



Iconos. Revista de Ciencias Sociales

ISSN: 1390-1249

revistaiconos@flacso.org.ec

Facultad Latinoamericana de Ciencias

Sociales

Ecuador

Vega Ugalde, Silvia

El orden de género en el sumak kawsay y el suma qamaña. Un vistazo a los debates actuales en
Bolivia y Ecuador

Iconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 48, enero-, 2014, pp. 73-91
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
Quito, Ecuador

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50929704005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El orden de género en el *sumak kawsay* y el *suma qamaña*. Un vistazo a los debates actuales en Bolivia y Ecuador

The Gender Order in Sumak Kawsay and Suma Qamaña. A Look at the Current Debates in Bolivia and Ecuador

Silvia Vega Ugalde

Doctorante en Ciencias Sociales, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales y profesora investigadora de la Universidad Central del Ecuador.

Correo electrónico: svegau@uiuo.satnet.net

Fecha de recepción: abril 2013
Fecha de aceptación: septiembre 2013

73

Resumen

El *sumak kawsay* y el *suma qamaña* son conceptos propuestos por los pueblos originarios asentados en los países andinos que se han adoptado en las constituciones de Bolivia y Ecuador para denotar un nuevo modelo económico y político de sociedad y Estado y una nueva visión respecto de la naturaleza. Qué de nuevo traen estos conceptos para interpelar las relaciones de género prevalecientes es lo que me pregunto en este artículo. Para contestar esta pregunta indago en las posiciones que adoptan los voceros y voceras de los pueblos indígenas, de los organismos estatales y de las organizaciones feministas de ambos países. El artículo muestra el diferente alcance del debate, tanto en Ecuador como en Bolivia, y da cuenta de la política de despatriarcalización instaurada en este último, lo que ha dinamizado las discusiones políticas en los últimos años.

Descriptores: género, despatriarcalización, descolonización, sumak kawsay, suma qamaña.

Abstract

Sumak kawsay and *suma qamaña* are concepts proposed by the original peoples in Andean countries that have been adopted in the Bolivian and Ecuadorian constitutions to denote a new economic and political model for society and state, and a new vision with respect to nature. In this article I consider what these concepts offers for questioning predominant gender relations. I inquire into the positions that the representatives of indigenous peoples, of state organisms, and of feminist organizations adopt in both countries. The article demonstrates the different reach of the debate in Ecuador and Bolivia and touches upon the policy of de-patriarchalization installed in the latter that has dynamized political discussions in recent years.

Key words: gender, de-patriarchalization, de-colonization, sumak kawsay, suma qamaña.



Desde que las Constituciones de Ecuador y Bolivia, aprobadas en 2008 y 2009, respectivamente, introdujeron los conceptos de *sumak kawsay* y *suma qamaña* como referentes de un nuevo horizonte económico, político y sociocultural para estos países, la discusión en torno a sus interpretaciones y proyecciones ha cobrado relevancia en ámbitos académicos y políticos. Cuáles son los significados de género que se tiene desde el *sumak kawsay* y el *suma qamaña* en las visiones indígenas y feministas y cuáles las maneras en que se decodifica el concepto desde la institucionalidad estatal de género en ambos países son preguntas que articulan este artículo.

La distinción entre ‘indígena’ y ‘feminista’ no es la más feliz, puesto que hay feministas indígenas o indígenas feministas y dentro de los feminismos y de los pueblos indígenas una variedad de matices. Lo feminista y lo indígena alude además a cuestiones distintas: a una posición teórico-política, por un lado, y a una pertenencia étnica¹, por otro. Adopto esta distinción con el carácter descriptivo que el lenguaje coloquial le otorga, para distinguir las posiciones basadas en la cosmovisión de los pueblos originarios y las acuñadas por mujeres mestizas, generalmente urbanas y de clase media, que posicionaron hace algunas décadas las ideas feministas ‘de occidente’ en nuestros países. Hoy existen simbiosis de feminismos decoloniales, comunitarios, populares, entre otros, que se han construido a partir de las realidades de los países del sur y que están también presentes en nuestra actual realidad andino-amazónica. Mi posición, desde el feminismo, es dejarme interpelar por todas las nuevas discusiones y formulaciones, asumiendo el imperativo de construir un feminismo situado e intercultural que teja alianzas sólidas entre la diversidad de sujetos que aspiramos a la transformación de las vidas de las mujeres.

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*” (Macas, 2011: 52). Desde la perspectiva *aymara*, *suma qamaña* es

[...] el estado de bienestar, una relación de equidad entre las personas y la comunidad, así como de la gente con la naturaleza, una relación profunda de sentido y respeto. [...] Para que la idea andina de vivir bien, *suma qamaña*, sea efectiva, es fundamental la vigencia de las normas y leyes andinas. El restablecimiento del *suma qamaña*, es al mismo tiempo el restablecimiento de un ambiente social, político, e incluso ecológico que hace posible el vivir bien que convierte a las personas en *qamiri* [...] que en el pensamiento aymara es la persona que vive” (Choque, 2007: 280)².

1 Sin contar con el cuestionamiento al término de ‘indígena’ que realizan los pueblos originarios.

2 Muchas disquisiciones se han hecho sobre la etimología de estas palabras. Mientras Xavier Albó (2011), por ejemplo, encuentra en el término un sentido de convivencia social y ecológico, pleno de significado ético, espiritual y humano, Alison Spedding (2010) no encuentra ese mismo significado en el hablar cotidiano *aymara* y considera más apropiado

El hecho de que el concepto haya sido incorporado en las constituciones de Ecuador y Bolivia supone una aceptación social más amplia de esta idea³. Aunque algunos critican esta asimilación como “utopía reaccionaria” (Sánchez: 2011), el hecho es que hay un debate abierto en la escena pública sobre el significado que pueden tener los conceptos de *sumak kawsay* y *suma qamaña* para imaginar la construcción de nuevos modelos de país. La novedad de este debate es que nos exige hacerlo en clave intercultural y que nos presenta la posibilidad de nutrir su interpretación desde distintas miradas encarnadas históricamente. Para las feministas, la preocupación es que este debate sea 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.

El orden de género en el *sumak kawsay* y el *suma qamaña* desde la mirada de las culturas indígenas

En los conceptos de *sumak kawsay* y *suma qamaña* que proponen los pueblos originarios parecería asumirse que las relaciones entre hombres y mujeres, inscritas en los marcos culturales de funcionamiento de las familias y la comunidad, no deben ser cuestionadas.

Desde los años setenta, algunos antropólogos y antropólogas llamaron la atención sobre las nociones de “complementariedad” y de “conflicto” que sirvieron de sustento no solo a la organización familiar, sino también social y económica, y a la visión cósmica de los pueblos originarios de los Andes⁴.

