la división sexual del trabajo. La viceprefecta del Azuay abrió en el 2014 un encuentro de mujeres con las palabras: “Yo estoy aquí hoy porque mi esposo está cuidando a nuestros hijos”. Palabras que pronunciadas por una líder política en una sociedad conservadora y religiosa como la sociedad cuencana, ayuda a romper con los estereotipos y la naturalización del cuidado a cargo de las mujeres.

En Ecuador a pesar de haber aumentado el acceso de las mujeres a puestos de poder, a partir del aumento paulatino de las cuotas de participación política las cifras muestran que aún están muy lejos de una paridad. En la tabla 3 puede apreciarse la gran diferencia existente entre hombres y mujeres en cargos políticos de gobiernos provinciales y locales en todas las instancias, alcanzando el total de unas y otros un balance de 25,7%-74,3% a favor de estos últimos.

TABLE 3
Autoridades electas principales según cargo y sexo en las elecciones seccionales. Ecuador, 2014

<i>Cargos</i>	<i>Principales 2014</i>				<i>Total</i>
	<i>Mujeres</i>		<i>Hombres</i>		
	<i>Cantidad</i>	<i>%</i>	<i>Cantidad</i>	<i>%</i>	
Prefectas y Prefectos	2	8,7	21	91,3	23
Alcaldesas y alcaldes	16	7,3	205	92,7	221
Concejales y concejales urbanos	294	33,7	573	66,3	867
Concejales y concejales rurales	109	24,4	329	75,6	438
Vocales de juntas parroquiales	1023	24,8	3056	75,2	4079
Total	1444	25,7	4184	74,3	5628

Fuente: Elaborado por el Consejo Nacional Electoral de Ecuador. 2014.

A pesar de que los escasos datos que existen actualmente en Ecuador sobre el uso del tiempo de las mujeres indígenas y su impacto en el ejercicio de puestos de poder —en especial políticos— no permiten establecer una relación directa entre exceso de horas de trabajo no remunerado y acceso a puestos de poder, sin embargo, nos orientan hacia las dificultades que estas mujeres tienen para gestionar los espacios de la vida cotidiana ante la enorme carga de tareas y la poca complementariedad o corresponsabilidad que se expresa en sus discursos. Esta relación, aunque no puede ser contrastada con la información existente en el país, se apoya en otros trabajos de diferentes regiones del mundo donde se establece una relación de causa directa entre la carga de horas de trabajo remunerado, la dificultad de acceder a un cargo político y al desempeño de una carrera una vez alcanzado (Marco, 2013; Aspiazú y Seltzer, 2011; Franzoni, 2005; Araya, 2003).

En Bolivia, según los datos del 2001, entre la población categorizada como “inactiva” se incluyen las mujeres que realizan el trabajo doméstico no remunerado.

Estas mujeres representan en 97% del total y tienen una carga de trabajo de dos horas más al día que los hombres (ver tabla 4). Tradicionalmente, las mujeres en Bolivia han dedicado su tiempo a las tareas del hogar, al cuidado y a “las tareas de enlace” en la comunidad (Milosavljevic, 2010: 17). No obstante, estas actividades dirigidas a la transformación de mercancías, al cuidado y mantenimiento de los espacios son tareas obligadas que carecen de ingresos propios pero que son imprescindibles para la reproducción de la vida cotidiana (Orozco, 2014). En este sentido, la mayor parte de las mujeres bolivianas entrevistadas asumían como propias estas tareas cotidianas pero supeditándolas a las actividades remuneradas. En las narraciones era frecuente escuchar “yo ayudo”, “yo tengo un trabajito” o “trabajo un poquito no más, yo la paso en la casa”. Como Perla, una vendedora de origen quechua del mercado central en Sucre que comentaba: “Yo trabajo en el puesto de las 9 a las 5 de la tarde. Luego no más voy a la casa con el marido y los changuitos⁶ [...] no, el almuerzo ya hice en la mañana temprano antes de venir. Mi mamá está allá en el almuerzo, ella les atiende, yo tengo que estar acá para vender no más [...] En las noches, pues las cosas normales de la casa” (Vendedora quechua, 2013).

TABLA 4
Porcentaje de la población de 12 años o más que participan en los quehaceres del hogar y tiempo invertido en la realización de los mismos. Bolivia

	%	HORAS
Hombres	86,6	3,3
Mujeres	97,0	5,5

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos publicados por INE Bolivia. Encuesta de Uso del Tiempo. 2001.

Como puede observarse en la tabla 4, la participación de los hombres es aproximadamente un 10% inferior y se realiza durante dos horas menos al día. No participar de las tareas domésticas no parece una opción para las mujeres bolivianas. De un modo similar a lo que ocurre en Ecuador, los diferentes mecanismos de exclusión originan unas prácticas en la cotidianidad donde las mujeres ocupan (mayoritariamente) los espacios (re)productivos peor remunerados y peor valorados compaginándolos en muchos casos con trabajo remunerado fuera del hogar. En varios estudios se ha analizado como el trabajo *invisible* de las mujeres contribuye a reproducir la etnicidad, incluso en contextos urbanos y mercantiles, donde construyen un amplio tejido social que permite la supervivencia de los hogares y los negocios de las familias.

6. Forma de llamar a los niños y niñas adultos en Bolivia.

Es esta su “tercera jornada” social —en la que cumple aynis, alimenta relaciones de parentesco y compadrazgo, organiza empresas o talleres en base a circuitos de reciprocidad— la que permite no sólo la sobrevivencia económica, también la reproducción cultural y aún la prosperidad empresarial de estos negocios y familias [...] En todos estos contextos, la labor productiva y empresarial femenina no suele ser reconocida. (Rivera Cusicanqui, 2004: 4).

