

Diálogos entre feminismos y Buen Vivir/Vivir Bien: distintas perspectivas, múltiples puntos de encuentro

*(...) es necesario un poco de respeto
al otro que en otro lado resiste en su ser otro,
un mucho de humildad para recordar que se
puede aprender todavía mucho de ese ser
otro, y sabiduría para no copiar sino
producir una teoría y una práctica que no
incluyan la soberbia en sus principios, sino
que reconozca sus horizontes y las
herramientas que sirven para esos
horizontes.*

«Siete imágenes del mundo»
Comunicados del EZLN)

Este artículo surge del diálogo entre distintos saberes y conocimientos, con el objetivo de identificar principalmente las convergencias entre el Buen Vivir/Vivir Bien y los feminismos latinoamericanos. Iniciamos este trabajo considerando las ideas centrales del enfoque del Buen Vivir/Vivir Bien y sus mecanismos de traducción concreta en las reformas constitucionales de Bolivia y Ecuador. Luego, nos detenemos en las confluencias –aunque identificando algunas tensiones– entre esta última propuesta y los feminismos, haciendo foco en la dimensión económica. Y finalmente, reflexionamos sobre los aspectos nodales desarrollados en el trabajo, buscando, asimismo repensar el papel de las ciencias sociales a la luz de estas corrientes de pensamiento y de los procesos sociales contrahegémicos.

Por: Paula D'Amico
(Conicet, CCT Mendoza) y
Daniela Pessolano
(Conicet, CCT Mendoza)¹

¹ danipessolano@hotmail.com, pdamico@mendoza-conicet.gob.ar

Dialogues between feminisms and *Buen Vivir/ Vivir Bien*: different perspectives, multiple convergences

Abstract

This paper emerges from a dialogue between different knowledge and reflections with the aim of identifying the convergences between the *Buen Vivir/ Vivir Bien* and Latin American feminisms. We started considering the central ideas of *Buen Vivir/ Vivir Bien* and their translation into constitutional reforms in Bolivia and Ecuador. Then, we focus at the confluence -though identifying some tensions-between that proposal and feminism to emphasize on the economic dimension. Finally, we return to the main reflections of the paper, while we think over about the role of social sciences related with this paradigms and contra-hegemony social processes.

Introducción

El objetivo de esta ponencia, fruto de dos trabajos de investigación que transitan carriles diferentes, es establecer puntos de contacto y espacios de encuentros para la discusión y el debate, en tanto consideramos que el diálogo entre perspectivas y enfoques teóricos resulta siempre enriquecedor. Por un lado, una de las investigaciones aborda las tensiones y contradicciones entre desarrollo y conservación de la naturaleza, haciendo foco en los conflictos por explotación petrolera asentada en áreas protegidas. La otra, por su parte, se propone recuperar los aportes de las mujeres en los procesos de reproducción social en territorios rurales, incorporando distintos conocimientos entre los que se encuentran aquellos provenientes de los estudios de género y/o feministas.

El diálogo que establecimos entre los recorridos particulares fue dando las primeras pistas de esos contactos. Así, indagando sobre los enfoques teóricos del desarrollo y las alternativas posibles al enfoque hegemónico, se destacaron los aportes centrales del Buen Vivir/Vivir Bien² en la medida en que suponen cuestionamientos profundos a las teorías y a las estrategias, en definitiva, del desarrollo convencional. A esto nos dedicamos en el segundo apartado, en el cual exponemos los puntos centrales de esta propuesta y, además, referimos brevemente a los mecanismos de traducción concreta en las reformas constitucionales de Bolivia y Ecuador.

A medida que el espacio de diálogo se consolidaba, ya en un tercer apartado, pudimos dar cuenta de las confluencias –aunque también de algunas tensiones– entre el Buen Vivir y distintas perspectivas feministas, principalmente de origen latinoamericano como el feminismo poscolonial, el andino comunitario y popular y el feminismo económico. Bajo este marco enfatizamos los vínculos entre los aspectos económicos de ambas propuestas.

De esta manera, comenzamos a visualizar que el Buen Vivir en la medida en que se posiciona como una interesante alternativa para el desarrollo, permite la visibilización y resignificación del papel de las mujeres en los procesos de sostenibilidad de la vida.

2 Este enfoque es denominado *Buen Vivir* en Ecuador y como *Vivir Bien* en Bolivia, es por ello que en esta primera referencia lo nombramos de las ambas maneras para hacer justicia de las dos denominaciones. Sin embargo, con el objetivo de agilizar la lectura de aquí en adelante lo denominaremos solamente Buen Vivir.

Por último, en las reflexiones finales recuperamos los aspectos nodales desarrollados en el trabajo, rescatando que esta experiencia de diálogo y encuentro busca sumarse a las reflexiones acerca de los desafíos contemporáneos de las ciencias sociales en Latinoamérica. El reto es acompañar, colaborar y sostener estos procesos en marcha desde los conocimientos de las diversas disciplinas sociales, que se ven simultánea y constantemente interpeladas por las prácticas de resistencia.

Contextualización del Buen Vivir/Vivir Bien

Cuando pensamos en el Buen Vivir, pensamos en Nuestra América, en los pueblos y comunidades originarias y sus aliados progresistas, en sectores sociales largamente marginalizados y excluidos como campesinos, mujeres, jóvenes y ancianos. También contemplamos la posibilidad de relaciones sociales más igualitarias y en íntima e indisociable articulación con la naturaleza. Junto a ello, no podemos dejar de considerar las experiencias concretas de dos países latinoamericanos que han iniciado su tránsito hacia el Buen Vivir. Nos referimos a Bolivia y Ecuador, donde recientemente se han reformado los textos constitucionales a fin de construir proyectos de país sustentados y guiados por sus premisas. Son proyectos profundamente amplios que vienen a cuestionar y transformar los fundamentos de la sociedad occidental, su institucionalidad y organización en el Estado moderno capitalista (De Sousa Santos, 2010).

