



Permeabilidad de los feminismos decolonial y comunitario en proyectos de la cooperación vasca en Ecuador, en el horizonte del Buen Vivir

Tesis para la obtención del título de: Maestría en
Género, Sociedad y Políticas Públicas
Programa Regional de Formación en Género y
Políticas Públicas – PRIGEPP / FLACSO Argentina

Disertante: Mtr. Carolina de León

Dirección: Dr. Asier Martínez de Bringas / Mtr. Jenny Chicaiza Lechón

PRESENTACIÓN

Esta tesis está motivada en mi propia postura crítica y cuestionamiento vinculado al paradigma del desarrollo, así como a las aproximaciones teóricas y prácticas vinculadas a la cooperación internacional para el desarrollo. Tuve la oportunidad de comenzar a trabajar en el ámbito de la cooperación para el desarrollo, en mi provincia (Mendoza) en cuanto finalicé mis estudios de grado en relaciones internacionales. Tuve un primer encuentro con los diferentes instrumentos de la cooperación, las políticas de los distintos donantes (organizaciones internacionales y agencias bilaterales, principalmente). Y fue en ese momento que conocí las lógicas de la cooperación que hoy en esta tesis expongo de manera crítica: condicionamientos de la cooperación y la imposición de agendas. Fue entonces que decidí continuar mi carrera profesionalizándome en el tema e hice el Máster en Cooperación Internacional Descentralizada en la Universidad del País Vasco. A partir de entonces, tuve distintas experiencias en el ámbito de la cooperación, y fue constante mi interés en conocer y entender los marcos de interpretación y significados que predominaban en los distintos agentes de la cooperación, tanto en el sur como en el norte. Esta investigación es parte de mi visión crítica sobre el desarrollo, enfocada en este caso concreto sobre el “enfoque de género”.

Antes de introducir el tema de esta tesis quiero agradecer a quienes me guiaron en la elaboración de esta investigación: Asier Martínez de Bringas y Jenny Chicaiza Lechón; el apoyo y la confianza de todo el equipo de la Fundación Paz y Solidaridad de Euskadi, y especialmente a Laura Vega que compartió todo los documentos y material de los proyectos. Gracias a las mujeres más importantes de mi vida: mis hijas Kamile y Lucía, en quienes festejo ese espíritu crítico y esa especial sensibilidad por las problemáticas sociales; a mi mamá María Marino y a mis tías Elba Moreyra y Patricia Marino a quienes agradezco haber sembrado la motivación por seguir aprendiendo; a mi marido Mikel, quien siempre me acompaña y apoya en todo. A mis amigas y amigos: Carla Letzen, Fátima Cornejo, Fernanda Rodríguez, Gustavo Poquet, Karla Rando, Marina Liñeiro y Natalia Padra; a mis compañeras y compañeros de la sección sindical de Comisiones Obreras en la Universidad de Deusto; y también a mis compañeros y compañeras del Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe de la Universidad de Deusto: Maite Sagasti, Cristina Elzo, Laura Belmonte, Javier Llorente y Gorka Urrutia. Y por supuesto, agradezco a todas las mujeres indígenas que he conocido como coordinadora del Programa de Formación en Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas en la Universidad de Deusto, mujeres que lideran la defensa de los territorios y de la vida; todas ellas una inspiración para la realización de esta tesis.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	4
1. LA COOPERACIÓN INTERNACIONAL Y EL DESARROLLO: SUS REFERENCIAS TEÓRICAS Y PRINCIPALES CRÍTICAS.....	13
1.1. La cooperación internacional	13
1.2. Aproximaciones teóricas al desarrollo	18
1.3. Mujeres, género y desarrollo.....	23
1.4. Postdesarrollo y el paradigma del Buen Vivir	26
2. PROYECTOS ANALIZADOS Y SU CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO.....	34
2.1. Breve exposición sobre el contexto sociopolítico ecuatoriano histórico y actual.....	34
2.2. Proyectos de la cooperación vasca en Ecuador.....	35
3. PERMEABILIDAD DE LAS EPISTEMOLOGÍAS FEMINISTAS DECOLONIAL Y COMUNITARIA EN LOS PROYECTOS ANALIZADOS	44
3.1. Buen Vivir y feminismos	45
3.2. Conceptualización de las mujeres indígenas y el enfoque de género. Antecedentes.....	52
3.3. Reconceptualización del enfoque de género	53
CONCLUSIONES	76
REFERENCIAS.....	79

“Perseguir la unidad de la causa feminista basándola sólo en el género es incompatible con la búsqueda de solidaridad a través de diferentes formaciones políticas y con la exploración de teorías alternativas del sujeto de conciencia” (Norma Alarcón, 1990)

INTRODUCCIÓN

Esta tesis se desarrolló en el marco de la Maestría en Género, Sociedad y Políticas Públicas del Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas (PRIGEPP) y tuvo como objetivo analizar proyectos de la cooperación vasca desde enfoques de los feminismos decolonial y comunitario, en el marco del horizonte planteado el paradigma del Buen Vivir. Para eso se ha tomado el caso de dos proyectos implementados por el Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supay (IQBSS) y su contraparte en el País Vasco, la Fundación Paz y Solidaridad de Euskadi (PySE), en comunidades de la nacionalidad Kichwa en la provincia de Pastaza, de la región amazónica de Ecuador.

Desde hace un tiempo, las intervenciones de la cooperación para el desarrollo están constantemente en observación por tratarse de prácticas “sospechadas” de neocolonialismo como una continuidad del *afán salvacionista* de la lógica de la modernidad. Y, en este sentido, distintos agentes de la cooperación reconocen la necesidad de una revisión de sus prácticas para alinearse y tener en cuenta los reclamos que insistentemente se hacen desde los movimientos sociales del sur. Entre estos, se encuentran las críticas que hacen los feminismos latinoamericanos en su análisis de la configuración específica que tienen relaciones, diferencias y desigualdades sociales entre hombres y mujeres en el contexto latinoamericano, desafiando a los discursos y teorías del feminismo occidental (blanco, europeo, hegemónico). Los proyectos analizados acompañan a distintas comunidades en la construcción del Sumak Kawsay, y en la lucha y resistencia a un modelo económico basado en la expropiación y explotación de la Naturaleza. A partir de la institucionalización del Buen Vivir/Sumak Kawsay en Ecuador (surgida con la nueva Constitución ecuatoriana) cierta lógica indica que es necesario que el sistema de la cooperación internacional acompañe con sus propuestas a la implementación y materialización de dicho paradigma de bienestar allí donde intervenga. En este escenario, los proyectos se encuentran con la necesidad de reconceptualizar el enfoque de género, entre otros desafíos que presenta la búsqueda de horizontalidad y la escucha a las voces de los movimientos sociales del sur. Y de la forma que se estructura esta tesis consigue ser una contribución a la creación de nuevos marcos conceptuales y metodológicos para la inclusión de otros agentes de la

cooperación para el desarrollo, en cuanto al trabajo con comunidades y mujeres en territorios indígenas.

Esta tesis se desarrolló enteramente en el País Vasco, bajo un paradigma metodológico cualitativo interpretativo y que tuvo como fundamento el análisis en profundidad de dos proyectos de una organización de base kichwa, el IQBSS, y su contraparte vasca, la Fundación PySE. Se trató de propuestas con enfoque postdesarrollista, que plantearon una crítica radical al concepto de desarrollo vigente hasta la actualidad como principal referencial para el funcionamiento y el diseño de políticas públicas de nuestras sociedades.

El desarrollo, como paradigma de bienestar, es un concepto en torno al cual se construyen los dos grandes sujetos del sistema de la cooperación para el desarrollo: unos donantes y otros receptores de ayuda. Las relaciones entre ambos sujetos, actores de las relaciones internacionales, se dan en el marco de instituciones y procesos condicionados por el poder de unos sobre otros, y a la vez determinando ciertas reglas de juego: quién puede hablar, desde qué puntos de vista, y con qué autoridad (Rodríguez Moreno, 2014). Los proyectos analizados se dieron en el marco de un tipo específico de relaciones de cooperación entre actores políticos: la cooperación internacional descentralizada. Esta cooperación es la que se lleva a cabo por actores distintos a los que tradicionalmente interactuaban en el sistema internacional, se trata de una cooperación que se refiere a las entidades de carácter subestatal y privadas: tales como las organizaciones no gubernamentales de desarrollo (ONGD) como agentes que buscan promover distintas acciones que potencian y fortalecen a la sociedad civil como actor político.

A pesar de tratarse de un escenario condicionado, y en el que la proliferación de ONGD tiene su origen en la despolitización de ciertos asuntos de orden público¹, aun así, se considera que la cooperación descentralizada es un tipo de cooperación mucho más permeable a las demandas sociales, más horizontal y que permite ampliar las voces que participan en la definición de la agenda política vinculada al desarrollo. Un tipo de cooperación que, si bien no puede constituir políticas públicas propiamente dichas porque se trata de acciones de entidades privadas, sí contribuyen a poner en marcha mecanismos que dan solución a problemáticas concretas priorizando las necesidades de la

¹ La despolitización en el ámbito del desarrollo hace referencia a aquellas iniciativas que quedan en el marco de acción de actores privados, no solo las ONGD sino también las empresas, a las que los Estados terminan delegando sus “indelegables” obligaciones (reducir la pobreza, proteger la infancia y sus derechos, proteger el ambiente y a los pueblos indígenas, entre otras tantas). La cooperación para el desarrollo a través de las ONGD tiene origen, a la vez que contribuyen, a la despolitización.

población y respondiendo de manera mucho más eficiente. Además, se trata de un tipo de cooperación que busca el fortalecimiento de alianzas entre sociedades del norte y del sur para ser agentes de cambio social (Ortega, 2007). Y, en ese sentido, las propuestas más transformadoras son capaces de canalizar las críticas que se hace al discurso del desarrollo y al sistema de la cooperación internacional incorporando nuevos enfoques, conceptos y formas de hacer que den voz a aquellos sectores emergentes, insurgentes y críticos con las distintas opresiones que afectan a las poblaciones del sur, y especialmente a las mujeres.

El *objetivo general* de esta investigación consistió en analizar la permeabilidad o receptibilidad de feminismos decolonial y comunitario en dos proyectos de la cooperación vasca en territorios de la Amazonía ecuatoriana, buscando visibilizar la contribución que hace una ONGD vasca concreta a ese cambio político y sociohistórico apoyando a comunidades indígenas a materializar sus planes de vida en alineación con los principios y del paradigma del Sumak Kawsay. Desde ahí se buscó identificar aquellos conceptos y categorías que aportan un enfoque contrahegemónico y crítico con ciertas prácticas consideradas neocolonialistas, y que a lo largo de las últimas décadas ha marcado la agenda de desarrollo y la producción de discursos vinculados a la idea de solidaridad. La relación entre los feminismos y el paradigma del Buen Vivir se puede analizar desde los aportes de la académica y activista ecuatoriana Sofía Zaragocin (2017), quien postula que el Buen Vivir está replanteando la relación con la naturaleza y la alteridad en general, y esto afecta a la conceptualización que se haga del enfoque de género de manera significativa.

En cuanto al análisis del impacto diferenciado por el género en el marco de los proyectos de la cooperación para el desarrollo, a partir de la década de 1990 el enfoque de Género en el Desarrollo (GED) es el enfoque más reconocido e incorporado a las políticas públicas vinculadas al desarrollo. Sin embargo, son numerosas las críticas que se hacen a este enfoque desde los distintos territorios y, en este sentido, Ochy Curiel (2015) reflexiona sobre ese aspecto de las políticas de desarrollo y, en concreto, denuncia que algunos intentos de fortalecer la participación ciudadana condujeron a la institucionalización de movimientos sociales como el feminismo, a través del surgimiento de las ONGD, la injerencia del sistema de la cooperación internacional y la burocratización, sugiriendo que la recuperación de los horizontes políticos transformadores que se perdieron con la “oenegización” y donde es importante y pertinente y urgente continuar con la creación de un pensamiento autónomo centrado en analizar el neocolonialismo ligado a las ideas de desarrollo generadas por la modernidad occidental (Curiel, 2015).

En esa misma línea, Yuderkys Espinosa Miñoso (2020) refuerza la consigna de cuestionar al feminismo [blanco y occidental] y su compromiso con la modernidad eurocentrada, desmintiendo su

promesa de la consigna “todas para todas” y la necesidad de visibilizar otros mundos y otros pensares que no son meras demandas sino un reclamo de otras formas de hacer y que la cooperación asuma el compromiso de “abandonar la violencia epistémica, el afán salvacionista y la herencia colonizadora” (pág. 10). En esta misma línea, y vinculados a la idea de “modernidad” se tuvieron en consideración los aportes de Enrique Dussel (2005) haciendo referencia al concepto de *transmodernidad*, para referirse a las distintas experiencias culturales latinoamericanas con capacidad de asumir los aspectos más positivos de la modernidad (europea) [pero evaluados con los distintos criterios de las culturales ancestrales y milenarias de la región] son representaciones de diferentes identidades regionales que reclaman un espacio propio.

Analizando la cooperación internacional española y algunas de sus prácticas colonialistas, a la vez que hace referencia a cierta imposición de marcos de referencia e interpretación de la realidad (prácticas que crean dependencia y sitúan a las poblaciones beneficiarias en posiciones de subalternidad, por mencionar algunos ejemplos), María Crecente Dapena (2016) realizó un trabajo de fin de máster en el que analiza la necesidad de descolonizar las prácticas de la cooperación a través de las teorías feministas postcoloniales, y hace un repaso del discurso del desarrollo, las prácticas y discursos de las ONGD españolas, así como la elaboración de propuestas que servirán para que la cooperación española deje de lado cualquier imaginario colonizador.

Históricamente las mujeres de países en desarrollo fueron vistas como mujeres sin voz, sin agencia y sin autonomía suficiente para librarse de unas opresiones mucho más violentas que las que vivían las mujeres del norte. Ante esta representación de “mujer vulnerable” impuesta por el sistema de la cooperación internacional, los movimientos feministas latinoamericanos comenzaron a plantear la necesidad de autonomía económica e ideológica frente a agendas de desarrollo que adoptaban esa imagen sin cuestionar sus bases ideológicas vinculadas a la modernidad, el racismo y el colonialismo. Ante esto, muchas ONGD intentan desvincularse de esa idea de la “cooperación neocolonialista” y apuestan por propuestas transformadoras. Y, teniendo en cuenta las críticas del feminismo latinoamericano, favorecieron la emergencia de una serie de debates teóricos sobre los rasgos racistas que la teoría feminista seguía reproduciendo a través de simplismos modernistas y obviando algunos de los rasgos diferenciales de las mujeres indígenas y afrodescendientes (específicamente). Esta tesis se propuso analizar proyectos de la cooperación vasca que buscan despegarse radicalmente de las prácticas coloniales respecto al “enfoque de género” y en los que se reconoce la pluralidad de sujetos como agentes de pensamiento de sus propias realidades, que buscan contribuir a la construcción de teoría que explique la realidad regional. Además, se trata de iniciativas que cuestionan el discurso del desarrollo y del enfoque de género en el desarrollo (GED), a la vez que politizan y ponen en la agenda

de la cooperación cuestiones tales como el reconocimiento de una multiplicidad de opresiones; la necesidad de intervenir y trabajar desde un enfoque interseccional; cuestionando la homogeneidad de las categorías de mujer y género; contribuyendo a la construcción de conocimiento de mujeres no blancas; cuestionando el universalismo de la categoría mujer; e incluyendo representaciones específicas, heterogéneas y contextualizadas, incluso del sistema patriarcal² y el patriarcado específicamente indígena³ en el caso de los proyectos analizados. Todas concepciones teóricas y metodológicas que también contribuyen a repolitizar estos debates e iniciativas que hoy se encuentran en la agenda de varios actores del sistema de la cooperación vasca.

A los fines de esta investigación se seleccionó como referentes empíricos un número de proyectos del Portal de la Cooperación Pública Vasca (HEGOA, s.f.), de acuerdo con los siguientes criterios: proyectos implementados en Ecuador, en territorios y comunidades indígenas, ejecutados con posterioridad al año 2014, que hayan incluido acciones para el desarrollo dirigidas a la sociedad civil o comunidades, y que el componente de trabajo con mujeres tenga especial relevancia en la descripción del objetivo general de la intervención. Se generó una primera selección de nueve proyectos, que podían agruparse en cuatro procesos llevados a cabo por distintas organizaciones. Sin embargo, a medida que se avanzaba en el análisis de las propuestas y su documentación relacionada, fue necesario limitar el objeto de estudio y hacer un recorte concreto en cuanto al contexto geográfico: proyectos implementados en la provincia de Pastaza y que tenían como principal beneficiaria a comunidades de la nacionalidad Kichwa. Los proyectos analizados fueron los siguientes:

- Proyecto 1. Fortalecimiento del Sumak Kawsay en Pastaza, desde una mirada decolonial.
- Proyecto 2. Tunkui Sumak Allpa Mama Kawsaikunamanta/Tunkui por las vidas del territorio de Kawsak Sacha. Tunkui es llamado a la lucha.

Metodología

En cuanto a las consideraciones metodológicas, la estrategia seleccionada para el desarrollo de esta investigación es de naturaleza cualitativa, y esto se debe a que se trató de una propuesta de analizar con profundidad una serie de proyectos de la cooperación para el desarrollo, tratando de

² El sistema patriarcal o patriarcado puede ser definido como “un orden social genérico de poder, basado en un modo de dominación cuyo paradigma es el hombre. Este orden asegura la supremacía de los hombres y de lo masculino sobre la inferiorización previa de las mujeres y de lo femenino. Es asimismo un orden de dominio de unos hombres sobre otros y de enajenación entre las mujeres” (Lagarde, 1996, pág. 52).

³ Las feministas comunitarias plantean la existencia de un patriarcado dentro de sus comunidades, anterior a la época colonial y que fue mediado por el capitalismo; lo que Julieta Paredes llama (2014) *patriarcado ancestral y entronque patriarcal*, y Rita Segato (2016) *patriarcado de baja o alta intensidad* (citadas en Moore Torres, 2018: 250).

identificar los significados, marcos interpretativos y representaciones discursivas presentes en los distintos documentos vinculados a los proyectos. Proyectos presentados por Paz y Solidaridad de Euskadi para financiación por parte de la Agencia Vasca de Cooperación para el Desarrollo (AVCD), y cuyas intervenciones permiten a distintos actores sociales con los que trabajan ser motores de cambio social, así como también crear nuevos marcos conceptuales y otras formas de conocer y de ser de las sociedades [tanto en el sur como en el norte]. La selección del paradigma cualitativo de investigación se debió a que el “mundo social [puedes ser] interpretado, comprendido, experimentado y producido” (Mason 1996, citado en Vasilachis de Gialdino, 2006, pág. 2) y estos paradigmas se relacionan con el objetivo de comprender el sentido de la acción social, donde el discurso es tanto un recurso como una creación: una forma de reproducción y de producción del mundo (Vasilachis de Gialdino, 2006).

La revisión de bibliografía fue la técnica para construir un referente teórico consistente y crítico con el discurso del desarrollo y la configuración del sistema de la cooperación internacional; para la recolección de datos sobre los proyectos se analizaron una serie de documentos vinculados a cada uno de ellos y de otras fuentes secundarias (y normativas) tanto de la cooperación vasca como los planes de desarrollo en Ecuador; y también fueron consultados otros documentos vinculados a las distintas actividades de los proyectos. Los documentos utilizados fueron los siguientes:

- Análisis de la Estrategia de género del Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supai (IQBSS) e identificación de indicadores De género, elaborado por Miriam García Torres en enero de 2017.
- Conceptualización y perspectivas del Sumak Kawsay en el territorio, elaborado por Ximena Landázuri, en enero de 2019.
- Documento de sistematización del taller de socialización sobre Sumak Kawsay y género en las comunidades del Pueblo Ancestral Kichwa de Kawsak Sacha, elaborado por el IQBSS en marzo de 2019.
- Documento de trabajo (agenda) para trabajar sobre violencia de género en el pueblo ancestral kichwa de Kawsak Sacha, elaborado por las comunidades involucradas en febrero de 2019.
- Documento de sistematización del Taller sobre violencia estructural y de género con mujeres del pueblo ancestral kichwa Río Anzu, elaborado por Ximena Landázuri y Alfredo Viteri en marzo de 2021.
- Informe de evaluación al proyecto Fortalecimiento del Sumak Kawsay en Pastaza (Ecuador), desde una mirada decolonial, elaborado por Celeste Torres en 2021.

- Propuesta técnica del proyecto Fortalecimiento del Sumak Kawsay en Pastaza, desde una mirada decolonial (2017-2019).
- Propuesta técnica del proyecto Tunkui Sumak Allpa Mama Kawsaikunamanta (2019-2021).

Contenido y estructura de la tesis

En cuanto al contenido de la tesis, el primer capítulo trata sobre la configuración del sistema de la cooperación internacional en el marco de las relaciones entre actores internacionales, así como el discutido concepto de desarrollo, el cual es fundamental para la comprensión de las prácticas que en él se sostienen en la actualidad. Las distintas intervenciones del sistema de la cooperación internacional buscan, principalmente, mejorar las condiciones de vida e impulsar procesos que combatan la vulnerabilidad social, económica y política; y en ese contexto, el *desarrollo* (como discurso cultural y político) y la modalidad específica de la *cooperación internacional* [aquella que busca el desarrollo de los países del sur] nacieron junto a la configuración del mundo en la segunda posguerra mundial con ese fin.

Actualmente existe más consenso sobre los problemas teóricos y metodológicos relacionados con el desarrollo que una definición que sirva de referente teórico, los resultados arrojados por las experiencias y las políticas vinculadas al desarrollo hacen que sea necesaria una redefinición del paradigma de bienestar; y, tal como sugiere Arturo Escobar (2007), es necesario deconstruir el sentido del concepto de desarrollo debido porque es una “invención” que desde sus inicios tenía la intención de moldear la realidad de los países considerados subdesarrollados. Y para tal fin, este primer capítulo también buscará conocer cuáles son los marcos conceptuales y prácticos de la cooperación para el desarrollo con los pueblos indígenas, las mujeres y el enfoque de género; para terminar, haciendo un repaso de las principales críticas del concepto de desarrollo realizadas a partir de lo que postulados postdesarrollistas, entre las que se puede incluir la propuesta del paradigma del Buen Vivir, y que dan valor a las iniciativas y conocimientos locales, modificando prácticas de saber y hacer, reconocen otros centros y agentes de conocimiento y, a la vez, también destacan las estrategias propuestas por los movimientos sociales en su enfrentamiento con el discurso desarrollista.

El segundo capítulo versa sobre los proyectos: análisis del contexto social y político ecuatoriano en general, incluyendo la cuestión de las políticas extractivistas y la Constitución de 2008. Tanto el texto constitucional como las distintas ofensivas extractivistas configuran el complejo escenario en el que intervienen las ONGD. El nuevo texto constitucional tiene la particularidad de reconocer el *Buen Vivir* como alternativa al desarrollo, un concepto que expresa un cambio profundo de las relaciones entre la sociedad y la Naturaleza, y que se relaciona estrechamente con filosofías y

cosmovisiones de los pueblos indígenas. Con una lógica que, de acuerdo con Mónica Chuji et al. (2019), busca desplazar la centralidad de los seres humanos (antropocentrismo) y también se reconocen valores intrínsecos en lo no-humano, atacando al patriarcado y postulando alternativas feministas de recuperación del rol de las mujeres en las comunidades y en la defensa de la naturaleza.

Se trabajó con la anticipación hipotética de que la cooperación vasca, por favorecer el establecimiento de una agenda de desarrollo de abajo hacia arriba tiene mayores posibilidades de ser receptiva a la inclusión de categorías y conceptos de género provenientes de los feminismos decolonial y comunitario. Enfoques feministas que se distancian críticamente del enfoque de *Género en el Desarrollo* por su afán por considerar las vidas e historias materiales de las mujeres del Tercer Mundo⁴, exigiendo devolver a estas mujeres el protagonismo de sus historias (Spivak, 1998), cuestionando y reformulando la autoridad y universalidad de la epistemología feminista (Lugones, 2008) y contribuyendo a despatriarcalizar poniendo la atención en las “contradicciones cotidianas y sociales que moldean las experiencias y realidades de las mujeres” (Di Pietro, 2020, párrafo.5) en el contexto sociohistórico concreto, visibilizando sus reclamos y demandas, para las cuales se movilizan buscando contrarrestar las distintas condiciones de sujeción a las que se enfrentan.

El tercer capítulo se centra en el análisis de los proyectos, ambas son propuestas que habiendo sido elaboradas bajo el paraguas de la cooperación descentralizada pueden considerarse como enfoques más eficaces a las nuevas realidades de los territorios, favoreciendo el fortalecimiento de la democracia y la participación política de actores representativos de los territorios amazónicos, potenciando su participación en el diseño e implementación de acciones para materializar sus propios planes de vida, en línea con su propia definición de bienestar.

Reconociendo las demandas de sectores del feminismo latinoamericano, tanto de sectores de la academia como del activismo, que por décadas ha planteado la necesidad de construir alternativas que expliquen los dilemas teóricos que presenta la realidad social y política de la región, el último capítulo busca no solo enunciar dos de las corrientes teóricas feministas latinoamericanas que dialogan con el paradigma planteado por el Buen Vivir: decolonial y comunitario, y a su vez identificar nuevas categorías, nuevas conceptualizaciones y resignificaciones. Para Sofia Zaragocin (2017) los enfoques feministas mencionados acompañan a los procesos plurales de Sumak Kawsay

⁴ De acuerdo con Gayatri Spivak (1998), el término Tercer Mundo es un concepto que surge para delimitar a las sociedades configuradas después de la Segunda Guerra Mundial, para diferenciarlas de los dos bloques del conflicto este-oeste, en el que se agrupó a zonas muy diferentes del mundo pero que estaban caracterizados por ser el mundo subdesarrollado (citado en Bonder, 2019).

en Ecuador, donde se da cierta hibridación entre el feminismo decolonial y el feminismo comunitario con el Buen Vivir como “procesos comunes y parejos, en proceso de descolonización” (pág. 19).

1. LA COOPERACIÓN INTERNACIONAL Y EL DESARROLLO: SUS REFERENCIAS TEÓRICAS Y PRINCIPALES CRÍTICAS

La cooperación internacional, desde sus inicios, ha buscado ser un mecanismo para conseguir y mantener la paz en el planeta, y una de las formas de cooperación que se priorizaron fue a través de la creación de diferentes instituciones y estrategias que ayudarían a conseguir el progreso y bienestar de los países más empobrecidos. A partir de ese momento, las intervenciones en nombre del desarrollo comenzaron a construir una arquitectura internacional que contribuyó a consolidarlo como referencial de la mayor parte de acciones del Estado.

En este primer apartado se hizo un repaso breve por el marco que da sustento al sistema de la cooperación internacional, así como también al concepto de desarrollo, en el ámbito de las relaciones internacionales y la globalización, a través de su historia y evolución, sus aproximaciones teóricas, así como también sus principales críticas.

1.1. La cooperación internacional

El estudio de las relaciones internacionales se pueden abordar desde distintos enfoques, hay quienes afirman que las relaciones entre actores internacionales se pueden explicar desde la teoría realista como relaciones de poder en las cuales los estados tienen sus intereses particulares, definidos como ‘intereses nacionales’ y que estos determinan su comportamiento (Llister, 2009); pero también pueden abordarse desde enfoques más sociológicos y, por lo tanto, se considera que existen relaciones de todo tipo entre los actores que interactúan en el sistema internacional⁵. De acuerdo con este último enfoque, tanto el conflicto (o confrontación) como la cooperación son los dos procesos clásicos de las interacciones entre los actores que configuran la sociedad internacional, que pueden manifestarse de forma extrema en la guerra o la integración. Y, mientras la confrontación o conflicto supone la incompatibilidad de intereses (Ayllón, 2007), la cooperación internacional “parte de una percepción no hostil de [la] alteridad” (Gómez-Galán, 2009) y puede definirse desde los aportes de la sociología como “toda relación entre actores internacionales orientada a la mutua satisfacción de intereses o demandas, mediante la utilización complementaria de sus respectivos poderes en el desarrollo de actuaciones coordinadas y/o solidarias” (Calduch, 1991, pág. 88).