De igual modo, se cita aquí una encuesta nacional realizada por la Asociación de Concejalas de Bolivia (ACOBOL), también en el año 2001 entre mujeres concejalas de siete departamentos del país y que analiza el perfil de estas mujeres que acceden a la representación política. Respecto a la franja de edad, los datos muestran que las mujeres entre 26 y 55 años constituyen el 89.2% del total encuestado. De este modo, su actividad política va a coincidir con su etapa reproductiva, de pareja y de crianza. El 68% de las mujeres concejalas ostentan el estado civil de casadas mientras que el 23% se encuentran en unión libre. Asimismo, el 48.4% de las mujeres tienen entre 3 y 5 hijos. En ese contexto, el matrimonio y las obligaciones familiares no parecen constituirse como un impedimento en el acceso a la participación política aunque sí parece influir en los puestos que estas mujeres ocupan dentro de este espacio público. Derivado de la división sexual del trabajo, las mujeres tienden a ocupar puestos y desarrollar trabajos “devaluados” o considerados de bajo rango que suelen representar una prolongación de la actividad doméstica. La mayor parte de las concejalas se insertan en espacios y actividades sociales, de la mujer, etc. (ACOBOL, 2001).

Corroborando esta información con los datos presentados por la Coordinadora de la Mujer en Bolivia en el libro *Participación Política de Mujeres en el Estado* de enero de 2017, puede observarse que un hecho que se repite desde el año 1995 hasta el 2009 es que la presidencia de mujeres se desarrolla en solo dos comisiones relacionadas con el área social: la de Trabajo, Mujer, Menor y Anciano, y la de Participación Popular, Gobiernos Locales y Descentralización. De este modo, se evidencian los estereotipos de género a la hora de ejercer puestos de gobierno en este periodo, quedando relegadas a aquellas instancias que tienen responsabilidades adecuadas a la condición de las mujeres (Coordinadora de la Mujer, 2017).

En relación al ingreso, el 80.1 % de las concejalas declara que su ingreso es el más alto en la familia adquiriendo el estatus de jefa de hogar. No obstante, y a pesar de esto solo el 5.5% manifiesta que la actividad política remunerada es su ocupación exclusiva: el 22.4% manifiesta ser ama de casa, el 18,7% profesora, el 8,3% comerciante, etc. Estos datos revelan que además de la representación política las mujeres se encuentran insertas en los espacios de trabajo familiar no remunerado y otros trabajos. Es decir, la mayoría de las mujeres concejalas encuestadas no tiene dedicación exclusiva a la representación política, lo que probablemente influye en las posiciones que ocupan, en la escasa profesionalización y continuidad en la carrera política. La encuesta también señala el nivel educativo de las mujeres

que acceden a estos puestos políticos. Todas tienen nivel de escolaridad e, incluso, un 30% tiene estudios universitarios. Ello revela que para acceder a esta posición política una de las exigencias, es la escolaridad. Sería interesante comprobar si es un requisito también para los hombres (ACOBOL, 2001).

En el último informe publicado por la Coordinadora de la Mujer sobre la participación de las mujeres en los distintos órganos del Estado puede apreciarse la continuidad de este techo de cristal que sufren las mujeres en el acceso a los puestos de poder dentro del espacio político a pesar de haber alcanzado la paridad en muchos órganos de gobierno, en otros, como la presidencia del país o el senado, aún van a necesitar continuar la lucha. Las mujeres indígenas siguen haciéndose cargo de la jornada doméstica eximiendo indefinidamente a los varones de una co-responsabilidad paterna y doméstica que ratifica la imagen de que dichas ocupaciones corresponden naturalmente al sexo femenino. Deconstruir esta naturalización resulta una tarea compleja en Bolivia que genera conflictos y, en algunas ocasiones, violencia (Coordinadora de la Mujer, 2017).

Yo cuido los animales sí, solita yo los cuido. Sí yo no les cuido se mueren toditos, toditos se mueren porque no más nadie les cuida [...] No más yo les cocino, porque ellos dicen, les gusta a ellos mucho. No quieren ni salir afuera a almorzar, na más los domingos. Pero yo sí quisiera que se fueran, porque es mucho tiempo, mucho tiempo el que una hace el almuerzo, está con los *guaguas* y no puede otra cosa... mucho tiempo. (Ama de casa yampara, 2013).

Como puede observarse en la tabla 5, el acceso de mujeres a puestos de poder tanto en la cámara de diputados como la cámara de senadores ha sufrido un incremento notable, especialmente en el periodo 2009-2015 donde el número de diputadas prácticamente se duplica conformando el 50,7% del total⁷. En relación al senado, aunque no es un cambio cuantitativo, el aumento de 1 a 16 senadoras en el periodo 2005-2009, con la entrada en vigor de la ley de paridad, resulta una transformación cualitativa de gran interés, especialmente porque el senado es un órgano de muy difícil acceso. Las mujeres aún necesitan un poco más de tiempo para poder integrarse y romper las estructuras patriarcales y de elitismo que sobreviven en este espacio.

7. Es necesario señalar aquí tener en cuenta la diferencia de población indígena entre Ecuador (7,5% de la población según el censo de población de 2010) y Bolivia (41% de la población según el censo de población del 2012). La participación absoluta es mucho mayor en Bolivia, no obstante, la población relativa, en función de las cuotas de participación en ambos países se equilibra, al igual que se equilibra la desigualdad en los puestos más altos de poder.