A modo de inicio, queremos resaltar que el Buen Vivir ha conseguido plasmarse en las constituciones de estos países por la histórica lucha que vienen librando diversos sectores y grupos sociales largamente oprimidos, subestimados y marginados. En este sentido, el componente indígena es uno de los principales fundamentos de este enfoque, en tanto las cosmovisiones de los pueblos originarios, particularmente los andinos, suponen miradas que dislocan y desarticulan los principales supuestos del modelo eurocéntrico occidental. Así, los textos constitucionales han incorporado estos principios orientativos a modo de un amplio campo de acción, conseguido por una extensísima tradición de lucha, que en el caso particular de los pueblos indígenas se inicia con la conquista de sus territorios. Alberto Acosta, quien fuera presidente de la Asamblea Constituyente de Ecuador, resulta ilustrativo al respecto:

El Buen Vivir forma parte de una larga búsqueda de alternativas de vida fraguadas en el calor de las luchas populares, particularmente indígenas, desde mucho antes de que acceda al poder político el presidente Rafael Correa (2010: 7).

Vale aclarar que esta recuperación de la cosmovisión indígena no supone la negación o el desechar corrientes de pensamiento que también postulan la construcción de un mundo igualitario y armónico, es decir, aquellas que se enmarcan en la larga y fructífera tradición crítica europea. Significa más bien, en los términos de De Sousa Santos (2010), un distanciamiento de esas trayectorias teóricas, de modo tal que permita asumir el tiempo histórico latinoamericano, que en la actualidad experimenta una cualidad inédita: la persistencia de problemas modernos (fraternidad, igualdad, libertad) para los cuales no hay soluciones modernas occidentales.

En esa misma línea, tampoco se trata de obstaculizar ciertos avances tecnológicos, por el contrario, la lógica indica incluirlos en el Buen Vivir pero sin que terminen por dominarlo. El desarrollo tecnológico debe estar al servicio del mejoramiento de las vidas de los seres humanos y no constituir un fin en sí mismo, o un medio para la dominación y el aniquilamiento.

De esta manera, queda claro que no se trata de sobrevalorizar los conocimientos y prácticas indígenas y ancestrales, u otorgarles un lugar privilegiado, por el contrario, transitar ese camino sería una negación tajante del Buen Vivir. Implica una invitación a pensarnos y reflexionar sobre nosotros mismos desde un espacio profundamente latinoamericano aunque en diálogo con otros paradigmas. Al decir de Acosta, «una de las tareas fundamentales recae en el diálogo permanente y constructivo de saberes y conocimientos ancestrales con lo más avanzado del pensamiento universal, en un proceso de continuada descolonización de la sociedad (2010: 11)». En definitiva, supone asumir *otros* saberes y valores que claramente se diferencian de aquellos de la sociedad occidental, ligados a la mercantilización y el lucro, la privatización y la dominación. Recuperar la cosmovisión indígena como pilar se traduce en valorar el conocimiento ancestral, los objetivos colectivos, el reconocimiento social y cultural, las conductas éticas e incluso espirituales en la relación con la sociedad y la naturaleza (Acosta, op. cit.)

Lo anterior es expresado por De Sousa Santos (2010) en el concepto de ecología de saberes. La premisa fundante es que no existe la ignorancia o el conocimiento en general; en efecto, se ignora un cierto conocimiento y todo

conocimiento es el triunfo sobre una determinada ignorancia, en síntesis, todos los conocimientos son incompletos. Es la búsqueda de un interconocimiento, que supone aprender otros conocimientos sin olvidar el propio. Las prácticas de los seres humanos entre sí y de éstos con la naturaleza implican diversas formas de conocer, y la modernidad como proyecto civilizatorio ha privilegiado fuertemente el saber científico, construido y distribuido de manera desigual. Es por ello que el Buen Vivir ofrece la posibilidad de activar la ecología de saberes, recurriendo a los saberes indígenas y al uso contrahegemónico del saber científico.

Si bien Bolivia y Ecuador han abierto procesos de inclusión del Buen Vivir en sus constituciones han dado estos primeros pasos de manera divergente. Así, pasaremos a comentar brevemente el proceso de conformación de ambas asambleas constituyentes, dado que las especificidades de los procesos nacionales repercutieron en la fisonomía adquirida por cada constitución.

Antes de abordar cada caso en particular, resulta importante señalar la denominación específica y el contenido al que refiere el Buen Vivir para cada una de estas propuestas. Por un lado, en Ecuador se lo designa como *sumak kawsay*, proviene del pueblo quichua y refiere al buen vivir en un sentido amplio. Por su parte, en Bolivia, se lo denomina como *suma qamaña* y puede interpretarse como una buena vida en comunidad, como un «buen convivir». En este último caso, además, se suman otras expresiones cercanas como *ñandereko* (vida armoniosa) y *teko kavi* (vida buena) de los pueblos guaraníes (Gudynas, 2011). El desafío, entonces, es nada más ni nada menos que asegurar una buena vida en comunión con otros seres humanos y con la naturaleza.

Ya sí en relación con el desarrollo de los procesos constituyentes, en el caso boliviano, el proceso comenzó hacia el año 2000 y fue conducido en este primer momento por un amplio y diverso espectro de organizaciones sociales, especialmente indígenas campesinas³, que logró articular sus propuestas

3 Conformaron el Pacto de Unidad: el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (Conamaq), la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), la Federación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias Bartolinas Sisa (FNMCI O B S), el Movimiento Cultural Afrodescendiente, la Asociación Nacional de Regantes y Sistemas Comunitarios de Agua Potable (Anarescapys), la Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC).

en un documento conocido como Pacto de Unidad. Con la llegada de Evo Morales (representante del MAS, Movimiento Al Socialismo) a la presidencia del país en 2006, el protagonismo del proceso de reformas fue capitalizado por el Ejecutivo; sin embargo, las organizaciones apoyaron la gestión presidencial en la medida en que buscaban garantizar la consolidación de la Constituyente y la sanción de la nueva Constitución. Un conjunto de dificultades y obstáculos, que significaron retrocesos para el movimiento popular, atravesaron y marcaron el desarrollo y desenvolvimiento de estos procesos. Destacamos entre ellos, siguiendo lo reseñado por De Sousa Santos (2010), el incumplimiento del carácter plurinacional de los mecanismos de selección de los representantes mediante la utilización de vías tradicionales (elecciones) y no de democracia directa. Además, la asamblea raramente tuvo autonomía y se bloqueó durante meses respecto de la definición de las mayorías (absoluta o calificada). Otra cuestión de suma importancia fue la profundización de las diferencias territoriales y regionales, cuyo punto más álgido fue la decisión del MAS de no tratar del tema de la capitalidad en la Constituyente, lo que produjo fuertes y violentas resistencias en Sucre. Finalmente, no podemos dejar de mencionar la permanencia del racismo contra los representantes indígenas, lo que pone de manifiesto las resistencias a las transformaciones y cambios que supone un proceso que se define por lo plurinacional y la interculturalidad.