⁵ El Sistema Internacional es una herramienta analítica de los estudios de las Relaciones Internacionales, definida por el conjunto de interacciones entre los distintos actores internacionales (Barbé, 2003).

La *cooperación para el desarrollo* es un ámbito concreto de las relaciones internacionales, y una de las modalidades específicas que adopta la interacción entre actores internacionales que, a su vez, cuenta con criterios de actuación propios (Gómez-Galán, 2009). A partir de esta interacción y los complejos procesos que se fueron dando entre los Estados se fue conformando una estructura-marco para este tipo específico de cooperación, que tuvo surgimiento, tal como se la conoce en la actualidad, a partir del final de la Segunda Guerra Mundial y fue motivada por la “coyuntura geopolítica determinada por la división bipolar del mundo” (Ayllón, 2007, pág. 26). Por otra parte, Arturo Escobar (2007) hace referencia a que el origen de este tipo de cooperación internacional estuvo influenciado por luchas anticoloniales de los países de Asia y África, la necesidad de nuevos mercados, el miedo al comunismo en el contexto de la Guerra Fría⁶ y la “fe en la ciencia y la tecnología”. También es importante resaltar que las relaciones internacionales de la época fueron afectadas notablemente por las dinámicas propias de la globalización, en el sentido que se intensificó la interdependencia económica, tecnológica y ambiental, y surgieron nuevos desafíos y temas que afectaban al conjunto del “mundo subdesarrollado” (Ayllón, 2007).

A pesar de las importantes diferencias entre los países latinoamericanos y los países asiáticos y africanos que se estaban descolonizando por aquel entonces, a partir del final de la segunda posguerra ocurrieron una serie de transformaciones en el carácter de las relaciones entre los países ricos y los países pobres que también afectó a los países de la región. Estas relaciones cambiaron su forma sustancialmente, como también los mecanismos de funcionamiento, y en poco tiempo surgió y se consolidó una estrategia nueva para hacer frente a los problemas que presentaban los países más pobres, que afectó significativamente su organización social, económica, política y cultural (Escobar, 2007), y a los cuales se los consideraba incapaces para mejorar por si solos (Ayllón, 2007). Esas transformaciones estuvieron relacionadas con el surgimiento de un conjunto de discursos y prácticas vinculadas al “desarrollo”, las cuales en poco tiempo se convirtieron en el objetivo de las políticas públicas, se institucionalizaron en todos los niveles (local, nacional e internacional), se profesionalizaron y se les aseguró un presupuesto para impulsarlas. Al respecto, Miriam Lang (2011) sostiene que, a partir de entonces, lo que antes fueran políticas económicas de los países del norte

⁶ Una de las tesis de los años cincuenta era que, si no se conseguía reducir la pobreza de los países del Tercer Mundo, estos podrían caer en el comunismo, y por eso las iniciativas vinculadas al desarrollo de la época estaban vinculadas a pactos militares y apoyo a dictaduras (Escobar 1998, citado en Llistar, 2009).

frente a sus colonias, desde ese momento se resignificó con el nombre de “cooperación internacional para el desarrollo” y de ese modo se han mantenido hasta la actualidad⁷.

La ya mencionada institucionalización del desarrollo comenzó a gestarse con el surgimiento de nuevos actores internacionales, los cuales empezaron a compartir el escenario internacional con los hasta entonces actores exclusivos de las relaciones internacionales, los Estados. Entre los primeros actores que aparecieron, también de carácter público, se hallan las *organizaciones internacionales*. A partir de la creación de la Organización de Naciones Unidas (ONU) en 1945, y seguida de muchas de sus agencias especializadas⁸, se inició la creación de una arquitectura de la cooperación internacional que buscó organizar a los países para impulsar “la cooperación internacional como solución a los problemas internacionales de carácter económico, social, cultural o humanitario” (Naciones Unidas, 1945, art. 1). La creación de la ONU dio paso a un tipo de cooperación multilateral que buscaba que la cooperación fuera ganando espacio y peso frente al conflicto, y además se creaba un espacio en el cual los países del sur podrían plantear sus intereses y demandas.

En 1946, a partir de los acuerdos de Bretton Woods⁹, se crearon otros dos organismos multilaterales con el mandato de regular la financiación destinada al desarrollo: el Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento (BIRF) o Banco Mundial, y el Fondo Monetario Internacional (FMI). Estos dos nuevos actores internacionales también contribuyeron notablemente a consolidar la institucionalización y comenzaron a establecer las políticas económicas mundiales que estuvieron vigentes hasta principios de la década de 1970, buscando romper con el proteccionismo iniciado con la Primera Guerra Mundial y sosteniendo que el libre cambio y flujo de capitales crearían el clima adecuado que llevaría a la paz mundial. A partir de la creación de todas estas primeras organizaciones se fue configurando un sistema internacional de cooperación a través de la cual se desplegó el “desarrollo” como una fuerza social efectiva para transformar las realidades de las

⁷ De acuerdo con Gonzalo Basile (2018), el sistema internacional de cooperación aún lleva adelante prácticas de intervención que reproducen “las bases desarrolladas durante las relaciones de poder de la colonialidad (relación colonia-metrópoli), donde se enviaba a los ‘colonos’ a la gestión e implementación de las políticas comerciales de la metrópoli” (pág. 14), refiriéndose al personal profesionalizado y expatriado vinculado a la cooperación para el desarrollo.

⁸ Con excepción de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) que fue creada en 1919 a partir del Tratado de Versalles y en el marco de la Sociedad de las Naciones, y para dar respuesta a las diferentes problemáticas que se enfrentaba la clase trabajadora en el marco de la revolución industrial, en 1945 se crearon la Organización para la Alimentación y la Agricultura (FAO) y la Organización para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), en 1946 el Fondo de Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) y en 1948 la Organización Mundial de la Salud (OMS). También en 1948 se creó la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) como agencia especializada en los problemas económicos y sociales de la región.

⁹ Los acuerdos de Bretton Woods son todas las resoluciones de la Conferencia monetaria y financiera de las Naciones Unidas llevada a cabo en julio de 1944.

sociedades, “[reproduciendo] políticas y prácticas de verticalidad, asimetría de poder NorteSur y colonialidad consustanciados con el sistema mundo gobernante” (Basile, 2018, pág. 12).

Sin embargo, se considera que la primera iniciativa de cooperación internacional y prototipo de ayuda moderna al desarrollo fue el Plan Marshall, la iniciativa por medio de la cual, entre 1948 y 1959, Estados Unidos ayudó a la reconstrucción de los países de Europa occidental devastados por la Segunda Guerra Mundial por 14 mil millones de dólares (Ayllón, 2007). Esta iniciativa marcaría una tendencia que siguió vigente por décadas, donde la cooperación internacional no estuvo motivada por el altruismo y la solidaridad, sino por el interés comercial, ya que Estados Unidos se benefició de unos acuerdos que mejoraron sus relaciones económicas y comerciales con Europa. A partir de entonces, y en un contexto de conflictos (este/oeste y norte/sur), para ejercer el poder ya no fue necesario recurrir “a las porras ni a las cadenas” sino al “poder elegante” que genera la ayuda (Gronemeyer, 1996). Aún en la actualidad parte del sistema de la cooperación internacional se mueve al compás de los intereses comerciales-financieros, migratorios y de “la política”¹⁰; como prueba de ello se puede constatar que “la ayuda internacional, por momentos va de la mano con la expansión de mercados y la mercantilización de la vida a través de reformas estructurales de bienes públicos [como las privatizaciones]” (Basile, 2018, pág. 17).

Como ya se ha mencionado, la *cooperación para el desarrollo* es una modalidad específica de cooperación entre actores internacionales, que está orientada a mejorar las condiciones de vida e impulsar procesos de desarrollo en países en situación de vulnerabilidad social, económica o política. Se lleva a cabo a través de un conjunto de acciones implementadas por los gobiernos, sus órganos administrativos y las organizaciones de la sociedad civil de un país (o conjunto de países). Y, a partir de esta definición puede decirse que el desarrollo es una relación paritaria y horizontal y que indica una meta pactada de común acuerdo entre países donantes y países receptores (Ayllón, 2007), que a su vez puede tener un contenido general o sectorial, y materializarse a través de transferencias de fondos (créditos o donaciones) o de recursos no financieros (tecnología, materiales, intercambios culturales o conocimientos).

Si bien en sus comienzos se trató de una cooperación centrada en los Estados, caracterizada por ser bastante estática, a partir de la década de 1990 y con el fin de la Guerra Fría, el escenario internacional se fue transformando y su estructura comenzó a ser mucho más permeada por las

¹⁰ El concepto de política que se caracteriza más por el carácter de desligue de todo lazo social y de la pretensión de legitimar, sino que está más vinculada a los acontecimientos (Badiou, 1990).

dinámicas asociadas a la globalización, caracterizadas principalmente por la circulación de flujos financieros, de información, de tecnología y migratorios. Manuel Gómez-Galán (2009) enfatiza que, este escenario de rápida evolución, potenció la aparición de nuevos actores internacionales y que, en su mayoría, se trató de actores de carácter privado con proyección internacional, tales como las corporaciones multinacionales con incidencia en el mercado globalizado, y las redes de ciudadanos y ciudadanas (opinión pública, movimientos sociales, organizaciones no gubernamentales) creadas en torno a determinadas cuestiones que aún hoy inciden en la agenda mundial. Un contexto en el que también las *administraciones subestatales* se fueron haciendo presentes en el escenario, respondiendo a nuevas formas de coordinación que se estaban afianzando entre la sociedad civil y el Estado, con mucha más fuerza a partir de 1990 (Dubois, s.f.).

El creciente protagonismo que fue adquiriendo la sociedad civil organizada se vio favorecido por distintos factores, tales como, por un lado, la reducción de la acción del Estado¹¹, la liberalización de las economías y la descentralización; y, por otro lado, el impulso de enfoques participativos y de democratización, la vigencia y aplicación de los derechos humanos como bases para el fortalecimiento de la gobernanza y la construcción de sociedades que requerían priorizar lo local en el proceso de inserción en las dinámicas globales (Dubois, s.f.).

Este es el contexto en el que surge con fuerza la *cooperación descentralizada*, definida por las distintas iniciativas de los actores subestatales en el sistema internacional de cooperación para el desarrollo¹², y cuyas características son el carácter plural por la descentralización de las iniciativas y la relación con los territorios receptores, porque en ambos extremos (en el país donante como en el país receptor) se encuentran diferentes actores de la sociedad civil¹³. La agenda de este tipo de cooperación buscó, desde sus inicios, fomentar la participación y el rol activo de los actores locales de los países en desarrollo, como también la constitución de alianzas con organizaciones de países donantes con el objetivo de acompañar, facilitar y garantizar la participación protagónica de sus pares del sur. Otra de las principales características de la cooperación descentralizada es la capacidad de impulsar y fomentar que una amplia gama de actores sociales y políticos participen en el “desarrollo”

¹¹ Con la consecuente despolitización de algunas cuestiones sociales, y que asumieron distintas organizaciones de la sociedad civil.

¹² El sistema conformado por la red de instituciones públicas, tales como los Estados, las entidades subestatales y organizaciones multilaterales, así como de la sociedad civil (ONGD, empresas, universidades, sindicatos, etc.).

¹³ Además de los factores que fortalecieron su surgimiento mencionado, también se puede indicar cierto origen reaccionario al excesivo centralismo que mostraban las agencias estatales en la gestión de la Ayuda Oficial para el Desarrollo y la urgencia de dar respuesta a nuevas realidades sociales (Dubois, s.f.).

de sus territorios, facilitando otras formas de vinculación donante-receptor que implican un “partenariado” más horizontal y corresponsable (Gómez-Galán, 2009) en el que se busca priorizar las necesidades de la población, respondiendo de manera mucho más eficiente, debido a que no suelen estar directamente vinculadas y/o condicionadas a la búsqueda de ventajas comerciales, políticas, estratégicas o militares.

Pero ¿qué significa el concepto de desarrollo? ¿cuáles son las principales teorías que sostienen las distintas prácticas vinculadas al desarrollo? y ¿cuáles sus críticas?

1.2. Aproximaciones teóricas al desarrollo

Respecto al *desarrollo*, se trata de un concepto que no puede ser definido de forma atemporal porque cada época y cada sociedad han elaborado su propia idea de qué significaba. Por lo tanto, se trata de un concepto que solo puede explicarse a través de las prácticas que le dotaron de contenido con el paso del tiempo.

En palabras de Alfonso Dubois (2002), el desarrollo implica una “categoría de futuro” ya que busca un estado futuro ideal, un objetivo [en principio] alcanzable y una meta para el colectivo humano. Por otra parte, el economista brasileño Celso Furtado (1975) sostenía que el desarrollo era lo más parecido a un mito porque se concentraba en objetivos abstractos (inversiones, exportaciones y crecimiento), y consideraba que era “simplemente imposible” que las poblaciones pobres pudieran disfrutar de las formas de vida que tenían por entonces los pueblos ricos (citado por Gudynas, 2011a). Ese desarrollo visto como “un fantasma inalcanzable” (Acosta, 2014, pág. 302), ha sido objeto de un constante debate desde su comienzo, y aún hoy sigue tratándose de un concepto disperso y también contradictorio al que Wolfgang Sachs (2019) ha definido como “una palabra plástica, un término hueco con significado positivo” (pág. 23).

El desarrollo también es posible ser explicado desde el “pensamiento dualista, binario o dicotómico moderno” en el reparto del mundo, aún con vigencia en la actualidad, y el cual busca organizar el mundo en categorías opuestas: *nosotros/otros*, *civilización/barbarie*, *moderno/tradicional*, *bueno/malo*, *cultura/folclore*, *rico/pobre*, entre otras. Un pensamiento que facilitó la división entre “países desarrollados” y “países subdesarrollados” marcando el surgimiento del *discurso del desarrollo*. Y, al respecto, Gustavo Esteva (1996) sostenía que el concepto de desarrollo tuvo como origen un día concreto, el 20 de enero de 1949, el día que el presidente norteamericano Truman invitó a emprender un nuevo programa que permita que los beneficios de los avances científicos y el progreso industrial sirvieran para mejorar y hacer crecer las “áreas subdesarrolladas” del planeta. De ese modo se distinguieron por un lado los países desarrollados y

por el otro los subdesarrollados, y ese mismo día miles de millones de personas se volvieron subdesarrolladas, dejando de ser lo que habían sido hasta entonces para convertirse “en un espejo invertido de la realidad de otros: un espejo que los desprecia y los envía al final de la cola, un espejo que reduce la definición de su identidad, la de una mayoría heterogénea y diversa [los países pobres y del sur], a los términos de una minoría pequeña y homogeneizante [países ricos y desarrollados del norte]” (Esteva, 1996, pág. 53).

El desarrollo fue, y sigue siendo, un estandarte que moviliza y uniforma todo tipo de esfuerzos y que “justifica incluso una gran cantidad de desastros” (Acosta, 2014, pág. 302). Y, desde su origen, el sistema internacional de la cooperación fue asumiendo cada uno de postulados teórico-metodológicos que fueron apareciendo en torno a esta idea-fuerza que se sostenía a través de distintas teorías, las cuales, según David Llistar (2009), buscaban explicar tres aspectos: “las causas de las desigualdades entre el Primer Mundo y el Tercer Mundo, las causas de su persistencia y las posibles soluciones” (pág. 35).

Una de las primeras aproximaciones teóricas, en el campo de las ciencias sociales, se hizo desde la *Teoría de la Modernización*, y sus teorías aliadas del crecimiento económico y economía del desarrollo, las cuales tuvieron su momento de vigencia entre la década de 1950 y 1970. Se trataba una teoría que se fundamentaba, principalmente, en la equiparación de modernización a desarrollo y, de acuerdo con ella, los territorios coloniales que acababan de conseguir la independencia debían modernizarse para superar sus problemas de subdesarrollo, y alcanzar el nivel de crecimiento económico y bienestar material de los países desarrollados siguiendo el mismo recorrido de los países de Europa y Estados Unidos. La Teoría de la Modernización enfatizaba la importancia del *factor cultural*, porque en la práctica, modernizarse implicaba “occidentalizarse” y acabar con cualquier otro rasgo sociocultural propio; y, a través de transferencias de capital, tecnología y conocimientos, abandonarían la fase de sociedades tradicionales en la que se encontraban y solucionarían los “problemas de atraso” que impedían que sus economías prosperaran. Para Arturo Escobar (2007), bajo el concepto de desarrollo se reestructuraron las relaciones entre las colonias y las metrópolis como “un intento de revitalizar el imperio” (pág. 56) que con una lógica eurocéntrica fue haciendo un progresivo reemplazo de sus formas diplomáticas, vocabulario y códigos éticos en distintos manuales, pero que seguían estando sustancialmente basados en “la exportación vertical de conocimientos, modelos e intereses de monoculturalidad occidental hacia el sur” (Basile, 2018, pág. 16).

El tratamiento que recibieron los pueblos indígenas de todo el mundo por aquel entonces estuvo marcado por el mismo prejuicio racista que sirvió para justificar ideológicamente la colonización y

las prácticas de asimilación, donde lo indígena fue conceptualizado como arcaico, tradicional, retrasado y considerado un freno para las sociedades. La Teoría de la Modernización fortaleció el desprecio por todo lo que tuviera que ver con las tradiciones socioculturales indígenas, buscando eliminar esas culturas que mantenían a las poblaciones en una situación de subdesarrollo y suponían un problema para el desarrollo de los países que habitaban¹⁴. Tanto la debilidad económica¹⁵, la inexistencia de propiedad privada y los sistemas comunitaristas, eran consideradas como las causas principales del subdesarrollo y para ello había que someterlos a procesos de “deculturación” que facilitaran así que los conceptos y métodos básicos de la economía occidental fueran aplicables a estas sociedades.

En la década de 1950, el economista y político argentino Raúl Prebisch¹⁶ expuso las primeras alertas respecto a estas intervenciones desarrollistas y expresó la preocupación por la situación que estaban viviendo los países latinoamericanos. Planteó la necesidad de analizar de forma particular la situación de estos países denunciando que las teorías de la economía convencional no reflejaban la realidad de las estructuras económicas heterogéneas que presentaban las sociedades latinoamericanas, debido a que estaban elaboradas pensando en economías industrializadas mucho más poderosas. Además, el subdesarrollo de los países de la región era en buena parte consecuencia del desarrollo de los países del norte (Llistar, 2009), y lo que se necesitaba no era acelerar la tasa de crecimiento sino transformar completamente la estructura social de los países periféricos¹⁷.

Posteriormente, durante las décadas de 1960 y 1970, ganó popularidad la principal crítica a la Teoría de la Modernización: denominada *Teoría de la Dependencia*. Esta teoría introducía las relaciones de poder y opresión entre países del norte y del sur, y desde ahí se cuestionaba que el subdesarrollo fuera una fase previa al desarrollo y que la situación de los países del Sur fuera consecuencia de la falta de modernización. Sostenían que la situación en la que se encontraban estos países era fruto de la continuación de la dominación, en la que, a cambio de recibir los bienes necesarios para la modernización, estos países seguían siendo exportadores de materias primas y

¹⁴ La eliminación supuso diversas prácticas etnocidas que extinguieron a numerosas culturas indígenas, considerando que la cultura era un instrumento que frenaba o posibilitaba los procesos de desarrollo y progreso, en una visión instrumentalista de las culturas en relación con el desarrollo (Oliva, 2005).

¹⁵ Se veía como debilidad la falta de participación en la economía de mercado que regulara los elementos de la producción: el trabajo, la tierra, los recursos naturales, etc.

¹⁶ También fue reconocido por sus aportes a la teoría estructuralista del desarrollo económico.

¹⁷ Se trató de un debate que tuvo mucha aceptación en los sectores intelectuales de la región y la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) fue el principal exponente de la propuesta de considerar las categorías “centro y periferia” para elaborar estrategias de desarrollo y analizar la economía mundial. Se trata de una teoría bastante más compleja y con mucho desarrollo en la región, y en el recorte de esta tesis se menciona de manera generalizada.

mano de obra barata, y en este sentido, el capitalismo en el comercio internacional era la explicación de esa situación desigual y que actuaba como freno al progreso (Gudynas, 2011a).

Tanto la Teoría de la Modernización como la Teoría de la Dependencia, ofrecieron definiciones del desarrollo muy limitadas, basadas en aspectos meramente económicos y cuantitativos y, en consecuencia, con altísimos costes sociales, culturales y ambientales para las poblaciones “subdesarrolladas” del Sur. A fines de la década de 1960 y comienzos de los 70, y en paralelo a las discusiones en torno a la dependencia, empezaron a surgir las primeras alertas ambientales, las cuales se presentaron a través del Informe “Los límites del crecimiento” en 1972¹⁸ y en el que se cuestionó la idea central del desarrollo como crecimiento perpetuo. De acuerdo con Eduardo Gudynas (2011a), se trató de un informe que tuvo un enorme impacto, y se lo llegó a cuestionar por “renegar [d]el papel de la ciencia y la tecnología para generar alternativas a los recursos agotados o a los impactos generados” (pág. 26). Por otra parte, y en paralelo a estos debates sobre los límites ecológicos del crecimiento económico, también se intentaban reformular los aspectos económicos y sociales del desarrollo, y se debatían diferentes matices y propuestas de “otro desarrollo” buscando separar la satisfacción de necesidades y la reducción de la pobreza del crecimiento económico. Y así, se fueron integrando y modificando las teorías del desarrollo aún vigentes con referencias cuantitativas y cualitativas en las dimensiones económicas, sociales y ambientales del desarrollo.

Con el paso del tiempo, la Teoría de la Modernización y la Teoría de la Dependencia fueron evolucionando hasta llegar a una versión mucho más amable del desarrollo, que tuvo su origen de la mano de Naciones Unidas en 1990 y, que estuvo permeada por las críticas de distintos movimientos sociales (ambientalistas, indígenas y feministas, entre otros). Se acuñó la noción de *desarrollo humano sostenible*, una concepción del desarrollo que se combina, y hace simbiosis, con el discurso de los derechos humanos¹⁹, que además en la que se agrega el término “sostenibilidad” proveniente de la biología por el que se busca indicar que es posible extraer o cosechar recursos renovables siempre y cuando se haga dentro de sus tasas de renovación y reproducción (Gudynas, 2011a). Esta es la principal concepción de desarrollo que se sigue utilizando en la actualidad, y está aceptada e integrada en todas las acciones de los Estados y de los distintos actores del sistema internacional de

¹⁸ Un informe fue realizado por un conjunto de científicos, científicas e investigadoras del Instituto de Tecnología de Massachusetts (MIT), al cual también se lo conoce como el Informe Meadows en referencia a la científica ambiental Donella Meadows.

¹⁹ De ese modo, desde finales de la década de 1990, se construye una perspectiva de desarrollo equiparable al enfoque de los derechos humanos.

la cooperación, reconociendo que el desarrollo debe estar orientado a la satisfacción de las necesidades, admitiendo la existencia de límites ecológicos, considerando que para mantener el crecimiento económico se requiere de la conservación de los recursos naturales.

Es entre mediados de la década de 1980 y los años 90 que aparecen las primeras aproximaciones críticas al desarrollo como discurso cultural, se lo comienza a analizar como un discurso de origen occidental que operaba como un poderoso mecanismo para la producción cultural, social y económica del *tercer mundo*. Se comenzó a cuestionar la *matriz colonial del desarrollo*, y como *discurso histórico de poder*. En América Latina esta crítica toma fuerza a partir de la década de 1990 y Arturo Escobar (2005) es uno de los principales intelectuales en desmontar el concepto moderno de desarrollo cuestionando precisamente los modos en que los países de Asia, África y América Latina llegaron a ser definidas como “subdesarrollados” y, por lo tanto, “necesitados de desarrollo”, poniendo en evidencia sus principales mecanismos de dominación, tales como:

- Una dicotomía de desarrollo/subdesarrollo que fue validada por todo tipo de expertos [del desarrollo] que empezaron a aterrizar masivamente en Asia, África y América Latina, dotando de realidad a la creación y construcción del Tercer Mundo.
- La creación de una arquitectura institucional²⁰ a través de la cual se desplegó el discurso, y terminó convirtiéndose en una fuerza social real y efectiva para transformar las sociedades.
- El discurso del desarrollo opera a través de dos mecanismos principales: la profesionalización de los problemas de desarrollo, lo cual implica el surgimiento de conocimientos especializados para lidiar con todos los aspectos del “subdesarrollo”; y la institucionalización del desarrollo, que dio lugar a la red de organizaciones ya mencionadas (Naciones Unidas, el FMI, el Banco Mundial, entre otras) y también a estructuras nacionales (ministerios, secretarías, etc.).
- La existencia de formas de exclusión que conllevaba el proyecto de desarrollo, y que implicaba que cualquier intento de analizar o explicar la realidad por otra forma de conocimiento, por parte de quienes se suponía beneficiarios del desarrollo, fuera del paradigma técnico-científico, fuese excluido y desplazado y, en consecuencia, fuera impensable (e imposible) obtener una comprensión ajustada a los deseos y aspiraciones de las personas (Escobar, 2005).

En la actualidad, es verdaderamente imposible discutir seriamente que el desarrollo elimine el hambre, sea ambientalmente sostenible o genere bienestar a las poblaciones, y esa es una prueba de

²⁰ Las organizaciones multilaterales, las agencias nacionales, los proyectos locales, etc.

la decadencia de la idea misma de desarrollo. Sin embargo, a pesar del desgaste de la idea-fuerza, el desarrollo sigue apareciendo en distintas estrategias e instrumentos que no hacen más que prolongar su vigencia como principio organizador central de la vida social y referencial de múltiples políticas públicas. Aún hoy, el desarrollo continúa siendo uno de los principales paradigmas de bienestar que define un conjunto de creencias, códigos, culturas y saberes que dan cuenta de una visión de futuro concreta, implicando la reorganización social y económica de distintos territorios y sus poblaciones.

1.3. Mujeres, género y desarrollo

Hasta la década de 1970, el discurso del desarrollo había sido etnocéntrico y patriarcal, se trataba de una visión de desarrollo que sólo se basaba en el crecimiento económico y únicamente tenía en cuenta a la población e intereses masculinos. Jane Parpart (1996) afirma que, antes de la mencionada década, las mujeres del tercer mundo fueron vistas (cuando eran vistas) como “un impedimento del desarrollo” (citado en Rodríguez Moreno, 2014, pág. 33) y, siendo así, se las consideraba como integrantes improductivos de las sociedades.

Sin embargo, a partir de entonces, las mujeres también comenzaron a ser vista como un recurso productivo no aprovechado y, entonces, “la mujer” comenzó a incluirse en la agenda del desarrollo buscando un reconocimiento en las políticas económicas en un primer momento, y luego ya también en políticas sectoriales, principalmente salud y educación. Fue por aquel entonces, que en el marco de la Conferencia Mundial de la Mujer de México en 1975, se institucionalizó el enfoque de las mujeres como parte del desarrollo, conocido como enfoque *Mujer en el Desarrollo* (MED). Podría decirse que antes del enfoque MED, el desarrollo solo prestaba atención a las mujeres en función de sus roles tradicionales de madres-esposas-amas de casa, sin ningún tipo de análisis de las estructuras patriarcales de poder y opresión de un género sobre el otro. Arturo Escobar (2007) sostiene que

“hasta finales de los años setenta, la mujer aparecía en el aparato del desarrollo sólo como madre encargada de alimentar al niño, embarazada o lactante, o dedicada a buscar agua para cocinar y limpiar, o tratando las enfermedades de los hijos o [...] cultivando algunos alimentos en la huerta casera para complementar la dieta familiar” (pág. 291).