TABLA 5
Representación de mujeres en las Cámaras de Senadores y Diputados 2002-2014

Año	Cámara de diputados					Cámara de senadores				
	Mujeres	Hombres	Total	% Mujeres	% Progreso entre periodos	Mujeres	Hombres	Total	% Mujeres	% Progreso entre periodos
2002	24	106	130	18%	6%	4	23	27	15%	11%
2005	22	108	130	17%	-1%	1	26	27	4%	-11%
2009	30	100	130	23%	6%	16	20	36	44%	40%
2014	66	64	130	50,7%	27.7%	16	20	36	44.4%	0.4%

Fuente: Elaborado por la Coordinadora de la Mujer. Observatorio de Género y el Órgano Electoral Plurinacional, Tribunal Supremo Electoral. 2014.

Del mismo modo, la representación en la Asamblea Legislativa ha aumentado paulatinamente hasta alcanzar la paridad en el año 2014 con un 49% de mujeres representantes en la Asamblea Legislativa.

TABLA 6
Representación política por sexo en la Asamblea Legislativa Plurinacional

	Hombres	Mujeres
2012	71%	29%
2014	51%	49%

Fuente: Elaborado por la Coordinadora de la Mujer en base a los datos del Tribunal Supremo Electoral. 2014.

En relación a las poblaciones originarias las cifras son muy significativas ya que las mujeres entran, por primera vez, a ser parte de las diputadas electas de las comunidades y pueblos indígenas en el año 2005 con tres representantes cuando hasta entonces carecían de representación alguna. Es necesario señalar que el número total de personas indígenas en este órgano de poder va a aumentar paulatinamente de 6 a 10 durante el periodo 2015-2020 siendo obligatorio mantener la cuota de participación de las mujeres.

TABLA 7
Diputados y diputadas electas por circunscripciones especiales de las naciones y pueblos indígena, originario campesinos

Diputaciones especiales			
Periodo	Curules	N.º Mujeres	% Mujeres
2009-2014	6	0	0%
2015-2020	7	3	42.8

Fuente: Elaborado por Zabala, 2014; PNUD-PAPEP- ONU MUJERES. 2014.

En relación a la provincia de Chuquisaca (departamento de la ciudad de Sucre) pueden observarse los datos referidos a la participación de las mujeres en los órganos departamentales. Las concejales de las municipalidades experimentan un crecimiento exponencial pasando de tan solo 63 representantes en el año 2004 a 254 en el año 2015.

TABLA 8
Concejales titulares por departamento. Elecciones 1993-2015

<i>Departamento</i>	<i>2004</i>	<i>2010</i>	<i>2015</i>
Chuquisaca	63	178	254

Fuente: Elaborado por la Coordinadora de la Mujer. Bolivia, 2015.

Finalmente, el departamento de Chuquisaca aporta dos asambleístas de pueblos originarios (un hombre y una mujer) y mantiene dos mujeres como asambleístas suplentes. Aunque no sea un número elevado de personas indígenas en la asamblea, al menos, están empezando a ser verdaderamente representados.

TABLA 9
Asambleístas departamentales indígenas elegidas/os por usos y costumbres 2010

<i>Departamento</i>	<i>N.º de Pueblos Indígenas</i>	<i>Titulares</i>		<i>Suplentes</i>	
		<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>
Chuquisaca	2	1	1	0	2

Fuente: Elaborado por la Corte Nacional Electoral (CNE). Bolivia, 2010.

En el marco de la crisis política (y económica) con la que se inicia el siglo XXI en Bolivia se van a configurar los escenarios para redefinir los procesos de democratización y la recomposición de la hegemonía política a través de la conquista de los derechos sociales y la ampliación de los derechos políticos. Se genera la necesidad de un cambio en las relaciones Estado-sociedad civil que va a quedar reflejado en la nueva Constitución Plurinacional del Estado a través de la integración de los procesos de participación política y la ampliación de la representación de mujeres y pueblos originarios en los diferentes órganos de gobierno. No obstante: “la relación entre el principio de igualdad, y en este marco de la igualdad de género, con la participación lleva a ampliar el propio ámbito del ejercicio democrático. La ampliación de las oportunidades de participación respecto al Estado para sujetos otrora excluidos como las mujeres y los indígenas” (Coordinación de la Mujer, 2017: 208). No obstante, al no haberse derribado las estructuras de dominación, estos sujetos excluidos se enfrentan con una contradicción: la propia forma de conformación patriarcal del Estado y la sociedad y la interrelación entre ambos. Esta organización patriarcal: “cercena las posibilidades de participación en este

proceso de democratización. El discurso a favor de la democracia y de la igualdad política, como el de la paridad, reconocida por la ley, se enfrenta a un modelo político de base patriarcal que resiste su plena aplicación” (Ibídem).

Y, en este escenario, resulta muy complicado llevar a cabo una transformación profunda de las inequidades. Con la expectativa de que el actual ejercicio de la representación política paritaria tenga efectos en la distribución del poder, en su democratización y en la transformación de los patrones patriarcales y coloniales, algunos movimientos feministas, organizaciones de mujeres y otros colectivos se plantean la necesidad de repensar hacia dónde dirigirse para poder alcanzar, realmente, un Vivir Bien ante la incapacidad de los modelos democráticos y del sistema capitalista al que están supeditados de ser el espacio donde generar un verdadero cambio.