Este conjunto de tropiezos terminó por deslegitimar la asamblea, lo que fue capitalizado por el Congreso nacional que, transformado en congreso constituyente, preparó la versión final del texto modificando 144 artículos con un fuerte carácter conservador, y que fue finalmente refrendado a través de un referéndum nacional en 2009. Sin embargo, retomar el balance realizado por uno de los constituyentes puede ejemplificar lo trascendente de estos cambios para los sectores populares de Bolivia:

Lo heroico fue que, a pesar de su diseminación y fragmentación de comisiones, de las crisis permanentes y de las dificultades proliferantes, la Asamblea Constituyente logró mantener un hilo conductor, pudo hilvanar el tejido de los movimientos sociales (...), logró aprobar su texto constitucional y sobrevivió a los embates y conspiraciones de las oligarquías regionales, en fin, logró imponer su espíritu impetuoso a pesar de las 144 modificaciones que hizo el Congreso (Raúl Prada, en De Sousa Santos, 2010: 61).

En el caso de Ecuador, el contexto político y social que sirvió de plataforma para la conformación de la Asamblea Constituyente fue mucho más calmo. En abril de 2007, el partido de gobierno, Alianza País, que llevó a la presidencia a Rafael Correa, conquistó el 60% de los representantes constituyentes, lo que le otorgó un control fundamental en la conducción de la Asamblea. Tal como en caso boliviano, las contradicciones y conflictos también marcaron el ritmo, y recuperando también las consideraciones de De Sousa Santos (2010), señalamos dos como más significativas. La primera de ellas refiere a la intervención personal del presidente Correa en los trabajos y debates de la Asamblea, lo que negaba el carácter originario de la misma. Las participaciones del Ejecutivo en relación con temas como extractivismo y ambientalismo, modelo económico y plurinacionalidad terminaron por generar fuertes tensiones con el sector progresista de la Constituyente, lo cual polarizó el conflicto entre Correa y Alberto Acosta, presidente de la Asamblea y fundador de Alianza País. La otra tensión importante provino de sectores conservadores, grupos católicos ligados al Opus Dei y cierto sector de la prensa, que a medida que avanzaba el proceso se resistían al avance de ideologías e intereses populares. Estas tensiones decantaron en la renuncia anticipada de Acosta y desvirtuaron el desenvolvimiento previsto para concluir con el texto constitucional definitivo. En efecto, los tiempos se aceleraron (se aprobaron 387 en tres semanas), lo que contrastó con la disponibilidad de tiempo y la calidad de debate de los primeros tramos del proceso de reformas. Finalmente, en setiembre de 2008, la nueva Constitución quedó refrendada por un contundente triunfo del presidente Correa y de sus sectores aliados.

Así, el grado de conflictividad y la heterogeneidad social, política y cultural resultaron aspectos vitales y determinantes. En este sentido, en el caso de Bolivia, el proceso constituyente se inscribió en un contexto de alta conflictividad social, lo que contrastó con el de Ecuador, en donde se contó con mayor legitimidad en tanto Alianza País había ganado las elecciones con el 60% de los votos. Efectivamente, esto fundamentó el control político de la Asamblea ecuatoriana por parte del partido de gobierno, lo cual contrastó con el cercado control político que ejerció el MAS en Bolivia.

Sin embargo, por sobre estas divergencias y matices, y buscando revalorizar aquellos aspectos y contribuciones significativas de los procesos de lucha, podemos decir que Bolivia y Ecuador demuestran que las

transformaciones a las que han dado inicio, siempre en permanente construcción y no sin contradicciones, se han abierto paso en medio de la dominación occidental y capitalista. Y entendemos que han podido comenzar este recorrido debido a lo que De Sousa Santos (2010) señala como un uso contrahegemónico de instrumentos políticos hegemónicos, por ejemplo la democracia representativa, el derecho, y el constitucionalismo. Esto supone un uso creativo de estos instrumentos por parte de las clases populares a fin de expandir y motorizar sus agendas, rompiendo los límites político-económicos del sistema capitalista. Es por ello que este autor califica dichas reformas constitucionales como constitucionalismos transformadores o nuevos constitucionalismos, esto es, forjados desde abajo y con un gran protagonismo de los excluidos y sus aliados. De la conjunción del uso contrahegemónico y la inclusión de la visión indígena, surge algo nuevo, una normatividad que no tiene una definición precisa y que ha permitido incluir otros saberes y prácticas. De esta manera:

Cuando las constituciones de Ecuador y Bolivia establecen el Buen Vivir (*sumak kawsayo suma qamaña*) como principio orientador de la organización económica, política y social, recurren a un dispositivo conceptual y normativo híbrido que junta en el texto jurídico matricial de la modernidad occidental –la constitución política– recursos lingüísticos y conceptuales no coloniales y no occidentales (De Sousa Santos, 2010: 51).

En definitiva, nos interesa rescatar que una constitución, instrumento que rige la organización y el ordenamiento socio-político dentro de los límites físicos de un país, supone mucho más que un cuerpo normativo rígido, es decir, viene a expresar un estado de situación que permite dar cuenta de un proyecto de país y de las fuerzas sociales en pugna que buscan darle forma. A este respecto bien valen las consideraciones de Acosta:

Toda Constitución sintetiza un momento histórico. En toda Constitución se cristalizan procesos sociales acumulados. Y en toda Constitución se plasma una determinada forma de entender la vida. Una Constitución, sin embargo, no hace a una sociedad. Es la sociedad la que elabora la Constitución y la adopta casi como una hoja de ruta (2010: 1).