Se trató de un enfoque teórico, que a pesar de algunas resistencias institucionales y otras dificultades²¹, muchas de sus contribuciones todavía pueden encontrarse en las políticas de desarrollo. Entre las cuales Lourdes Benería et al. (2016) indican las siguientes:

- Se reconoció la diferencia de impacto del desarrollo en hombres y mujeres.
- Los programas de control de la población de los años 1960 y 1970 pusieron la atención a la relación entre el trabajo de las mujeres y la fertilidad, buscando promocionar el acceso a la educación y el empleo, considerando que eso podría reducir la fertilidad y detener el crecimiento de la población.
- Las mujeres dejaron de ser vistas como receptoras pasivas y en sus roles tradicionales madre/esposa, para ser consideradas agentes económicos en la discusión de las políticas de desarrollo, para lo cual había que eliminar las barreras legales e institucionales que impedían el acceso a las mujeres a la educación, la capacitación y el empleo; y
- Se comenzó a valorar que los mayores problemas que afectaban las condiciones de las mujeres en los países en desarrollo estaban relacionados con la división sexual del trabajo en todos los sectores, países y regiones, con la no consideración del trabajo doméstico y sin remuneración que realizaban las mujeres, así como la exclusión de las mujeres del empleo en determinados sectores (industrial, por ejemplo).

El enfoque MED fue muy criticado por el movimiento feminista de la época²² por su poca potencia para desactivar aquellos procesos sociales que afectaban las vidas de las mujeres fuertemente vinculadas a los roles tradicionales y reproductivos, ni proponía ir a la raíz de las desigualdades. Sin embargo, se trata del principal precursor del enfoque de Género en el Desarrollo (GED), enfoque que se mantiene hasta la actualidad en la mayor parte de las acciones de la cooperación para el desarrollo, adoptado en la configuración de muchas políticas, prácticas y estructuras de este. Surgido en la década de 1990, implicó comenzar a analizar el impacto de las relaciones de género en las políticas de desarrollo, y ya no solo en las mujeres. Se trata de un enfoque que pone el énfasis en que ambos géneros son construcciones sociales (más allá del sexo biológico), en los roles y las relaciones de

²¹ Tales como la difícil definición de objetivos en los programas de desarrollo, ausencia de datos y estadísticas, carencia de sistemas de evaluación y viabilidad por falta de presupuesto, personal femenino capacitado, entre otras.

²² También muy criticado por sus propuestas teóricas interceptadas por las prácticas colonialistas, también en América Latina, en tanto que las mujeres fueron presentadas de una manera particular, con sus problemas y necesidades definidas por “expertos” (más expertos que expertas porque no había muchas mujeres trabajando en el ámbito del desarrollo) y con un restringido control de los procesos y recursos vinculados al desarrollo. Si bien este enfoque ofrecía una forma diferente de hacer, no constituía una alternativa válida para transversalizar el desarrollo porque sus conceptos, estrategias y perspectivas se mantenían en un marco del discurso de desarrollo definido por el norte (Koczberski, 1998).

género (sistema de género) y aboga que si no se transforman las estructuras que perpetúan la desigualdad y opresión basados en el género, no se conseguirá el desarrollo. Aún hoy se considera como un enfoque con una perspectiva mucho más integral y radical que los anteriores.

Una de las estrategias vinculadas a esta nueva conceptualización es lo que se conoce como la *transversalización de género*, la cual implica incluir los derechos, la igualdad y emancipación de género en todas las políticas y contenidos de la acción del Estado. Una estrategia que busca impactar en la autonomía de las mujeres y mejorar su situación en las relaciones sociales de manera sostenida en los distintos ámbitos, y para ello busca modificar las bases estructurales de las desigualdades de género, tales como la dicotomía público-privado trascendiendo el hogar como unidad de análisis de las ciencias sociales, la división sexual del trabajo, la doble carga de trabajo de las mujeres, y el reconocimiento de las mujeres y su ejercicio de ciudadanía en todos los niveles.

Gracias a la influencia positiva de las conferencias internacionales sobre las mujeres se consiguieron tanto la globalización del movimiento feminista latinoamericano y como el fortalecimiento de sus redes a nivel nacional y regional. La IV Conferencia Mundial de Beijing y su Plataforma de Acción (en 1995) fue el hito en la institucionalización internacional de la “igualdad de género”, donde se definieron una serie de problemas²³ que debían ser resueltos a través de la política pública y legitimaban la actuación del Estado²⁴, pero también recibió importantes críticas por parte de activistas feministas de todas partes del mundo, principalmente porque la institucionalización tuvo suficiente fuerza para despojar a los activismos y movimientos sociales de su capacidad transformativa.

De esa manera fue que la agenda del sistema de la cooperación para el desarrollo se terminó apropiando del discurso feminista estableciendo un enfoque institucionalizado, y fue impuesto desde los distintas organizaciones y la comunidad internacional, las cuales, a partir de entonces, marcarían las prioridades y las medidas necesarias para que los países del sur alcancen el desarrollo deseado. Esto fue muy criticado por el movimiento feminista, el cual está caracterizado ser un discurso

²³ La violencia contra las mujeres, las persistentes discriminaciones en los ordenamientos jurídicos y los múltiples dispositivos discriminatorios en distintos ámbitos: familia, mercado laboral, educación, salud, participación y representación política, entre otros.

²⁴ Definiendo cuestiones que debían ser objeto de políticas públicas, objetivos a alcanzar, normas, métodos e instrumentos, así como también los ideales y principios que los enmarcaban. Tal es el caso de la Convención de Belem do Pará (de 1994), que logró que la violencia que sufrían las mujeres dejara de ser un comportamiento privado y pasó a ser un asunto político y social que refería a la diferencia de poder entre hombres y mujeres, constituía una violación de los derechos humanos y, por lo tanto, un delito.

disruptivo desde sus inicios y por vehicular aportaciones políticas desde distintos colectivos de base, considerando que solo estos enfoques desde las bases (de abajo-arriba) lograban mantener la potencia transformadora en las políticas. Por lo tanto, lo que se logró a partir de la institucionalización de las demandas feministas ya no tuvo suficiente capacidad (ni voluntad) para cuestionar las estructuras que sostienen los distintos sistemas de opresión (Paredes, 2008).

1.4. Postdesarrollo y el paradigma del Buen Vivir

El término postdesarrollo fue utilizado por primera vez en 1991 y es una de las primeras conceptualizaciones que, en el marco del paradigma posestructuralista, busca debilitar la narrativa del discurso del desarrollo. El debate en torno al postdesarrollo cuestiona radicalmente el propio concepto de desarrollo y, en este sentido, no se plantea como un espacio para redefinirlo o reconducirlo. Una de las principales críticas es la consideración de que el desarrollo impone “una forma de entender la existencia humana basada en el productivismo, el dominio de la naturaleza, y la defensa de la modernización occidental [que ha perdido legitimidad]” (Unceta, 2009, pág. 17) y, en el marco de estos debates, también se cuestionan los rasgos patriarcales, coloniales y capitalistas del desarrollo, así como el modo en que afecta de forma diferenciada a las mujeres.

Como ya se mencionó, el discurso del desarrollo logró convertirse en una norma universal de lo que es la “buena vida” y en torno a él se fue construyendo un marco cognitivo que le dio sentido a distintos procesos y experiencias. Y, de esa manera se convirtió en un referencial²⁵ (y también una obsesión) vinculado a un objetivo al que llegar sin importar el costo. En la actualidad, el desarrollo sigue siendo una de las principales fuerzas que guían y moldean el funcionamiento de las sociedades, presentado como un proceso lineal que solo permite avanzar hacia adelante o hacia atrás, asociado a la idea progreso tecnológico y económico, y de avance hacia modos de vida de mayor bienestar, propio de las sociedades ricas e industrializadas del norte.

La mayor crítica a esa idea del desarrollo la presentaron los distintos *movimientos sociales* e intelectuales, que aún hoy encabezan el constante desafío que implica luchar, resistir y rebatir a potentes actores que continúan utilizando el desarrollo (en su versión neoliberal) como su principal meta. Y, uno de los debates recurrentes en torno al postdesarrollo son los efectos destructivos y de marginación que generó el discurso y la práctica del desarrollo impulsado por los países del Norte,

²⁵ El referencial de las políticas está conformado por una estructura de significación que orienta la acción del Estado, da sentido y coherencia a los objetivos y la selección de los programas políticos.

por el cual se sometió a las “poblaciones subdesarrolladas” del sur a la modernización, en detrimento de la diversidad cultural de estas sociedades, de sus instituciones y su cosmovisión. Tanto la noción de desarrollo como de subdesarrollo son parte del mismo discurso, y representan la mirada occidental de lo que implica una sociedad de bienestar, por lo tanto se trata de categorías incapaces de comprender lo que otras cosmovisiones y civilizaciones pueden aportar al bienestar de la humanidad, y menos aún incluir otras vidas no humanas como la naturaleza, las múltiples manifestaciones de la vida y las espiritualidades.

Desde sus inicios, el debate sobre el postdesarrollo ha facilitado que, a partir de distintas tendencias y paradigmas, se adopten una serie de cuestionamientos que Arturo Escobar (2005) enuncia del siguiente modo:

- La posibilidad de crear diferentes discursos y representaciones, no mediadas por la construcción del desarrollo (sus ideologías, sus metáforas o su lenguaje), cambiando las prácticas de saber y hacer.
- La necesidad de reconocer otros centros y agentes de conocimiento (en concreto, visibilizar las formas de conocimiento de aquellas poblaciones que se suponen objetos del desarrollo para que se conviertan en agentes y sujetos).
- El análisis de la relación entre desarrollo y modernidad como un modo de profundizar y llevar a cabo en mayor detalle las críticas culturales del posestructuralismo.
- Y entre las formas de hacerlo realidad se encuentra el adaptarse/subvertir/resistir localmente a las intervenciones desarrollistas, y destacando las estrategias producidas por los movimientos sociales cuando se enfrentan a los distintos proyectos de desarrollo. y la reconceptualización de movimientos sociales desde la perspectiva de redes y articulaciones locales/globales.

Básicamente el enfoque postdesarrollista sostiene que es fundamental liberar a los territorios y a sus poblaciones de las ataduras del desarrollo para que puedan surgir las capacidades propias para encontrar las alternativas que realmente transformen las sociedades. Apuesta a las alternativas propias y situadas por su mayor potencial para conseguir la justicia social, tratándose de alternativas que pueden garantizar una vida digna a todas las personas, basadas en la construcción colectiva de la visión de futuro y los planes de vida, y no en recetas inviables, viciadas y que representan otras realidades y están influenciadas por el capitalismo neoliberal.

Tanto la organización y fortalecimiento de la resistencia al desarrollo, como también la búsqueda de recuperación del rol redistributivo del Estado, fueron el escenario donde muchas poblaciones y organizaciones indígenas consiguieron posicionarse como actores políticos con bastante influencia.

Y, este es precisamente el marco en el que el paradigma del Buen Vivir aparece como una de las variadas propuestas que ponen énfasis en la urgencia de centrar cualquier debate político en el bienestar del planeta y la humanidad. Esta alternativa, con origen en la cosmovisión indígena, se posicionó como una oportunidad única para revalorizar las experiencias locales y constituye “una plataforma para ver el mundo de otras maneras” (Gudynas, 2011b, pág. 13) con el potencial de convertirse en la estrategia que reúna a otras acciones dispersas y particularistas que presentaban resistencia y luchaban contra los efectos más perversos del proceso de globalización.

De acuerdo con Ana Patricia Cubillo-Guevara (2016), el concepto de Buen Vivir/Sumak Kawsay hace referencia a un fenómeno social ancestral que aún pervive en la actualidad: la forma de vida del/la indígena amazónico ecuatoriano (kichwa, achuar y shuar), y que está “basada en la búsqueda y el mantenimiento de la armonía con uno mismo, con la comunidad y con los demás seres de la naturaleza, en el seno de la selva amazónica, por medio de la combinación de elementos espirituales y materiales” (pág. 127). Se trata de un concepto que se incorporó a los discursos políticos de los movimientos sociales ecuatorianos recién a partir de 1992 (Tibán 2000, citado en Cubillo-Guevara, 2016)²⁶. Es en este año que el concepto Buen Vivir aparece mencionado por primera vez en el Plan Amazanga de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP), como uno de los principios de la filosofía de la vida de la selva.

A partir de la incorporación del Buen Vivir en el discurso político del movimiento indígena ecuatoriano, también se comenzó a difundir en el ámbito académico e intelectual, indígena y no indígena, cercanos a la organización Pachakutik²⁷. En 2003 aparece mencionado en el Plan Estratégico de CODENPE²⁸; en 2004 era parte del slogan de la universidad del movimiento indígena, la Universidad Intercultural Amawtay Wasi (UIWA); y en 2006 el concepto del Buen Vivir se incorporó al Plan de Gobierno²⁹ del movimiento político de Rafael Correa para postularse como candidato presidencial y que contó con el apoyo de distintos movimientos sociales, a excepción de la mayor parte del movimiento indígena que siguió defendiendo la independencia del Pachakutik respecto de Alianza País (Harnecker 2011, citado por en Cubillo-Guevara, 2016).

²⁶ Antes ni siquiera era parte del discurso del movimiento indígena ecuatoriano.

²⁷ Brazo político de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), con referentes tales como Alberto Acosta, Pablo Dávalos, entre otros.

²⁸ Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, organismo público creado en 1998.

²⁹ Plan de Gobierno de Alianza País 2007-2011.

A grandes rasgos, la emergencia del concepto del Buen Vivir³⁰, en su versión ancestral amazónica, invitaba a reconocer que los bienes indispensables para la vida y su sostenibilidad deberían mantenerse en el ámbito de lo común, reconociendo la importancia de lo comunitario y de lo colectivo. En tanto que este paradigma llegó a la discusión política, como “alternativa al desarrollo” de la mano de los pueblos y comunidades indígenas, también es importante reconocer su origen ancestral diverso y, por lo tanto, la imposibilidad de ser traducido o interpretado como con un concepto con significado único, sino que tiene expresiones específicas para distintos territorios³¹. De esa manera, se trata de una categoría que viene a expresar un conjunto más amplio de perspectivas autónomas para la región latinoamericana, que comparten el cuestionamiento al desarrollo, a los componentes de la modernidad y, además, ofrecen alternativas para superar estos dos paradigmas. En palabras de Maristella Svampa (2011), el paradigma del Sumak Kawsay es “una superficie amplia sobre la cual se van inscribiendo diferentes sentidos emancipatorios” (pág. 196), convirtiéndose así en un marco que favorece prácticas y expresiones propias mucho más colaborativas y de respeto hacia [y en armonía] con la Naturaleza, con interpretaciones nutridas desde distintas miradas encarnadas históricamente y contrarrestando el modelo extremadamente individualista del capitalismo en su fase neoliberal (Vega Ugalde, 2014).

Cuando se analizan las intervenciones concretas en nombre del paradigma planteado por el Buen Vivir, en este concepto confluyen tres discursos políticos distintos: el vinculado con el movimiento indígena, el vinculado con el gobierno, y el vinculado con los movimientos sociales (Cubillo-Guevara, 2016). A lo que Yesica Álvarez (2020), desde una análisis bastante eurocentrado³², distingue en tres enfoques o lecturas diferentes: el enfoque indigenista, el enfoque estatista-desarrollista o neodesarrollista y el enfoque postdesarrollista.

³⁰ Su definición excede a los de conceptos como “bienestar” o “buena vida”, porque implica un cambio mucho más profundo en saberes, afectividad y espiritualidad, recurriendo a otros entendimientos de lo que es la sociedad y la Naturaleza (Chuji, Rengifo, & Gudynas, 2019). Luis Macas (2011) indica que el Sumak Kawsay, en su versión kichwa, “contiene dos conceptos y expresiones: Sumak y Kawsay. Sumak significa plenitud, grandeza, lo justo, completamente, lo superior. Kawsay es vida en realización permanente, dinámica y cambiante; es la interacción de la totalidad de existencia en movimiento; [...] por tanto, Kawsay es estar siendo” (pág. 52).

³¹ Otras expresiones, y que a su vez constituyen los aportes indígenas de base, son: *suma qamaña* del pueblo aymara y el *ñande reko* del pueblo guaraní de Bolivia; *sumak kawsay* del pueblo kichwa en Ecuador; *allin kawsay* del pueblo quechua de Perú; *shür waras* del pueblo achuar de Ecuador y Perú, o del *küme morgen* del pueblo mapuche (Chuji, Rengifo, & Gudynas, 2019).

³² Se trata de una clasificación discutible y eurocéntrica, pero que a su vez puede ser de utilidad en el marco de esta tesis.

El *enfoque indigenista* está relacionado con las luchas de los pueblos indígenas, y la revalorización de su lucha, de su cultura y espiritualidad, y la recuperación de los saberes ancestrales. Un enfoque que alude a los principios de la cosmovisión y filosofía en la que se plantea que la construcción del Sumak Kawsay está basada en los siguientes principios:

- La relacionalidad, que incluye nuevas formas de relación con la vida, desde una visión holística de la misma donde todo está conectado entre sí, incorporando aspectos como lo comunal y considerando al ser humano como un ser interdependiente con el conjunto de relaciones, que podrían incluir la relación con la Naturaleza y las espiritualidades;
- Correspondencia o corresponsabilidad, que implican correlaciones mutuas y bidireccionales que se manifiestan en todos los aspectos de la vida;
- Dualidad o complementariedad de los opuestos y su coexistencia armónica, porque todo en la naturaleza tiene su propio equilibrio; y
- Reciprocidad y solidaridad entre personas, la comunidad, la Naturaleza y todos los seres que la habitan.

El *enfoque estatista-desarrollista*, por su parte, se caracteriza por su retórica antiimperialista y por perseguir el fortalecimiento del Estado y de sus instituciones, con el objetivo de tomar el control de la lucha contra la pobreza e intervenir activamente en las políticas redistributivas. Por esto es por lo que [a este enfoque] algunos sectores políticos han considerado el Buen Vivir como una variedad de socialismo, aunque, tanto para los pueblos indígenas como para los postdesarrollistas, esta forma de entender el Buen Vivir es un atentado y denuncian el uso publicitario que se hace del mismo para encubrir numerosas ofensivas del capitalismo extractivista. Desde un primer momento, este enfoque fue una desvirtuación del concepto porque la lectura estatal era incompatible con la propuesta indigenista y postdesarrollista.

A partir de la apropiación del discurso por parte de los Estados plurinacionales (Ecuador y Bolivia), el Buen Vivir fue perdiendo su radicalidad crítica, porque la filosofía y cosmovisión original, de alguna manera, fue cooptada por el capitalismo y, es por esto por lo que en las agendas políticas de estos países las medidas sociales y económicas terminaron recurriendo al extractivismo³³.

³³ A la vez que el discurso desarrollista podría estar “capturando” los postulados del postdesarrollo y sus principales derivadas (decolonialidad, postcolonialidad, lo común, el decrecimiento, Buen Vivir, derechos de la naturaleza, entre otros conceptos).

El tercer enfoque mencionado es el *enfoque postdesarrollista*, un enfoque muy cercano a la teoría decolonial y a las críticas feministas al sistema patriarcal. Un enfoque que presenta el Buen Vivir como una alternativa al desarrollo, buscando la repolitización de ese debate. Este enfoque implica lo que Maristella Svampa (2019) ha definido como un “giro dialéctico del pensamiento latinoamericano” (pág. 69) que sintetiza los aportes críticos de otras épocas, tanto del sector de la academia como de los movimientos sociales emancipadores (ambientalistas, feministas, anticapitalistas, etc.); además de potenciar un horizonte que supera tanto las críticas del propio postdesarrollo, como las hechas al mismo postdesarrollo. Si bien este enfoque es más una pretensión que un logro³⁴, el Buen Vivir puede ser definido por su relación con un nuevo paradigma socio-biocéntrico, el cual reconoce a la Naturaleza como sujeto de derechos y plantea distintas transiciones a sociedades postextractivistas y postcrecimiento³⁵. En línea con estas propuestas, Alberto Acosta (2017) invita a pensar en esa transición desde distintas prácticas alternativas, unas prácticas que requieren la construcción y reconstrucción de las sociedades, y las cuales proponen horizontes utópicos de una vida en armonía con la Naturaleza y otros seres.

Después de un periodo de tiempo que estuvo caracterizado por el análisis del discurso del desarrollo y la deconstrucción de sus categorías vinculadas (la de Estado, entre otras), de la mano del postdesarrollo y en el marco más amplio de los procesos de deconstrucción que caracterizan la postmodernidad, el postdesarrollo no lograba superar las críticas presentando categorías alternativas (Gudynas, 2014a). Sin embargo, la incorporación del Buen Vivir a la agenda política ecuatoriana y boliviana, principalmente, desplegó una serie de debates académicos e intelectuales en los que se buscó aportar nuevas miradas con cierto potencial de crear teorías que finalmente vuelvan a poner en la acción del Estado el debate que lleva hacia otras formas de vida. Y un momento importante de esa transición fue la inclusión del Buen Vivir en la Constitución ecuatoriana de 2008, lo que significó una oportunidad real en el tiempo presente, y que invitó a la acción a una amplia gama de actores políticos nacionales e internacionales. En este sentido, es importante reconocer que con el paso del

³⁴ Principalmente porque no se han establecido puentes claros con el movimiento indígena, el movimiento campesino, las mujeres indígenas y comunitarias, entre otros.

³⁵ Tanto el postcrecimiento como el decrecimiento son marcos en los que se reconocen los límites ecológicos del crecimiento económico y de la población, y llevan a la necesidad de transformar el modelo económico. Ambas propuestas buscan adaptar la economía a la escala del planeta y adoptar cambios en el estilo de vida para una transformación social basada en la cooperación, intercambio, justicia social y ecología. Las principales diferencias entre ambos conceptos pueden resumirse de la siguiente manera, mientras el postcrecimiento es una forma de ver y estar en el mundo posterior a la economía del crecimiento, el decrecimiento busca construir una forma de sociedad y economía basada en el bienestar de toda la humanidad y el sostenimiento de la base natural de la vida (Casajuana, 2019).

tiempo no hubo gran desarrollo académico e intelectual al respecto, y que las formas de vida alternativas que se proponían en el marco del Estado fueron fácilmente “colonizadas” por distintos sectores de la izquierda.

Sin embargo, el nuevo texto constitucional ecuatoriano se convirtió en un elemento potencialmente transformador, porque a través del mismo el Buen Vivir se presentaba como el marco para distintas expresiones jurídicas, sociales, económicas y territoriales, y que podrían contribuir a transformar las estructuras en las que aún se sostiene el modelo de desarrollo economicista convencional en todas sus dimensiones (políticas, sociales, económicas y culturales). Por esto mismo, Alberto Acosta (2014) concibió el proyecto del Buen Vivir como una propuesta alternativa y radical, sobre todo por ser una oportunidad de cambio civilizatorio en el que la vida se coloque en el centro³⁶, pero también porque se trataba de una posibilidad para configurar “una relación recalibrada entre sociedad, economía y la naturaleza centrándose en el [Estado]” (Radcliffe, 2017, pág. 76) y destacaba por su potencial transformador de las estructuras que marginan y oprimen la pluralidad de manifestaciones de la vida coexistentes.

Desde el enfoque postdesarrollista del Buen Vivir, se pueden identificar una serie de elementos que lo definen, y que a su vez convergen en reivindicar *la autonomía y la plurinacionalidad* como valores fundamentales del nuevo paradigma:

- Propone un modelo de producción y consumo que responda a los ciclos de reproducción de la vida y no a las dinámicas de los mercados y a la globalización neoliberal; haciendo un cuestionamiento al desarrollo por su obsesión con el crecimiento, el consumismo y la mercantilización de la vida.
- Busca la adopción de un enfoque centrado en la vida, distinto al actual modelo antropocéntrico que prioriza al ser humano como único sujeto político. Esto significa el reconocimiento de la Naturaleza como sujeto de derechos y la revalorización de lo no humano (ríos, selvas, animales, plantas, montañas y espíritus, entre otras manifestaciones de la vida). De este modo, se aleja radicalmente la visión binaria de Naturaleza-Sociedad propia de la modernidad.

³⁶ Es importante reconocer que gran parte de las ideas fuerza de lo que este autor definió como cambio civilizatorio han ido fracasando, una a una, a pesar de que aún se mantiene como horizonte utópico en el discurso político de diferentes movimientos y organizaciones sociales latinoamericanas.

- Presenta una serie de propuestas en los que se recupera la agencia de las mujeres en la defensa de los territorios, las comunidades y los bienes comunes³⁷ y la Naturaleza, enfrentando al patriarcado a través de la denuncia de los múltiples vínculos entre la violencia patriarcal y la geopolítica de la desposesión.
- Defiende la interculturalidad³⁸, la horizontalidad de todas las culturas, la defensa y valorización de los saberes y conocimientos tradicionales, y por ello propone revisar la política desde la plurinacionalidad, rechazando todo tipo de colonialismos y alejándose del multiculturalismo.
- Reivindica la gobernanza local y la autogestión, es decir, el derecho humano a determinar sus propias estructuras e instituciones políticas, con sus propios procedimientos (Chuji, Rengifo, & Gudynas, 2019).

³⁷ La categoría de bienes comunes se plantea como un significado alternativo al concepto de recursos naturales, de esta forma se busca desinstrumentalizar y desmercantilizar la relación con los elementos de la naturaleza. El surgimiento de esta denominación se da a partir de las luchas contra la explotación y el despojo en territorios como los de América Latina, y además da cuenta del carácter “común” de todos los elementos naturales que son necesarios para la sostener la vida y requieren un uso responsable, colectivo y ecológico. La noción de bienes comunes “alude a la necesidad de mantener fuera del mercado aquellos bienes que, por su carácter de patrimonio natural, social cultural, pertenecen al ámbito de la comunidad y poseen un valor que rebasa cualquier precio” (Svampa & Viale, 2014, pág. 35).

³⁸ La interculturalidad entiende la interacción entre culturas y al proceso de comunicación entre diferentes grupos humanos que poseen diferentes costumbres, y su característica fundamental es “la horizontalidad” por la que ningún grupo cultural está por encima del otro, por lo que busca la igualdad, la integración y la convivencia armónica entre ellas.

2. PROYECTOS ANALIZADOS Y SU CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO

Este segundo capítulo busca analizar el contexto social y político de los proyectos seleccionados. Se hace una especial mención, en apartados distintos, del marco político ecuatoriano, y que es de fundamental relevancia para definir los contextos en los que operan los proyectos seleccionados: la Constitución ecuatoriana de 2008, y las iniciativas extractivistas que afectan a la Amazonía ecuatoriana, y de forma específica a los territorios de las nacionalidades y pueblos indígenas amazónicos.

2.1. Breve exposición sobre el contexto sociopolítico ecuatoriano histórico y actual

Ecuador es un pequeño país de América del Sur, ubicado sobre la línea ecuatorial y con una extensión de 255.970 km², que limita al norte con Colombia, al sur y este con Perú, y al oeste con el Océano Pacífico. Tiene una geografía marcada por la Cordillera de los Andes que lo divide en diferentes regiones diferenciadas por su relieve, clima, naturaleza, cultura y actividades económicas: el Oriente amazónico (47% del territorio), la Costa (25%), la Sierra (24%) y las Islas Galápagos (3%). Se trata de un país con una gran riqueza natural, y que cuenta con una profusa biodiversidad tanto de su flora como de su fauna.

Se trata de una república unitaria y descentralizada, cuya organización territorial está constituida por 24 provincias, 221 cantones y 1499 parroquias (395 urbanas y 778 rurales) que, a partir de la Constitución de 2008, intenta consolidar un modelo de gestión estatal más desconcentrado en base a los principios de equilibrio, autonomía y solidaridad. Ese mismo texto constitucional reconoce las distintas formas o niveles de organización territorial interna, reconociendo y garantizando el derecho de los pueblos indígenas, pueblos afroecuatorianos, montubios y de las comunas, a una organización territorial con régimen especial dentro de los mismos.

Además, Ecuador es un país que cuenta con una población total que supera los 17 millones de habitantes y muy diverso culturalmente. Con la siguiente composición: entre el 6% y el 35% de población indígena, el 70-78% de población mestiza, el 2-3% población afroecuatoriana, un 5-10% blanca y otro 2-3% mulata (Villalba, 2011). Siendo así, la población indígena se estima que supera el 1,1 millón de personas, y aunque la mayor parte de la población se considera o autoidentifica como mestiza, el país está habitado por 15 nacionalidades y 18 pueblos indígenas que se concentran sobre todo en la Sierra (Chimborazo) y la Amazonía (Napo, Pastaza, Morona Santiago y Orellana), y reunidas en un conjunto de organizaciones locales, regionales y nacionales.