4.2.—Espacios (in)apropiados para otras formas de hacer política: la desobediencia cultural y la desobediencia originante

En el escenario político actual se están replanteando otros modos de construir las identidades originarias y de articular los liderazgos políticos, culturales e intelectuales los espacios público-privados-comunitario. Aquí, se desarrollarán múltiples estrategias para resignificar los roles y adscripciones tradicionales (especialmente las mujeres) y para apropiarse de nuevos posicionamientos estratégicos desde donde revitalizar las resistencias. Un ejemplo lo encontramos en el uso de un “esencialismo estratégico”⁸ (Spivak, 1987) rearticulado en una forma de “desobediencia originante” que responde más a una apropiación de los *espacios* y a una resignificación y conversión de los mismos a *lugares* tras una reflexión y deconstrucción de la propia identidad. Dolores, lideresa kichwa del cantón Cuenca se refería constantemente a su participación política con frases como “he caminado con la organización”. Dolores explicaba que “caminar” era “haber dejado todo sin haberlo dejado”. Era “caminar con los compañeros y las compañeras para un Buen Vivir, de verdad” y era “volver a casa” (Anciana lideresa kichwa, 2013).

Esta reflexión implica entender que lo étnico en Ecuador y Bolivia ha asumido la categoría etnicidad: “como fundamental para cualquier otra reivindicación política, sin darse cuenta de que ella genera un cierre político en la variedad de experiencias que se articulan como parte de un discurso [...] Cuando esta categoría se considera como representativa de un conjunto de valores o disposiciones, se vuelve normativa en su carácter y, por tanto, excluyente en principio” (Butler, 2004: 266 [1989a]). A partir de aquí, es necesario, para evitar esta exclusión, hacer un

8. En palabras de Spivak: “un uso estratégico del esencialismo positivista en aras de un interés político escrupulosamente visible” (Spivak, 1987: 205).

ejercicio de “desobediencia cultural” (Fornet-Betancourt, 1994) entendiendo que la condición de cultura nunca va a poder responder absolutamente a la vivencia humana sino que debe erigirse como un “punto de apoyo para los procesos de identificaciones individuales o colectivos” (Fornet-Betancourt, 1997: 372).

Al ampliar así los límites borrosos de la categoría de cultura y articular espacios fronterizos, se genera la posibilidad de esta “desobediencia cultural” que se afirma a partir de una “biografía personal” (Ibídem). Esta concepción ampliada de cultura: [...] concede en consecuencia a cada persona humana el derecho y la tarea de “ver en su cultura un universo transitable y modificable”, y hacer de su cultura “propia” una opción, que puede ser contrastada por narraciones alternativas acerca de códigos simbólicos, de formas de vida o de sistemas de creencias” (Fornet-Betancourt, 1997: 8).

Mi mami nunca había usado uno, ni móvil tenía... pero ahorita viene y aprende a leer mejor y le enseñan por internet [...] viene un ratito... porque tiene mucho “laburo”... pero está feliz, quiere cocinar platos... almuerzos de otros sitios pero como se hace aquí [...] ella nunca ha viajado, mi mami, pero con las computadoras ve otros sitios, está feliz. A mí gustan mucho también, pero yo sí que voy a viajar a todo lo que pueda. Es hermoso el mundo, y grande. Yo no quiero estar solito acá. (Estudiante aymara, 2013).

Esta “desobediencia cultural” epistemológica pretende transformar las culturas a través de una serie de procesos de interacción que conviertan “las fronteras culturales en puentes sin casetas de aduanas” (Fornet-Betancourt, 1994: 47, citado en Schramm, 2007: 81) y donde las distintas culturas y saberes posicionados con sus diferentes logos puedan, en una radical relacionalidad multidimensional, resignificar su epistemología y metodología mediante una ampliación de las fuentes a partir de una polifonía cultural: “el otro, en este caso el indígena [...] deja de ser percibido como lo “interpretable”, porque irrumpe como el “intérprete”; como sujeto que me ofrece una perspectiva desde la que yo me puedo interpretar y ver. Tenemos, por consiguiente, que aprender a tratar de otra manera los textos y tradiciones de los mundos indígenas [...] (Fornet-Betancourt, 1994: 50, citado en Schramm, 2007: 81)

Es lógico que pienses así. Es tu pensamiento, porque vienes de Europa. Ves el mundo como europea. ¡Chuta, claro! Y todos venís acá con vuestros ojos y pensamientos de europeos a estudiar, a preguntarnos, a observarnos... lo que no entiendo es qué chuta esperaréis encontrar o que hacéis luego con eso. ¿Para qué sirve? Para nada. Nada para nosotros. Solo para que pensemos como ustedes y hagamos lo de ustedes [...] Yo fui también a Europa. Fui a estudiar, como haces tú aquí. Fui a tomar un curso. Pero no para estudiarles a ustedes, no, no... la plata de mi beca fue para estudiarnos a nosotros, los indígenas, para ayudarnos a vivir mejor (...). Chuta, qué loco, ¿no? ir al otro lado del mundo para estudiar lo que viviste veinte años en la casa. (Joven lideresa indígena, 2012).

Sin embargo, una “desobediencia cultural” no es suficiente si no conlleva una “desobediencia originante”, al mismo tiempo, en su interior. Es decir, la deconstrucción, como se señalaba anteriormente, de la parte identitaria ancestral. La ética (o mejor, las éticas) se erige aquí como un elemento importante —a la par que reconstruido—, para aprehender nuevas formas de decodificar las realidades cotidianas. Es necesario repensar la realización humana deconstruyendo y reconstruyendo el pensamiento y la praxis de una forma paradigmática y no programática, forma última que sigue insertando estas nuevas maneras de pensar en un marco muy cercano al hegemónico (Morin, 1999). En este sentido, Butler (2001a [1992]) señala que las categorías identitarias no son solo descriptivas, sino que envisten una normatividad excluyente que hace necesario ampliar sus términos a “nuevos usos” *desautorizados*.