Entendemos, tal como lo plantea De Sousa Santos (2010), que con las reformas constitucionales no basta para transformar la organización y las dinámicas de una sociedad. Si bien los procesos llevados adelante por estos

dos países representan importantes logros y conquistas para sectores históricamente sojuzgados, para sostenerse y legitimarse requieren de la movilización y el dinamismo de los movimientos populares, desde adentro y desde afuera de las instituciones. Finalmente coincidimos también, que el balance de los procesos constituyentes revela «las dificultades de realizar, dentro del marco democrático, transformaciones políticas profundas e innovaciones institucionales que rompan el horizonte capitalista, colonialista, liberal y patriarcal de la modernidad occidental (2010: 63)».

El Buen Vivir como alternativa de desarrollo y los aportes del feminismo

El campo económico y los Derechos de la Naturaleza

Los y las autoras que abordan el paradigma del Buen Vivir/Vivir Bien acuerdan en concebirlo como una alternativa al enfoque hegemónico del desarrollo, el cual defiende la idea de que un crecimiento económico sostenido es la vía para acceder a estadios o etapas de bienestar social generalizado. El enfoque del Buen Vivir se distingue y se opone a ese modelo, en la medida en que cuestiona su carácter dominante, universal y su construcción como discurso dominante, lo que lo acerca a las críticas del paradigma postdesarrollista (Gudynas y Acosta, 2011). De esta manera, «no sería un conjunto de *desarrollo alternativos*, sino una exploración de alternativas a la idea misma del desarrollo, sus expresiones en la gestión y política, su institucionalidad y sus discursos de legitimación» (Gudynas y Acosta, 2011: 79). En definitiva, supone un desacople de la versión convencional del desarrollo como un todo, y en consecuencia termina jaqueando la idea de progreso lineal y continuo, estandarte de la modernidad occidental. Tal como señalan los autores citados, supone una verdadera actitud decolonial.

Variados aspectos vuelven a este innovador enfoque una opción diferente, así, una fuente privilegiada, como ya vimos, son los saberes tradicionales e indígenas. Simultáneamente, los aportes en materia económica y en torno a la naturaleza son otra cuestión de especial relevancia.

A continuación, haremos hincapié en las premisas económicas que consideramos más significativas con el objetivo de identificar aquellas claves que tornan al Buen Vivir una alternativa de desarrollo. Como primer punto, resulta indispensable decir que la economía no supone un ámbito

diferenciado, distanciado y dominante por sobre otros aspectos de la vida en sociedad, en este sentido, hay una estrecha vinculación entre los aspectos culturales, políticos, sociales y hasta espirituales y, en ese conjunto, la economía es una más de esos campos, definido con y por su relación con los otros. Esta deslegitimación de la esfera económica como directriz de la vida social viene a combatir la idea de un bienestar definido únicamente en relación con los ingresos económicos o las posesiones materiales. Por el contrario, el Buen Vivir entiende que el bienestar de los seres humanos es un proceso y una tarea en permanente construcción y reproducción, y que necesariamente se conforma mediante múltiples dimensiones.

Otra cuestión de importancia es la idea de equilibrio y armonía que debiera establecerse en las relaciones, siempre dinámicas y en construcción, entre Estado, mercado y sociedad. Si bien este supuesto equilibrio se acerca a las propuestas de desarrollo sostenible hegemónicas⁴, entendemos que simultáneamente se distancia, en tanto el punto de partida es la crítica profunda de estos conceptos y sus materializaciones. Este razonamiento permite reconsiderar la diversidad como otro elemento clave, lo que permite revalorizar y visibilizar otras economías, en las cuales se resignifica el papel de las mujeres y el trabajo de cuidados; tema que abordaremos más profundamente en el apartado siguiente.

Siguiendo esta línea argumental no se trata de extinguir la economía de mercado y pasar a una economía popular o de autoconsumo, más bien se señala la construcción de articulaciones dinámicas entre las diversas formas de organización económica. En este punto, debemos decir que para los casos de Ecuador y Bolivia, países que dependen de la exportación de sus recursos naturales –en particular de recursos extractivos como gas y petróleo–, el reto es pensar el desarrollo superando la economía extractivista, en otras palabras, transitar hacia una economía pospetrolera que permita optimizar la extracción de crudo sin ocasionar destrozos ambientales y sociales, por lo que se vuelve una tarea impostergable frenar la expansión de la frontera hidrocarbúrfica (Acosta, 2009). En definitiva, se trata de enfatizar aquellas

4 Son las propuestas provenientes de organismos mundiales como Naciones Unidas y el Banco Mundial, que han construido un concepto de desarrollo sustentable que asegura el crecimiento económico ilimitado aunque con un ropaje *verde*, lo que opera como un dispositivo tranquilizador en tanto, se supone, toma medidas para paliar la crisis socio-ambiental (Lander, 2011).

actividades económicas que no alteren la capacidad de los ecosistemas de regenerarse y florecer en el tiempo.

En este contexto, resulta fundamental la intervención y control del Estado y de las múltiples formas organizativas que asuman las comunidades y pueblos. El espíritu que subyace a esta especie de retorno del Estado entiende que debe proyectarse como un actor importante de la economía pero a la vez estar alerta sobre las posibilidades de quedar atrapado en los límites y las contradicciones de una modernización capitalista, en la cual este retorno resulta claramente funcional (Acosta, 2012).