Silvia Rivera explica el lugar de hombres y mujeres en las relaciones de parentesco en la etapa precolonial y cómo éstas fueron la columna vertebral de la organización social y política. Estas relaciones incluían una línea de descendencia masculina y una femenina que comportaban derechos y deberes para los descendientes hombres y mujeres, respectivamente. Los hombres definían las fronteras territoriales y de parentesco consanguíneo del *ayllu*, y las mujeres formaban la *panaka* del *ayllu* del esposo –no por derecho propio sino en tanto mujeres casadas–, fundada en lazos de afinidad y sororidad. Las mujeres, a través del casamiento y la constitución de su *panaka* dentro del *ayllu* del marido, hacían posible la integración de ‘extraños’ provenientes de su

el término *sum sarnaqaña* para comunicar esas dimensiones. Albó se refiere a las menores connotaciones semánticas del término en *kichwa* y Spedding constata la menor producción sobre el *sumak kawsay* –al menos en Bolivia–.

3 La Constitución boliviana acoge con similar significado otras denominaciones en los idiomas de diversos pueblos originarios: *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble) (art. 8 de la Constitución boliviana).

4 Anders Burman (2011) menciona los aportes de Olivia Harris sobre complementariedad y conflicto; los de Tristan Platt sobre el *yanantín* como un sistema de complementariedades y oposiciones; el de Canessa, sobre la conformación de la pareja heterosexual como requisito para ser considerado/a “persona social”; el de Silvia Rivera, sobre la existencia de un equilibrio dinámico y contencioso en las relaciones de parentesco andinas, entre otros autores.

grupo, que pasaban a ser parientes del grupo del marido. Así, por intermedio de las mujeres, se impedía la constitución de regímenes autocráticos de dominio absoluto; la línea patrilineal señalaba la frontera étnica de las comunidades y la matrilineal la de la relación interétnica (Rivera, 2010).

Estas reglas de parentesco se proyectaron como un poder compartido de hombres y mujeres en el ámbito del gobierno comunitario y, si bien este sistema familiar y político fue fuertemente trastocado en los siglos coloniales y republicanos, supervive en algunas regiones.

En las organizaciones de ayllus de Bolivia, el ejercicio de la autoridad en los ayllus y los pueblos (poder local) es dual. [...] Si bien es cierto que la relación entre el varón y la mujer en esta forma de gobierno no es tan equitativa porque la mayoría de las mujeres tiene un rol pasivo, es destacable la vigencia de esta norma y el principio de la dualidad en el ejercicio del poder (Naveda, 2007: 321).

Choque resalta que los roles políticos de las mujeres se asientan en sus roles domésticos, ya que lo que les confiere estatus y prestigio social son sus roles de madres y esposas. Las mujeres asumen el rol de *mamas t'alla* [autoridades] en tanto esposas de los *mallkus* [autoridad principal]. Son muy pocas las mujeres que alcanzan el cargo de *mama mallku*, lo cual puede ocurrir excepcionalmente por ausencia del marido o por un “liderazgo muy reconocido” (Choque, 2006). Evelyn Agreda (2012) da cuenta de que en el Encuentro Plurinacional de Mama T'allas, realizado en Tarija en 2009, se cuestionó la subordinación y se exigió plena igualdad en la representación política en todas las instancias donde participan los hombres. Esto es precisado por Arminda Velasco, *mama t'alla* del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) cuando señala:

Hemos planteado nosotros que todo sea chacha-warmi. Antes era Tata y su Mama, ahora estamos planteando Mama y su Tata. Estamos en elaboración de estatutos y las Mamas hemos planteado. Ahora hay una fila de Tatas y allí están sus Mamas, así, como que segundo plano quedan las Mamas. Se tiene que intercalar, hemos dicho, si el primer cabeza es Tata y su Mama, el que sigue es Mama y su Tata. Así intercalado va a ir, tiene que cruzarse la participación (entrevista a Arminda Velasco, 4 octubre 2013).

La complementariedad es un principio de organización social de los pueblos originarios, junto con la reciprocidad, la integralidad y la relationalidad (Macas, 2011). Es lo que se conoce como *chacha-warmi* entre los aymaras y de manera similar entre los kichwas. *Chacha* y *warmi* se les llama respectivamente a los hombres y mujeres casados. El ejercicio real de toma de decisiones parece estar, no obstante, menoscabado para las mujeres, siendo su presencia más visible en los momentos rituales (Cho-

que, 2005), lo que es compartido también en la apreciación de Burman (2011). Los pueblos originarios amazónicos –al menos en Bolivia– no incluyen el *chacha-warmi* en su cultura. Judyth Rivero, presidenta de la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia (CNAMIB) explica:

No es nuestra cultura la del chacha warmi, nosotras las mujeres de las tierras bajas siempre somos más propositivas, somos más autónomas vamos a decir, entonces podemos equilibrar la vida matrimonial o de concubinato tanto el derecho que tengo de participar y el derecho que el también de dejarme salir y que no tenga que pedir un permiso por ejemplo, sino decir voy a ir, tengo este taller, voy a salir y regresar tal día [...] y tampoco las mujeres imponer y decir esto, esto y esto... (entrevista a Judyth Rivero, 9 octubre 2013).

Las miradas desde el Estado

Documentos oficiales de Bolivia como el *Plan nacional de desarrollo* (PND), presentan el *vivir bien* como fundamento de una nueva propuesta de desarrollo, con dos componentes esenciales: una nueva forma de relacionamiento social, “no se puede vivir bien si los demás viven mal” y una nueva forma de relación con el entorno, especialmente la búsqueda de armonía con la naturaleza: “vivir en equilibrio con lo que nos rodea” (PND, 2007: 10). La propuesta abarca no solo la dimensión económica y material sino que “incluye la afectividad, el reconocimiento y el prestigio social” (PND, 2007: 10). En el desarrollo de los distintos capítulos específicos del Plan, la noción del *vivir bien* no es mencionada. En el capítulo “Bolivia Digna” referido a las políticas sociales, se identifican algunos programas prioritarios que incluyen de manera expresa a mujeres, como parte de los llamados “grupos vulnerables” (PND, 2007).

En 2008 se aprobó el *Plan nacional para la igualdad de oportunidades* (PIO). *Mujeres construyendo la nueva Bolivia para Vivir Bien* (PIO), que buscaba articularse al PND y que parte de un marco conceptual crítico en varios sentidos: a las corrientes dominantes de políticas públicas para las mujeres de la etapa neoliberal, que propusieron una “igualdad de oportunidades” en ciertos ámbitos sin lograr afectar el núcleo de la dominación patriarcal y social; a la acción de las organizaciones de mujeres de clase media que se insertaron en la lógica de cabildeo con el Estado, en pro de una “equidad de género” criticada como un objetivo iluso que desfigura el carácter revolucionario del concepto de género desde el feminismo; a las corrientes de mujeres populares que reivindican un retorno al pasado precolonial que se lo imagina también ilusoriamente exento de relaciones patriarcales; a las corrientes feministas autónomas que cayeron en el vanguardismo que no les posibilitó hacer eco de las voces de las mujeres pobres y terminaron aislándose (PIO, 2008).