Yo no dejé nunca de ser cañari por irme a laboral en España... ni por vivir casi quince años allá, y ahora tengo otras costumbres de allá con las de aquí, y algunas de aquí ya no, ya no tengo... y por eso alguno dice indio “crecido”... y yo he crecido sí, pero no como ellos quieren decir sino como alguien que vio otras culturas, que se hizo más fuerte lejos, lejos de su familia y que ahora usa lo que aprendió... y me va bien... y soy cañari, porque algunos parecen querer vivir aquí como hace quinientos años, y no se puede, hay que crecer, hay que progresar... y de esos cañaris ya no hay ninguno, ni siquiera ellos que tanto hablan [...] (Comerciante cañari, 2013).

De este modo, el nuevo espacio de disputa de “lo originario” ya no se sitúa exclusivamente en los ámbitos donde se juegan los intercambios de poder sino que empiezan a constituir formas diversas de ruptura con lo establecido que “no pasan solo por el cambio de manos del poder, sino por cambiar lo que son las formas del poder-dominación al poder-hacer” (Villasante, 2014: 51). En este sentido, Tomás Villasante propone repensar las “éticas de la implicación” (2014: 84) con la intencionalidad de comprender los “vínculos desbordantes” que los seres humanos tienen con las redes de vida más allá del “otro”. Este análisis conformará una *eco-conciencia* que derivará en una “eco-decisión” y que será capaz de articular deseos y vínculos a través de la “experiencia colectiva” y el “arte de saber vivir” (Villasante, 2014: 85-87).

A través de las estrategias que se ponen en marcha en la construcción de estos nuevos vínculos⁹ se comienza a practicar otras formas de política, donde lo genera-

9. Estrategias de apropiación de la territorialidad y de su cotidianidad expresa que se han desarrollado en capítulos anteriores y que abarcan tanto la inserción y recuperación de espacios tradicionalmente no permitidos a las poblaciones indígenas como prácticas de resistencia política, resiliencia institucional y actos de “desobediencia cultural” y también “desobediencia originante” en el día a día cotidiano.

cional se erige como fundamental, que dan lugar a nuevos tipos de movilizaciones y de resultados que “remueven” tanto las “características estructurales” como las “identidades adquiridas” al repensar desde los cimientos su recreación e identificación. Todo ello evidenciaría el nuevo escenario de producción y circulación de autorepresentaciones a través de mecanismos de reapropiación de las territorialidades e imaginarios históricamente contruidos más allá de un “utilitarismo ancestral” asumido por un gran parte del sector indígena en Ecuador y Bolivia —“esencialismo estratégico” (Spivak, 1987)— que erige lo originario como un “producto revolucionario” en unas ocasiones y un “producto turístico-cultural” en otro, que se limita a negociar y a promocionar sus identidades, cosmovisiones y prácticas como “mercancía transable en el mercado de ávidos consumidores turísticos de antiguos y distintos nuevos mundos” (Pequeño, 2007: 121). Las categorías de lo minoritario, lo vulnerable o lo subalterno ya no tienen, por sí solas, la capacidad “desbordante” de incidir en el reconocimiento, valoración y posicionamiento político (en el sentido amplio de la palabra) a pesar de la necesaria toma de conciencia y resignificación que conllevan. Es necesario desmitificar y desacralizar, más allá de las propias identidades, los propios imaginarios en los que se insertan, y desde esa perspectiva cultural abierta practicar esta “desobediencia cultural” (Fornet-Betancourt, 1997) y esta “desobediencia originante” que permita un diálogo constante, una autocrítica responsable y la generación de vínculos de confianza cotidianos que vayan tejiendo “redes de vida desbordantes” (Villasante, 2014).

Solo a través de estas desobediencias y de estas “redes desbordantes”, la diversidad de identidades podrá sobrevivir a una etnicidad anclada en un Buen Vivir y un Vivir Bien homogeneizantes que se erigen como un aparato institucional más de ratificación de las representaciones e imaginarios indígenas que una alternativa real de buena vida para las poblaciones originarias. Del mismo modo, el *Sumaq Alli Kawsay* y el *Suma Qamaña* deben ser repensados y despatriarcalizados mediante ““el poderío social” de los entramados cotidianos” (Villasante, 2014: 169) para poder ser enactuados como una pluralidad en sí mismos, “desbordados”, interconectados y practicados sobre una territorialidad responsable (Massey, 2004) de la vida cotidiana cercana y de la vida habitual lejana.

5.—Conclusiones

A lo largo del artículo ha podido observarse cómo ser indígena y mujer en Ecuador y Bolivia, ha pasado por una serie de vicisitudes desde la época colonial, donde han tenido que adecuar sus necesidades, primero, a las exigencias de su comunidad y, después, a los sucesivos poderes sociales y estatales. Estas circunstancias han oprimido, en muchos casos, el avance de estas mujeres indígenas supeditándolas a los intereses tanto de la tradición como de hegemónicos del

momento. En este sentido, sus aportes se han visto continuamente invisibilizados o adaptados en la necesidad de hacerse entender como grupo étnico cohesionado, alejándose, de esta forma, de las demandas propias de las mujeres en pos de un bien común. Asimismo, como sujeto-actora del desarrollo, forma parte de una agenda política tutelada para acceder a las posiciones del espacio productivo que, aunque le está permitiendo alcanzar puestos de poder, de la misma manera, está alejándola de otras formas de organización colectiva y autónoma de la vida. Sin olvidar, tampoco, la carga horaria de trabajo (re)productivo que de ello se deriva y que no soluciona las inequidades que se generan y que parecen depender de una expectativa a que resulten del ejercicio de poder ostentando.