En cuanto al escenario político, al igual que el resto de los países latinoamericanos, la historia ecuatoriana reciente está marcada por una serie de políticas económicas que, desde inicios de 1980, buscaron insertar el país en la economía global mediante políticas económicas neoliberales de “ajuste”, cuya finalidad era adecuar la economía a las demandas del capital transnacional, y con una marcada orientación a favorecer los intereses económicos de sectores privados privilegiados representados por la oligarquía (Martín-Mayoral, 2009). Si bien durante la década de 1970 y principios de 1980 la población ecuatoriana había experimentado algunos avances en sus condiciones de vida como resultado de la bonanza petrolera, a fines de 1980 y principios de 1990 la inversión social se redujo, el Estado ecuatoriano se replegó y dio lugar a que las lógicas del mercado operaran libremente, perdiendo capacidades para definir estrategias y prioridades en su propia agenda.

El sistema internacional de la cooperación para el desarrollo acompañó este proceso de ajuste basado en un modelo empresarial y de privatizaciones, entre los que se priorizó la obtención de recursos para responder a los compromisos internacionales del comercio exterior y el servicio de la deuda, con la consecuente reducción del gasto social, entre otras medidas macroeconómicas (Villalba, 2011). En general, durante esos años, el sistema de la cooperación internacional tuvo un papel relevante en el crecimiento económico del país, pero eso no evitó el elevadísimo costo social ocasionado, llegando a niveles de pobreza muy altos. Como consecuencia, en 1999, durante la presidencia de Jamil Mahuad (1998-2000), el país experimentó una de las mayores crisis de su historia, viviendo uno de los procesos de empobrecimiento más acelerado de la historia de América Latina y una acentuada concentración de la riqueza (Martín-Mayoral, 2009).

2.1.1. La Constitución de 2008 y los nuevos derechos

2.2. Proyectos de la cooperación vasca en Ecuador

A medida que el contexto mundial se va transformando a nivel global, en consecuencia, se presentan nuevos escenarios y desafíos, a los que, en términos generales, el sistema de la cooperación internacional tiene que [y tiende a] adaptarse. Al parecer no es tarea fácil, y no todos los agentes ni todas sus prácticas logran hacer esa adaptación, ya que muchos ni siquiera han podido superar el escenario en el que surgieron tanto el sistema de la cooperación internacional como el discurso del desarrollo. Hasta ahora, las contribuciones que hacían las distintas iniciativas de la cooperación internacional descentralizada no dejaban de ser complementarias a otras formas de cooperación menos sensibles a las realidades de los territorios y sus poblaciones, y sin mucho cuestionamiento seguían respondiendo a los agentes de desarrollo vinculados a un proyecto “neocolonizador”. Sin embargo, algunos sectores de esa cooperación descentralizada, desde sus inicios, también presentaban

mayores potencialidades para trascender la inercia y emprender procesos postdesarrollistas, procesos que dieran respuestas mucho más situadas a las problemáticas locales, valorizando la voz de las comunidades y sus vivencias cotidianas.

La forma en la que el País Vasco se integra al sistema de la cooperación internacional es un caso más de cooperación subestatal en el marco del Estado español, y cuyo origen está vinculado al potente tejido social asociativo vasco que tenía una trayectoria asociada a la solidaridad y al internacionalismo. Fue ese mismo tejido social el principal responsable de reclamar los primeros fondos para la cooperación, y debido al fuerte arraigo en la sociedad vasca tuvo suficiente legitimidad como para orientar la política de cooperación en esos primeros años (Unceta, 2021). Una política que desde el comienzo buscó que el trabajo en terreno estuviera siempre protagonizado por las propias poblaciones y sus organizaciones (González, s.f.).

De esta manera, tanto las iniciativas lideradas por la sociedad civil como la respuesta de la administración pública vasca terminaron por gestar un modelo de cooperación que se inició y se desarrolló articulado por las ONGD, y que terminó institucionalizando una política pública basada en este patrón. Unas organizaciones que no se han mantenido al margen del debate y la crítica en torno al discurso del desarrollo y sus prácticas moderno/coloniales⁴⁴ y, en algunos casos han sabido reaccionar mediante la incorporación en su accionar de distintos enfoques emergentes en distintos ámbitos, como la equidad de género, la sostenibilidad ambiental y los derechos humanos. Debatiéndose entre los discursos universalistas y el peligro del relativismo cultural en torno a los mencionados enfoques, muchas organizaciones han sabido adoptar diferentes formas de intervenir mucho más centradas en potenciar las capacidades transformadoras de sus intervenciones. Y ese carácter propio del sistema vasco de cooperación, basado en el reconocimiento de las organizaciones de la sociedad civil, es lo que ha conformado e institucionalizado un tipo de cooperación mucho más permeable a enfoques más solidarios, mejor alineados con las necesidades de las poblaciones en los distintos territorios y más cercano a los planteamientos utópicos de los distintos movimientos sociales, tal como podría ser el Buen Vivir.

Por situar la cooperación vasca en el territorio ecuatoriano, ésta tuvo un inicio de la mano de organizaciones de origen o inspiración religiosa, por lo que aún hoy este tipo de organizaciones

⁴⁴ Como se ha visto, el sistema de la cooperación internacional para el desarrollo contiene diferentes elementos asimétricos, “a partir del hecho que las ONGD del Norte son las instancias intermediarias con acceso a los recursos. Esa característica puede llevar a imponer propuestas, puntos de vista, y dinámicas ajenas a las ONGD del Sur” (Mugarik Gabe, s.f. , pág. 44).

constituyen una importante mayoría, junto con otras experiencias más vinculadas con proyectos de desarrollo basados en la solidaridad. En el caso de la Fundación Paz y Solidaridad de Euskadi (PySE), la organización-agente vasco de cooperación vinculada a los proyectos analizados, comenzó sus actividades en el país a partir de la década del 2000.

Los proyectos seleccionados y analizados son propuestas que tuvieron a PySE como ONGD canalizadora, la cual consiguió destinar fondos obtenidos de distintas subvenciones a su socia local: el Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supay (IQBSS). Y el análisis está centrado en dos proyectos, implementados entre los años 2017 y 2021, y que fueron financiados en su totalidad con fondos públicos⁴⁵, teniendo como principal donante a la Agencia Vasca de Cooperación para el Desarrollo (AVCD).

Se trata de dos proyectos alineados con los postulados postdesarrollistas, y que respondiendo a las demandas de cooperación que hacen distintos colectivos o poblaciones locales, contaron con componentes formativos, productivos y generación de redes y alianzas locales para la consecución de sus objetivos.

La Fundación PySE, como organización canalizadora, ha apoyado y acompañado numerosos procesos impulsados el IQBSS, su contraparte local, una organización de base Kichwa que inició sus actividades a comienzos de 1990 con el objetivo de contribuir en el fortalecimiento, gestión y control de los territorios indígenas, el manejo sostenible de los ecosistemas y el mantenimiento de la biodiversidad por parte de los pueblos y comunidades indígenas en la provincia de Pastaza. Se trata de una organización que, además de su alianza con PySE, mantiene alianzas estratégicas con otras organizaciones de la cooperación internacional de Bélgica, España, Francia, Alemania, el Fondo de Medio Ambiente Global (GEF) y el Banco Mundial, entre otras.

A continuación, se comparte información básica del contexto y los distintos componentes de los proyectos analizados.

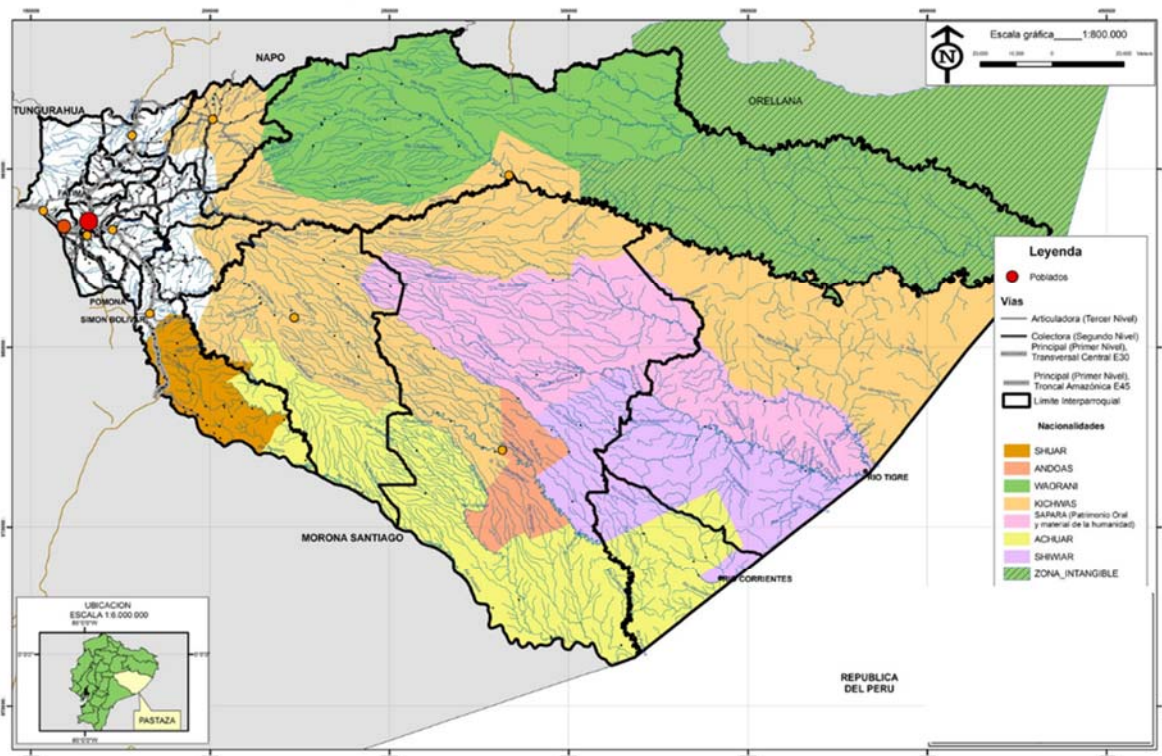
2.2.1. Contexto amazónico

Los proyectos seleccionados se ejecutaron en comunidades Kichwa de la provincia de Pastaza, una provincia localizada en la región central amazónica del Ecuador, con capital en la ciudad de Puyo. Cuenta con una superficie de 29.520 km² y está dividida administrativamente en cuatro cantones:

⁴⁵ Ayuda Oficial al Desarrollo (AOD)

Pastaza, Mera, Santa Clara y Arajuno. Se trata de una provincia que alberga una de las mayores riquezas biológicas a nivel mundial, tanto por sus paisajes, ecosistemas, especies y endemismo. Aproximadamente un 88.44% de la superficie total aún está cubierta por bosques primarios amazónicos, un 3,27% de humedales y la superficie restante ya registra afectaciones originadas a consecuencia de la actividad humana (antrópicas). Como resultado de la imposición de políticas de “desarrollo”, todos los paisajes ecológicos de la provincia se encuentran amenazados por políticas extractivas (petróleo, minería y proyectos hidroeléctricos), sin ninguna consideración de la cosmovisión de los pueblos que la habitan ni respetan sus derechos colectivos (principalmente los de consulta, autonomía y libre determinación).

Mapa 1. Nacionalidades indígenas en la provincia de Pastaza



Nota. Adaptado Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de la Provincia de Pastaza. Tomado de Gobierno de Pastaza, 2016, <https://pastaza.gob.ec/download/nacionalidades-indigenas/>

En Pastaza coexisten siete nacionalidades indígenas que ocupan el 91.8% de la superficie total de la provincia: Kichwa, Achuar, Shiwiar, Huaorani, Shuar, Zapara y Andoas. Siendo la nacionalidad kichwa la que actualmente posee un mayor número de habitantes (20.000 personas) y, que en una superficie territorial (legalizada) de 1.620.068ha, constituyen el 25% de la población total y ocupando el 37% del total de la superficie territorial provincial (ver Mapa 1).

La concentración de población indígena en esta la región también es relevante en cuanto a la concentración de experiencias relacionadas a los procesos de autonomía y autogestión territorial, que a su vez constituyen los objetivos principales de los proyectos analizados en esta tesis. Adicionalmente, se trata de una provincia marcada por las actividades extractivas, en una geografía que afecta a múltiples pueblos y comunidades, las cuales se enfrentan a las distintas amenazas sobre sus territorios y bienes naturales. Los proyectos extractivistas que se buscan implementan en estos territorios son los siguientes:

- *XI Ronda Petrolera o Ronda Sur Oriente*. Se inició oficialmente en 2012 y se denomina así al conjunto de licitaciones de bloques petroleros destinados a la explotación de petróleo crudo pesado, que de un total de 21: dieciséis se ubican en el suroriente de la Amazonía, precisamente en las provincias de Pastaza, Orellana, Morona Santiago y Napo; trece en la provincia de Pastaza y cubren el 100% de los territorios de las nacionalidades Achuar, Andoas, Shiviari y Sápara, el 97% del territorio de la nacionalidad Kichwa; y se estima que también pueden ser afectados los pueblos indígenas en aislamiento voluntario, tales como los Tagaeri y los Taromenane (Observatorio de conflictos socioambientales del Ecuador, 2019).
- *XII Ronda Petrolera*. Comenzó en 2016 mediante la firma de contratos petroleros de los bloques 79, 83 y 28; y que aún hoy se sigue expandiendo en la zona norte de la Amazonía y en la frontera con Colombia.

Por otro lado, también es relevante mencionar otros emprendimientos legislativos y de las sucesivas gestiones gubernamentales que influyen en el contexto, tales como la “Ley de minería” de 2009, denunciada oportunamente por inconstitucionalidad; la desprotección del Parque Nacional Yasuní para la explotación petrolera en los bloques 31 y 43 (en 2013); y la “Ley orgánica de recursos hídricos, usos y aprovechamiento del agua” (en 2014) que generó conflicto con el movimiento indígena y que se movilizó en una marcha desde distintos puntos del sur del país hacia Quito.

De todo esto puede deducirse que se trata de una provincia con gran cantidad de intereses contrapuestos, y territorios que hacen de soporte físico a relaciones de poder, por la coexistencia de comunidades indígenas, actividad petrolera, zonas de conservación, áreas naturales protegidas, y zonas intangibles. Esta situación ha llevado a los pueblos y nacionalidades indígenas a confrontar las políticas estatales de control de los bienes naturales, defendiendo sus territorios, sus bienes y sus estilos de vida. Para ello las nacionalidades han reclamado y denunciado al Estado en reiteradas oportunidades para que respete y cumpla con los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

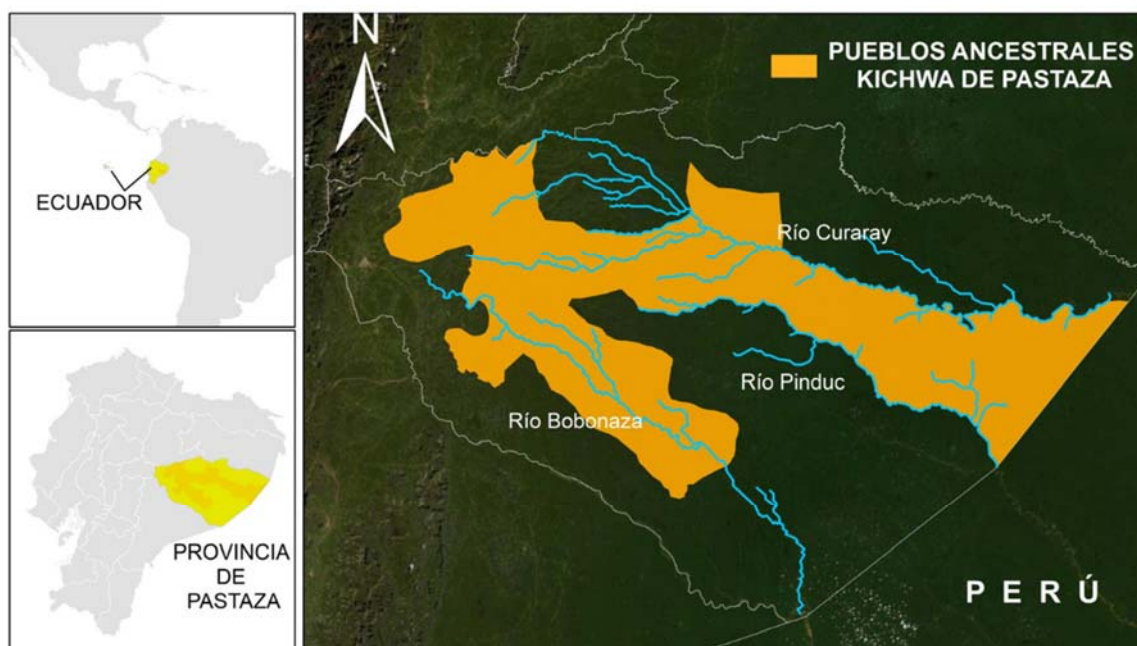
2.2.2. Proyecto 1. “Fortalecimiento del Sumak Kawsay en Pastaza, desde una mirada decolonial”

Se trata de un proyecto que dio continuidad a un proceso más largo que vienen desarrollando colectivamente los pueblos indígenas Kichwa de Pastaza, cuyo objetivo es la construcción y aplicación del Sumak Kawsay como un modelo de vida propio. A través de este proyecto, que comenzó en 2017 y finalizó en 2019, se buscaba contribuir a “impulsar el fortalecimiento del Sumak Kawsay como propuesta decolonial y a través del cual se privilegia el sostenimiento de todas las vidas en el territorio” (IQBSS & PySE, 2016, pág. 1) . Y se trata de un proyecto que tiene dos componentes principales, uno con vocación de formación política, haciendo especial hincapié en el liderazgo de las mujeres; y otro de promoción a la producción local y fortalecimiento de la economía ancestral. Para ello, se trabajó en tres estrategias:

- Elaboración, socialización y aplicación de un marco conceptual y una estrategia de género para la implementación del Sumak Kawsay;
- Fortalecimiento de la gestión de los ecosistemas del territorio kichwa de Kawsak Sacha aplicando sistemas ancestrales; y
- Fortalecimiento del sistema económico ancestral en los territorios de Kawsak Sacha y Canelos.

Este proyecto (en adelante P1) se ejecutó en 35 comunidades de los Pueblos Ancestrales de Canelos (8 comunidades), Kuraray (13 comunidades) y Kawsak Sacha (6 comunidades), Pakayaku, Sarayaku (7 comunidades) y Teresa Mama (1 comunidad), todas situadas en las cuencas de dos ríos principales, el Curaray y el Bobonaza (Ver Mapa 2).

Mapa 2. Pueblos ancestrales kichwa en la provincia de Pastaza



Nota. Adaptado *Soberanía alimentaria para la salud y la autonomía económica Kichwa*. Tomado de Farmamundi, s.f., https://www.dretalasalut.org/portfolio_page/soberania-kichwa/

2.2.3. Proyecto 2. Tunkui Sumak Allpa Mama Kawsaikunamanta (Tunkui por las vidas del territorio de Kawsak Sacha)

El segundo proyecto analizado también buscó dar continuidad al fortalecimiento del proceso de autonomía de la nacionalidad kichwa de Pastaza, con el objetivo de proteger las vidas presentes en su territorio y resistir a las distintas ofensivas que realiza el *frente colonial estatal empresarial extractivista* (IQBSS & PySE, 2019) desde el Sumak Kawsay contra la violencia estructural y la violencia de género en el *ayllu* y la comunidad. Este proyecto, cuya ejecución sucedió entre los años 2019 y 2021, y su título evocaba el *tunkui*, el cual es un tambor que llama a la lucha. Las líneas de trabajo estratégicas del proyecto fueron las siguientes:

- Fortalecer las capacidades de los pueblos y nacionalidades de Pastaza para la exigibilidad de derechos colectivos, el ejercicio de la autonomía territorial y la gestión de su territorio.
- Potenciar los espacios ancestrales de endoculturación, para sensibilizar, evitar, tratar y sanar la violencia de género al interior del ayllu.
- Revitalizar las ontologías y cosmología en el cuidado de las vidas en corresponsabilidad entre hombres y mujeres para el Sumak Kawsay.
- Fortalecer la unidad entre los pueblos y nacionalidades indígenas, a nivel regional y nacional; y establecer alianzas con las poblaciones urbanas y los colectivos ecologistas, feministas y de

la academia que defienden los derechos colectivos de los pueblos indígenas y apoyan las luchas anti extractivistas.

En este proyecto (en adelante P2) participaron hombres y mujeres indígenas, de Pueblos Ancestrales Kichwa de Pastaza, tales como Kawsak Sacha y Curaray, en la cuenca del río Curaray; específicamente las comunidades del Bloque 28⁴⁶: Simón Bolívar, Gavilán del Anzu, San Pablo de Alli Shungo, Pukayaku, Boa Yaku y Jatun Paccha en las cabeceras o en el inicio de las cuencas de los ríos Anzu y Blanco.

2.2.4. Análisis de género en los proyectos

Los proyectos seleccionados incluyen un apartado haciendo un análisis de la situación específica de las mujeres en las comunidades y pueblos ancestrales en los que llevaron a cabo sus actividades. En este enfatizan que la entrada de las empresas petroleras en los territorios se configuraron las relaciones de poder en los territorios, y que la vida y el bienestar de las mujeres se encuentra mucho más amenazada. Y que esta nueva configuración se debe a que los territorios experimentan la masculinización de la toma de decisiones, la generación de estructuras laborales patriarcales y la imposición de un disciplinamiento y control social de los cuerpos indígenas (cuerpos sexuados y racializados) (IQBSS & PySE, 2016).

En cuanto a la masculinización de la toma de decisiones, cabe decir que el sector petrolero es fundamentalmente un espacio compuesto por sujetos políticos con privilegios en el sistema capitalista (hombres blancos y con poder adquisitivo alto) que “cuando estos sujetos van a los territorios para convencer sobre la opción extractiva, fomentan una interlocución masculina con las dirigencias locales” (IQBSS & PySE, 2016, pág. 13). Y cuando las mujeres intervienen en las negociaciones, sus liderazgos son mucho más complejos porque son vistas como transgresoras del orden de género y se enfrentan a estructuras patriarcales tanto a nivel interno (familia y comunidad) como en el Estado.

Las estructuras laborales que se generan en torno a la actividad petrolera afectan la economía local, en función de la presencia que tengan las empresas en los territorios. De acuerdo con las organizaciones, esto afecta las relaciones de género en cuanto a la generación de expectativas de empleo casi con exclusividad para los hombres y crea o profundiza las relaciones de desigualdad

⁴⁶ En el marco de la XII Ronda Petrolera, el bloque 28 fue concesionado en noviembre de 2014, y está situado en la zona alta de la provincia de Pastaza, afectando a los territorios de Pueblos Kichwa ubicados en la frontera de colonización, a las 6 nacionalidades indígenas situadas en las cuencas hidrográficas de los ríos Pastaza, Bobonaza, Curaray, Pindu y Napo; y a la población mestiza de Puyo, porque en el área de este bloque nacen estos ríos.

entre hombres y mujeres. Además, las mujeres se ven afectadas por el despojo de sus bienes comunes, el desplazamiento de sus territorios y la contaminación de las aguas (ríos) y suelos, creando situaciones en las que los ingresos provenientes de la actividad laboral de los hombres en el sector petrolero pasan a ser fundamentales para el sostenimiento de los hogares, con la pérdida de autonomía que esto le genera a las mujeres, porque pasan a depender de los salarios de sus maridos. Por otra parte, el IQBSS y PySE (2016) mencionan el impacto en los trabajos de cuidados y el impacto que tiene la contaminación de las fuentes de agua para el trabajo en la chacra, porque cuando “las chacras dejan de producir, [y] cuando las personas se enferman, quienes tienen que tratar de reconstruir las condiciones de posibilidad de la vida en momentos de crisis son las mujeres” (pág. 13), generando una sobrecarga de trabajo para ellas.

En cuanto al *disciplinamiento y control social de los cuerpos*, las organizaciones mencionan que la actividad extractiva en los territorios se asocia a distintas dolencias que se materializan tanto sobre los cuerpos de las mujeres como de los hombres. Se trata de actividades que masculinizan los territorios con la llegada de hombres ajenos a las comunidades, y que en ocasiones también es acompañado de la militarización de los mismos. Todo esto genera sentimientos de miedo e inseguridad en las mujeres, además de la asociación de esta actividad con el consumo de alcohol, la trata y la prostitución, la violencia sexual y la violencia machista. Y en este escenario, las mujeres pierden autonomía y libertad para desplazarse por el espacio público y tienden a confinarse en los hogares, limitando la movilidad en los territorios.

3. PERMEABILIDAD DE LAS EPISTEMOLOGÍAS FEMINISTAS DECOLONIAL Y COMUNITARIA EN LOS PROYECTOS ANALIZADOS

Alrededor del mundo, “las mujeres se han dado a la tarea de recuperar, descubrir, develar y exponer historias que el androcentrismo dominante, tanto en las relaciones sociales cuanto, en los campos científicos y académicos, había invisibilizado por siglos” (Marcos, 2014, pág. 9) con la consecuente producción de conocimiento, teoría y ciencia. Una de las principales críticas del feminismo a la ciencia hegemónica radica en la existencia de un pensamiento hegemónico androcéntrico, que encierra una lógica de dominación, despojo y explotación que resta cualquier valor cognoscitivo a las cualidades asociadas con lo femenino, y que además se asegura de que las mujeres no tengan con qué revertirla (Gargallo, 2004). Se trata de una lógica que apela a la “normalización”, al “orden lógico de las cosas” y se busca corresponderse con “la naturaleza humana”. Además, bajo una visión esencialista limita cualquier posibilidad de transgresión, transformación o subversión pretendiéndose objetividad y neutralidad, y que puede ser realizada de forma abstracta, distante y aislada (Tabares Ochoa, 2019).

En el marco de esta crítica, los feminismos latinoamericanos (feminismos autónomos) van un poco más allá y se inscriben, tanto el activismo como la producción académica, como posiciones no occidentales. Tratándose de corrientes epistemológicas que se sostienen en distintos reclamos de las luchas estructurales contra el patriarcado, pero también contra el colonialismo, el racismo y la pobreza en el contexto regional. Enfoques que no tienen como base el pensamiento moderno que privilegia al género como “la única fuente de opresión, desconociendo la experiencia de otras mujeres que no encarnan la vivencia particular de la mujer blanca, heterosexual y de clase media que se proyectó como el sujeto universal del feminismo” (Moore Torres, 2018, pág. 246). Y, por lo tanto, se trata de epistemologías feministas (feminismos negros, feminismos del tercer mundo) que señalan que solo denunciar las limitaciones de la epistemología androcéntrica no muestra los límites de la epistemología blanca (Lorente, s.f.).

A nivel mundial, fue la académica de origen bengalí Gayatri Spivak (1998) quien reclamó que el feminismo debía de considerar las vidas e historias materiales de las *mujeres del tercer mundo* exigiendo devolver a estas mujeres el protagonismo de sus historias. Esta académica, como posteriormente también lo haría María Lugones (2008), contribuyeron notablemente a reformular la autoridad y universalidad de la epistemología feminista. En el marco de una serie de horizontes epistémicos negados en el *sistema mundo moderno/colonial*, entre las principales contribuciones de las epistemologías feministas latinoamericanas pueden enunciarse las siguientes:

- La superación de la oposición entre teoría y práctica o entre el sujeto de acción y el sujeto de pensamiento, y entre lo global y lo local, aludiendo a la pretensión de universalización/generalización y a los alcances de las teorías localizadas;
- La politización de otros sujetos de investigación y una proliferación de conceptos que incidieron en el reconocimiento de derechos y la ampliación de la acción del Estado; y
- El reconocimiento de otras subjetividades que incorporan a la teoría dimensiones que antes estaban relegadas, como las emociones, el deseo y el cuerpo, dando relevancia a una diversidad de sujetos, experiencias y prácticas (Tabares Ochoa, 2019).