El enfoque del PIO plantea “recuperar el concepto de género, descolonizándolo”, lo que supone recobrarlo de la apropiación que se hizo de él en la etapa neoliberal y ubicarlo histórica y geográficamente como una herramienta conceptual para develar las múltiples relaciones de poder existentes. También propone “recuperar el concepto de par complementario, superando su mitificación”, lo que implica recuperar la idea de las culturas originarias respecto a la complementariedad y reciprocidad en las relaciones hombres-mujeres, no como una realidad que existiría en esas culturas o habría existido en la etapa precolonial, sino como un objetivo o valor a construir. Rescata asimismo “la comunidad, como espacio de construcción de las relaciones horizontales de género”, revalorizando no solo las comunidades indígenas sino otras formas de comunidad construidas sobre la base de visiones o intereses comunes, en el ámbito urbano o rural, como cimiento para la superación del individualismo. Finalmente señala que “el punto de partida para el Vivir Bien” debe ser la afirmación de “la mujer como principio de alteridad”, lo que supone el reconocimiento real de “la otra” en su integralidad y no como proyección del hombre (PIO, 2008: 11-15). El PIO reivindica cinco campos de acción que se refieren a las realidades que atraviesan las vidas de las mujeres y precisan ser cambiados: “el cuerpo, el espacio, el tiempo, el movimiento y la memoria” (PIO, 2008:15, que son las claves para el *vivir bien* de las mujeres⁵.

Esta visión conceptual es abandonada en la “Estrategia de Desarrollo” del Plan, en la que se adopta un esquema de planificación de objetivos y políticas tradicionales y se regresa a una visión de igualdad de oportunidades. El Plan propone como ‘visión’ que

En 2020 Bolivia reconoce el aporte de las mujeres al desarrollo del país. Este reconocimiento está expresado en igualdad de oportunidades para el acceso a servicios, la plena participación en espacios de decisión y la distribución equitativa de los recursos económicos, tecnológicos y patrimoniales, creándose las condiciones para una vida libre de violencia en razón de género (PIO, 2008: 103).

Los seis objetivos estratégicos que se plantean en los ejes económico, productivo y laboral, en educación, salud, violencia en razón del género, ciudadanía y participación política y fortalecimiento institucional están formulados en un lenguaje de derechos muy similar a los planes anteriores.

Un hecho novedoso ocurrió en 2010 al crearse la Unidad de Despatriarcalización dentro del Viceministerio de Descolonización, que a la vez forma parte del Ministerio de Culturas, pues instala en la sociedad y en el Estado un debate sobre los signifi-

⁵ Anders Burman afirma que el marco conceptual del PIO fue escrito por Julieta Paredes, feminista comunitaria (Burman, 2011: 82). Adriana Arroyo, de la misma organización, lo confirmó y enfatizó que éste surgió al calor de un proceso de discusión en asambleas de mujeres que se gestaron a partir de la llamada “guerra del gas”, como un proceso colectivo (entrevista, 17 septiembre 2013). Burman indica que dicho Plan era visto con desconfianza por la mayoría de hombres y mujeres aymaras que él entrevistó durante su investigación (Burman, 2011: 81). Arroyo cuenta que con base en el PIO se han impulsado algunos procesos en los ministerios, conjuntamente con su organización (Arroyo, 2013).

ficados de ambos términos y sus implicaciones para el *vivir bien* y la construcción de un nuevo tipo de Estado. Para sus promotoras y promotores⁶:

[...] se entiende por despatriarcalización, la rebelión y la lucha permanente de la Madre Tierra junto a sus hijas e hijos contra el colonialismo, el capitalismo, el imperialismo y todas sus estructuras simbólicas y materiales de dominación patriarcal. Una lucha permanente –además– contra los modelos civilizatorios, excluyentes, racistas, discriminatorios y extractivistas, para construir un nuevo modelo de vida a nivel planetario (Esperanza Huanca⁷).

En esta definición no se encuentra ninguna alusión a la relación de hombres y mujeres; solo en segunda instancia plantea que

[...] el sistema de dominio masculinizado o patriarcado fue introducido en la población de lo que hoy es Bolivia por los colonizadores españoles, mediante la religión y la espada. Es un sistema social en el que el hombre domina a la mujer, es considerado más importante, contrariamente a lo que nuestros ancestros decían que hombre y mujer son complementarios e interdependientes (Esperanza Huanca⁷).

Desde la Vicepresidencia de la República se promovió una discusión respecto de los alcances de la despatriarcalización, que dio como fruto un libro. Sus autoras plantean que el aspecto clave es esclarecer las formas complejas de articulación entre descolonización y despatriarcalización. Esto supone para Dunia Mokranis el despliegue de nuevas formas de politicidad y de construcción de espacios de deliberación entre mujeres diversas, que se autoreconozcan como tales y hagan explícito su “lugar de enunciación” y entre movimientos de mujeres y otros movimientos, particularmente el indígena, en el contexto boliviano. Despatriarcalizar la descolonización supone otorgarle la misma importancia a los dos aspectos, al reconocer su imbricación y superar la noción liberal de ciudadanía, entendida como agregación de más mujeres (vía cuotas electorales, por ejemplo) sin enfrentar las estructuras de exclusión, superando también el enfoque neoliberal de políticas públicas que concibe a los grupos mayoritarios de la población, entre ellos las mujeres, como “asuntos” a tratar por el Estado sin alterar las relaciones sociales que dan lugar a la discriminación y la opresión (Mokranis, 2011).

6 La iniciativa de la creación de la Unidad surgió de un grupo de ex asambleístas constituyentes indígenas: Marcela Choque, Esperanza Huanca, Elisa Vega, Dora Arteaga y Félix Cárdenas, quien ejercía como Viceministro de Descolonización (Hurtado, 2011). En ese periodo, la titular del Ministerio de Culturas era Elizabeth Salguero, reconocida feminista en Bolivia. Sin embargo, la propuesta de “no se puede descolonizar sin despatriarcalizar” la hizo María Galindo, feminista de Mujeres Creando. Así lo reivindica en las primeras líneas de su libro, donde indica que esta idea surgió en el contexto del proceso constituyente de Bolivia (Galindo, s/f).

7 Esta definición realizada por la entonces Directora de la Unidad de Despatriarcalización es recogida en una nota de prensa a propósito de un evento internacional organizado por el Ministerio de Culturas (octubre, 2011), donde se discutió con feministas de Bolivia y de América Latina los alcances del concepto. Visita abril 2012 en <http://tinyurl.com/poa7af9>

Entre las líneas de acción de la Unidad de Despatriarcalización se han planteado como prioritarios los “matrimonios colectivos desde nuestra identidad”, que consisten en la celebración del ritual matrimonial de un conjunto de parejas que ya han estado viviendo juntas o lo harían por primera vez, a cargo de los amautas o de autoridades tradicionales y bajo sus usos y costumbres culturales⁸. Este programa se concibe como una alternativa al dominio de la Iglesia a través del matrimonio eclesiástico, que se había vuelto un requisito para el ejercicio de los cargos de autoridad en las comunidades indígenas y que venía acompañado de un adoctrinamiento por el cual se “da al varón el rol de proveedores [sic.] y jefes de familia, mientras que a las mujeres se les da el rol de reproductoras o multiplicadoras” (Vega, 2011b: 262). También se los piensa como alternativa al modelo civil del estado neoliberal, que frente a los problemas de violencia contra las mujeres “propicia las separaciones y los divorcios de las parejas, evadiendo la importancia de la unión matrimonial en la formación de los hijos” (Hurtado, 2011: 121)⁹. Los matrimonios son precedidos de charlas de preparación y posteriormente se hace un seguimiento a través de una encuesta; esto se acompaña además con el acceso a una vivienda para las nuevas parejas. Según la titular de la Unidad de Despatriarcalización, se realizan talleres con las parejas sobre el uso del tiempo, donde se problematiza respecto a la mayor carga de trabajo que recae sobre las mujeres para propiciar una redistribución del trabajo doméstico (entrevista a Elisa Vega, 8 octubre 2013).