Sobre lo expuesto precedentemente conviene realizar algunos reparos respecto de las posibilidades concretas de limitar la expansión del esquema de acumulación capitalista en la periferia del mundo, dado que hacerlo significaría corroer las bases del sistema de dominación actual. En este sentido, una característica del dinamismo capitalista actual es el refuerzo de los procesos la acumulación primitiva, aquella que refiere a la destrucción, la violencia, el despojo, y que está estrechamente ligada al extractivismo, particularmente duros para la región latinoamericana. A pesar de ello, celebramos este tipo de propuestas que enfrentan este modelo civilizatorio, que a pesar de haber traído destrucción y devastación a nuestros territorios, no han podido aplacar el continuo resurgir de las resistencias. El enfoque del Buen Vivir/Vivir Bien es sin lugar a dudas parte de ellas.

Un punto de distanciamiento extremo respecto del modelo de desarrollo hegemónico proviene de aquellos postulados que abren la posibilidad de otro tipo de vinculaciones con la naturaleza no mediadas por el interés mercantil. En este sentido, las innovaciones jurídicas más relevantes surgen en el caso de Ecuador dado que el texto constitucional incorpora los llamados Derechos de la Naturaleza, no así en el caso de Bolivia. Vale aclarar que a los fines de este trabajo nos resulta más fructífero abocarnos a recuperar solamente lo propio de la Constitución ecuatoriana.

La naturaleza o, como se refiere la misma Constitución ecuatoriana, la Pacha Mama, se establece como sujeto de derechos, lo que supone el reconocimiento de sus propios valores independientemente del uso o utilidad que los seres humanos le otorguen. Esto no representa ninguna contradicción, en tanto se concibe a la naturaleza en una integralidad indisoluble con el ser humano. La naturaleza deja de representar una

propiedad o solo recursos para utilizarse indefinida e insosteniblemente, sin embargo, tampoco se trata de una naturaleza intocada que no permita cultivos o actividades económicas, estos derechos apuntan a defender y mantener «los sistemas de vida, los conjuntos de vida. Su atención se fija en los ecosistemas, en las colectividades, no en los individuos» (Acosta, 2010: 17). En esta línea, Zaffaroni apunta que «no se trata del tradicional bien común reducido o limitado a lo humano, sino del bien de todo lo viviente, incluyendo a los humanos de los cuales se requiere complementariedad y equilibrio, no siendo alcanzable individualmente» (2012: 111)⁵.

La centralidad otorgada a la naturaleza replica en una diferenciación entre la justicia ambiental, abocada a las reparaciones de los seres humanos por daños ambientales, y la justicia ecológica, que busca garantizar la persistencia y sobrevivencia de las especies y ecosistemas como redes de vida; va en ello el «derecho a la existencia» de los propios seres humanos (Acosta, 2010). Es decir, en el texto ecuatoriano la cuestión ambiental discurre por dos vertientes, por un lado, aquel abordaje más clásico que se refiere a los derechos de tercera generación, a los derechos de las personas a un ambiente sano, y en paralelo, los derechos propios de la naturaleza, centrados en el ambiente en sí mismo (Gudynas, 2011).

El Buen Vivir en diálogo. Encuentros y tensiones con distintos enfoques feministas

Distintas corrientes feministas⁶ han dialogado críticamente e intentado encontrar opciones, alternativas para las mujeres en el marco de las concepciones y prácticas hegemónicas de desarrollo y de manera más esperanzada se acercan hoy al debate del Buen Vivir/Vivir Bien como una alternativa posible, pudiendo establecer variados puntos de encuentro y formando parte de las fuerzas de lucha que han confluído en la definición de esta reciente institucionalización. Por consiguiente, nos encargaremos de

5 La Constitución ecuatoriana incluye los derechos de la naturaleza en el Capítulo VII, del cual se destacan particularmente el 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, y el artículo 72, que dispone derechos de restauración a la naturaleza, la cual será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados.

6 Feminismos del Sur, ecofeminismos, feminismos descoloniales, feminismos económicos, feminismos andinos, populares y comunitarios.

revisar estas cercanías, principalmente en el marco de la economía, aunque no obstante se integraran distintos enfoques feministas y se señalarán algunas tensiones.

Según De Sousa Santos «el feminismo poscolonial o descolonizador es de trascendente importancia en la construcción de las epistemologías del Sur, de la interculturalidad y de la plurinacionalidad» (2010:104). Este feminismo se revela ante la pretensión homogeneizadora del feminismo euronoroccéntrico y sus cómplices feminismos hegemónicos locales⁷. Una de sus principales referentes en el *tercer mundo* es Chandra Talpade Mohanty, quien sostiene que el uso de una categoría *mujer* homogénea reduce a las mujeres de manera ahistórica a la condición de género, desconociendo otros factores determinantes de la identidad como la clase y la etnicidad. La definición de las mujeres del *tercer mundo* como oprimidas, con un estatus de objeto, hace que las mujeres del *primer mundo* queden posicionadas como sujetos de la historia y, además, puedan juzgar desde el universalismo etnocéntrico las estructuras familiares, económicas, religiosas, etcétera, de otras culturas, tomando como referencia los estándares occidentales, y definiendo a aquellas que se apartan de los mismos como *subdesarrolladas o en desarrollo*. Esto es interpretado por la autora como una forma de colonización y apropiación al negar la pluralidad de diferentes grupos de mujeres (Mohanty, 1997, en Aguinaga, Lang, Mokrani y Santillana, 2011). Así como, desde esta perspectiva, parece ser que el único desarrollo posible es el del *primer mundo* invisibilizando las experiencias de resistencia, consideradas como marginales (Portolés, 2004 en Aguinaga et al., 2011).

En este sentido, Sueli Carneiro es ilustrativa:

Cuando hablamos del mito de la fragilidad femenina, que justificó históricamente la protección paternalista de los hombres sobre las mujeres, ¿de qué mujeres se está hablando? Nosotras –las mujeres negras– formamos parte de un

⁷ Yuderks Espinosa Miñoso (2009) reflexiona sobre los modos en que la colonización discursiva de las mujeres del tercer mundo por parte de las feministas del Norte se alimenta de las complicidades de los feminismos hegemónicos del Sur. Señala que en Latinoamérica el origen mayoritario del feminismo es burgués, blanco/mestizo, urbano y heteronormativo, se ha nutrido de las ideas emancipatorias y de igualdad de las feministas europeas y estadounidenses, con lo cual no es de extrañar la herencia etnocéntrica de tal adscripción.

contingente de mujeres, probablemente mayoritario, que nunca se reconoció en este mito, porque nunca fuimos tratadas como frágiles. Somos parte de un contingente de mujeres que trabajó durante siglos como esclavo, labrando la tierra o en las calles vendiendo o prostituyéndose. ¡Mujeres que no entendían nada cuando las feministas decían que las mujeres debían ganar las calles y trabajar! Somos parte de un contingente con identidad de objeto (s/f: 1).