Considerando que es innegable la insistencia de muchas mujeres en señalar que sus vivencias están más marcadas por la raza que por el género, especialmente por parte de las mujeres indígenas y mujeres negras, los modelos analíticos de la *interseccionalidad* (Crenshaw, 2012) y de la *colonialidad del género* (Lugones, 2008)⁴⁷ son fundamentales para hacer distintas aproximaciones a la categoría de género en el horizonte plural e intercultural que propone el paradigma del Buen Vivir.

3.1. Buen Vivir y feminismos

En el marco de esta tesis, el reconocimiento de la importancia política y conceptual asociada al paradigma del Buen Vivir resulta fundamental para indagar sobre la relación de éste con distintas expresiones del feminismo y los enfoques de género. Para algunos sectores del feminismo latinoamericano, la preocupación consistió en que el debate sobre el Buen Vivir también fuera ciego al género “y que quede fuera –una vez más– el imperativo de transformar las relaciones desiguales de género en el marco de propuestas que se asumen como revolucionarias” (Vega Ugalde, 2014, pág. 75). Al respecto, diferentes pensadoras feministas, de distintos ámbitos, elaboraron análisis de la relación entre el Buen Vivir y los feminismos, rescatando que el nuevo paradigma presentaba una oportunidad única para avanzar en los procesos de descolonización y despatriarcalización. En este sentido, la ecuatoriana Sofía Zaragocin (2017) también lamenta que la mayoría de los numerosos escritos sobre el Buen Vivir realmente no dialoguen con el feminismo autónomo latinoamericano de forma expresa, y cuando lo hacen:

“[lo hacen] 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 consecuyente. Sostengo que

⁴⁷ María Lugones (2008) retoma las conceptualizaciones de Aníbal Quijano para afirmar, a diferencia de éste, que no fue la colonialidad del poder la que instituyó un sistema de género eurocentrado, sino que este último, al que ella elige referirse como “sistema de género colonial/moderno”, se consolidó al mismo tiempo que la colonialidad del poder.

al hacer esto se refieren al feminismo como consecuencia de la modernidad tejida bajo lógicas epistemológicas modernas sin reconocer las propuestas de los feminismos decoloniales o comunitarios, que de la misma manera que el Buen Vivir, buscan un espacio epistémico fuera de la modernidad” (págs. 17-18).

A partir de la inclusión del Buen Vivir en las constituciones de Bolivia y Ecuador, distintos colectivos feministas de la región hicieron el análisis del *orden de género* en el fortalecimiento de este nuevo paradigma político. Hasta el momento, existía cierto debate sobre el orden de género en las cosmovisiones indígenas, principalmente la complementariedad o *chacha-warmi*⁴⁸; y a partir de ese momento se sumaron otros enfoques como el decolonial y comunitario que ya tenían una trayectoria de crítica a la modernidad [eurocentrada] y al discurso del desarrollo.

Entre los distintos aportes, se puede encontrar que en épocas precoloniales, en las *relaciones de parentesco* el lugar que ocupaban los hombres y las mujeres fueron la columna vertebral de la organización social y política, y a través de estas relaciones se incluían derechos y deberes, unos de descendencia masculina y otros de descendencia femenina, donde la línea patrilineal señalaba la frontera étnica de las comunidades y la matrilineal la de la relación interétnica (Vega Ugalde, 2014). De ese modo, las reglas de parentesco establecían un poder compartido entre hombres y mujeres que también se proyectada en el ámbito del gobierno comunitario, de ahí que la *complementariedad* sea un principio de la organización social de los pueblos originarios, junto con la reciprocidad, la integralidad y la relacionalidad (Macas, 2011). Por lo tanto, podría decirse que, en el orden de género del Buen Vivir, las relaciones entre hombres y mujeres están inscritas en los marcos culturales del funcionamiento las familias, las comunidades y otras formas de organización social indígena.

Por otro lado, analizar la relación entre los feminismos y el Buen Vivir, supone enfrentar al feminismo universal y liberal, y desde ese quiebre es que emergen las *propuestas feministas decoloniales y comunitarias* como propuestas que tienen el potencial de generar respuestas a muchos de los interrogantes que aún se plantea el Buen Vivir en términos generales, como también facilitar el debate sobre los derechos de las mujeres como derechos comunitarios validando la posibilidad de otros enfoques feministas y otras nociones de “equidad de género” en las distintas acciones del Estado

⁴⁸ En aymara, *chacha* significa hombre y *warmi* mujer. Se trata de un concepto que implica complementariedad entre hombres y mujeres y, desde una perspectiva cultural en la que rige el modelo de pareja o matrimonio. Sin embargo, los pueblos originarios amazónicos no incluyen el *chacha-warmi* en su cultura.

(políticas públicas) y, por supuesto, también en las intervenciones vinculadas al sistema de la cooperación internacional.

Es necesario reconocer que los “estudios de género” aún generan tensiones en el ámbito indígena, porque requiere articular los derechos específicos de las mujeres con los derechos colectivos, y muchos debates siguen cayendo en la trampa de utilizar la mirada occidental que pone en sospecha y desvaloriza las culturas, saberes y tradiciones de las comunidades. Generando incluso el interrogante sobre si es posible la utilización del concepto de género en contextos donde la representación de hombres y mujeres está tan articulada con la etnicidad. En este sentido, el paradigma del Buen Vivir y el feminismo decolonial comparten una serie de postulados, tales como la urgencia *descolonizar el conocimiento y los saberes* o, lo que es lo mismo, la construcción decolonial del conocimiento a través de nuevos marcos epistemológicos que incorporen conocimientos indígenas, no-occidentales, y enfrentando así la colonialidad del poder⁴⁹ a la que estos conocimientos fueron sometidos (Walsh, 2004). La creación de epistemologías desde otras formas de pensar y conocer, reconociendo otros centros y agentes de conocimiento, de quienes antes fueron “objetos del desarrollo”, tales como los hombres y las mujeres que habitan los territorios en los márgenes de la modernidad, destacando cierto énfasis puesto en la relacionalidad, en los afectos y el sentir, como formas propias de ir más allá del pensamiento moderno.

Los distintos cuestionamientos al paradigma desarrollista siguen produciendo una nueva comprensión en torno a cómo funciona y cómo se transforma el desarrollo y, de acuerdo con Arturo Escobar (2005), y el solo hecho de analizar las raíces del desarrollo y la modernidad podría abrir las puertas a poderosas posibilidades. En el ámbito concreto del enfoque GED, y como reacción ante el escenario de un feminismo blanco ayudando a “mujeres del sur”, en el marco de los debates sobre el agotamiento del paradigma del desarrollo surgió la necesidad de contar con propuestas epistemológicas que asumieran la lucha por la liberación del dominio colonial, a la vez que cuestionaran la aspiración de universalidad del feminismo hegemónico basado en los valores de la modernidad. Esto implica comenzar a poner en cuestión las políticas públicas y de desarrollo destinadas a las mujeres como herramientas para la emancipación sin tener en cuenta los contextos

⁴⁹ La colonialidad del poder reconstruye las consecuencias de la clasificación de la humanidad en civilizada, bárbara o salvaje, y la expresa como elemento constitutivo del poder capitalista en su extensión a escala global. Se apoya de la clasificación racial de las personas, opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales o subjetivas de la existencia cotidiana, y como eje central del patrón de dominación de la colonialidad y la modernidad (Quijano 2007, citado por Surasky, 2014).

en los que predominaban intereses geopolíticos distintos, y cuyo éxito radicaba en la vigilancia y control de los cuerpos, sus poblaciones y sus territorios. En ocasiones, la falta de aplicación de esas herramientas vinculadas a la perspectiva género se entendió como falta de experiencia o incompetencia en el uso de las mismas, falta de formación por parte de las personas que coordinaban actividades o porque lo hacían cargadas de previsiones y prejuicios, incluso se hacía más alusión a las resistencias internas para tratar los conflictos que podían surgir del tratamiento de situaciones de inequidad que vivían las mujeres (Mugarik Gabe, s.f.). Pero ya no sirven esos argumentos que ponían las excesivas sospechas sobre una supuesta falta de voluntad por parte de las organizaciones indígenas para trabajar con “enfoque de género” sino que también se puede pensar que el enfoque GED podría ser un enfoque inadecuado e incompleto.

Tal como se mencionó en apartado anterior, a partir de la IV Conferencia Mundial de Beijing de 1995 y su Plataforma de Acción se comenzó a hacer referencias a las relaciones, diferencias y desigualdades sociales entre hombres y mujeres así como en la necesidad de analizar el impacto de las relaciones de género en las políticas de desarrollo y, si bien fue un paso muy importante para pensar en los impactos diferenciados del desarrollo, desde muchos sectores feministas se fue construyendo una resistencia al discurso desarrollista denunciando que la construcción de la categoría de “la mujer” en el desarrollo se hizo de la mano del feminismo blanco y occidental y, por lo tanto, desde la racionalidad moderna⁵⁰ y sin cuestionar la lógica colonial del discurso. De manera general, se comenzó a trabajar con la hipótesis que todas las mujeres del mundo sufrían del mismo tipo de opresión y, por lo tanto, las soluciones del Norte⁵¹ eran la receta universal, donde la emancipación, el empoderamiento, la ampliación de la participación política, la inserción en igualdad de condiciones que los hombres en el mercado laboral, y el control de la sexualidad y la reproducción⁵² eran los principales caballos de batalla.

Por décadas los enfoques de género en el sistema de la cooperación para el desarrollo sostenían una representación de las mujeres como personas doblemente oprimidas, tanto por el género y como por el “subdesarrollo”⁵³. Una representación que, específicamente para las mujeres de la región latinoamericana estaba marcada por la racialización, y contribuyendo así a considerar a las mujeres

⁵⁰ Paradigma histórico basado en la organización racional y articulada de múltiples aspectos de la vida social.

⁵¹ Europa y Estados Unidos, principalmente.

⁵² Para Gloria Bonder, el feminismo del norte, en ocasiones, en actitud paternalista, se han autoimpuesto la tarea de acercar a las mujeres indígenas y latinoamericanas al “verdadero feminismo” ((Hipertexto PRIGEPP Globalización, 2019, 2.2).

⁵³ Una postura, que según Gloria Bonder, definen a una mujer orientada hacia la familia, religiosa, desprotegida legalmente, no educada y doméstica (Hipertexto PRIGEPP Globalización, 2019, 2.2)

indígenas, negras y mestizas pobres como personas carentes de ideas e incapaces de agencia, faltas de racionalidad y viviendo en comunidades subsumidas en sistemas patriarcales primitivos, mucho más violentos y opresivos que la versión occidental. Una representación que pudo haberse originado en lo María Lugones (2008) denominó *sistema de género moderno/colonial*, en el cual el género está constituido en una organización racista de la sociedad donde las mujeres indígenas y negras podían ser asimiladas con bestias hembras carentes de pensamiento, voluntad y sentimientos. Una representación que fue válida durante la etapa colonial del continente, durante los procesos de fundación de las repúblicas y luego también durante los procesos de modernización. Sin embargo, a medida que las feministas del continente (feministas afrodescendientes, indígenas y no blancas) fueron profundizando en la concepción histórica que da origen a las relaciones de poder en las sociedades latinoamericanas, comenzaron a denunciar que las estructuras de opresión y dominación no pueden ser solo explicadas sólo por el género sino también por la raza⁵⁴. Unos planteamientos que Gloria Bonder afirma que problematizan la posición de mujeres “otras” asignada por la dominación colonial a los grupos colonizados (Hipertexto PRIGEPP Globalización, 2019, 2.2).

A través del análisis de los distintos elementos del P1 y P2, en este apartado se buscó visibilizar *distintos enfoques desde los cuales interpretar la categoría de género, el orden de género, las relaciones de poder entre hombres y mujeres, las manifestaciones del patriarcado en los territorios indígenas, las distintas manifestaciones de la violencia existentes, el liderazgo de las mujeres indígenas y las necesidades/intereses estratégicos de las mujeres*. Y, a través del análisis de estos proyectos, se buscó resaltar la receptibilidad de las organizaciones concretas para incorporar postulados de los feminismos decolonial y comunitario en su enfoque de género.

En tanto que los proyectos se pueden reconocer como propuestas que integran postulados del postdesarrollo, feminismos y los estudios decoloniales, se trata de acciones que también buscan romper la distancia que aún separa a los agentes de la cooperación internacional y quienes hablan desde los distintos territorios, resaltando los efectos que tienen las distintas cosmovisiones y narrativas del mundo (en este caso desde la filosofía y cosmovisión Kichwa), y a partir de ellas proponer alternativas que contribuyan a la sostenibilidad de la vida en los territorios indígenas dando

⁵⁴ Es importante hacer una diferenciación a los conceptos de raza y racialización como patrones de desigualdad social, el uso de “raza” es una concepción biologicista, pero que resulta útil para el análisis y la crítica que se hace al discurso desarrollo porque tuvo influencia en etapas históricas y en la asignación de valor a determinados grupos. La “racialización” es una construcción cultural sobre la otredad de grupos sociales en base a ciertas características que van variando y responden a conflictos/crisis sociales, es un proceso que va cambiando en el tiempo (Mora, Webconferencia PRIGEPP, 2019).

cabida a una multiplicidad de saberes, experiencias y subjetividades, en un horizonte no capitalista, no patriarcal y no colonial.

Tanto el enfoque GED, como también los conceptos de transversalidad y de interseccionalidad, han recibido numerosas críticas realizadas por las mujeres del sur, y más concretamente desde el feminismo decolonial. Un enfoque que en su momento fue considerado tan liberador por explicar el modelo de las relaciones de género y el patriarcado en el marco del paradigma del desarrollo, pero que al parecer se fue desinflando y perdiendo ese poder casi revolucionario. Esto ha llegado a tener mucha más influencia en el sistema de la cooperación internacional que en las clases políticas nacionales, por ser un sector en el que los distintos agentes y organizaciones se encuentran en un permanente autoanálisis de patrones coloniales que reproducen las desigualdades entre el norte y el sur. Un análisis que no se limita al carácter colonial del discurso del desarrollo, sino que también abarca los enfoques conceptuales-metodológicos y las prácticas vinculadas al enfoque GED, el cual sigue siendo un enfoque con plena vigencia y la base conceptual predominante de la gran mayoría de las políticas públicas dirigidas a las mujeres en los países del sur (Rodríguez Moreno, 2014).

Otra de las críticas al enfoque GED radica sobre la pobre reflexión que éste hace sobre “la complejidad del(los) sujeto(s) del feminismo global contra el sistema neoliberal patriarcal heteronormativo y racista” (ACSUR-Las Segovias, 2010, pág. 27), así como la incapacidad de entender las desigualdades interseccionales desde una perspectiva decolonial, desde enfoques situados y con origen en las mismas mujeres con las que se interactúa en los distintos territorios. De esta manera, incluso se vislumbra una separación de aquel “feminismo que solo ve la subordinación a los varones y deja de lado las múltiples subordinaciones cotidianas [que impone] el capitalismo bárbaro y salvaje que destruye no sólo al planeta, sino toda posibilidad de supervivencia humana” (Marcos, 2014, pág. 1). Las conexiones entre la teoría decolonial y el postdesarrollo constituyen un intento por desarrollar medidas correctoras a las problemáticas concretas que se viven en distintos territorios. Para Arturo Escobar (2005) el espacio de análisis entre el género y la pobreza es un espacio privilegiado para entretener elementos del postdesarrollo, tales como la teoría poscolonial, la economía política y el feminismo, manteniendo el ojo crítico respecto del etnocentrismo y las exclusiones que con frecuencia caracterizan las representaciones desarrollistas de las mujeres. Con todo esto, se puede pensar que el enfoque GED, institucionalizado y profesionalizado, lejano a las reivindicaciones del feminismo activista y militante y movimientos de mujeres, no logró superar su estatus de solo ser una solución parcial para contrarrestar la invisibilización del aporte de “algunas” mujeres a las estrategias desarrollistas.

Para María Lugones (2008) la conquista, colonización, exterminio y esclavitud de los pueblos indígenas y negros es la marca diferencial de los territorios latinoamericanos, que de diferentes maneras y grados se mantienen vigentes en la actualidad, y que aún son motivo de lucha y resistencia. Por eso, no es de extrañar la cantidad de propuestas de estudios decoloniales que denuncian la representación generalizada de las mujeres, así como también el desconocimiento de las cosmogonías indígenas y sus propias nociones de mujer, y reivindicando la propia producción teórica. Precisamente por las demandas de distintos grupos de la región (indígenas y afroamericanas, entre otras), entre la década de 1990 y la primera década del siglo XXI, el feminismo decolonial se posicionó como epistemología de despatriarcalización cuestionando la noción de género en tanto otra imposición del poder colonial (un poder que distinguía entre humanos y no humanos).

El feminismo decolonial, en diálogo con el pensamiento poscolonial⁵⁵ y el feminismo negro y *de color*, contribuye con su análisis de la *colonialidad del género*, un concepto que pone en cuestión la noción de género en tanto que puede considerarse una imposición colonial. Y lo hace abandonando y cuestionando la pretensión de unidad en la opresión de las mujeres, estrechando lazos con otros movimientos de la región que lideran procesos de restitución de genealogías perdidas⁵⁶, reconociendo que también se trata de un enfoque que tiene la capacidad de conversar y

“dar legitimidad a las voces, las experiencias y el pensamiento de las mujeres que no se nombran a sí mismas como feministas, pero forman parte de otros movimientos sociales y de las luchas y formas de resistencia territorial y comunitaria” (Espinosa Miñoso, 2019, pág. 7).

Para PJ Di Pietro (2020) el contraste entre el feminismo decolonial y las demandas de los feminismos occidentalistas es que se trata de unos feminismos que “son humanistas de una forma cómplice y consistente con la colonialidad del género” (Hipertexto PRIGEPP Disidencias, 2020, 1). En esta misma línea, el feminismo decolonial se presenta como clave para cuestionar el discurso del enfoque GED como también del “feminismo de la igualdad” por sus pretensiones salvacionistas⁵⁷

⁵⁵ Es importante también reconocer las críticas de las mujeres del Sur que, en el marco del feminismo poscolonial, se hacen al feminismo hegemónico por su tendencia homogeneizadora y etnocentrista, representando las “mujeres del tercer mundo” como mujeres oprimidas, beneficiarias de la planificación del desarrollo y, de ese modo, se las presenta como objeto de estudio de las mujeres del “primer mundo” y, por lo tanto, sujetos activas de la historia (Mohanty, 2008).

⁵⁶ Genealogías que abren posibilidades de interpretar la vida y su sostenibilidad de otros modos, en formas más armoniosas de buena vida y bienestar.

⁵⁷ Las pretensiones salvacionistas del pensamiento feminista blanco hegemónico se pueden vincular a la *retórica salvacionista* de la modernidad denunciada por Walter D. Mignolo (2008), quien afirma que en esta se oculta la necesidad de control, manipulación, explotación y muerte de la lógica de la colonialidad, escondida bajo la retórica del triunfalismo salvacionista de los proyectos modernos (conversión, civilización, desarrollo y modernización, democracia y mercado).

de la mano feminismo hegemónico, basado en una herencia colonial y muy perversa (Espinosa Miñoso, Gómez Corral, & Ochoa, 2014) y, además, por su inclinación a explicar culturas o identidades diversas sin tener en cuenta como la política y la economía global afectan a los distintos los cuerpos y las distintas territorialidades, por lo que termina dando continuidad a la dominación neocolonial.

Al respecto, Laura Vega y Rosa Vacacela (2020)⁵⁸ afirman que el objetivo de sus respectivas organizaciones (el IQBSS y PySE) consistió en acompañar en el proceso de deconstrucción del enfoque de género utilizado preferentemente por el sistema de la cooperación internacional. Y lo hicieron mediante expresamente mediante la integración de postulados decoloniales, cuestionando la utilización de la categoría de género de forma aislada, la invisibilización de otras opresiones, la imposición de la agenda de desarrollo y el enfoque GED, la minusvaloración de la cosmovisión indígena y la interpretación binaria de la realidad.

A continuación, se comparte el análisis de distintos componentes de los proyectos que muestran la incorporación de postulados decoloniales y comunitarios en el enfoque de género.

3.2. Conceptualización de las mujeres indígenas y el enfoque de género. Antecedentes

Las mujeres indígenas comenzaron a ser tenidas en cuenta en las distintas intervenciones a partir de los programas integracionistas-desarrollistas de la década de 1950. Y, si bien históricamente “también” fueron problematizadas como obstáculos al desarrollo⁵⁹, a diferencia del resto de las mujeres del tercer mundo, las mujeres indígenas incluso llegaron a ser consideradas inhábiles para ejercer roles tradicionales (maternidad y cuidados), algo que se consideraba que esto se debía a su conservadurismo y la resistencia al cambio, por lo que en ese contexto el objetivo de los programas en las comunidades indígenas consistió en buscar “corregir” a las mujeres (Prieto & Páez, 2019).

Incluso antes de la institucionalización del enfoque de Mujeres en el Desarrollo (MED), las distintas iniciativas desarrollistas buscaron empujar y adscribir a las mujeres indígenas al hogar-familia, considerando que las condiciones en las que vivían conspiraban contra cualquier propuesta de cambio. Por ese motivo, el desarrollo implicaba implantar y fortalecer una organización familiar nuclear, con fuerte autoridad paterna y con una división sexual del trabajo que limitara la sobrecarga

⁵⁸ Laura Vega y Rosa Vacacela son técnicas de los proyectos analizados, y se desempeñan en PySE y IQBSS respectivamente.

⁵⁹ El énfasis en “también” debe a que el conjunto de la población fue problematizada como un obstáculo al desarrollo y al progreso, el conjunto del as mujeres, las poblaciones indígenas en general, y las mujeres de forma específica.

de esfuerzos realizados por las mujeres y evitaran conspirar contra la maternidad. Al respecto, Mercedes Prieto y Carolina Páez (Prieto & Páez, 2019) resaltan el objetivo de las distintas iniciativas de la integración indigenista de empujar a las mujeres indígenas a cumplir con los roles tradicionales de madres y esposas, y a gestionar un ideal de “hogar moderno” que albergara a una familia nuclear y estuviera bajo la autoridad paterna. Y, al respecto, las mencionadas autoras hacen referencia expresa al Programa Indigenista Andino (PIA) resaltando su accionar contradictorio, porque a la vez que a las mujeres se les hacía entrar al hogar, se buscaba expandir la vida social comunitaria a través de la creación de centros de madres y escuelas. Se trataba de estrategias para estimular el abandono de aquellos elementos que ponían freno al desarrollo y el progreso, de las que las mujeres quedaban lógicamente excluidas, de forma rotunda y expresa, de las acciones relativas al trabajo, la diversificación de la producción y el acceso a recursos productivos, entre otras. Ya a finales de los años 1970 se comenzó a descentrar el lugar doméstico y se avanzó sobre la *politicidad* de las mujeres indígenas, sus roles en la división sexual del trabajo, en la toma de decisiones en sus familias y a nivel comunitario y, además, como guardianas de la cultura; haciendo una crítica a los programas de integración-desarrollo por recluirlas en el ámbito doméstico y porque terminaron afectando la vida familiar y de las comunidades.

3.3. Reconceptualización del enfoque de género

En este contexto, el IQBSS y PySE reconocen que el trabajo con el enfoque GED provoca resistencias dentro de las comunidades indígenas, y que es necesario descolonizar la representación de las mujeres vigente en el discurso desarrollista. Una representación que basada en una visión del feminismo universal (también blanco y eurocéntrico), termina generando representaciones estereotipantes de las mujeres, y eso a su vez pone en marcha distintas acciones que interfieren en el curso de los relacionamientos entre hombres y mujeres, y de las mujeres con sus familias y comunidades. Estas organizaciones también entendieron que, si las comunidades con las que trabajan buscan materializar el Sumak Kawsay en sus territorios, la aplicación de un enfoque que les es ajeno terminaría cooptando las posibilidades del debate sobre el género en el contexto concreto de las comunidades.

Del análisis de los documentos de los proyectos, se puede constatar que el IQBSS y PySE en ningún momento pudieron alinear su planificación con la planificación del Estado en cuanto a objetivos vinculados a la política de género, simplemente porque la agenda de género ecuatoriana no

realizó una decodificación del Buen Vivir⁶⁰ desde la institucionalidad estatal de género, y los distintos instrumentos de planificación⁶¹ se han seguido diseñando bajo la influencia del feminismo hegemónico, liberal y occidental. Y, en ese sentido, para Sofia Zaragocin (2014), existen dos problemas que dificultan poner a dialogar enfoques de género descolonizados y el Buen Vivir: el enfoque de género de las instituciones ha sido subordinado a las significaciones económicas, sociales, culturales y políticas del Buen Vivir y la plurinacionalidad. Y por ese motivo, las agendas de género del Estado retoman los clásicos temas de los “enfoques de la igualdad” impulsados en la década de 1990, y no se puede observar ninguna particularidad en la conceptualización de las políticas vinculadas a la redefinición necesaria en el horizonte del Buen Vivir. En ese sentido, el Buen Vivir, en la propuesta institucionalizada y estatal de género, parece estar más cerca de los ecofeminismos⁶² y sus postulados de la conciencia ecológica de las mujeres, incluso de la economía feminista⁶³, que a las propuestas decoloniales y comunitarias.

A pesar de que el Buen Vivir fue desarrollado con un enfoque decolonial y en contraste con la modernidad, los debates sobre género no lograron el mismo nivel de difusión y aceptación entre académicos y activistas del Buen Vivir. Y en ese marco, el IQBSS y PySE consideraron prioritario llevar a cabo una *conceptualización del enfoque de género* que respondiera a la necesidad de definir el marco conceptual con el que las organizaciones diseñaran e implementaran las distintas actividades, y en el que se tuviera en cuenta las distintas territorialidades: cuerpo, familias (ayllus), ambiente (comunidades) y el espacio público y social (Bonder, 2019). Con el objetivo de contribuir a producir visiones más amplias, complejas y críticas de la realidad, como también a elaboraciones conceptuales y metodológicas en las que se tenga en cuenta las vivencias y experiencias de las mujeres

⁶⁰ Hoy se puede decir que concepto del Buen Vivir del Estado se ha ido modificando y conectando con la política económica del país, e incluso con el interés de los sectores extractivistas y, por lo tanto, también asimilando al concepto de desarrollo (y, por tanto, vaciando de todo el contenido innovador y progresista).

⁶¹ A través de los distintos instrumentos de planificación nacional que buscaba “materializar” el Buen Vivir, en concreto, el Plan Nacional para el Buen Vivir 2017-2021 “Toda una Vida” (Secretaría Nacional de Planificación, 2017); las agendas vinculadas a la igualdad de género, tales como la Agenda Nacional de las mujeres y las personas LGBTI 2018-2021 (Consejo Nacional para la Igualdad de Género, 2018); (Ministerio de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana, 2017); y la Agenda Nacional para la Igualdad de Nacionalidades y Pueblos 2019-2021 (Consejo Nacional para la Igualdad de Pueblos y Nacionalidades, 2018), en la cual se contemplan todas aquellas acciones del Estado vinculadas al reconocimiento de la ciudadanía específica de los pueblos indígenas.

⁶² Los enfoques ecofeministas surgen en la década de 1970 como denuncia a la desvalorización que hace el patriarcado de las mujeres y de la naturaleza. Así apelan a la conciencia ecológica de las mujeres, rechazan la modernidad y la dominación de la Naturaleza por el espíritu científico masculino.

⁶³ La centralidad de la reproducción de la vida en la propuesta del Sumak Kawsay visibiliza mucho más que el asunto de la “economía de los cuidados” propuesto por la economía feminista (Vega Ugalde, 2014).

situadas en la periferia de contextos sociopolíticos, económicos y culturales afectos por nuevas formas de colonialismo (Montanaro Mena, 2017).