Otras líneas de acción incluyen: la incidencia en *el Plan nacional de lucha contra el racismo y la discriminación*; el impulso de la ley de equivalencia constitucional para la designación paritaria en las instancias estatales; la ley del nuevo sistema de filiación civil, por el cual los niños pueden inscribirse indistintamente con el apellido paterno o materno; un anteproyecto de nuevo Código de las Familias (en plural) donde se legisle sobre la corresponsabilidad de padre y madre; una propuesta de reformas orientadas a la descolonización y despatriarcalización en el Código Penal; la incidencia en el Censo Nacional para hacer visible el trabajo en el hogar, y la ley general de despatriarcalización (Huanca, 2011). Algunas de estas propuestas parten, sin admitirlo, de una visión de igualdad de oportunidades y coinciden con propuestas que se han levantado desde las organizaciones feministas.

En el contexto ecuatoriano el discurso gubernamental sobre el *sumak kawsay* aparece junto al del socialismo del siglo XXI como términos similares. Algunos de sus ideólogos hablan del “biosocialismo republicano” para denotar que “este nuevo pacto de convivencia no es solo entre los miembros de la comunidad, sino entre éstos y el ambiente; o dicho de otra forma, entre los seres humanos, vistos como parte de

8 Se han realizado cuatro rituales de matrimonios colectivos donde se han casado en total 870 parejas: 350 de departamentos andinos en 2011; 200 parejas de departamentos de la Amazonía en 2012 y 320 parejas de los Valles en 2013 (entrevista a Elisa Vega, 8 de octubre 2013).

9 Según Ybarnegaray, este ritual no se diferencia sustancialmente del contenido patriarcal civil o religioso, puesto que las mujeres pasan a pertenecer a los hombres (Ybarnegaray, 2011).

la naturaleza” (Ramírez, 2010: 24). En el *Plan Nacional del Buen Vivir 2009-2013* (PNBV) el *sumak kawsay* es sinónimo de vida plena y feliz, que no es posible alcanzar “sin actuar sobre las fuentes de la desigualdad económica y política” (SENPLADES, 2009: 18)¹⁰. El ámbito de la economía es entonces sustancial y es entendido como el sustento de la aplicación real de los derechos conquistados.

Cuando el PNBV propone metas de política pública incluye ocho referidas específicamente a la igualdad de género; la mitad de las cuales aluden a salud reproductiva: ampliación del período de lactancia materna, aumento de la cobertura del parto institucional, reducción de la mortalidad materna y reducción del embarazo adolescente; dos apuntan al tema del trabajo reproductivo: equiparar las horas dedicadas a trabajo doméstico entre hombres y mujeres, y aumentar los servicios de desarrollo infantil; las restantes se ocupan de la reducción de la violencia contra las mujeres y el incremento de su presencia en cargos de elección popular. Estas metas concretan los temas clásicos de igualdad de género que se habían impulsado desde los noventa. Con la diferencia de que el PNBV precisa algunos parámetros de medición¹¹, no se observa ninguna particularidad en la conceptualización de las políticas que venían impulsándose o una redefinición a la luz del concepto de *sumak kawsay*.

La Comisión de Transición hacia el Consejo de las Mujeres y la Igualdad de Género (CT), que sustituyó al Consejo Nacional de las Mujeres (CONAMU) en 2009, planteó una propuesta denominada *Plan de igualdad, no discriminación y buen vivir para las mujeres ecuatorianas* –que no llegó a aprobarse como tal¹²–. Dicha propuesta partía, según la CT, de una nueva visión de igualdad y no discriminación, a fin de superar el enfoque de “igualdad de oportunidades” y lograr que “los derechos económicos, sociales y culturales, así como los derechos colectivos constituy[an] lo medular de la comprensión amplia e integral del Buen Vivir” (CT, 2011: 23), a fin de resaltar la relación entre derechos y modelo de desarrollo. Este nuevo modelo al ser concebido como “social y solidario”, permitiría un mejor posicionamiento de los derechos de las mujeres, pues reconoce a la economía social y solidaria, al trabajo doméstico y de las familias así como las formas autónomas de trabajo, donde las mujeres son centrales. De hecho las líneas estratégicas de este Plan daban mayor énfasis al tema del trabajo reproductivo y productivo.

10 Intelectuales indígenas critican la interpretación estatal, considerando que se centra en referencias morales, está circunscrita a la redistribución de los beneficios del desarrollo y no orientada a “cambiar de modelo ni destruir las estructuras reales que lo sostienen” (Simbaña, 2011: 223).

11 Hasta el momento no se conoce públicamente el alcance real de cumplimiento de estas metas.

12 Se habla de la creación de una “Agenda Nacional de la igualdad, no discriminación y buen vivir de las mujeres y personas LGTBI en Ecuador” como parte del nuevo Plan de Desarrollo 2013-2017, pero no se conoce su texto (CT, 2012).

Las miradas de las feministas

En Ecuador, no ha habido mayor debate entre las feministas sobre el significado del *sumak kawsay* para las mujeres. Magdalena León es una de las pocas feministas que ha escrito sobre el tema y sostiene que en tanto el *sumak kawsay* postula una relación armónica entre los seres humanos y la naturaleza, y coloca la reproducción de la vida como aspecto central para la organización económica,

[...] resulta convergente y se nutre de análisis y propuestas avanzadas ya desde hace décadas por la economía feminista y la ecologista, que han cuestionado las nociones de economía y riqueza en sus formas predominantes clásica y neoclásica, y que postulan la sostenibilidad ambiental y humana como centrales e indisociables (León, 2008a: 36; 2010: 108).