No obstante, y a pesar de todo, las luchas y las resistencias de estas mujeres indígenas siguen presentes en todos los ámbitos y se hacen cada día más notables en el intento de participar en la construcción de un modelo diferente de desarrollo que privilegia la unidad familiar, los lazos de solidaridad y el bien común, basados en una forma de organización de la producción equilibrada, igualitaria y sostenible sobre un desarrollo territorial, donde la redistribución de la tierra se presenta como eje del sistema. Un modelo que garantice los derechos colectivos, comunitarios e incluso, individuales, buscando mediante el equilibrio de cada uno de ellos, su base de actuación. Apropiarse de estos lugares significa ejercer una vida plena y participar de todos los aspectos que esta conlleva.

Sin embargo, uno de los retos de estos espacios *inapropiados* donde hacer política sigue siendo dar cabida a las reivindicaciones de estas mujeres indígenas. Las mujeres indígenas de Ecuador y Bolivia han visto (y ven) cómo su lucha por la igualdad y la equidad se ha supeditado a la lucha de clases, a los conflictos indígenas, a la agenda del desarrollo y a toda una serie de procesos que las siguen relegando al espacio de la “otredad de la otredad”. Sus demandas siempre pueden esperar un poco más en pos de algo “más importante” y que va a “beneficiarlas ampliamente” a *todos*. Unas reivindicaciones supeditadas “por el interés general” a cuestiones prácticas de mayor relevancia como la clase, la etnia, el territorio o la producción, olvidando la importancia de las mujeres indígenas en todos los aspectos y ámbitos de la vida familiar, comunitaria y extracomunitaria.

6.—Referencias bibliográficas

- ACOBOL (2001): *Propuesta de agenda. Asamblea Nacional de Concejalas y Alcaldesas*. La Paz, ACOBOL.
- AGUINAGA, Margarita (2010): “Ecofeminismo: mujer y Pachamama, no solo es posible una crítica al capitalismo y al patriarcado”. Alai. <http://www.alainet.org/es/active/39531>. Consultado el 17 de enero de 2017.
- ALBÓ, Xavier (2009): “Del indio negado al permitido y al protagónico en América Latina”. En SICHRA, Inge (coord. y ed.): *Atlas socio-lingüístico de pueblos indígenas en América Latina*. Quito, UNICEF/AECID/FUN PROEIB Andes, pp. 997-1003.

- AMOROS, Celia (2013): *Mujeres e imaginarios de la globalización. Reflexiones para una agenda teórica global del feminismo*. Buenos Aires, Homo Sapiens Ediciones.
- ARAYA, María José (2003): Un acercamiento a las Encuestas sobre el Uso del Tiempo con orientación de género. Chile, CEPAL.
- ASPIAZU, Eliana y SELTZER, Sabrina (2011): “El uso del tiempo desde una perspectiva de género. Encuesta a varones y mujeres de una ONG de Mar del Plata”. *FACES*, 17 (36-37): 33-48.
- BUTLER, Judith (2004 [1989]): “Conflicto de género, teoría feminista y discurso psicoanalítico”. En: MILLÁN, Carmen y ESTRADA, María Ángela (eds.): *Pensar (en) género. Teoría y práctica para nuevas cartografías del cuerpo* Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
- (2001 [1992]): “Fundamentos contingentes: El feminismo y la cuestión del ‘posmodernismo’”. *La Ventana, Revista de estudios de género*, 13: 7-41. <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/pperiod/laventan/Ventana13/ventana13-1.pdf>. Consultado el 15 de enero de 2017.
- CANNELL, Charles y KAHN, Robert (1993): La reunión de datos mediante entrevistas. En: FESTINGER León y KATZ Daniel (comps.): *Los métodos de investigación en las ciencias sociales*. Barcelona, Paidós, pp. 310-352.
- CAROSIO, Alba (coord.) (2014): *Feminismos para un cambio civilizatorio*. Caracas, Venezuela: Fundación Celarg, FLACSO y Centro de Estudios de la Mujer.
- CARRASCO, Cristina (2005): “La economía feminista: una apuesta por otra economía”. En: VARA, M.ª Jesús (coord.) (2005): *Estudios sobre género y economía*. Madrid, Akal, pp. 43-62. http://egeneros.org.mx/admin/archivos/economia_feminista.pdf. Consultado el 20 de enero de 2017.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2007): “The Missing Chapter of Empire: Postmodern Re-organization of Coloniality and Post-Fordist Capitalism”. *Cultural Studies* 21 (2-3): 428-48.
- CHISAGUANO, Silverio (2006): La población indígena del Ecuador. Quito, Instituto Nacional de Estadística y Censos INEC.
- COORDINADORA DE LA MUJER (2017): “Participación política de las mujeres en el Estado”. <http://www.coordinadoradelamujer.org.bo/observatorio/index.php/profundizar/principal/boton/2/sub/9/tem/2>. Consultado el 17 de enero de 2017.
- (2015): “Agenda Política desde las Mujeres de Chuquisaca”. Elecciones Departamentales 2015. Sucre. http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:yAilqcfQRXEJ:www.CoordinadoradelaMujer.org.bo/observatorio/index.php/documentos/descargar/archivo/AgendaChuquisaca_242.pdf+&cd=1&hl=es&ct=clnk&gl=us. Consultado el 20 de enero de 2017.
- MASSEY, Doreen (2004): “Lugar, identidad y geografías de la responsabilidad en un mundo en proceso de globalización”. *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, 57: 77-84.
- ESCOBAR, Arturo (2007 [1995]): *La invención del Tercer Mundo*. Caracas, El Perro y la Rana.
- (2002): “Globalización, Desarrollo y Modernidad”. En ESCOBAR et al. (coord.): *Planeación, Participación y Desarrollo*. Medellín, Corporación Región, pp. 9-32.
- ESQUIVEL, Valeria (2010): “La ‘Economía del cuidado’: un recorrido conceptual”. Seminario virtual. La Economía Feminista y los Debates del Desarrollo en América Latina. IGTN. Capítulo Latinoamericano. <http://www.seminariovirtual.com.ar/seminario2010-2/documentos/DocumentoValeriaEsquivel.pdf>. Consultado el 17 de diciembre de 2016.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (1997): “Introducción: aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas”. *Revista de Filosofía*, 90: 365-382.
- (1994): *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José, Editorial Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- FOSTER, George (1974): *Antropología Aplicada*. Fondo de la Cultura Económica, México.
- FOUCAULT, Michel (1979): *Microfísica del Poder*. Madrid, Ediciones de La Piqueta.
- FRANZONI, Juliana (2005): “La pieza que faltaba: uso del tiempo y regímenes de bienestar en América Latina”. *Nueva Sociedad*, 199: 35-52.
- FRANZONI, Juliana M. y VOOREND, Koen (2009): *Sistemas de patriarcado y regímenes de bienestar en América Latina. ¿Una cosa lleva a la otra?* Madrid, Fundación Carolina CeALCI.