Por el otro lado, a nivel de los instrumentos de planificación de la cooperación vasca en Ecuador, éste sigue siendo un país prioritario por su “grave situación de pobreza y desigualdad, y con [el cual] históricamente el pueblo vasco ha tenido un volumen importante de cooperación” (Gobierno Vasco, 2007, págs. 96-97). Pero, tras el análisis de distintos documentos estratégicos, solo en dos oportunidades se pudo encontrar un “tímido” reconocimiento al agotamiento del discurso desarrollista y la propuesta de tener en cuenta otros paradigmas como una oportunidad para superar los límites del modelo aún vigente:

“Conocer, comprender y, en general, tener en cuenta paradigmas alternativos a la visión tradicional del desarrollo implica considerar propuestas como la del buen vivir, el decrecimiento, la soberanía alimentaria, la decolonialidad o la economía feminista. Se trata de tomar en consideración aquellas visiones que cuestionan la manera en la que se ha entendido y puesto en práctica el concepto de desarrollo” (AVCD, 2014, pág. 17).

De igual manera, el IV Plan Director (de 2018 a 2021) buscó seguir sosteniendo el trabajo de la cooperación vasca frente a los desafíos y oportunidades que presenta el Buen Vivir y la economía feminista, por lo que su “auzo(lan)kideak”⁶⁴ expresó el interés por fortalecer modelos económicos solidarios de esta manera:

“El modelo económico dominante ha generado a lo largo del planeta múltiples impactos, tanto en la vida de las personas como en el [...] ambiente. Frente a esa situación, en las últimas décadas se han desarrollado paradigmas como el Buen Vivir, la Soberanía Alimentaria o la Economía Feminista, con nexos comunes entre ellos y que se orientan a establecer modelos de desarrollo más sostenibles y equitativos.” (AVCD, 2018, pág. 39).

Sin embargo, no se encuentran lineamientos concretos a tenerse en cuenta cuando las organizaciones presentan propuestas de trabajo con organizaciones o comunidades indígenas, o que busquen contribuir en la construcción o materialización del Sumak Kawsay, aunque se establece la necesidad de tener en cuenta enfoques transversales en diferentes áreas entre las que se incluyen la

⁶⁴ El concepto *auzo(lan)kideak* “toma como referencia las palabras [en euskera] de *auzolan*, ‘bien común’, y *kideak*, ‘compañeras’, ‘cooperantes’, colaboradoras en este trabajo por el bien común. A su vez, la palabra se puede analizar como *auzo* - en referencia a lo cercano- y *lankideak* -a quienes trabajan en cooperación-. Esta expresión conecta lo local con el trabajo en común y en cooperación en favor de la aldea global. (AVCD, 2018).

equidad de género, el enfoque de derechos humanos y la sostenibilidad ecológica, entre otras (AVCD, 2018). Específicamente en relación al enfoque de género, al igual que en los instrumentos de planificación del Buen Vivir de Ecuador, se sigue buscando aplicar el enfoque GED poniendo “en el centro del análisis las relaciones de poder asimétricas entre mujeres y hombres y [apostar] por la transformación de las estructuras y sistemas que generan y reproducen desigualdades” (AVCD, s.f.); y de esa manera, se busca que los proyectos impulsen la transversalidad del enfoque de género, el empoderamiento de las mujeres, el apoyo a organizaciones feministas y la incorporación del enfoque de diversidad sexual y de género. A nivel de la agenda de la cooperación vasca, no se especifica la necesidad de reconceptualizar la categoría de género en aquellas intervenciones que buscan contribuir en la construcción del Buen Vivir/Sumak Kawsay.

A través de la propuesta del P1 se refleja una serie de reflexiones en torno a conceptualizaciones de géneros realizadas en las distintas comunidades y los distintos colectivos vinculados a las actividades de los proyectos, conteniendo una información que posteriormente se utilizaría para la elaboración de una estrategia propia para analizar y desarticular el sistema de género que opera en los distintos espacios de socialización. Esta estrategia de género propia se elaboró desde una perspectiva feminista autónoma y crítica, abordando la interseccionalidad de las opresiones y las entramadas relaciones de poder que profundizan las jerarquías de género para las mujeres indígenas [y racializadas]. Considerando que desde ese enfoque se conseguiría facilitar la construcción de relaciones más justas entre hombres y mujeres, pero además contribuiría al fortalecimiento del Sumak Kawsay de las comunidades.

La elaboración del “Documento Teórico Conceptual, Metodológico y de Gestión sobre el Sumak Kawsay y Género” buscó contar con las categorías y elementos teóricos necesarios para analizar la situación de las mujeres en distintos espacios políticos y de socialización de la nacionalidad kichwa en la Amazonía ecuatoriana. El trabajo de reconceptualización que realizaron las organizaciones además estuvo motivado por el desafío de combinar dos agendas políticas: la del movimiento indígena y la agenda propia de las mujeres (vinculada al feminismo, o no), y que en ocasiones son vistas como agendas que aluden a cuestiones muy distintas. Encontrando por un lado un posicionamiento político vinculado a la pertenencia étnica, y que contempla la demanda por el reconocimiento y el ejercicio de una ciudadanía específica en el marco de derechos humanos; y, por otro lado, el posicionamiento teórico y político planteado por los feminismos (a pesar de que las mujeres indígenas no se identifiquen directamente con los mismos). Y, en este contexto, se buscó dialogar con aquellos enfoques que cuestionan la colonialidad y el racismo, dos fenómenos sociales vinculados, entre otras, a las epistemologías de la modernidad y a sus aspiraciones “liberadoras”

(Espinosa Miñoso, Gómez Corral, & Ochoa, 2014), por resultar mucho más pertinentes para elaborar un marco conceptual para los proyectos a ejecutarse en territorios y comunidades indígenas.

En ese sentido, la *revisión de la colonialidad* fue una apuesta fundamental en las propuestas analíticas que hacen el IQBSS y PySE, reconociendo que para contribuir al análisis, construcción y materialización del Sumak Kawsay se requería realizar una deconstrucción y/o reconceptualización, haciendo especial énfasis en la deconstrucción y/o reconceptualización tanto del concepto de género como del propio feminismo considerando cierta complicidad entre los feminismos occidentalistas con la *colonialidad del género* (Lugones, 2008). De ese modo, desmontando prácticas y discursos que contribuyen a conformar la colonialidad del saber⁶⁵, se estaría aportando una epistemología propia de los territorios kichwa amazónicos que reconozca la inseparabilidad de las opresiones de raza y género. Constituyendo una propuesta para despatriarcalizar y descolonizar los territorios, en lo que PJ Di Pietro (2020) expresa como la promoción de “[sujetos políticos producidos que] emergen de movimientos comunitarios, colectivos e interculturales que migran constantemente desde la colonialidad del género a la decolonialidad” (Hipertexto PRIGEPP Disidencias, 2020, 3).

A través a propuesta del P1, el IQBSS y PySE (2016) asumen que los postulados del feminismo hegemónico no dan respuestas a las problemáticas concretas de las mujeres en los territorios indígenas amazónicos, por ese motivo consideraron que aquellos que se han ido construyendo a partir de las realidades de los países del sur sí cuentan con el potencial de transformar la realidad de las mujeres y las comunidades donde se ejecutan sus proyectos. Se trató de una propuesta que puso en evidencia la teorización moderna y occidental del feminismo hegemónico (y la idea de universalidad de las causantes de la opresión) y se buscó generar reflexiones, significaciones, discursos, símbolos, teorías y prácticas con nuevas categorías teóricas y herramientas de análisis que dieran cuenta de la diversidad entre mujeres y sus distintas vivencias.

Otras dos categorías tenidas en cuenta en la reconceptualización de género que realizaron las organizaciones tiene en cuenta a aquellas denominadas *territorio-cuerpo* y *territorio-tierra*. Categorías que hacen referencia a los enfoques comunitarios en este tipo de proyectos/procesos y lo impensable o imposible que es entender el vínculo sujeto-comunidad y territorio como parte de una corporalidad extensa desde el individualismo del feminismo occidental (Moore Torres, 2018).

⁶⁵ La colonialidad del saber es la expresión de la modernidad/colonialidad en la disputa por la que se asume la existencia de una única forma de conocimiento verdadero, el conocimiento científico, y que se construye sobre la base de parámetros definidos por la propia lógica colonial: ordenar, conquistar, suprimir y explicar científicamente el orden creado (Surasky, 2014).

Recuperando la propuesta del feminismo comunitario, las organizaciones utilizan estas categorías cuando se refieren a la *memoria e historia propia de los cuerpos indígenas* (territorio-cuerpo), una historia de despojo colonial y a las resistencias históricas a la expropiación. Unas corporalidades que cohabitan y se interrelacionan con la memoria larga de los pueblos que buscan recuperar, sanar y liberar el territorio (o territorio-tierra). A su vez, ambos fueron [y son] expuestos a la violencia y expropiación, configurándose en los espacios donde hoy se reproduce el neocolonialismo a través del modelo de desarrollo hegemónico.

La lucha histórica y cotidiana de los pueblos para la recuperación y la *defensa del territorio-tierra* es también una propuesta feminista (Cabnal, 2010) en el sentido que busca garantizar un espacio territorial donde se manifiesta la vida de los cuerpos indígenas, cuerpos expropiados, y la recuperación implica generar vitalidad y alegría porque no se puede concebir el cuerpo de mujer “sin un espacio de tierra que dignifique [la] existencia, y promueva la vida en plenitud” (pág. 23). A través de las categorías analíticas propuestas por el feminismo comunitario, se busca debilitar y erradicar el patriarcado en las comunidades, reconociendo que la comunidad es un cuerpo y que como tal siente, piensa y se mueve, un cuerpo que ha sido oprimido pero que cuenta con suficiente potencia política para liberarse. Un *cuerpo comunitario* que, a su vez, está conformado por la existencia de cuerpos de hombres y mujeres, como partes complementarias pero autónomas sin jerarquías, relacionados en la convivencia, bajo principios de reciprocidad (Paredes, 2008). De esa manera, si una parte del cuerpo-comunidad oprime a la otra, la comunidad pierde el equilibrio y deja de moverse, y en este contexto, es crucial mantenerse en movimiento en la lucha por la sobrevivencia ante las ofensivas extractivistas.

Para las feministas comunitarias, los procesos de descolonización y despatriarcalización del territorio-cuerpo y del territorio-tierra van juntos, e incluso buscan reflexionar sobre el patriarcado en su relación con la naturaleza y el territorio desde la autodeterminación y autonomía [indígena a la vez que feminista], lo cual también es un aspecto relevante para la construcción del Sumak Kawsay. A partir del análisis de los distintos documentos de los proyectos se puede deducir que los proyectos buscaron reflexionar en torno a *cómo se concreta el paradigma del Sumak Kawsay en los cuerpos*, los cuerpos de las mujeres, los de los hombres y a la relación de ambos en la comunidad, en el tiempo presente.

Esta nueva reconceptualización también constituye una interpelación al conjunto de agentes del sistema de la cooperación internacional, en la que se cuestionó el enfoque de género que están aplicando en los territorios del sur, y específicamente en territorios, comunidades y corporalidades indígenas, resaltando sus aspectos coloniales y la complicidad con el sistema capitalista y extractivista. En este sentido, la propuesta de deconstrucción de las organizaciones termina

presentándose como una propuesta de transición hacia epistemologías feministas en el marco del sistema de la cooperación internacional que sí reconozcan la diversidad de los sujetos políticos del feminismo, a la vez que priorizan las luchas por los derechos colectivos.

3.3.1. Relaciones de poder, prácticas y espacios de socialización comunitaria

Considerando que las relaciones de género se manifiestan en las distintas prácticas sociales, los proyectos analizados, en todo momento, han tenido en cuenta los espacios de socialización propios de los pueblos y las comunidades indígenas. El IQBSS y PySE reconocen que, a través de facilitar procesos para la construcción de relaciones sociales más equitativas e iguales entre hombres y mujeres, se contribuiría también a una mejora y a la transformación social que conduciría a la materialización del Sumak Kawsay (IQBSS & PySE, 2016), siempre teniendo en consideración las críticas y dificultades que expresan las propias mujeres en cuanto a las dinámicas y vivencias al interior de lo comunitario y colectivo. Y, a partir de la lectura de los distintos documentos vinculados al P1, se pueden apreciar algunos puntos que ponen en evidencia la existencia de *relaciones de poder entre hombres y mujeres* en las comunidades.

Desde el feminismo comunitario, se considera que esa asimetría de poder entre hombres y mujeres fueron configuradas por los distintos procesos históricos imbricados que se dieron lugar en esos territorios (Cabnal, 2014). En concreto, los pueblos indígenas de la nacionalidad Kichwa, y también otros pueblos indígenas de la región, tuvieron que atravesar procesos de reconstrucción a partir de las distintas ofensivas extractivistas que, de forma continua y permanente, intentaron despojarlos de sus tierras y bienes comunes. Esas acciones, llevadas a cabo por distintas empresas privadas y el Estado, provocaron una serie de efectos en la vida de las familias (los ayllus) y las comunidades, incluyendo una serie situaciones de violencia, desplazamientos y desvinculación territorial que deben considerarse, tales como:

- Las mujeres kichwa experimentaron cierto desempoderamiento debido a que quedaron en una situación de exclusión política, tanto el Estado como las empresas extractivistas masculinizan las relaciones y los foros donde se toman decisiones, tanto en los procesos de consulta como en los acuerdos de indemnizaciones y compensaciones. Esta situación fue considerada como una afectación a los valores del Sumak Kawsay y en detrimento de los roles estratégicos dentro de los ayllus y las comunidades, valores tales como solidaridad, reciprocidad, redistribución, coresponsabilidad, proporcionalidad y dualidad.

- La actividad petrolera privilegia la mano de obra masculina, lo cual posiciona a los hombres indígenas como intermediarios con la actividad exterior a las comunidades, y esto crea desigualdades de poder e incluso puede llegar a generar o escalar situaciones de conflicto y violencia. Los hombres se ven afectados de diferentes maneras [en los contextos extractivistas]: se ven obligados a salir de las comunidades y a hacer frente a nuevas dinámicas sociales (por ejemplo, tener un empleo administrado por hombres blancos); se alejan de las comunidades y sus actividades tradicionales, así como de su relación con los espíritus; sufren la racialización; y el mantenimiento de las familias pasa a depender del trabajo asalariado en condiciones de precariedad.
- Los hombres contratados por las corporaciones extractivistas se alejan de las responsabilidades en torno a las tareas de reproducción y cuidados, y las mujeres se ven en la situación de cargar con más actividades y falta de tiempo por suplir la ausencia de sus maridos en las comunidades. Estos hombres, que se relacionan con población blanca y mestiza, adquieren prácticas machistas consideradas “coloniales y racistas” como malgastar dinero en alcohol o en la prostitución, afectando los recursos que contribuyen la subsistencia de las familias.

Las mujeres indígenas, desde su lugar de enunciación, elaboran prácticas de encuentro y manifiestan públicamente sus ideas, lo que hacen es teorizar acerca de esas prácticas sociales. Y en ese sentido, tanto el P1 como el P2, reconocen como fundamental hacer cualquier análisis en el marco de las distintas instituciones sociales y políticas indígenas que operan en los territorios, y entender cómo se posicionan y vinculan las mujeres en cada una de ellas, porque a su vez constituyen los marcos en los que analizar las relaciones de género y de poder. Al respecto, las feministas comunitarias buscan rescatar los saberes de esas *prácticas de socialización comunitarias*, delineando propuestas de futuro y formas alternativas de rearticular relaciones sociales fuera de las dinámicas del sistema [capitalista] moderno/colonial. En el marco del P1, las organizaciones pudieron identificar distintas *situaciones de inequidad y violencia de género* tanto al interior de los ayllus como en las comunidades, una violencia estructural que afectaba la capacidad de agencia de las mujeres en la defensa de los territorios y los reclamos vinculados a los derechos colectivos, y que debían abordarse teniendo en cuenta la organización política y social de la nacionalidad kichwa en Pastaza.

Para esto, el IQBSS y PySE (2016) indican que es necesario tener en cuenta cinco niveles de estructura, cada una con distintas funciones sociales y política. Para esta tesis solo se tuvo en cuenta

las dos primeras por tratarse de los niveles más cercanos a las vivencias cotidianas de las mujeres: *ayllus* (familias) y *ayllu llacta* (comunidades)⁶⁶.

Los *ayllus* (las familias) son el primer nivel y está compuesto por el grupo de parientes por consanguinidad, afinidad o ritualidad, por lo tanto, se trata de una forma de organización intergeneracional y transtemporal. Constituyen las unidades sociales, económicas y políticas dentro de las comunidades, y cuyas relaciones cotidianas están basadas en la reciprocidad, solidaridad, redistribución, cooperación y el intercambio. El Sumak Kawsay tiene en el ayllu el núcleo de la estructura social en el territorio colectivo, y en él se ejercen los derechos de los hombres y las mujeres a la posesión de la tierra, y de los espacios de uso y manejo de la biodiversidad para satisfacer las necesidades y las realizaciones individuales y colectivas, en un marco de respeto a las vidas no humanas y los espíritus protectores de la vida.

El *ayllu llacta* es el segundo nivel y corresponde a la comunidad (segundo nivel), se trata del grupo social conformado por los distintos ayllus que interactúan en el espacio territorial comunitario ancestralmente constituido, y bajo un sistema establecido para el control, la gestión y el manejo de los recursos. A este nivel, los ayllus practican fundamentalmente relaciones de intercambio: *yanapanacusha causana*, *llaquinacusha causana*, *turcanacusha causana* y *carasha micuna* (relaciones de cooperación, de alianzas para el control y la defensa del territorio y relaciones comerciales). Cada comunidad está regida por una Asamblea comunitaria y su respectivo consejo de gobierno comunitario constituido por un grupo de *kurakas* (dirigencia) con distintas responsabilidades y por elección democrática. Este nivel de socialización está constituido por mujeres y hombres, que para el feminismo comunitario son consideraras mitades complementarias e imprescindibles (Paredes, 2008) y un enfoque que aporta “otra manera de entender y organizar la sociedad y vivir la vida” (pág. 9) que se aleja del individualismo. En este nivel de socialización, el

⁶⁶ Los otros tres niveles de organización corresponden a: *Ayllu llacta laguna de Pueblo Ancestral*, la estructura organizativa de las comunidades de la nacionalidad kichwa de Pastaza, organizadas en Pueblos Ancestrales, y con objetivos comunes en el control y administración del territorio intercomunitario y la formulación de iniciativas económicas, sociales y ambientales de beneficio para las comunidades. Las *circunscripciones del territorio ancestral kichwa* corresponden al cuarto nivel organizativo, se trata de iniciativas que han sido creadas por libre decisión e interés que con el interés de fortalecer el control, autogobierno y la autonomía territorial con relación a la gestión de los bienes naturales a través del conocimiento y los saberes ancestrales. La *Nacionalidad Kichwa de Pastaza* es el quinto nivel, que a través del Consejo de Coordinación encargado de la construcción de la Circunscripción Territorial Quichua (CTI), articula a los pueblos ancestrales que conforman la nacionalidad kichwa de la provincia de Pastaza. Se trata de un nivel que depende de instancias legales a nivel estatal, y se considera que está condicionado por los acuerdos que buscan canalizar la política petrolera estatal en territorio kichwa.

IQBSS y PySE buscaron contribuir a mejorar el posicionamiento de las mujeres como agentes activas en la toma de decisiones y en ámbitos políticos. Se buscó ampliar la participación política y el liderazgo de las mujeres.

Las distintas *situaciones de inequidad y violencia de género* identificadas en el marco del P1, tanto al interior de los ayllus como en las comunidades y que, como ya se mencionó, afectaban la capacidad de agencia en la defensa de los territorios, los reclamos en torno a los derechos colectivos sino también al ejercicio del Sumak Kawsay, fue referida por las propias mujeres como formas de *violencia machista* que se estaban ejerciendo (tanto a nivel de ayllus como comunitario). Para ello se debió tener en cuenta la *sobrecarga de trabajos*, y su consecuente *escasez de tiempo*, los cuales eran los mayores impedimentos para la participación política, y que cuando esto se sumaba a las ofensivas del extractivismo en los territorios producían una situación de mucha más violencia. Así, también problematizaron los aspectos específicos que tienen las relaciones de género al interior de los ayllus, aplicando la corresponsabilidad como principio del Sumak Kawsay, contribuyendo en la deconstrucción de las estructuras materiales y simbólicas que invisibilizan y desvalorizan el trabajo de las mujeres.

Por otra parte, desde un análisis feminista comunitario, Julieta Paredes (2008) sostiene que las mujeres en sus comunidades son *la mitad de todo* y “la mitad de cada comunidad, de cada pueblo (...)”, el *par complementario* “horizontal, sin jerarquías, armónico y recíproco, para la presencia, existencia, representación y decisión” (pág. 9). Y, bajo este principio, reconceptualizando el par complementario de la práctica machista y conservadora del “chacha-warmi”, este enfoque propone que las mujeres sean una mitad de igualdad y respeto mutuo, con las que es necesario construir una complementariedad horizontal y sin jerarquías en las que la comunidad es el punto de partida y de llegada para la transformación.

Porque “es incoherente que la tierra esté en paz, mientras el cuerpo está con dolor” (Cabnal, 2014, pág. 13) sosteniendo que de nada sirve luchar contra la entrada de las empresas extractivistas en los territorios si a la vez no se piensa en la defensa y recuperación de los cuerpos de las mujeres indígenas. Y en este sentido, el IQBSS y PySE consideraron que los distintos espacios de trabajo propuestos en los proyectos (formaciones, capacitaciones, talleres, entre otros) requerían ser *espacios mixtos*, y que se convirtieran en los marcos en los que las mujeres y los hombres lograran los compromisos necesarios para transformar las relaciones de poder u opresión en los ayllus y las comunidades. Además, superando aquellos enfoques que hacen referencia a las mujeres como un “componente particular” (que además estarían dando cuenta que hay espacios exclusivamente masculinos como norma) y se reconoce la importancia de configurar espacios compartidos donde se consigan identificar

los intereses y necesidades estratégicas de las mujeres kichwa en sus propias comunidades y demás espacios de socialización.

Por su parte, Lorena Cabnal (2014) también afirma que las mujeres indígenas son conscientes de las violencias que las atraviesan diariamente y las múltiples manifestaciones que tienen (dolores corporales, emociones, etc.) pero no dejan de luchar junto a los hombres, en *espacios mixtos*, en defensa de los territorios, y contra el frente colonial-capitalista-estatal. Sin embargo, eso no implica que dejen de preguntarse dónde están posicionados los hombres indígenas en la erradicación del patriarcado ancestral y colonial.

En el marco de estas formas de organización social y política, cuando los proyectos buscan plantear enfoques desde los principios del Sumak Kawsay y los conceptos de “territorio” y “comunidad” ya están haciendo una lectura decolonial. Y en ese sentido, las distintas actividades propuestas en los proyectos buscan problematizar las relaciones de poder en la organización de las comunidades, los pueblos y nacionalidades, a la vez que proponen otras formas de relacionamiento con la Naturaleza y otras entidades no-humanas en el marco de esta misma arquitectura institucional propia y autónoma.

3.3.2. Interseccionalidad y violencias contra las mujeres, las comunidades y los territorios

Si bien las mujeres indígenas sufren diferentes formas de violencia machista en el entorno doméstico y que los proyectos buscan erradicar, la violencia contra ellas requiere hablar de la experiencia de mujeres que históricamente han sido afectadas por una *pluralidad de violencias*. Violencias que tienen como paraguas la discriminación y el racismo, un paraguas que cobija simultáneamente y de forma compleja e interseccional la opresión sexual, racial y de clase a la que están expuestas las mujeres. El IQBSS y PySE consideraron que cualquier intervención y acercamiento a las vivencias de las mujeres en estas comunidades indígenas, debía realizarse desde el enfoque de la *interseccionalidad de las opresiones* (Crenshaw, 2012). Un enfoque que, como un aporte fundamental del feminismo negro⁶⁷, plantea la necesidad de entender y trabajar reconociendo la coexistencia de distintos sistemas de dominación entrecruzados y que, a la vez, configuran

⁶⁷ En 1977, un grupo de feministas negras crearon y escribieron la Declaración de la Combahee River Collective, provenían de la Organización Nacional Feminista Negra y buscaban crear, definir y clarificar sus propias políticas. Se trata de mujeres comprometidas en la lucha contra la opresión racial, sexual, heterosexual y de clase, y buscaban realizar un análisis y una práctica basados en el principio de que los distintos sistemas de opresión estaban interrelacionados de forma tal que era difícil distinguirlos en las condiciones en que sus vidas se desarrollaban. Propugnaban la política de la identidad porque “la política más profunda y potencialmente la más radical surge directamente de nuestra identidad” (Combahee River Collective, s.f.).

estructuras sociales que crean posiciones sociales asimétricas. Las mujeres tienen una diversidad de experiencias derivadas de sus categorías de pertenencia, posiciones o situaciones (culturales, identitarias, sociales, etarias, étnicas, raciales y otras posibles), y la coexistencia de distintas formas de dominación terminan creando una matriz particular de dominación, que no pueden analizarse de forma separada⁶⁸, requiriendo la creación de categorías concretas para eliminar las discriminaciones y violencias en esos múltiples y variados niveles.

Las opresiones contra la vida las mujeres indígenas (también de los pueblos y las comunidades) son fruto de una construcción histórica y social y, en concreto, el cuerpo de las mujeres indígenas ha sido violentado, expuesto, expropiado y sometido a graves formas de violencia de género, histórica y estructuralmente para beneficio y sostén de distintos sistemas sociales y económicos⁶⁹. Una violencia muy vinculada a lo que sucedió a los *territorios-tierra*, en los cuales se crearon formas de organización distintas a las de los pueblos, tales como las repúblicas, los países, los Estados, las fronteras y la propiedad privada. Todas ellas siendo formas de organización que afectaron notablemente la vida de las comunidades, y en particular de las mujeres indígenas, y que siguen siendo dominadas por el poder patriarcal, colonial, estatal y capitalista (Cabnal, 2014).

Los contextos extractivistas, tal como es la región amazónica ecuatoriana, experimentan distintas intervenciones ofensivas provenientes tanto de empresas privadas como del Estado, con prácticas neocoloniales que resultan en la desposesión, expropiación eco-biopolítica y la degradación de los cuerpos desplazados de sus territorios. Situaciones que incluso terminan generando formas de violencia física, sexual y psicológica dentro de las comunidades afectadas, perpetrada tanto por actores internos y externos (IQBSS & PySE, 2016). Tanto el P1 como el P2 dan cuenta de esa violencia que definen como *violencia estructural* y que es ejercida por esos diferentes sistemas y estructuras de opresión, tales como el colonialismo, el capitalismo, el Estado, el extractivismo, el patriarcado y el racismo; una estructura a la cual denominan “frente colonial-capitalista-estatal-extractivista-heteropatriarcal-racista-ecologicida”. La violencia que por mucho tiempo estuvo invisibilizada en cuanto a la marginación de la presencia indígena en el conjunto de la sociedad, como

⁶⁸ Engloba el poder estructural, el poder hegemónico y el poder interpersonal en las relaciones sociales. El poder estructural opera a través de leyes y políticas que condicionan el acceso desigual a los recursos sociales; el disciplinario hegemónico es una forma o modo de organización social basado en ideas e ideologías que validan socialmente las desigualdades; y el poder interpersonal está definido por el conjunto de relaciones y estrategias de opresión que configuran las experiencias de vida de las personas o grupos (Crenshaw, 2012).

⁶⁹ Entre estas formas de violencia también se encuentran casos de esterilización forzada, trata y violencia sexual en contextos de desplazamiento o conflictos armados.

también dentro de los movimientos de mujeres (Marcos, 2014) y que tiene como una de las principales causas al capitalismo (en su vertiente neoliberal) con su absolutismo del libre mercado y la explotación “voraz” de la naturaleza y de los cuerpos.