La centralidad de la reproducción de la vida en la propuesta del *sumak kawsay* haría posible que se visibilice y se trate adecuadamente la “economía del cuidado” propuesta por la economía feminista. Además, el reconocimiento de la diversidad económica y especialmente la propuesta de la economía social y solidaria, posibilitaría la revalorización de las formas de producción que desarrollan las mujeres basadas en sus conocimientos y prácticas de sustentabilidad. Asimismo, en tanto el régimen de desarrollo establecido en la Constitución ecuatoriana de 2008, no solo se refiere a la economía sino de forma integral a lo político, social, cultural y ambiental, sería posible plantear los derechos de las mujeres no como demandas de un sector más, sino insertos en un nuevo tipo de economía y de sociedad para hacerlos realidad, lo que no ocurrió en la Constitución anterior de 1998, donde se lograron muchos derechos para las mujeres pero se los inviviabilizó –según León– por la orientación neoliberal que se consagró en la parte orgánica de esa Constitución (León, 2008b). Esta visión optimista sobre la posible articulación entre postulados feministas y los del *sumak kawsay*, tal como estos se han formulado hasta ahora, podría dar lugar a más de una interrogación. León no sustenta de manera más desarrollada estas posibles coincidencias y la falta de otras voces feministas en el debate lo ha dejado apenas iniciado¹³. Las acciones –escasas– de la mayoría de organizaciones de mujeres en Ecuador se han dado, por lo general, en torno a las reivindicaciones tradicionales de derechos sexuales y violencia contra las mujeres, con ninguna referencia al *sumak kawsay*.

El contexto boliviano ha permitido un debate bastante más dinámico entre los feminismos. Las corrientes autónomas radicales, como el grupo Mujeres Creando, critican el “andinoctrinamiento” que simplifica la complejidad de la realidad actual boli-

13 Otras miradas de feministas en Ecuador, no expresamente relacionadas con el *sumak kawsay* pero sí interesadas en articular alianzas entre feministas mestizas, mujeres indígenas y de sectores populares y abrazar una postura ecologista, son las de algunos colectivos como la Asamblea de Mujeres Populares y Diversas o se expresan a través de publicaciones como la *Revista Flor de Guanto*.

viana¹⁴. “La reivindicación de ‘lo originario’ como lo puro, como la cultura que construye nación, proyecto de poder y luego nacionalismo nos conduce a la renovación patriarcal y colonial del poder, donde el poder ejerce simplemente poder con un mero cambio de actores” (Galindo, 2006). La versión estatal de la despatriarcalización es pensada por esta feminista como “un intento por neutralizar y secuestrar su fuerza subversiva” (Galindo, s/f: 19). Por su parte, las voceras del “feminismo comunitario” hablan de la existencia de un entronque patriarcal a raíz de la conquista española, tiempo en el que se ensambló el patriarcalismo europeo con el andino, que “tenía otras características distintas y era menos violento, pero no por eso mejor” (Paredes, Guzmán y Maceda, 2013: 5). Critican a la tecnocracia de género que ha impuesto una visión mestiza, de clase media y desde arriba, y que negocia espacios con el Estado, lo que ha llevado únicamente a una reproducción del patriarcado. También critican el autoritarismo, el machismo, la corrupción, la flojera, el individualismo, la mediocridad y la propiedad privada que se han instaurado en las comunidades indígenas, postulando como propuesta la construcción de una nueva comunidad de comunidades, desterrando el patriarcado (Paredes, Guzmán y Maceda, 2013).

Las mujeres feministas afincadas o no en organizaciones tradicionales del movimiento de mujeres, de base mestiza y urbana principalmente, cuestionan la minimización del tema de la despatriarcalización frente al de la descolonización, tanto en los discursos como en las realizaciones prácticas del Gobierno. La inclusión de mayor número de mujeres no representa una real democratización del Estado, mientras no se democratizcen los ejes más sólidos de la desigualdad, como la división naturalizada entre lo privado y lo público. También cuestionan la negativa a considerar el tema de una institucionalidad estatal adecuada para enfrentar el reto de la despatriarcalización, escudándose en una supuesta “transversalización” de género en las políticas generales¹⁵. Identifican resistencias patriarcales y coloniales expresadas en el límite que se quiere imponer a la alianza intercultural de las mujeres cuando, por otro lado, se exalta ese tipo de alianza en el binomio presidencial, o también en el intento inverso de manejar “agendas de género” despolitizadas que tenderían a unir automáticamente a mujeres diversas (Chavez et ál., 2010).

En los espacios de debate promovidos por las organizaciones feministas se plantea igualmente la necesidad de reconocer el cruce del sistema de dominación patriarcal con el colonial y el capitalista que redefine y reajusta las distintas formas

¹⁴ Una crítica del mismo tenor realiza la presidenta indígena de la CNAMIB, Judyth Rivero: “Yo les dije en una reunión, allí estaban los ministros, si vamos rumbo a la descolonización nosotras como tierras bajas no queremos ese tipo de descolonización porque el tipo de descolonización que ustedes proponen es colonizarnos a una cultura andina y en eso no estamos de acuerdo” (entrevista 9 octubre 2013).

¹⁵ Se critica el extremo debilitamiento del Viceministerio de Igualdad de Oportunidades (VIO), entidad que se ocupa del tema de mujeres, entre otros, dentro del Ministerio de Justicia y que comparte –al parecer sin mayor coordinación– la iniciativa de políticas de género con la Unidad de Despatriarcalización.

de dominación¹⁶. La Coordinadora de la Mujer –red que agrupa a varias organizaciones feministas de Bolivia– identifica algunos puntos de tensión en la discusión sobre despatriarcalización: la conceptualización del patriarcado como universal, aunque con distintas manifestaciones versus la negación de la existencia del patriarcado en ciertas culturas; la confusión entre diversidad y pluralidad, siendo la primera la reivindicación de la diferencia y la segunda una “respuesta organizadora de la diversidad”; la definición de quiénes son los sujetos de la despatriarcalización que supone “repensar el sujeto tradicional feminista que identifica solo la diferencia sexual como único eje de desigualdad política y reformularlo en términos de pluralidad, reivindicando su intersección con la clase, la etnia, lo generacional, la diversidad sexual” (Coordinadora de la Mujer, 2012b: 9); la construcción de una agenda común que supone el esfuerzo de tender puentes para incluir distintas perspectivas y prioridades, y la confluencia del feminismo y el *vivir bien* que implica una ampliación de la agenda feminista a una serie de temas como la defensa de la naturaleza, de los territorios y, al mismo tiempo, la resolución de la tensión entre la visión andina de la complementariedad entre los géneros y la igualdad reivindicada por los feminismos (Coordinadora de la Mujer, 2012b).

Conclusiones

Un vistazo a los debates actuales en Bolivia y Ecuador sobre el *sumak kawsay y el suma qamaña* evidencia una clara diferencia en sus alcances y dinamia en los dos países. Mientras en Bolivia existe una proliferación de publicaciones y eventos, y diversos actores públicos hablando sobre el tema, en Ecuador hubo poco, y hay cada vez menos, debate al respecto. Esta diferencia podría explicarse por la distinta composición social de las fuerzas políticas que han empujado la llegada y permanencia de los Gobiernos de Evo Morales y Rafael Correa, respectivamente. Las organizaciones indígenas continúan siendo la base principal de apoyo del Gobierno en Bolivia, pese a la separación que se ha producido con las organizaciones de tierras bajas y la CONAMAQ¹⁷. En Ecuador, en cambio, se ha producido en el periodo post constituyente un distanciamiento visible entre las organizaciones del movimiento indígena y el Gobierno por diferencias con el modelo de desarrollo “extractivista” impulsado por este último y la “criminalización de la lucha social”¹⁸. La visibilización y empoderamiento de las

16 Un conjunto de ponencias llevadas a cabo por diversas feministas, indígenas y representantes de organizaciones de mujeres, y discutidas en paneles de diálogo, conversatorios y encuentros, se publicó en el libro *Mujeres en diálogo: avanzando hacia la despatriarcalización* (Coordinadora de la Mujer, 2012a).