- GUERRERO, Andrés (1997): “Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación”. *Nueva Sociedad* 150: 98-105.
- (1994): “Una imagen Ventrilocua: El discurso liberal de la “desgraciada raza indígena” a fines del siglo XXI”. En MURATORIO, Blanca. *Imágenes e imágineros, representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Quito, FLACSO, pp. 197-243.
- HEWITSON, Gillian (1999): *Feminist Economics: Interrogating the Masculinity of Rational Economic Man*. Northampton, Massachusetts, Edward Elgar Pub.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA DE BOLIVIA (INE): “Características de población y vivienda. Censo Nacional de Población y Vivienda 2012”. Bolivia (2012). <http://www.ine.gob.bo:8081/censo2012/PDF/resultadosCPV2012.pdf>. Consultado el 29 de diciembre de 2017.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA DEL ECUADOR (INEC): “Censo Nacional de Población y Vivienda 2010”. Ecuador (2010). <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/censo-de-poblacion-y-vivienda/>. Consultado el 3 de enero de 2017.
- IZQUIERDO, María Jesús (1998): *El malestar en la desigualdad*. Barcelona, Catedra.
- LEÓN, Magdalena (2009): “Cambiar la economía para cambiar la vida”. En: ACOSTA, Alberto y MARTÍNEZ Esperanza (comps.): *El buen vivir: una vía para el desarrollo*. Quito: Abya-Yala, 63-74.
- MARCO, Flavia (2013): “La utilización de las encuestas de uso del tiempo en las políticas públicas”. En CALDERÓN, Coral (coord.): *Redistribuir el cuidado: el desafío de las políticas*. Santiago, CEPAL, pp. 171-204.
- MILOSAVLJEVIC, Vivian (2010): La armonización del indicador tiempo total de trabajo en el Observatorio de Igualdad de Género en América Latina y el Caribe», *XI Encuentro Internacional de estadísticas de Género y Políticas Públicas basadas en Evidencias Empíricas*, Aguascalientes, México, 28-30 de septiembre de 2010. http://www.inegi.org.mx/eventos/2010/eieg2/doc/03A_GUASCALIENTESVMilosavljevic_%202010_Tiempototaldetrabajo.pdf. Consultado el 19 de enero de 2017.
- MOKRANI, Dunia (2008): “Reflexiones sobre la representación y participación política de las mujeres en el marco de un proceso de des-colonización de la sociedad y el estado”. En Chávez Patricia *et al.*, *Despatriarcalizar para descolonizar la gestión pública*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, pp. 93-150.
- MORIN, Edgar (1999): *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. París, UNESCO.
- MORINI, Cristina (2014): *Por amor o a la fuerza. Feminización del trabajo y biopolítica del cuerpo*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- MURILLO, Soledad (1996): *El mito de la vida privada. De la entrega al tiempo propio*. Madrid, Siglo XXI.
- NELSON, Julie A. (1995): “Feminismo y economía”. *Journal of Economic Perspectives*, 9 (2): 131-48.
- PAREDES, Julieta (2008): *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario, Mujeres creando comunidad*. La Paz, CEDEC.
- PATEMAN, Carole (1996): “Críticas feministas a la dicotomía público/privado. En: CASTELLS, Carme (comp.): *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona, Paidós Ibérica.
- PEQUEÑO, Andrea (2007): *Imágenes en disputas. Representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas*. Quito, FLACSO, ABYA-YALA, UNFPA.
- PÉREZ OROZCO, Amaia (2014): *Subversión feminista de la economía: aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid, Traficante de Sueños.
- POLO BONILLA, Rafael (2009): “Ciudadanía y biopoder: las sugerencias de Andrés Guerrero (Tema central)”. *Ecuador Debate*. 77: 125-137.
- PREFECTURA DEL AZUAY (2012): *Agenda de Mujeres del Azuay*. Cuenca. <http://www.mediafire.com/file/bv480ibvxhzc9v/agenda+mujeres.pdf#!> Consultado el 15 de enero de 2017.