A través de sus proyectos, las organizaciones reconocen que la aplicación del enfoque GED en un contexto extractivista incluso podría estar contribuyendo al fortalecimiento del patriarcado y la colonialidad, además del reforzamiento de roles e ideas respecto de lo que significa ser hombre o ser mujer en las comunidades (IQBSS & PySE, 2016). Al respecto, y en el marco del P1, las organizaciones afirman que las mujeres, y sus cuerpos, son las más afectadas por las actividades extractivas y del Estado en los territorios indígenas, se trata de violencias históricas y opresivas contra los *cuerpos* como para los *territorios-tierra*. Violencias que se manifiestan de diferentes formas, tales como la limitación de la movilidad y/o acceso a los territorios, afectación a las actividades económicas y afectación a la subsistencia, mediante la contaminación de los medios de vida, la disminución de los ecosistemas y la biodiversidad, produciendo escasez de alimentos, precarización de la salud y falta de protección de los espíritus que se ven afectados (IQBSS & PySE, 2016). Laura Vega y Rosa Vacacela (2020) explican que es fundamental la no imposición de la agenda de lucha de las mujeres, y de ahí que ninguno de los proyectos jerarquice las estrategias de erradicación de los distintos tipos de violencia que sufren las mujeres y sus comunidades. Por eso, los proyectos detallan que entre las distintas manifestaciones de opresión que operan y afectan la vida de las mujeres se encontraban las siguientes:

- *Pérdida del control y la posesión de los territorios ancestrales*, con lo que ello significa para la supervivencia de los pueblos. Se desvaloriza el sistema de economía ancestral⁷⁰ y con ello el trabajo de las mujeres, por una forma de producir desligada de la sacralidad de la relación con la naturaleza, así como también de los saberes ancestrales que se transmiten de generación en generación.
- *Desplazamiento de las mujeres de las áreas de agencia* en los ayllus y las comunidades (tales como los bosques) debido a la construcción de infraestructuras vinculadas a la extracción petrolera. Esas áreas (entre otras) pasan a ser controladas por los hombres (masculinización del territorio) o las propias corporaciones petroleras con la consecuente pérdida/limitación de movilidad en el territorio. El despliegue de la actividad petrolera fragmenta los territorios y la

⁷⁰ Sistema chakra-ushun-purun: cultivo-recolección-regeneración natural del bosque con especies frutales, medicinales y forestales.

conectividad de los ecosistemas, con lo que se destruye el trabajo de años y generaciones completas perdiendo una fuente de alimentación, conocimiento y prácticas rituales, espirituales y sociales.

Para eliminar las formas de violencia se llevaron a cabo distintas actividades, con el objetivo de elaborar los lineamientos para luchar simultáneamente contra los sistemas de opresión mencionados, y que afectan tanto a las mujeres como los hombres de estas comunidades: *el capitalismo, el patriarcado y las estructuras coloniales persistentes*, y, en consecuencia, también afectan el disfrute o el reclamo de sus derechos colectivos. Se buscó construir una estrategia basada en la potenciación de los conocimientos ancestrales, el fortalecimiento de la economía ancestral, la defensa del territorio y el fortalecimiento de los vínculos entre los *ayllus humanos* y los *ayllus no humanos*.

3.3.3. Patriarcado ancestral originario y entronque patriarcal

Reconociendo que no todas las situaciones de opresión y violencia entre mujeres y hombres indígenas tienen como origen el colonialismo, ni todas las relaciones conflictivas son producto del extractivismo, las feministas comunitarias plantean la existencia de un sistema patriarcal dentro de las comunidades anterior a la época colonial. Lorena Cabnal (2014) explica que, a través de distintos procesos históricos, y entretejido con principios y valores, configuró roles, usos y costumbres que se manifiestan en distintos elementos culturales. A ese patriarcado precolonial se le ha denominado *patriarcado ancestral originario* (Cabnal, 2014; Paredes, 2008).

Reconociendo que los cuerpos de las mujeres indígenas previo a la colonización ya manifestaban formas específicas de expropiación porque se decidía por ellas sin ser consultadas, se las entregaba como botines de guerra y también en pactos entre hombres. Las feministas comunitarias confirman la existencia de un patriarcado originario y ancestral que se “entronca” con la llegada del patriarcado occidental y colonizador, y que juntos fueron configurando distintas manifestaciones y expresiones propias (Paredes, 2008). Lo que consiguió el *entronque patriarcal* fue perpetuar y reforzar las desventajas múltiples de las mujeres indígenas, un patriarcado que no puede haber nacido de manera natural, como tampoco el capitalismo, el racismo o la violencia contra las mujeres. Consideran que en algún momento de la historia hubo una ruptura que comenzó a desarmonizar la convivencia, y ello llevó al nacimiento del *patriarcado ancestral originario* (Cabnal, 2014) con la consecuente configuración de roles, usos y costumbres, y que fue entretejiéndose con principios y valores, y fortaleciéndose con el paso del tiempo, proponiendo que el patriarcado es una construcción transhistórica, transversal a todas las culturas pero con diferentes formas de aparición y manifestaciones, siendo el “patriarcado indígena” una de las formas en las que se enuncia.

En este sentido, y de acuerdo con Lorena Cabnal (2014), las mujeres indígenas reclaman una necesaria *revisión crítica de los fundamentos filosóficos* que sostienen algunos de los planteamientos epistemológicos del Buen Vivir. Para lo cual, tal como la epistemología crítica feminista les permite a las mujeres transgredir el orden de pensamiento universal y positivista, también habilita a las mujeres indígenas a cuestionar al feminismo occidental y *cuestionar su propia cosmovisión y sus propios paradigmas*. El Buen Vivir no deja ser un paradigma que se ejecuta en los cuerpos de las mujeres y en sus territorios, con ciertas lógicas internas (indígenas y comunitarias) que deben tenerse en cuenta por las dificultades que generan para las mujeres. Es por ello que se preguntan cómo fue la participación de sus “ancestras” en la construcción del Sumak Kawsay o plan de vida en sus comunidades: ¿se llegó a él a través de una participación equitativa y real por parte de las mujeres?, ¿fue una participación realmente colectiva?, ¿o por el contrario se construyó mayoritariamente por hombres indígenas? O ¿es una construcción cosmogónica donde también predomina lo masculino? Estas preguntas incluso llegan a problematizar la coherencia de igualdad de distintas instituciones indígenas como el ayllu, considerando que las mujeres indígenas podrían no estar en igualdad de condiciones en relación con los hombres en el horizonte del Sumak Kawsay tampoco.

Al respecto, una de las categorías relevantes que podría dar respuestas a las preguntas del párrafo anterior, y considerada en los proyectos analizados, es aquella que propone el feminismo comunitario, y hace alusión a las raíces que construyen la identidad indígena: *la memoria*. Una memoria que, de acuerdo con Julieta Paredes (2008), enlaza a las mujeres indígenas con sus “antepasadas”, una forma de vida en las tierras que habitan que es irrepetible y única, y que las hace portadoras de saberes. Esta memoria lejos de vivir en un idilio precolonial, también se trata de una memoria afectada por el patriarcado, las opresiones y las injusticias que se viven en los territorios, pero que a su vez reconoce la existencia de “mujeres rebeldes” que resistieron a los distintos sistemas de opresión.

Y en este sentido, a través del P1, se buscó impulsar el análisis de los factores históricos que inciden en las actuales relaciones de género y en la violencia contra las mujeres. A través de distintos ejercicios de *recuperación de la memoria histórica* se identificaron aquellos elementos que confirmaban que el patriarcado actual en las comunidades indígenas se fue fortaleciendo por dinámicas sociales, políticas y económicas que apuntan a instituciones religiosas, al Estado y a otros actores vinculados al “desarrollo” que llevan interviniendo en territorios indígenas desde la conquista y colonización.

El IQBSS y PySE sostienen que la naturalización de la violencia machista que sufren mujeres, niñas, niños y adolescentes, configurando prácticas tradicionales nocivas, tanto en los ayllus y como en las comunidades, también se entiende como una situación construida en base a unas relaciones de

poder que pueden reproducirse a partir de mitos ancestrales, que podrían estar vinculadas a algún tipo de patriarcado ancestral, y a su vez influenciadas por la penetración de la modernidad (IQBSS & PySE, 2016). Las organizaciones indican que actualmente, algunos valores que beneficiaban a las mujeres de estos territorios fueron perdidos, tales como la centralidad de las mujeres en el ayllu y la comunidad, su rol de generadora de bosques con el mantenimiento del ushun y el purun, o como facilitadora de alianzas estratégicas entre los ayllus. Además, se consideró que existen mitos que incluyen enseñanzas que prescriben labores específicas a hombres y mujeres que se recrean de forma permanente, transmitidos de forma oral hasta la actualidad y que pueden estar permeados por influencias culturales de otros pueblos indígenas, las misiones religiosas y otros actores de la sociedad. Las diferentes actividades llevadas a cabo trataron de problematizar los mitos sobre ciertos mandatos que recaen principalmente sobre las mujeres y sus roles de género en los ayllus y las comunidades sobre qué es ser “buena mujer”, “buena esposa y madre” y “buena mujer trabajadora y sostén del ayllu”.

3.3.4. Interculturalidad epistémica para la descolonización del conocimiento y revalorización de los saberes de las mujeres

Tanto el enfoque decolonial como el comunitario apelan a los conocimientos situados, localizados y contextualizados, y en ese afán se caracterizan por ser radicales en la lucha contra el capitalismo, a la vez que denuncian el esencialismo y etnocentrismo del feminismo hegemónico. Destacando la permeabilidad los postulados del feminismo decolonial en actividades del P1, se puede mencionar entre sus objetivos una alineación con la promoción de la *ecología de conocimientos y saberes* del mundo diverso y plural. Y, al respecto, el feminismo decolonial es el enfoque más relevante para recalcar la potencialidad utópica y política del Buen Vivir, siendo la *interculturalidad epistémica* el principal punto de encuentro entre ese paradigma político y el feminismo decolonial por su búsqueda de alternativas y posicionamiento crítico frente al proyecto salvacionista de la modernidad (Zaragocin, 2017).

A través de distintas intervenciones, las organizaciones buscaron alejarse de uno de los elementos constitutivos del sistema internacional de la cooperación: la *colonialidad del saber*, un tipo de colonialidad que Gonzalo Basile (2018) afirma, citando a Aníbal Quijano, como el dominio eurocéntrico sobre el mundo que implicó la subordinación de los “otros conocimientos” y de las maneras de acercarse a la comprensión monocultural del mundo y reproducción enciclopedista del conocimiento. Y para ello, fundamentalmente buscaron la visibilización de las formas de conocimiento de las comunidades, unas poblaciones que en el marco de proyectos desarrollistas se

suponían objetos del desarrollo, pero que cuentan con todo el potencial de convertirse en agentes y sujetos de sus propios procesos y planes de vida.

En el marco del feminismo comunitario, se reconoce que las propias comunidades proponen sus *alternativas de vida y bienestar desde los territorios*, para lo cual han elaborado categorías y conceptos propios, a modo de desprendimiento epistemológico, superando la perspectiva de dicotomía y jerarquías del sistema moderno/colonial de género, y dando lugar a *ciencias y saberes ancestrales* que proponen y respaldan categorías y metodologías propias. Los proyectos analizados son propuestas críticas con la colonialidad de la ciencia moderna, y a través de diferentes acciones se trató de visibilizar y recuperar el valor de los saberes indígenas, ancestrales y locales. En concreto, el P1 pretendió “resarcir” a las comunidades del despojo de conocimientos y la negación de sus identidades, para lo cual las organizaciones consideraron que no era necesario romper radicalmente con la epistemología occidental pero que para deconstruir la colonialidad del saber se requería poner a dialogar a distintas propuestas metodológicas, y que sea posible trabajar desde otras formas de construir conocimiento, más situadas y respetuosas de las cosmovisiones indígenas amazónicas (IQBSS & PySE, 2016). Ese mismo proyecto buscó avanzar en una propuesta basada en lo que Boaventura de Sousa Santos (2009) desarrolla como “epistemologías del sur”, en el sentido que se buscó que las acciones constituyeran una respuesta emancipatoria y “la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas (...) de los grupos sociales [que] han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos por el colonialismo y el capitalismo globales” (pág. 12).

Nuevamente apelando a la categoría de la *memoria*, los proyectos del IQBSS y PySE buscaron visibilizar esa memoria que habla de los distintos saberes que aportaron conocimientos a los pueblos, en distintos ámbitos como la alimentación, la salud, la participación política, los rituales, entre otros; que incorporándola en sus diferentes componentes formativos y productivos se buscó recuperarla. El reconocimiento de las prácticas de las mujeres indígenas constituye una forma de reforzar su posición en las comunidades, y al respecto, a través del componente productivo del P1, revalorizando el conocimiento y los saberes de las mujeres, se propuso contribuir al fortalecimiento de una nueva forma de relacionamiento, incluyendo las relaciones con la Naturaleza y otras entidades no humanas. Se contempló específicamente la necesidad de visibilizar la importancia de las mujeres en la conservación y gestión del sistema de producción ancestral, el ya mencionado sistema denominado *chakra-ushun-purun*, y a través del cual se gestiona la tierra destinada a cultivos, recursos vegetales y la biodiversidad de los territorios de las comunidades Kichwa. Un sistema controlado por las mujeres, porque las mujeres de estos pueblos son, ancestralmente, las poseedoras de los

conocimientos sobre la diversidad de plantas medicinales que se cultivan en las *chacras*, y que siguen siendo la base para sanar distintas dolencias físicas y espirituales en la actualidad (Farmamundi, s.f.), por lo tanto, también cumplen con roles vinculados a los cuidados de la salud del ayllu y de la comunidad⁷¹.

En contextos afectados por el extractivismo, en general, las mujeres se ven despojadas de las tierras dedicadas a la subsistencia de sus familias y comunidades, y en los casos analizados, se hace especial referencia a la desposesión de las tierras utilizadas para el cultivo de la *chakra-ushun* y el manejo de los *purun*. De esa manera se ven forzadas a romper los vínculos con sus ancestros y las generaciones futuras, porque la tierra es transmitida de generación en generación por la línea materna. La limitación del acceso de las mujeres a los territorios contribuye a la pérdida de conocimientos y saberes vinculados a calendarios de las especies alimentarias y medicinales, técnicas de cultivo, recolección y manejo de la biodiversidad que las mujeres transmiten de forma intergeneracional a través de sus prácticas cotidianas y de interpretación de la simbología mítica de la tradición oral. Toda esta situación, además de ser considerada un tipo de violencia contra el *territorio-cuerpo* de las mujeres, las organizaciones consideraron que se trataba de un “epistemicidio”, y así estaba condenando a las comunidades a visiones totalitarias de la realidad (IQBSS & PySE, 2016).

En el marco de distintas actividades que contribuirían a garantizar la soberanía alimentaria, en el marco del P1 y específicamente de los pueblos ancestrales Kawsak Sacha y Canelo, las organizaciones buscaron avanzar en el reconocimiento de la validez de los conocimientos y saberes ancestrales, a través de una propuesta que a la vez buscó aportar al reforzamiento de la identidad cultural de las comunidades. Lo hicieron impulsando el *sistema económico ancestral* de los territorios y reconociendo que la gestión sostenible de los ecosistemas y el manejo de la biodiversidad es la base de la economía ancestral, y para ello se utilizan los conocimientos y saberes que se transmiten de generación en generación. Las organizaciones reconocieron la necesidad de fortalecer este sistema de producción que no está basado en ingresos monetarios, y por lo tanto se trata de una economía que combina formas productivas para satisfacer las necesidades de los ayllus. Esas necesidades se satisfacen a partir de los ecosistemas y la biodiversidad del territorio en una combinación de relaciones entre humanos, no humanos, ancestros, ancestros y las generaciones presentes y futuras.

⁷¹ Que, a su vez, se vincula con los objetivos del P1 en cuanto al fortalecimiento del liderazgo a través del reconocimiento social y comunitario del trabajo en la *chakra*.

En el marco de los proyectos analizados, la construcción del Sumak Kawsay en los distintos territorios y comunidades también supone una interpelación al sistema capitalista en cuanto a sus sistemas de producción, y por tanto un desafío a los modelos de sociedad hegemónicos impuestos por un sistema económico cuya lógica de mercado ha colonizado todo el planeta, y también expandido y penetrado en todas las esferas de la vida social. Precisamente, las palabras que definen este tipo de economía son antónimos del capitalismo⁷², porque además de corresponsabilidad, se habla de proporcionalidad, redistribución, complementariedad y reciprocidad. Y la estrategia consistió en articular la economía ancestral con la economía de mercado, y así contribuir a la *valorización de esos saberes, conocimientos y prácticas de los pueblos*, haciendo especial reconocimiento de los aportes específicos de las mujeres kichwa, al fortalecimiento del valor social y comunitario de la chacra, también como una manera de contribuir a la construcción del Sumak Kawsay en los territorios ancestrales⁷³.

Por otro lado, a través del P2 se buscó contribuir a la reproducción de la cosmología kichwa sobre la relación de la sociedad y la naturaleza, y las formas de sociabilidad entre los seres humanos y demás seres de la naturaleza. El proyecto consideró que fue la concepción kichwa de la naturaleza la que permitió mantener la diversidad de los ecosistemas en los territorios y reproducir el sistema económico tradicional, las formas de relacionamiento social, los saberes y el conocimiento ancestral (IQBSS & PySE, 2019). En ese sentido, el proyecto contempló una serie de actividades que reforzaran esta idea, las cuales estuvieron orientadas hacia los valores del Sumak Kawsay, y las distintas concepciones sobre sociedad-naturaleza de los pueblos vinculados⁷⁴; en un ejercicio de comparación con el enfoque occidental [eurocéntrico y capitalista] y buscando conocer cómo estas concepciones se pueden observar en las relaciones con la naturaleza; cómo los pueblos indígenas se conectan con los ecosistemas y la biodiversidad para la satisfacción de sus necesidades básica y la reproducción de la vida, en contraste con la sociedad occidental y sus prácticas de apropiación y dominación de los bienes naturales para el mercado y la acumulación de capital.

⁷² Constituyendo un sistema económico en la que la lógica de mercado se expande y penetra en todas las esferas de la vida social.

⁷³ Un aspecto que también puede vincularse a los análisis de la economía feminista.

⁷⁴ En algunos casos se realizó con pueblos kichwa de la provincia de Pastaza exclusivamente, y en otras se contó con personas de la nacionalidad Waorani de la provincia amazónica de Orellana.

3.3.5. Agencia y liderazgo de las mujeres indígenas

En el marco del paradigma del postdesarrollo, cobran protagonismo las vidas y las luchas cotidianas de grupos concretos de personas, particularmente de las mujeres (Fagan, 1999) y, en este sentido, los dos proyectos analizados entendían que sus acciones tenían que ser una contribución al impulso y fortalecimiento del liderazgo de las mujeres kichwa. Mujeres cuyos intereses y necesidades estratégicas⁷⁵ son tanto la resistencia a un modelo económico y social que pone en riesgo la supervivencia de sus territorios y comunidades, como las propuestas para la construcción y materialización del Sumak Kawsay. Se trata de un reconocimiento a la resistencia histórica y toda su dimensión de potencia transgresora, transformadora y creadora liderada por las mujeres indígenas del continente (Cabnal, 2010), y por eso mismo los proyectos analizados no priorizan otras necesidades basadas en referentes de la agenda feminista, porque para ellas es estratégico y prioritario la defensa del territorio, y son las propias mujeres las que deciden enfrentar las violencias que genera el extractivismo y su consecuente patriarcalización de los territorios, incluso antes que la violencia doméstica (Vega & Vacacela, 2020).

Hasta la década de 1970, a través de intervenciones desarrollistas y de integración, se buscó “sujetar” a las mujeres indígenas al ámbito de lo doméstico. Una tarea que al parecer no fue nada fácil porque ellas estaban muy lejos de solo dedicarse a tareas domésticas. Comentan Mercedes Prieto y Carolina Páez (2019) que, por aquel entonces, la estrategia consistió en reclutar mujeres profesionales que trabajaran los “asuntos de las mujeres” y que fue una cuestión complicada encontrar “mujeres profesionalizadas en el desarrollo” porque no eran muy numerosas⁷⁶. Y fueron estas mujeres las que, cuando lograban acceder a las mujeres y poder ejecutar las acciones, terminaron indicando que era fundamental el trabajo con las mujeres indígenas, de manera sistemática y en su conjunto, por la relevancia de su agencia política en la vida comunitaria (Vásquez y Villavicencio 1965, citado en (Prieto & Páez, 2019)

⁷⁵ De acuerdo con Caroline Moser (1993), las mujeres tienen necesidades específicas o particulares por los múltiples roles que despliegan en la reproducción y producción de la vida cotidiana, como también en relación con la posición de subordinación en los distintos espacios de socialización; y de ahí se pueden distinguir dos tipos de necesidades: necesidades prácticas y necesidades estratégicas. A las primeras se corresponden las necesidades relativas a sus condiciones de vida, mientras que, a las segundas, aquellas que las mujeres mismas identifican a partir de su posición de subordinación en sus respectivos entornos sociales.

⁷⁶ Y, cuando las había, no eran consideradas suficientemente calificadas. En el caso de las mujeres ejecutoras de programas en el marco del PIA, además tenían sus propios problemas: por un lado, el trabajo cotidiano de estas mujeres dependía de hombres (médicos, ingenieros, maestros) (Prieto & Páez, 2019).

Particularmente las mujeres de estas comunidades son agentes activas contra las ofensivas extractivistas, y han exhortado al gobierno ecuatoriano, en reiteradas oportunidades, a que respete los derechos que los pueblos indígenas tienen en sus territorios. Porque los territorios son la base para la construcción del Sumak Kawsay en el ejercicio de la autonomía y autodeterminación. De acuerdo con la organización Amnistía Internacional (s.f.), en la Amazonía ecuatoriana la defensa de la naturaleza, el ambiente y la vida digna de las comunidades tiene nombre de mujer, y ellas han sido atacadas, amenazadas y hostigadas por ejercer el derecho a manifestarse pacíficamente. El objetivo de la lucha de las mujeres que defienden los territorios y la naturaleza, de forma organizada, no es solo preservarlo de generación en generación sino también ejercer sus derechos como mujeres indígenas frente a los grandes proyectos económicos extractivistas (Amnistía Internacional, s.f.). Y, lo hacen resaltando el artículo 71 de la Constitución ecuatoriana, a través del cual se reconocen los derechos de la naturaleza, los derechos de las personas a defenderla y el rol del Estado para proteger a quienes la defienden⁷⁷.

Las formas de entender la realidad que hacen las mujeres indígenas, de acuerdo con el feminismo comunitario, y tanto el enfoque comunitario como la agenda de las mujeres se debe a este tipo de acciones de *resistencia, movilizaciones, levantamientos y construcciones* por parte de distintos sectores sociales de la población en América Latina, desde la conquista y durante la época colonial, e incluso postulando la *existencia de un feminismo comunitario anterior al surgimiento del movimiento feminista blanco*. Tanto para el feminismo comunitario como también para el decolonial, es fundamental *recuperar el legado de mujeres y feministas indígenas invisibilizadas* en distintos movimientos sociales, incluidos el movimiento feminista, a pesar de que los debates y reflexiones que hacen las mujeres indígenas no se hagan en torno al feminismo, porque solo una minoría de mujeres indígenas se “autorreconocen” en sus acciones como parte del movimiento feminista.

Las mujeres indígenas reconocen que esta lucha requiere organizarse y aliarse, fortalecer las comunidades, las relaciones dentro del ayllu y con los otros *ayllus no humanos*. Y, por eso, las mujeres Kichwa⁷⁸ se encuentran organizadas para expresar su liderazgo en la defensa de los territorios afectados por el extractivismo, de la cosmología, identidad y sentido de vida propio. En diferentes

⁷⁷ Artículo 71: La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda (Constitución de la República del Ecuador, 2008).

⁷⁸ Junto a mujeres de otras nacionalidades: Sapara, Waorani, Shiwiar, Achuar y Shuar.

ocasiones se han pronunciado, y claramente han expresado que los territorios están vivos, que en ellos confluyen diferentes manifestaciones de la vida que construyen relaciones interdependientes (seres humanos, plantas, animales y espiritualidades). Donde el ayllu y la comunidad son los principales sujetos políticos, y fundamentales en la concepción del territorio, y este último, a su vez, un elemento esencial para la reconstrucción del Sumak Kawsay.

Ellas son conocedoras y transmisoras de conocimientos y saberes ancestrales, también sobre la relacionalidad entre *runas*⁷⁹ y seres vivientes. Defienden los territorios porque a través de estos defienden los saberes y conocimientos ancestrales, y el mantenimiento de los vínculos con sus ancestros y ancestros, y con los seres no humanos. Estas mujeres saben que la instalación definitiva de las empresas petroleras y el Estado en territorio indígena, incluso a través de áreas naturales protegidas, no va a traerles mayor bienestar. Porque si ellas pierden su autonomía y la posibilidad de moverse libremente por su territorio, eso no es vivir en armonía ni bajo los principios del Sumak Kawsay. Por eso, la propuesta de las mujeres defensoras es que el petróleo permanezca bajo la tierra sin explotarlo, considerando que ser partícipes del extractivismo es rendirse ante un modelo económico basado en la mercantilización de la vida y sus cuerpos. Las mujeres amazónicas saben que aceptar la extracción petrolera es caer en la “pobreza”, un concepto que no conocían hasta las ofensivas del sistema capitalista-colonial que crea una dependencia del dinero para vivir (IQBSS & PySE, 2019).

Procesos como los que acompañan el IQBSS y PySE, junto con distintos factores de contexto y coyunturales, buscaron en todo momento influir en la emergencia de las mujeres lideresas kichwa como sujetas políticas defensoras de los territorios y contra la ampliación de la frontera extractivista en la región amazónica, consiguiendo visibilizarse como referentas en la defensa territorial, contando con el reconocimiento de distintos actores políticos, además de sus comunidades. Los procesos de formación facilitados en el marco de ambos proyectos, en los últimos años, buscaron contribuir a que las mujeres consolidaran su discurso en defensa de sus territorios, y lograran suficiente empoderamiento como sujetos políticos para hacer frente al Estado ecuatoriano en igualdad de condiciones argumentativas.

A nivel comunitario, las mujeres kichwa amazónicas también han ido ganando espacios políticos, recuperando agencia y liderando distintos espacios para la defensa de los territorios y la Naturaleza,

⁷⁹ Puede traducirse del kichwa como sociedad.

de forma organizada, motivadas por continuar satisfaciendo las necesidades económicas de las comunidades en contextos de exploración y explotación petrolera que ponen en riesgo los suelos, el agua y el aire, deforestan bosques y se apropian de una parte o la totalidad de los territorios. Por ese motivo, la participación de las mujeres a nivel de la organización comunitaria es fundamental para el control del territorio y la gestión de los bienes naturales, reconociendo sus conocimientos en el manejo de estos. Y lo hacen de manera activa en distintas iniciativas organizadas en el marco de la agenda de defensa territorial, en red con otras organizaciones y socios estratégicos en la defensa y protección de derechos de los pueblos indígenas en sus territorios, por el ejercicio de la autonomía, autodeterminación y los derechos de las mujeres.

Tanto el P1 como el P2 reconocen que el ejercicio de los derechos de las mujeres en estos contextos es parte de los derechos colectivos de los pueblos, pero además estos últimos son una condición para el ejercicio de los primeros. Por ese motivo, una de las prioridades en las intervenciones de las organizaciones se centró en el diseño de distintos procesos de capacitación y fortalecimiento de mujeres lideresas, que contribuyó a la ya mencionada incorporación de mujeres en distintas instituciones de gobierno indígena y comunitario con roles de dirección, como *kurakas* (dirigentas), presidentas de comunidades y en la conformación de organizaciones tales como la Asociación de Mujeres de Kawsak Sacha.

CONCLUSIONES

Desde el inicio de esta tesis se buscó que fuera un trabajo de investigación que contribuyera a visibilizar propuestas para trabajar el enfoque de género en proyectos vinculados al sistema de la cooperación para el desarrollo. El análisis realizado consiguió constituirse en una crítica radical de la configuración del sistema de la cooperación en el marco de las relaciones internacionales, la globalización, la invención del discurso del desarrollo y sus prácticas neocoloniales, además de incluir el reconocimiento a la importancia que tuvo la creación del enfoque GED como también sus principales debilidades y limitaciones.