17 Separación que se expresa fuertemente a raíz de la oposición a la construcción de una carretera que atraviesa el territorio indígena y parque nacional del Tipnis y otros temas criticados por estas organizaciones.

18 Las principales críticas y movilizaciones de las organizaciones indígenas como la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), se han producido en oposición a los proyectos de minería a gran escala, la explo-

mujeres indígenas bolivianas en ese marco ha significado un fuerte sacudón a las concepciones y comportamientos de las tradicionales organizaciones de mujeres y feministas, y la inclusión de la propuesta de despatriarcalización como política estatal ha provocado un directo involucramiento de estas organizaciones en el debate social. Lo descrito no existe en Ecuador, donde el movimiento de mujeres se ha debilitado, tanto por la cooptación estatal de algunas organizaciones como por la dispersión de otras y la incapacidad de construir una representación colectiva.

El repaso de la interpretación y práctica estatal del *sumak kawsay* y *suma qamaña* en lo relacionado con las relaciones de género muestra que ha habido poco cambio cualitativo en la definición de políticas, en comparación con la etapa previa –salvo por la propuesta de despatriarcalización en Bolivia–. En efecto, los programas para mujeres que menciona el PND de ese país consideran a las mujeres dentro de los grupos vulnerables y las interesantes novedades conceptuales de la primera sección del PIO se abandonan en la parte operativa del Plan, que se formula en los tradicionales términos de igualdad de oportunidades. En el caso ecuatoriano, las metas que se incluyen en el PNVB referidas a las relaciones de género reiteran planteamientos anteriores y no se ha aprobado un nuevo PIO. El énfasis puesto en el cambio de relaciones económicas como sustento del *buen vivir* para las mujeres no dista, en la práctica, de políticas tradicionales para reducción de la pobreza y el impulso de pequeños emprendimientos económicos.

Se constata entonces que los instrumentos de planificación estatal no han sido permeados por la noción del *sumak kawsay* y el *suma qamaña*, porque ello supone todo un esfuerzo complejo de traducción operativa de una idea formulada principalmente desde un contenido ético¹⁹. De allí que resulte sugerente la propuesta de Uzeda (2010) de entender el *suma qamaña*, además de “precepto moral”, como “conquista social” y como “fórmula política” y, en esa perspectiva, pienso yo, como concepto abierto a la construcción colectiva y a la reactualización permanente²⁰.

La introducción de la despatriarcalización en el debate nacional boliviano en 2010 expresa justamente esa creatividad, incentivada por un contexto de cambio, ya que el término no constaba ni en el PND ni en la Constitución, ni siquiera en el PIO aprobado en 2008 en ese país. El vínculo entre la despatriarcalización y el *sumak kawsay* y *suma qamaña* lo expresa claramente Elisa Vega:

tación petrolera en una parte del Parque Nacional Yasuní y la persecución de líderes sociales que se han movilizado a favor de sus reivindicaciones.

19 Spedding y Albó tratan, cada uno, sobre la complejidad y dificultades que supone la traducción operativa del *sumak kawsay* / *suma qamaña*. Es necesario “aterrizar la filosofía en referentes empíricos”, señala Spedding (2010: 38), mientras Albó sostiene la dificultad de “pensar indicadores universales y transculturales” (2011: 142).

20 La connotación de “conquista social” supone para Uzeda tanto la superación de la pobreza y la exclusión y la realización de una vida digna, como la posibilidad de “vivir al modo propio...rechazando la imposición uniformizante de la globalización” (Uzeda, 2010: 44). La connotación de *fórmula política* supone asumir el *suma qamaña* como una idea movilizadora, significativa, aglutinadora en disputa por parte de diferentes actores políticos (Uzeda, 2010).

La despatriarcalización plantea romper y desestructurar el poder construido a base de los varones, el machismo, y el vivir bien también busca eso porque todos debemos estar en ese equilibrio, en armonía, pero si no cambiamos el patriarcado, ese sistema de dominación, así estemos bien con la madre tierra, tengamos todos los derechos, la riqueza, pero si no estamos viviendo bien entre hombres y mujeres no habría una construcción del vivir bien (entrevista a Elisa Vega, 8 de octubre 2013).

La dimensión de relacionamiento humano –“no se puede vivir bien si los demás viven mal” (PND, 2007: 10)– y la inclusión de lo afectivo y subjetivo en la noción del *vivir bien* abre posibilidades a la interpelación de las relaciones de género, en tanto relaciones de dominación, subordinación o violencia. El *sumak kawsay* y el *suma qamaña* han dado el marco para actualizar, en Bolivia, un concepto potente del feminismo como es el patriarcado e incorporar la despatriarcalización como tarea de la construcción de un nuevo modelo de sociedad y de políticas de Estado. Se lo ha hecho de un modo sui géneris, acorde a la interpretación de las culturas originarias andinas que diverge en varios puntos de las visiones feministas clásicas y de los nuevos feminismos, pero de un modo que sin duda ha posicionado un debate en el que las feministas tienen mucho que aportar y mucho por ganar.

La despatriarcalización y la descolonización desde el Estado se plantea como una tarea de hombres y mujeres indígenas en contraposición con la cultura occidental, colonial y mestiza:

La despatriarcalización desde el Estado, es la construcción de políticas públicas [modelos normativos, diseños institucionales y proyectos de vida] para visibilizar, desestabilizar y erradicar el patriarcado, pero no desde cualquier lugar, sino desde nuestra identidad [...] la identidad plurinacional. El proceso de cambio tiene que verse desde ese contexto, el proceso es indígena, el presidente es indígena, la identidad indígena es el núcleo de la descolonización y la despatriarcalización” (Vega, 2011a: 1).

Este lugar de enunciación específico, basado en el supuesto de que en el mundo originario precolonial no existía patriarcado, establece límites al alcance de la despatriarcalización como una política general del Estado y plantea el riesgo de limitar la construcción intercultural de la despatriarcalización. Esto porque al envolver este propósito político en la cultura andina, se deja por fuera a quienes no se reconocen en dicha identidad cultural, como las mujeres pertenecientes a los pueblos orientales amazónicos, al igual que gran parte de las mujeres mestizas urbanas y rurales. Este enfoque incluso parece ser un óbice para la búsqueda de mayor coordinación con otros ministerios, por ejemplo con el propio VIO, tradicional espacio estatal para las políticas de género y también para alianzas más amplias con las organizaciones de mujeres.