De Sousa Santos describe sintéticamente lo que podría entenderse por feminismo poscolonial:

Conjunto de perspectivas feministas que: 1) integran la discriminación sexual en el marco más amplio del sistema de dominación y de desigualdad en las sociedades contemporáneas en que sobresalen el racismo y el clasismo; 2) lo hacen también con el objetivo de descolonizar las corrientes eurocéntricas del feminismo, dominantes durante décadas y quizá aún hoy mismo, y 3) orientan su mirada crítica hacia la propia diversidad, al cuestionar las formas de discriminación de que son víctimas las mujeres en el seno de las comunidades de los oprimidos y al afirmar la diversidad dentro de la diversidad (2010: 104).

Los feminismos andinos, comunitarios y populares también podrían pensarse como descoloniales y han surgido ligados a los movimientos sociales en Latinoamérica, principalmente indígenas, en el marco de las luchas contra las reformas neoliberales de las últimas dos décadas, que implicaron el fortalecimiento del extractivismo y de la división internacional del trabajo en perjuicio de las mayorías empobrecidas, fundamentalmente mujeres procedentes de los sectores populares, indígenas, afroamericanas y campesinas (Aguinaga et al., 2011)⁸.

Este feminismo adquiere especial fuerza en Bolivia y Ecuador y se

⁸ En contextos de globalización neoliberal los costos del desarrollo (no sus beneficios) han recaído principalmente sobre la naturaleza y los sectores sociales empobrecidos (Gudynas, 2011), y han sido las mujeres las principales encargadas de asumir las responsabilidades derivadas de la retracción de las políticas sociales estatales y los efectos nocivos de los programas de ajuste estructural, produciéndose en consecuencia, un proceso de profundización de la feminización de la pobreza (Aguinaga et al., 2011).

caracteriza por formar parte de las resistencias más amplias al neoliberalismo, en el proceso de búsqueda de recuperación del Estado en su rol redistributivo, antiimperialista y plurinacional. Constituye un importante aporte a la institucionalización de Buen Vivir, articulando de manera compleja «(...) la lucha por la descolonización, la despatriarcalización, la superación del capitalismo y la construcción de una nueva relación con la naturaleza» (Aguinaga et al., 2011: 77). Las interlocutoras no son ya mujeres de clase media, mestizas y profesionales sino negras, indígenas y campesinas que «(...) resignifican el feminismo desde sus contextos, experiencias, producciones culturales de la vida cotidiana y situación laboral, y en donde la naturaleza, la Pacha Mama, aparece como categoría central de encuentro y también de movilización» (Aguinaga et al., 2011: 78).

Los aportes de este feminismo también se traducen en tensiones. Las feministas andinas, comunitarias y populares constituyen una fuerza de lucha dentro del entramado de actores que buscan imprimir su visión e intereses en la institucionalización del Buen Vivir. En este sentido se encuentran pujando por una descolonización en sentido feminista, ya que para ellas no hay descolonización posible sin despatriarcalización. Según Paredes, feminista comunitaria, no se da un paso automático de la primera a la segunda. Para ella haber expulsado al *gringo* y al *q'ara*⁹ del manejo del gobierno y de las principales instituciones del Estado no fue fácil pero sí posible, ahora resta expulsar al *gringo*, al *q'ara* y al patrón que habita en los propios hombres y en las mujeres mismas, la «(...) descolonización de nuestras propias cabezas y nuestros propios cuerpos» (Paredes, 2011: 2). Al respecto, sostiene que existe un patriarcado incaico precolonial y que su no reconocimiento por parte de sus hermanos indígenas no es otra cosa que el desconocimiento de las propias formas de coloniaje y dominación (ibíd.).

En efecto, de lo que aquí se trata es del aporte que el feminismo realiza a los procesos de descolonización al momento de pensar en el carácter acumulativo de las desigualdades (De Sousa Santos, 2010); es así que no es lo mismo ser mujer blanca profesional, que mujer indígena campesina, de la misma manera que no es equivalente ser negro y pobre que negra y pobre.

9 Pelado. Persona de tez blanca.

10 Por ejemplo los efectos del universalismo etnocéntrico feminista sobre las mujeres del *tercer mundo*.

Esto lleva a pensar no solo en las desigualdades y dominaciones que se producen entre comunidad y culturas distintas¹⁰ sino en su interior: en la diferencia también puede existir desigualdad (ibíd.), hecho que vienen señalando feministas indígenas en sus comunidades.

De Sousa Santos (2010) observa:

La desigualdad en la diferencia consiste en interrogar su propia identidad étnico-racial para denunciar las discriminaciones de que son víctimas las mujeres dentro de sus comunidades supuestamente homogéneas (...) Otra contribución igualmente importante (del feminismo) reside en mostrar que lo tradicional, ancestral, no moderno, o como se le quiera llamar, no es estático sino dinámico y cambia según su propia lógica, su ritmo y tiempo, sin hacerse dependiente de prédicas liberales eurocéntricas de origen *oenegístico* (2010:106).

Distintas autoras coinciden en señalar que las comunidades indígenas deberán enfrentar los problemas reales de desigualdad y violencia de género más allá del discurso o la propuesta indígena que en cierta medida enfatiza los aspectos positivos de su cultura y su relación con la naturaleza (Rivera, 2004; Hernández Castillo, 2001, y Celiberti, 2010, en Celiberti, 2010).