- QUIJANO, Aníbal (2011): “¿Sistemas alternativos de producción?”. En: DE SOUSA Boaventura (ed.): *Producir para vivir: los caminos de la producción no capitalista*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, pp. 369-399.
- (2007): “Colonialidad y clasificación social”. En: CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSGOUEL, Ramón (eds.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, pp. 113-122.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2010): *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- (2004): “La noción de “derecho” o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia”. *Aportes Andinos*, 11: 1-15. <http://hdl.handle.net/10644/678>. Consultado el 16 de enero de 2017.
- RODRÍGUEZ RUIZ, Blanca (2012): “Hacia un Estado post-patriarcal. Feminismo y ciudadanía”. *Revista de Estudios Políticos*, 149: 87-122.
- RUIZ PÉREZ, Sonia (1997): “Apuntes sobre estratificación Social”. Artículo no publicado <http://academic.uprm.edu/sruiz/3121/id14.htm>. Consultado el 5 de enero de 2017.
- SÁNCHEZ, María del Carmen (2015): *Detrás de los números. Las trayectorias de la paridad y la igualdad en un contexto patriarcal*. La Paz, Coordinadora de la Mujer.
- SCHRAMM, Christina (2007): “La filosofía intercultural latinoamericana de Raúl Fonet-Betancourt. Una discusión de sus elementos principales”. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, 114: 77-84.
- SPIVAK, Gayatri (1987): *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. Nueva York, Methuen.
- TORTOSA, José María (2009): *Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir*. Madrid, Fundación Carolina.
- URIONA, Katia et al. (2014): *De tejidos y entramados desde la diversidad. Sistematización de experiencias de acción colectiva de las mujeres en los procesos constituyente, postconstituyente y autónomo en Bolivia*. La Paz, Coordinadora de la Mujer.
- URIONA, Katia (2010): “Desafíos de la despatriarcalización en el proceso boliviano”. *Tinkazos*, 28: 33-49.
- VALLES, Miguel (2002): *Entrevistas cualitativas*. Cuadernos metodológicos 32. Madrid, CSIC.
- VAN DIJK, Teun (2003): *Ideología y discurso*. Barcelona, Ariel.
- (1990): *La noticia como discurso: Comprensión, estructura y producción de la información*. Barcelona, Paidós.
- VILLASANTE, Tomás (2014): *Redes de vida desbordantes. Fundamentos para el cambio desde la vida cotidiana*. Catarata, Madrid.
- WALSH, Catherine (2010): “Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglement”. *Development*, 53 (1) 15-21.
- WALSH, Catherine (ed.) (2005): *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito, Abya-Yala.
- WODAK, Ruth (2002): *Methods of Critical Discourse Analysis*. Londres, SAGE.
- YAMPARA, Simón (2005): “Descentralización y autonomía desde la visión de los pueblos originarios”. En: VVAA.: *Visiones indígenas de descentralización*. La Paz, FES-ILDIS y Plural Editores.
- YAMPARA, Simón (comp.) (2004): *Cosmovisión territorial, ecología y medio ambiente*. La Paz, Qamaña Pacha/Fondo Indígena.
- YAMPARA, Simón (2001): *El ayllu y la territorialidad en los Andes. Una aproximación a Chambi Grande, Qamaña Pacha*. La Paz, UPEA-CADA.
- ZABALA, María Lourdes (2014): *Trayectorias electorales. Participación política de las mujeres en la democracia boliviana*. La Paz, PNUD.

Entrevistas

- Ama de casa yampara (2013): Entrevista. Sucre, Bolivia. Enero de 2013. 10:00 am.
Anciana Lideresa kichwa (2013): Entrevista. Cuenca, Ecuador. Julio de 2013. 14:00 pm.
Campesina kichwa (2013): Entrevista. Cuenca, Ecuador. Noviembre de 2013. 09:00 am.
Chófer kichwa (2013): Entrevista. Cuenca, Ecuador. Noviembre de 2013. 11:00 am.
Comerciante cañari (2013): Entrevista. Cuenca, Ecuador. Agosto de 2012. 11:00 am.
Empleada saragura (2013): Entrevista. Cuenca, Ecuador. Noviembre de 2013. 08:00 am.
Estudiante aymara (2013): Entrevista. Sucre, Ecuador. Enero de 2013. 10:00 am.
Joven lideresa indígena (2012): Entrevista. Cuenca, Ecuador. Agosto de 2012. 18:00 pm
Joven lideresa cañari (2013): Entrevista. Cuenca, Ecuador. Octubre de 2013. 10:00 am.
Lideresa kichwa (2012): Entrevista. Cuenca, Ecuador. Agosto de 2012. 10:00 am.
Lideresa parroquial (2013): Entrevista. Cuenca, Ecuador. Agosto de 2013. 10:00 am.
Lideresa saragura (2013): Entrevista. Cuenca, Ecuador. Diciembre de 2013. 14:00 pm.
Política aymara. (2013): Entrevista. Sucre, Bolivia. Enero de 2013. 15:00 pm.
Política municipal (2013): Entrevista. Cuenca, Ecuador. Diciembre de 2013. 11:00 am.
Vendedora quechua (2013): Entrevista. Sucre, Bolivia. Enero de 2013. 10:00 am.