No obstante este sesgo limitante, me parece interesante que la Unidad de Despatriarcalización de Bolivia ubique con claridad dos núcleos duros del patriarcado

como objetivos de su gestión: por un lado, reivindicar el Estado laico y combatir la injerencia eclesiástica en los asuntos políticos y, por otro, ubicar la superación de la división sexual del trabajo, a través de una línea de acción que problematice el uso del tiempo de hombres y mujeres, especialmente en el ámbito doméstico.

La total debilidad institucional de las instancias encargadas de las políticas de género en Bolivia y Ecuador y los pocos recursos asignados a estas políticas dejan, en cambio, un gran signo de interrogación sobre la real incidencia de todos estos procesos y sobre la verdadera voluntad política de los gobiernos para avanzar hacia la igualdad de hombres y mujeres²¹. Sin embargo, más allá del quehacer gubernamental, los procesos sociales caminan y producen transformaciones, y es lo que se observa precisamente en Bolivia. Farah afirma que hay dos diferencias esenciales entre los contextos boliviano y ecuatoriano en la actualidad: el tejido organizativo y la efervescencia de la sociedad civil boliviana, lo que deriva en que las reivindicaciones que se plantean al Estado inciden en replanteamientos a nivel social (entrevista a Ivonne Farah, 16 septiembre 2013). El cuestionamiento a la desigualdad de género se percibe vital entre las organizaciones de mujeres de diverso signo y se abre paso entre las organizaciones mixtas. Colectivos de mujeres como el de las *mama t'alla* de la CONAMAQ, quienes reivindican con fuerza la complementariedad andina, por ejemplo, abrazan también el planteamiento de equivalencia de género en el ejercicio de la autoridad comunal. El protagonismo político de la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias Bartolina Sisa, a la par de la organización masculina, así como el proceso de constitución de la CNAMIB en 2007, son también reveladores del empoderamiento de las mujeres y del reconocimiento que hacen los hombres a su presencia, valor y actoría política en las luchas de sus pueblos. Esta visibilidad política de las mujeres indígenas y populares en Bolivia induce a cambios en las relaciones cotidianas intergenéricas. Así algunas mujeres que ocupan cargos públicos en el Estado o en las organizaciones sociales relatan que los esposos se quedan a cargo de las casas y de los hijos mientras ellas tienen que cumplir sus responsabilidades.

La presencia social sin precedentes en la historia de Bolivia que han adquirido las organizaciones de mujeres de los movimientos sociales indígenas y populares les está permitiendo un aprendizaje político de articulación que se expresa en la conformación de la Alianza de Mujeres que reúne a 16 organizaciones. Con expresión en La Paz y en los otros departamentos, dicha organización ha posibilitado una incidencia en torno no solo a procesos nacionales, sino en la discusión de los estatutos departamentales y algunas cartas municipales e indígenas, en el marco del impulso a la constitución de las autonomías. La Alianza coordina con un “consejo” de ministras y asambleístas, y en conjunto ha actuado en torno a leyes y políticas, lo que ha permitido posicionar una

²¹ En Ecuador resulta asombroso el empantanamiento de la Comisión de Transición hacia el Consejo de las Mujeres y la Igualdad de Género, cuya ‘transición’ no ha podido concluir en cuatro años.

voz política como mujeres²². La afirmación de una identidad como mujeres, la construcción de una agenda común y el trabajo de incidencia e intervención política serían las tres condiciones de actuación que han hecho visible a la Alianza de Mujeres en el contexto nacional (entrevista a Katia Uriona y Mónica Novillo, 25 septiembre 2013).

Este proceso político que ha cambiado de piel y de faz al movimiento de mujeres boliviano no está exento de tensiones al interior de la Alianza²³ y en relación con las organizaciones feministas preexistentes. Estas temen una rebaja de la agenda feminista a expensas de las negociaciones con el poder o la instrumentalización política del movimiento de mujeres²⁴ o una nueva versión de exclusión de la diferencia a partir de un predominio etnocentrista andino. Pese a ello puede advertirse también que algunas de estas organizaciones feministas tradicionales han asumido la interpelación a la construcción intercultural del feminismo en el nuevo contexto y a la ampliación de sus agendas históricas, incorporando temas que provienen de las otras dominaciones sociales además de la de género.

En Ecuador, las alusiones al *sumak kawsay* por parte del Estado son cada vez más episódicas y huecas. Correspondría al movimiento indígena y a otros actores y actoras interesados retomar la tarea de su resignificación, como una manera de repensar y replantear el modo de vida que queremos como sociedad. Al movimiento de mujeres le vendría bien asumir el desafío de refundarse sobre una base intercultural, entendida en su más amplio sentido y, en ese marco, abrazar la despatriarcalización como una propuesta cuestionadora de todo tipo de relaciones sociales y de todo tipo de ejercicio del poder. Habría que comenzar por poner en entredicho el estilo autoritario y patriarcal de ejercicio gubernamental al que quiere acostumbrarnos el presidente Correa.

Bibliografía

- Agreda, Evelyn (2012). “Del proceso constituyente al Vivir Bien desde la mirada de las mujeres”. En *Mujeres en Diálogo: Avanzando hacia la despatriarcalización en Bolivia*, Coordinadora de la Mujer: 62-74. La Paz: Editorial Presencia SRL.
- Albó, Xavier (2011). “Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo?”. En *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?*, Ivonne Farah, Luciano Vasapollo (Coord.): 133-144. La Paz: CIDES-UMSA, Sapienza Universita di Roma, OXFAM.

22 Información proporcionada por Adriana Arroyo, Katia Uriona y Mónica Novillo.

23 Las distintas organizaciones se posicionan de manera diferente frente al Gobierno; coinciden o discrepan en ciertos temas sensibles como la despenalización del aborto que está al orden del día por una acción de inconstitucionalidad presentada por una diputada contra algunos artículos del Código Penal.

24 Cecilia Estrada, por ejemplo, critica “la instrumentalización y pérdida de independencia del movimiento de mujeres” promovida por el VIO, citando como ejemplo la manipulación de las resoluciones de la III Cumbre de Mujeres, organizada por este Viceministerio en 2011, en Cochabamba (Estrada, 2012: 46).