Unas críticas que proceden, en su mayoría, del sector de la academia latinoamericana y en menor medida del País Vasco, como también de militantes y activistas feministas, resaltan la persistencia de prácticas coloniales y etnocéntricas en muchas instituciones y organizaciones vinculadas al desarrollo, y de ese modo perpetúan relaciones de poder y desigualdades entre el norte y el sur. Por esa razón, la tesis también rescata las principales teorías en las que se sostenían las prácticas y discursos desarrollistas, y aún los sostienen en distintos territorios y sectores. Y, por otra parte, se buscó resaltar la inclusión de las mujeres y el enfoque de género en las políticas vinculadas al desarrollo, e identificar las distintas interpretaciones que se hicieron de las distintas y diversas mujeres del mundo.

Considerando que los proyectos analizados del IQBSS y PySE tienen una marcada alineación con los postulados postdesarrollistas y el enfoque indígena del Sumak Kawsay, a partir de esta clara alineación y postura política, reconocen la necesidad de descolonizar las prácticas vinculadas a la cooperación internacional, a través del diálogo con los estudios decoloniales y las luchas de distintos movimientos sociales: indígena, feminista y anticapitalista, principalmente.

Son muchos los países que como Ecuador reciben fondos provenientes de la AOD, y con ellos buscan la implementación de distintas acciones del Estado. A partir de la inclusión del paradigma del Buen Vivir en la constitución política del Ecuador (en 2008) se esperaba que la nueva propuesta fuera ganando espacio institucional, sin embargo, no solo no ocurrió, sino que además se lo fue vaciando de todo ese contenido que parecía ser tan revolucionario. El IQBSS y PySE reconocen esta situación de paulatino alejamiento del Buen Vivir de la concepción indígena de Sumak Kawsay; sin embargo, aun así, mantienen el imperativo ético y político de acompañar a los pueblos y nacionalidades indígenas en la construcción de sus propios planes de vida en el horizonte de su propia filosofía y cosmovisión.

Los desafíos que se encuentran en los territorios son diversos: la apuesta contra el “frente colonial-capitalista-estatal-extractivista-heteropatriarcal-racista-ecologicida” requiere de un posicionamiento político integral y complejo, en el que incluso se cuestionan muchas de las bases en las que se sostiene el propio sistema de la cooperación internacional, el discurso del desarrollo y las prácticas colonialistas de una parte del feminismo. El IQBSS y PySE, tanto por iniciativa propia como por recomendación, iniciaron un proceso de reconceptualización del enfoque de género que tenía como fin conseguir un cuerpo conceptual y un marco de interpretación adecuado, un enfoque mucho más pertinente para analizar los problemas y elaborar propuestas de acción en territorios y comunidades indígenas. Ese proceso se hizo eco, de manera lógica, de la producción académica del feminismo latinoamericano, pero también asumiendo sus críticas al enfoque GED y las políticas de la “igualdad” por ser enfoques que no tienen en cuenta la configuración concreta que adquiere el sistema patriarcal en contextos en los que se entrecruzan los intereses desmedidos del capitalismo por los bienes naturales y las prácticas neocoloniales del discurso del desarrollo.

A través de un enfoque de género situado, las organizaciones consiguieron contribuir a devolver el protagonismo a las distintas comunidades en la agencia y definición de sus necesidades e intereses estratégicos, y recuperar la agencia para definir su propio paradigma de bienestar, lo cual lo hicieron en horizonte del Sumak Kawsay. Alejándose de la excesiva institucionalización del desarrollo y el enfoque GED, las organizaciones buscaron resignificar los aportes de los movimientos sociales, comprometidas con la descolonización de las prácticas de sus propias prácticas y las del sistema de la cooperación. Por ese motivo, los feminismos decolonial y comunitario fueron clave para priorizar la vida y su sostenibilidad en los territorios indígenas, y como corpus teórico suficientemente sólido para abandonar paulatinamente aquellas conceptualizaciones y prácticas colonialistas.

La reconceptualización y deconstrucción que iniciaron el IQBSS y PySE es una actividad imprescindible para repensar la cooperación vasca, una cooperación que cuenta con un sector de ONGD críticas, en permanente transformación y adaptación. Y en ese sentido, el modelo vasco de cooperación tiene todo el potencial para abandonar prácticas etnocéntricas, paternalistas y salvacionistas.

Los proyectos analizados cuentan con algunos elementos que pueden destacar por su vocación descolonizadora, la inclusión de conceptos claves como la *colonialidad del género*, *el sistema de género moderno/colonial*, el reconocimiento de prácticas ancestrales nocivas para las mujeres y la importancia de devolver a las mujeres el valor de sus *saberes y conocimientos ancestrales*. Todos estos conceptos, teniendo en cuenta la estrategia de analizar la imbricación de los distintos sistemas de opresión que operan en los territorios, les han facilitado a las organizaciones construir su propia

categoría de mujeres y género, pero además incluir otras categorías como la de *memoria* y la de *epistemicidio*. Definitivamente es una contribución a otras prácticas de la cooperación descentralizada, para recuperar su horizontalidad y solidaridad.

La devolución de la agencia a las poblaciones con las que se trabaja en el sur incluye tener en cuenta sus propias filosofías y cosmovisiones, y siendo ese el punto de partida es inevitable el trabajo de reflexionar en conceptualizaciones, intereses y necesidades estratégicas, basadas en sus vivencias y experiencias cotidianas. Una tarea que indefectiblemente problematiza el enfoque GED, un enfoque que prometía ser tan liberador, así como también el afán salvacionista del movimiento feminista del norte. La cooperación internacional no puede llegar a ser realmente transformadora si continúa imponiendo enfoques concretos que pueden entenderse como una pretensión de supremacía y poder neocolonial. La imposición de un enfoque de género concreto no deja de ser una muestra de poder, del privilegio de imponer una forma de interpretar y ser en el mundo, y que a la vez puede estar negando la validez de otras experiencias y vivencias específicas que tienen las mujeres en los territorios, a la vez que limitando la potencialidad que tienen sus voces y sus conocimientos situados. Muchas mujeres indígenas de la región latinoamericana ponen sus cuerpos en la resistencia y denuncian un sistema basado en la explotación voraz de la naturaleza, y la cooperación internacional, al menos la que se dice ser feminista, debe acompañar a estas mujeres declarándose también anticapitalista, y cuestionando los privilegios del norte y sistemas que los mantienen.

En el contexto de las críticas del postdesarrollo, se presenta la oportunidad de repolitizar el debate en torno al discurso del desarrollo y sus prácticas neocoloniales, incluyendo la necesidad de reconocer alternativas que se proponen desde las mismas comunidades. Es necesario resaltar el contenido político del feminismo latinoamericano, su capacidad para conceptualizar y crear conocimiento, y su potencial para transformar las relaciones de poder que se dan en los distintos territorios.

Son numerosas las ONGD del sistema vasco de cooperación que tienen la capacidad de actuar de forma coherente con sus propios posicionamientos ideológicos, y todas ellas seguramente están haciendo un constante análisis de sus prácticas en los territorios, alineando sus discursos y las causas por las que luchan. Y esta tesis no solo busca resaltar el posicionamiento ético y político de la Fundación Paz y Solidaridad, sino hacer un reclamo ante la necesidad de instrumentos de cooperación que superen la lógica donante/receptor, resaltando la importancia de la horizontalidad de las relaciones y la necesidad de vínculos recíprocos entre las partes, en iniciativas que rompan con premisas tales como la que recuerda Gonzalo Basile (2018). “[el] Norte global tiene los saberes [y las soluciones], el Sur profundo tiene los problemas” (pág. 14).

REFERENCIAS

- Acción Ecológica. (5 de septiembre de 2011). *Sobre la Corte Constitucional y la Ley de Minería*.
Obtenido de <https://www.accionecologica.org/sobre-la-corte-constitucional-y-la-ley-de-mineria/>
- Acosta, A. (1 de marzo de 2012). Ecuador: del extractivismo al neo extractivismo. Consejo Latinoamericano de Ecología Social (CLAES). Obtenido de <http://extractivismo.com/2012/03/ecuador-del-extractivismo-al-neo-extractivismo/>
- Acosta, A. (2014). El Buen Vivir como alternativa al desarrollo: algunas reflexiones económicas y no tan económicas. *Política y sociedad*, 52(2 (2015)), 299-330.
- Acosta, A. (2017). *Postextractivismo: del discurso a la práctica - Reflexiones para la acción*. Obtenido de International Development Policy | Revue internationale de politique de développement : <http://journals.openedition.org/poldev/2496>; DOI: <https://doi.org/10.4000/poldev.2496>
- ACSUR-Las Segovias. (2010). Aplicándonos el cuento en ACSUR-Las Segovias: analizando la cooperación al desarrollo y nuestro trabajo a la luz de las propuestas feministas contrahegemónicas. En A.-L. Segovias, *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (págs. 26-33). ACSUR-Las Segovias.
- Álvarez, Y. (2020). *Postdesarrollo y decolonialidad*. Bilbao, España: Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional HEGOA. Universidad del País Vasco.
- Amnistía Internacional. (s.f.). *La defensa de la Amazonía tiene nombre de mujer*. Obtenido de <https://www.es.amnesty.org/en-que-estamos/reportajes/defensa-amazonia-ecuatoriana-tiene-nombre-mujer/>
- AVCD. (2014). *III Plan Director de Cooperación para el Desarrollo 2014-2017*. Vitoria-Gasteiz. Obtenido de https://www.elankidetza.euskadi.eus/planificacion_avcd/x63-content7/es/

- AVCD. (2018). *IV Plan Director de Cooperación para el Desarrollo 2018-2021*. Obtenido de https://www.elankidetza.euskadi.eus/planificacion_avcd/x63-content7/es/
- AVCD. (s.f.). *Género y desarrollo*. Obtenido de <https://www.elankidetza.euskadi.eus/genero-y-desarrollo/x63-content7/es/>
- Ayllón, B. (2007). La cooperación internacional para el desarrollo: fundamentos y justificaciones en la perspectiva de las relaciones internacionales. *Carta Internacional*, 25-40.
- Barbé, E. (2003). *Relaciones Internacionales*. Madrid: Tecnos.
- Basile, G. (Agosto de 2018). La geopolítica de la colonialidad ética del sistema internacional de cooperación: el caso Haití. *I Dossier de Salud Internacional Sur Sur*. Obtenido de https://www.clacso.org.ar/grupos_trabajo/archivos/DOSSIER_1_SISS_CLACSO_Sistema_Internacional_Cooperacion_Haiti_Agosto2018.pdf
- Benería, L., Berik, G., & Floro, M. (2016). Gender, Development and Globalization: Economics as if all people mattered. 1-40.
- Bonder, G. (2019). *Globalización y género. Dimensiones económicas, políticas, culturales y sociales. Tensiones, reacciones y propuestas emergentes en América Latina. [Hipertexto]. Recuperado del Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas (PRIGEPP)*. <http://>
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En A.-L. Segovias, *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (págs. 10-25). ACSUR-Las Segovias.
- Cabnal, L. (2014). Documento en Construcción para aportar a las reflexiones continentales desde el feminismo comunitario, al paradigma ancestral originario del Sumak Kawsay - Buen Vivir.
- Calduch, R. (1991). *Relaciones Internacionales*. Madrid: Ciencias Sociales.
- Chuji, M., Rengifo, G., & Gudynas, E. (2019). Buen Vivir. En A. Kothari, A. Salleh, A. Escobar, F. Demaria, & A. Acosta, *Pluriverso: un diccionario del posdesarrollo* (págs. 188-195). Barcelona: Icaria.

- Combahee River Collective. (s.f.). *Combahee River Collective*. Obtenido de <https://combaheerivercollective.weebly.com/history.html>
- Consejo Nacional para la Igualdad de Género. (2018). *Agenda Nacional para la Igualdad de Nacionalidades y Pueblos 2019-2021*. Obtenido de https://www.igualdadgenero.gob.ec/wp-content/uploads/2018/11/Agenda_ANI.pdf
- Consejo Nacional para la Igualdad de Pueblos y Nacionalidades. (2018). *Agenda Nacional para la igualdad de pueblos y nacionalidades*. Obtenido de <http://www.pueblosynacionalidades.gob.ec/wp-content/uploads/2020/02/Agenda-Nacional-para-la-Igualdad-de-Pueblos-y-Nacionalidades.pdf>
- Constitución de la República del Ecuador. (20 de octubre de 2008). *20 de octubre de 2008*. Ecuador.
- Crecente Dapena, M. (2016). *Descolonizando la cooperación internacional al desarrollo: un análisis del caso español desde las teorías feministas postcoloniales*. Oviedo: [Trabajo de Fin de Máster inédito]. Universidad de Oviedo.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241–1299. doi:<https://doi.org/10.2307/1229039>
- Crenshaw, K. (2012). Cartografiando los márgenes: Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color. En L. (. Platero, *Intersecciones, cuerpos y sexualidad en la encrucijada* (págs. 87-122). Barcelona: Edicions Bel.
- Curiel, O. (2015). La desconolización desde una propuesta feminista crítica. *Feminista Siempre: Descolonización y despatriarcalización de y desde los feminismos de Abya Yala*, 11-25.
- de Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI.
- Del Arenal, C. (1990). *Introducción a las Relaciones Internacionales*. Madrid, España: Tecnos.

- Di Pietro, P. (2020). *Género, TransGénero, y PostGénero en las Políticas del Cuerpo y las Disidencias en las Américas Latinas*. Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas (PRIGEPP). <http://prigepp.org>.
- Dubois, A. (2002). Un concepto de desarrollo para el siglo XXI. *Revista Asuntos Económicos y Administrativos*, 1-11.
- Dubois, A. (s.f.). *Cooperación descentralizada*. Obtenido de Diccionario de Acción Humanitaria: <https://www.dicc.hegoa.ehu.eus/listar/mostrar/42>
- El Comercio. (21 de junio de 2014). El inicio de Marcha por el agua, la vida y la dignidad de los pueblos congregó a 500 personas. Loja, Ecuador. Obtenido de <https://www.elcomercio.com/actualidad/ecuador/marcha-agua-ley-aguas-indigenas.html>
- Emakunde - Instituto Vasco de la Mujer. (2019). *Guía para la incorporación de la perspectiva de género en los contratos públicos, las subvenciones, los convenios y los conciertos sociales*. Vitoria-Gasteiz: Emakunde - Instituto Vasco de la Mujer.
- Escobar, A. (2005). El “postdesarrollo” como concepto y práctica social. En D. (. Mato, *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización* (págs. 17-31). Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
- Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial el perro y la rana.
- Espinosa Miñoso, Y. (2019). El feminismo descolonial y el desafío de repensarlo todo. *Pensamientos críticos, miradas que van más allá del desarrollo*, 6-11.
- Espinosa Miñoso, Y., Gómez Corral, D., & Ochoa, K. (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Espinosa Miñoso, Y. (2020). El feminismo decolonial y el desafío de repensarlo todo. *Pensamientos críticos, miradas que van más allá del desarrollo*(2), 6-11.

- Esteva, G. (1996). Desarrollo. En W. Sachs, *Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder* (págs. 52-78). Lima: PRATEC.
- Farmamundi. (s.f.). *Soberanía alimentaria para la salud y la autonomía económica Kichwa: el ejemplo de los pueblos indígenas de Pastaza, Ecuador*. Obtenido de https://www.dretalasalut.org/portfolio_page/soberania-kichwa/
- Frías Ortega, C. (2019). *Planificación social, análisis prospectivo y tecnologías para el cambio organizacional. La gestión y la evaluación de políticas de equidad de género [Hipertexto]*. Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas (PRIGEPP). <http://prigepp.org>.
- Gargallo, F. (2004). *Las ideas feministas latinoamericanas*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Gobierno Vasco. (2007). *II Plan Estratégico y Director Cooperación para el Desarrollo 2008-2011*. Vitoria-Gasteiz. Obtenido de https://www.elankidetza.euskadi.eus/planificacion_avcd/x63-content7/es/
- Gómez-Galán, M. (2009). La cooperación al desarrollo ante el futuro: ¿hacia dónde nos dirigimos? En M. Gómez-Galán, & L. Cámara, *La gestión de la cooperación al desarrollo. Instrumentos, técnicas y herramientas* (págs. 19-45). Madrid: CIDEAL.
- González, J. (s.f.). *Cooperación y solidaridad con los pueblos indígenas: recuperando la dimensión política*. Bilbao: Mugarik Gabe.
- Gronemeyer, M. (1996). Ayuda. En W. Sachs, *Diccionario del Desarrollo: una guía del conocimiento como poder* (págs. 18-31). Lima: PRATEC.
- Gudynas, E. (2011a). Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: una breve guía heterodoxa. En M. Lang, D. Mokrani, & (compiladoras), *Más allá del desarrollo* (págs. 21-53). México: Universidad Politécnica Salesiana.

- Gudynas, E. (febrero de 2011b). Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo. *América Latina en Movimiento*(462), 1-20. Obtenido de <https://www.alainet.org/sites/default/files/alai462.pdf>
- Gudynas, E. (enero-junio de 2014a). El Buen Vivir repolitiza los debates sobre el desarrollo. *Kavilando*, 6(1), 27-29.
- Gudynas, E. (2014b). Cuando los extractivismo reconfiguran democracias y derechos: tensiones y contradicciones bajo el progresismo realmente gobernante. *Herramienta*(54), 139-150.
- HEGOA. (s.f.). *Portal de la cooperación pública vasca*. Obtenido de https://euskalankidetza.hegoa.ehu.eus/es/csv/pie?field=canalization_form&subsidizer_id=1&year=2020
- INEC. (5 de marzo de 2022). *Contador poblacional*. Obtenido de <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/estadisticas/>
- IQBSS & PySE. (2016). *Fortalecimiento del Sumak Kawsay en Pastaza: desde una mirada decolonial*.
- IQBSS & PySE. (2019). *Tunkui Sumak Allpa Mama Kawsaikunamanta*.
- IQBSS. (2019). *Agenda para trabajar sobre violencia de género en el Pueblo Ancestral Kichwa de Kawsak Sacha*.
- La cooperación al desarrollo ante el futuro: ¿hacia dónde nos dirigimos? (s.f.). En M. Gómez-Galán, L. Cámara, & (Coords), *La gestión de la cooperación al desarrollo. Instrumentos, técnicas y herramientas*.
- Lagarde, M. (1996). *Género y feminismo: desarrollo humano y democracia*. Madrid: Horas y horas.
- Lang, M. (2011). Crisis civilizatoria y desafíos de las izquierdas. En G. P. Desarrollo, *Más allá del desarrollo* (págs. 7-20). Quito: Universidad Politécnica Salesiana.
- Llistar, D. (2009). *Anticooperacion, interferencias globales norte-sur: los problemas del sur no se resuelven con más ayuda internacional*. Madrid: Icaria.

- Lorente, M. (s.f.). Diálogos entre culturas: una reflexión sobre feminismo, género, desarrollo y mujeres indígenas kichwas.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*,(9), 73-101. Obtenido de <https://www.revistatabularasa.org>
- Macas, L. (Febrero 2010 de 2010). Sumak Kawsay: la vida en plenitud. *América Latina en movimiento*(452), 14-16.
- Macas, L. (2011). El Sumak Kawsay . En G. (. Weber, *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo: Perspectivas desde la Sociedad Civil en el Ecuador* (págs. 47-60). Quito: Centro de Investigaciones Ciudad.
- Marcos, S. (Enero-Junio de 2014). Feminismos de ayer y hoy. *Poiésis*, 8(13), 8-29.
- Martínez de Bringas, A. (2021). Selva Viviente: el corazón de la autonomía Kichwa en Sarayaku. *Revista d'Estudis Autonòmics i Federals*(34), 85-111. Obtenido de <https://raco.cat/index.php/REAF/article/view/394897>
- Martín-Mayoral, F. (Mayo-Junio de 2009). Desde los años 50 hasta el gobierno de Rafael Correa. *Nueva Sociedad*(21). Obtenido de <https://www.nuso.org/articulo/desde-los-anos-50-hasta-el-gobierno-de-rafael-correa/>
- Mignolo, W. (2008). La opción descolonial. *Letral*, 3-22.
- Ministerio de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana. (2017). *Políticas y Estrategias de la Cooperación Internacional No Reembolsable 2017-2021*. Obtenido de <https://www.cancilleria.gob.ec/wp-content/uploads/2019/01/Cooperacio%CC%81n-internacional-1.pdf>
- Mohanty, C. (2008). Bajo los ojos de occidente: Academia Feminista y discurso colonial. En L. Suárez Navaz, & A. Hernández, *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid: Cátedra.

- Montanaro Mena, A. M. (2017). *Una mirada al feminismo decolonial en América Latina*. Madrid, España: Editorial DYKINSON, S.L.
- Moore Torres, C. (julio-diciembre de 2018). Feminismos del Sur: abriendo horizontes de descolonización. Los feminismos indígenas y los feminismos comunitarios. *Estudios Políticos*(53), 237-259. Obtenido de http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-51672018000200237
- Mora, C. (13 de septiembre de 2019). Introducción: Género e interseccionalidad. *En Seminario PRIGEPP Políticas*. Obtenido de Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas (PRIGEPP). <http://prigepp.org>
- Moser, C. (1993). *Gender Planning and Development: Theory, Practice, and Training*. Londres: Routledge.
- Mugarik Gabe. (s.f.). *Género y Pueblos Indígenas: Perspectiva de género en el trabajo de cooperacional desarrollo con pueblos indígenas*. Bilbao: Mugarik Gabe.
- Naciones Unidas. (1945). Carta de las Naciones Unidas. Nueva York. Obtenido de <https://www.un.org/es/about-us/un-charter/>
- Naciones Unidas. (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Obtenido de https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf
- Observatorio de conflictos socioambientales del Ecuador. (24 de marzo de 2019). *XI Ronda*. Obtenido de <https://www.observatoriosocioambiental.info/2019/03/24/xi-ronda/>
- Observatorio de conflictos socioambientales del Ecuador. (8 de marzo de 2019a). *Yasuní - ITT*. Obtenido de <https://www.observatoriosocioambiental.info/2019/03/08/yasuni-itt/>
- Oliva, D. (2005). *La cooperación internacional con los pueblos indígenas: desarrollo y derechos humanos*. Madrid: CIDEAL.
- Organización Internacional del Trabajo - OIT. (7 de junio de 1989). Convenio sobre pueblos indígenas y tribales. Obtenido de

https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@ed_norm/@normes/documents/publication/wcms_100910.pdf

Ortega Carpio, M. L. (1998). Compasión y cálculo. Un análisis crítico de la cooperación no gubernamental al desarrollo (Recensión). *Revista De Fomento Social*(211), 457-462. doi:<https://doi.org/10.32418/rfs.1998.211.2561>

Ortega, M. (2007). ONGD. En G. C. (coords), *Diccionario de educación para el desarrollo* (págs. 236-238). Bilbao: HEGOA.

Paredes, J. (2008). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Obtenido de <https://kutxikotxokotxikitxutik.files.wordpress.com/2016/03/hilando-fino-desde-el-feminismo-comunitario.pdf>

Pérez Orozco, A. (2017). *Aprendizajes de las resistencias feministas latinoamericanas a los tratados de comercio e inversión. Del no al ALCA al cuestionamiento del capitalismo patriarcal*. País Vasco, España: Paz con Dignidad y Observatorio de Multinacionales en América Latina.

Prieto, M., & Páez, C. (2019). El Programa Indigenista Andino: integración-desarrollo, estado y mujeres indígenas. En M. Prieto, *Las mujeres en los ensambles estatales de desarrollo* (págs. 5-47).

Radcliffe, S. (2017). Género y Buen Vivir: desigualdades interseccionales y la descolonización de las jerarquías persistentes. En S. Zaragocin, & S. Varea, *Feminismo y Buen Vivir: utopías decoloniales* (págs. 75-88). Cuenca: PYDLOS Ediciones – Universidad de Cuenca.

Revista Soberanía Alimentaria Biodiversidad y Culturas. (s.f.). *El Sumak Kawsay*. Obtenido de https://www.soberaniaalimentaria.info/index.php?option=com_content&view=article&id=912:el-sumak-kawsay&catid=78

Rodríguez Moreno, C. (2014). Mujer y desarrollo: un discurso colonial. *El Cotidiano*(184), 31-37. Obtenido de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32530724002>

- Sachs, W. (2019). Prologo: el diccionario del desarrollo reconsiderado. En A. Kothari, A. Salleh, A. Escobar, F. Demaria, & A. Acosta, *Pluriverso: un diccionario del posdesarrollo* (págs. 21-27). Barcelona, España: Icaria.
- Secretaría Nacional de Planificación. (2017). *Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021-Toda una Vida*. Obtenido de <https://www.gob.ec/regulaciones/plan-nacional-desarrollo-2017-2021-toda-vida>
- Spivak, G. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? . *Orbis Tertius, III((6))*, 175-235. Obtenido de http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/p r.2732.pdf
- Surasky, J. (2014). *Estado y Cooperación Sur-Sur: una proyección decolonial*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Obtenido de http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/44618/Documento_completo.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Svampa, M. (2011). Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales: ¿un giro ecoterritorial hacia nuevas alternativas? En G. P. Desarrollo, *Más allá del desarrollo* (págs. 185-217). Quito: Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala.
- Svampa, M. (2019). América del Sur. En COMPLETAR, *Pluriverso: un diccionario...* (págs. 67-70). COMPLETAR: COMPLETAR.
- Svampa, M., & Viale, E. (2014). *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*. Buenos Aires: Katz.
- Tabares Ochoa, C. M. (Ene/Jul de 2019). Teorías críticas feministas: transgresoras, creativas: una contribución a los desafíos de la teoría social en América Latina. *Revista Novos Rumos Sociológicos*, 7(11).
- Unceta, K. (Abril de 2009). Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y postdesarrollo. Una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones. (C. L. Social, Ed.) *Carta Latinoamericana*(7), 1-34.

- Unceta, K. (2014). Nuevos enfoques para la cooperación local frente a los retos actuales del desarrollo: una mirada al caso de Euskadi. En S. Watch, *Hacia 2015: visiones del desarrollo en disputa* (págs. 87-91). Montevideo: Social Watch.
- Unceta, K. (2021). *Informe sobre la Ley Vasca de Cooperación para el Desarrollo*. Agencia Vasca de Cooperación par el Desarrollo. Gobierno Vasco.
- Vasilachis de Gialdino, I. (2006). La investigación cualitativa. En I. Vasilachis de Gialdino, *Estrategias de investigación cualitativa* (págs. 23-64). Barcelona, España:: Gedisa Editorial.
- Vega Ugalde, S. (Enero de 2014). El orden de género en el sumak kawsay y el suma qamaña. Un vistazo a los debates actuales en Bolivia y Ecuador. *Íconos: Revista de Ciencias Sociales* , 73-91.
- Vega, L., & Vacacela, R. (2020). Cómo trabajar el enfoque del feminismo decolonial en la cooperación al desarrollo: experiencia práctica y reflexiones. *Pensamientos críticos: miradas que van más allá del desarrollo*, 23-25.
- Villalba, U. (2011). *Ecuador: análisis de la cooperacion vasca 1998-2008*. Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional HEGOA - Universidad del País Vasco.
- Walsh, C. (2004). Geopolíticas del conocimiento, interculturalidad y descolonización. *Boletín ICCI-ARY Rimay*.
- Zaragocin, S. (2014). Políticas de inclusión liberal y el paradigma del Buen Vivir, feminismo hegemónico y multiculturalismo: el caso de las Fuerzas Armads ecuatorianas y bolivianas. *Revista de Antropología Experimental, Monográfico: Políticas del Sumak Kawsay*, 5(14), 61-70.
- Zaragocin, S. (2017). Feminismo decolonial y Buen Vivir. En S. Zaragocin, & S. Varea, *Feminismo y Buen Vivir: utopías decoloniales* (págs. 17-25). Cuenta: PYDLOS Ediciones – Universidad de Cuenca.

Zaragocin, S., & Varea, S. (2017). Introducción. En S. Zaragocin, & S. Varea, *Feminismo y Buen Vivir: utopías decoloniales* (págs. 5-16). Cuenca, Ecuador: PYDLOS Ediciones - Universidad de Cuenca.