Sin dudas el cuestionamiento más generalizado de estos feminismos a las concepciones del Buen Vivir es respecto de la complementariedad *chachawarmi*, que constituye la relación de género de la cosmovisión andina y que alude a un particular binarismo entre hombres y mujeres. «La idea central del concepto es que ni el hombre ni la mujer aislados son plenamente ciudadanos o personas enteras de su comunidad. Son la mitad de un todo y solo juntos constituyen un ser completo ante la comunidad» (De Sousa Santos, 2010: 107). Choque Quispe sostiene que «una cosa son los principios y otra las prácticas» y que «esta visión que todavía queda anclada en el esencialismo andino desconoce la realidad de la gente» (Choque Quispe, 2009: 36, en De Sousa Santos, 2010 y en Celiberti, 2010).

Es por esta razón que se argumenta, no la necesidad de desechar esta noción sino de hacerla efectiva en la cotidianidad, construyendo un mayor protagonismo público de las mujeres y en las organizaciones, eliminando las jerarquías que se ocultan tras la complementariedad.

Paredes en cambio propone otra forma de ver las relaciones entre mujeres y hombres. Entiende que la complementariedad heterosexual de la familia

indígena es la naturalización de la opresión, discriminación, explotación y dominación de las mujeres, a diferencia de esto, propone sustituir la noción de pareja por la de par político y la de familia por la de comunidad. Comunidad es otra forma de comprender la sociedad, existiendo comunidades deportivas, culturales, religiosas políticas, de lucha, barriales, agrícolas, universitarias compuestas por dos mitades (que pueden ser tres partes si hay personas intersexuales) imprescindibles, no jerárquicas y autónomas una de la otra. Estas partes no conforman una pareja, sino un par político, por lo que deja de lado la heterosexualidad obligatoria (Paredes, 2011).

Para continuar nos introduciremos en el ámbito económico pensado a la luz de las confluencias entre los postulados del Buen Vivir y la economía feminista. Nuestra principal referente aquí será Magdalena León, quien ha participado como asesora en el proceso constituyente ecuatoriano y en la definición de políticas públicas y marcos normativos en cuanto a economía social y solidaria, trabajo, producción y soberanía financiera. Es por esto que las siguientes observaciones cuentan principalmente para el caso de ese país.

En momentos de crisis civilizatoria, tal como dijimos anteriormente, el Buen Vivir constituye un paradigma alternativo a las concepciones vigentes del desarrollo, en el que la visión feminista de la economía encuentra acogida.

Las feministas han participado de las disputas en el campo de la economía movilizadas por las condiciones de invisibilidad del trabajo femenino y la concentración de las mujeres en tareas reproductivas y no remuneradas (Benería, 2004; Espino, 2011; Esquivel, 2011). Han realizado un esfuerzo por redefinir el concepto dominante de trabajo ligado al empleo y relación de dependencia, identificando diversas modalidades de trabajo y elaborando la noción de trabajo de cuidados¹¹ definido desde la experiencia femenina. Han sostenido, también, una visión integradora entre procesos productivos y reproductivos, afirmando que el trabajo de cuidados constituye la base oculta de la economía, que desde el trabajo gratuito especialmente de las mujeres, se subsidiaron históricamente los procesos de acumulación del capital. Situaron la actividad económica en un marco amplio que sobrepasa el mercado, dando visibilidad y protagonismo a relaciones, procesos y actores/as que no se desenvuelven –o no únicamente– en relaciones

11 El cuidado refiere al trabajo realizado en el hogar vinculado con la atención y reproducción de sus miembros. En los últimos años se ha acuñado el término «economía del cuidado» para referirse más específicamente a este espacio de actividades, bienes y servicios necesarios para la reproducción cotidiana de las personas, actividades estas que pueden considerarse económicas aunque no se desenvuelvan en un ámbito propiamente económico como el mercado.

mercantiles. Asimismo, se propusieron un cambio de paradigma para la economía que implica una transformación radical de sentido y finalidad: pasar de la preocupación por el crecimiento económico y la obtención de ganancia al foco en la satisfacción de las necesidades vitales de los seres humanos, a la sostenibilidad de la vida (Carrasco, 2001, 2009; León, 2010; Aguinaga et al., 2011)¹².

En este sentido, múltiples son las coincidencias con la economía pensada en función de la consecución del Buen Vivir. La principal se sitúa en que el paradigma económico no está orientado por la lógica de la acumulación y la reproducción ampliada del capital sino por la afirmación de una lógica de sostenibilidad y reproducción ampliada de la vida (León, 2011). De esta manera, la vida y el trabajo constituyen ejes de la economía bajo los principios de solidaridad, reciprocidad, complementariedad y cooperación sustituyendo la centralidad del mercado y la competencia y el egoísmo como principios rectores.

A diferencia del pensamiento económico dominante que entiende que los individuos actúan de manera independiente unos de otros, en la búsqueda de la maximización de las ganancias y las utilidades, el Buen Vivir se funda en el reconocimiento de que los seres humanos somos parte de la naturaleza, dependemos de ella y somos interdependientes unos de otros (ibíd.).

La economía no se reduce al ámbito y a los códigos del mercado capitalista, sino que se entiende de forma ampliada; incluye procesos y relaciones no mercantiles como el trabajo de cuidados y la producción para el autoconsumo. Esto posibilita el reconocimiento de distintos/as actores/as como por ejemplo las mujeres indígenas. Ya que, como señala León, «la economía realmente existe y se caracteriza por la diversidad de formas de organizar la producción, la reproducción, el trabajo y el intercambio» (León, 2011:4).

El trabajo ocupa un rol central y se define en su diversidad, reconociendo

¹² Autoras ecofeministas siguen una línea de análisis similar a la de pensadoras del campo de la economía. Es el caso, por ejemplo, de María Mies, quien realiza una crítica a las ciencias económicas, inclusive al marxismo, por invisibilizar las precondiciones que hacen posible el trabajo asalariado, como es el trabajo de cuidados. De igual manera, cuestiona la invisibilización que se produce de la naturaleza misma como abastecedora de recursos naturales. Sostiene además que la sustentabilidad es incompatible con un sistema económico basado en el crecimiento, proponiendo un modelo alternativo donde la preservación de la vida sea el objetivo central (Aguinaga et al., 2011). No ahondaremos en esta corriente del feminismo por cuestiones de espacio.

en la Constitución ecuatoriana actual y en el Plan Nacional para el Buen Vivir 2008-2013, distintas modalidades (trabajo en relación de dependencia o autónomo, trabajo de autosustento y de cuidado humano).