- Burman, Anders (2011). "Chachawarmi: Silence and Rival Voices on Decolonisation and Gender Politics in Andean Bolivia". *Journal of Latin American Studies*, N°43: 65-91.
- Comisión de Transición hacia el Consejo de las Mujeres y la Igualdad de Género (CT) (2012). *Informes de rendición de Cuentas 2010, 2011, 2012*. Visita 25 abril 2013 en <http://tinyurl.com/muszpub>
- _____ (2011). *Plan de Igualdad, no discriminación y buen vivir para las mujeres ecuatorianas. Marco Conceptual, ruta metodológica y estrategia de transversalización*. Quito: CT.
- Coordinadora de la Mujer (2012a). *Mujeres en diálogo: avanzando hacia la despatriarcalización*. La Paz: Editorial Presencia SRL.
- _____ (2012b). *La construcción de un nuevo horizonte político: la despatriarcalización*. La Paz: Coordinadora de la Mujer.
- Chavez, Patricia et ál (2010). "¿A prueba las mujeres o el proceso de cambio?". *Semáforo La Epoca*, abril 25.
- Choque Quispe, María Eugenia (2007). "Principios para la construcción de una democracia intercultural". En *Intelectuales indígenas piensan América Latina*, Claudia Zapata (Comp.): 273-284. Quito: UASB-Ecuador, Ediciones Abya Yala, CE-CLA, Universidad de Chile.
- _____ (2006). "La historia del Movimiento indígena en la búsqueda del Suma Qamaña (Vivir Bien)". *International Expert Group Meeting on the millennium development goals, indigenous participation and good governance*. New York: United Nations.
- _____ (2005). "La participación de la mujer indígena en el contexto de la Asamblea Constituyente". Visita 20 abril 2013 en <http://tinyurl.com/negcg3g>
- Estado Plurinacional de Bolivia (2009). *Constitución Política del Estado*. Versión oficial. Vicepresidencia del Estado. Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.
- Estrada, Cecilia (2012). "Dilemas, estrategias y retos feministas en el proceso de cambio". En *Mujeres en Diálogo: Avanzando hacia la despatriarcalización en Bolivia*, Coordinadora de la Mujer: 39-49. La Paz: Editorial Presencia RSL
- Galindo, María (s/f). "No Se Puede Descolonizar Sin Despatriarcalizar. Teoría y Propuesta de la Despatriarcalización". s/l:ed.
- _____ (2006). "Un análisis feminista sobre el proceso a la Asamblea Constituyente en Bolivia". Visita 15 abril 2013 en <http://www.mujerescreando.org/>
- Huanca, Esperanza (2011). "Sin despatriarcalización no hay descolonización". *Políticas públicas, descolonización y despatriarcalización en Bolivia, Estado Plurinacional*, Felix Cárdenas et ál: 99-103, La Paz: s/ed. [Versión electrónica].
- Hurtado Guzmán, Emilio (2011). "Del matrimonio y familia patriarcal hacia las nuevos matrimonios y familias desde nuestra identidad". *Políticas Públicas, Descolonización y Despatriarcalización en Bolivia, Estado Plurinacional*, Felix Cárdenas et ál: 117-128. La Paz: s/ed.[Versión electrónica].

- León, Magdalena (2010). "El 'Buen Vivir': objetivo y camino para otro modelo". En *Sumak Kawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios*, Irene León (Coord.): 105-113. Quito: FEDAEPS.
- _____(2008a). "Después del 'desarrollo': 'el buen vivir' y las perspectivas feministas para otro modelo en América Latina". *Revista Umbrales* N°. 18: 36-44.
- _____(2008b). "El Buen Vivir: objetivo y camino para otro modelo". En *Nueva Constitución. Análisis. Revista La Tendencia*: 136-151. Quito: ILDIS.
- Macas, Luis (2011). "El Sumak Kawsay". En *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la Sociedad Civil en el Ecuador*, Gabriela Weber (Coord.): 47-60. Quito: Centro de Investigaciones Ciudad.
- Ministerio de Justicia de Bolivia y Viceministerio de Género y Asuntos Generacionales (2008). *Plan nacional para la igualdad de oportunidades. Mujeres construyendo la nueva Bolivia para Vivir Bien*. Bolivia: Ministerio de Justicia. Viceministerio de Género y Asuntos Generacionales. Visita noviembre 2012 en <http://tinyurl.com/lcy6ywr>
- Ministerio de Planificación del Desarrollo de Bolivia (2007). *Plan nacional de desarrollo. Bolivia digna, democrática, productiva y soberana para Vivir Bien*. Visita, 28 de agosto 2013 en <http://tinyurl.com/lse07u8>
- Mokranis, Dunia (2011). "Reflexiones sobre la representación y participación política de las Mujeres en el marco de un proceso de descolonización de la sociedad y el Estado". En *Despatriarcalizar para descolonizar la gestión pública*, Patricia Chavez et ál: 93-137. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia [Versión electrónica].
- Naveda Felix, Igidio (2007). "Reconstitución de pueblos indígenas en la región andina y el rol de los intelectuales indígenas". En *Intelectuales indígenas piensan América Latina*, Claudia Zapata (Comp.): 311-332. Quito: UASB-Ecuador, Ediciones Abya Yala, CECLA, Universidad de Chile.
- Paredes, Julieta, Adriana Guzmán y América Maceda (2013). "Feminismo Comunitario desde las Raíces Americanas". Visita 10 abril 2013 en <http://tinyurl.com/lc7fnh5>
- Ramírez, René (2010). *Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano*. Quito: SENPLADES. [Versión electrónica].
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). "Mujeres y estructuras de poder en los Andes: de la etnohistoria a la política". En *Violencias (re)encubiertas en Bolivia. Visiones no domesticadas sobre lo indio en Bolivia*: 179-201. La Paz: Mirada Salvaje.
- Sánchez Parga, José (2011). "Discursos retrovolucionarios: sumak kawsay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos". *Ecuador Debate*, N°. 8: 31-50.
- SENPLADES (2009). *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013. Versión Resumida*. Quito: SENPLADES.
- Simbaña, Floresmilo (2011). "El sumak kawsay como proyecto político". En *Más allá del Desarrollo*, Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo: 219-226. Quito: Fundación Rosa Luxemburgo, Abya Yala.

- Spedding, Alison (2010). “‘Suma qamaña’ ¿*qamsañ muni?* (¿Qué quiere decir ‘vivir bien?’)”. *Fe y Pueblo, Segunda época*, N°. 17: 4-39.
- Uzeda Vasquez, Andrés (2010). “Del ‘vivir bien’ y del vivir la vida”. *Fe y Pueblo, Segunda época*, N°. 17: 40-50.
- Vega Sillo, Elisa (2011a). “Bolivia: Despatriarcalización. Algunas cosas no dichas...”. Visita 25 enero 2011 en <http://alainet.org/active/49970&lang=es>
- _____ (2011b). “Descolonizar y despatriarcalizar para vivir bien”. En *Más allá del Desarrollo*, Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo: 257-263. Quito: Fundación Rosa Luxemburgo/ Abya Yala.
- Ybarnegaray Ortiz, Jenny (2011). “Feminismo y descolonización. Notas para el debate”. *Revista Nueva Sociedad*, N°. 234: 159-171.

Entrevistas:

- Adriana Arroyo. Miembro de la Asamblea de Feminismo Comunitario. La Paz, 17 septiembre 2013.
- Arminda Velasco. *Mama t’alla* del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ). La Paz, 4 octubre 2013.
- Elisa Vega Sillo. Jefa de la Unidad de Despatriarcalización del Ministerio de Culturas. La Paz, 8 octubre 2013.
- Ivonne Farah. Profesora e investigadora del Postgrado en Ciencias del Desarrollo del CIDES, Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, 16 de septiembre de 2013.
- Judyth Rivero. Presidenta de la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia (CNAMIB). La Paz, 9 octubre 2013.
- Katia Uriona y Mónica Novillo, miembros de la Coordinadora de la Mujer. La Paz, 25 de septiembre 2013.