El cuidado en este marco se convierte en una categoría económica central, inscribiéndose en la reproducción de la vida en sentido integral. Retoma las reflexiones de la economía feminista al respecto, pero las trasciende, pensando el cuidado no solo para los seres humanos sino para todas las formas de vida, es decir se trata de establecer sistemas de vida que no deben depredar la naturaleza, ésta requiere de su restauración, de protección y de manejo sustentable. El cuidado en sentido integral se liga a una redefinición del concepto de productividad, que supera el objetivo de maximizar ganancias y la sobrevalorización de la inversión y el dinero, pasando a sostener como objetivo la maximización de la sostenibilidad y diversidad económica, con equilibrio humano y ambiental (ibíd.).

Reflexiones finales

El llamado Buen Vivir parte de una iniciativa latinoamericana enraizada en los saberes propios de las comunidades indígenas andinas y su historia de resistencias. Constituye una alternativa en permanente construcción, que supone un arduo y creativo trabajo en sus mecanismos de traducción concreta. De hecho, sostenemos, que pensarlo como una receta que reviste una forma acabada y definitoria negaría su originalidad.

Se trata de una alternativa al enfoque hegemónico del desarrollo, cuyo valor principal radica en saberes y prácticas contrahegemónicas antes marginalizadas, que han logrado materializarse en un proceso de institucionalización en los textos constitucionales de Ecuador y Bolivia, a fin construir proyectos de país sustentados en sus premisas.

La recuperación de las cosmovisiones indígenas y sus concepciones alternativas de la naturaleza, el reconocimiento de la interdependencia de todos los seres vivos del planeta, la centralidad de la vida y el trabajo, la valoración positiva de la diversidad productiva y reproductiva de la vida, la visibilización de distintos protagonistas en los procesos económicos, el cuestionamiento del mercado como esfera central de la economía y el importante lugar ocupado por la economía del cuidado constituyen quizás la fuente de vitalidad privilegiada de este paradigma, donde claramente el rol que ocupan las mujeres en la reproducción de la vida es visibilizado y revalorizado.

Por esto, los feminismos han encontrado cabida en el Buen Vivir y se ha constituido como una fuerza en pugna dentro del entramado de actores que buscan imprimir su visión e intereses en los procesos sociales en marcha. De esta forma, principalmente las feministas andinas, comunitarias y populares se encuentran pujando por una descolonización en sentido feminista, lo que implica la imposibilidad de pensar la descolonización sin despatriarcalización. En contextos de deconstrucciones y reconstrucciones, distintas corrientes feministas se acercan al Buen Vivir a través de acuerdos y consensos pero también de advertencias y tensiones.

Tal como lo planteáramos al inicio, entendemos que las posibilidades de renovación y transformación de las ciencias sociales son un correlato de su andar simultáneo con las experiencias de resistencia de nuestros países. Para ello resulta fundamental revelarse contra la impronta androcéntrica, eurocéntrica y etnocéntrica en la construcción de un conocimiento científico renovado que apoye simultáneamente los procesos descolonizadores y despatriarcalizadores.

Esto se inscribe y sustenta en lo que De Sousa Santos (2010) denomina como una «epistemología del Sur»¹³. En este sentido, los procesos motorizados en Ecuador y Bolivia reivindican una manera distinta de integrar saberes, conocimientos y experiencias que destronan el lugar omniexplicativo y dominante del saber científico, permitiendo imaginar un lugar distinto para la ciencia. A este respecto señala el autor:

En el actual contexto de transformación social y política, no necesitamos de teorías de vanguardia sino de teorías de retaguardia. Son trabajos teóricos que acompañan muy de cerca la labor transformadora de los movimientos sociales, cuestionándola, comparándola sincrónica y diacrónicamente, ampliando simbólicamente su dimensión mediante articulaciones, traducciones, alianzas con otros movimientos. Es más un trabajo de artesanía y menos un trabajo de arquitectura. Más un trabajo de testigo implicado y menos de liderazgo clarividente. Aproximaciones a lo que es nuevo para unos y muy viejo para otros (De Sousa Santos, 2010: 34).

13 El autor entiende a la epistemología del Sur en los siguientes términos: El reclamo de nuevos procesos de producción y valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y el colonialismo (2010:33).

Bibliografía

- ACOSTA, Alberto (2010). «El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo Una lectura desde la Constitución de Montecristi». *Policy Paper 9*. Quito, Fundación Friedrich Ebert, FES-ILDIS.
- (2012). «El retorno del Estado. Primeros pasos postneoliberales, más no postcapitalistas». *La Tendencia*, 13, 63-72.
- ACOSTA, Alberto y MARTÍNEZ, Esperanza (comp) (2009). *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito, Ed. Abya-Yala.
- AGUINAGA, Margarita; LANG, Miriam; MOKRANI, Dunia, y SANTILLANA, Alejandra (2011). «Pensar desde el feminismo: Críticas y alternativas al desarrollo». En LANG, M. y MOKRANI D. (comp.) *Más allá del desarrollo*. Quito, Fundación Rosa Luxemburgo/Abya Yala, pp. 55-82.
- BENERÍA, Lourdes (2004). «La mujer y el género en la economía: un panorama general. Introducción». En BENERÍA, L. *Gender, Development and Globalization*. Reproducido con permiso de Routledge/Taylor & Francis Books, Inc. Documento traducido del inglés por Verónica Torrecillas.
- CARNEIRO, Sueli (s/f). *Ennegrecer el feminismo*. Recuperado el 23 de junio de 2012, de <http://negracubana.nireblog.com/post/2009/07/28/sueli-carneiro-ennegrecer-el-feminismo>.
- CARRASCO, Cristina (2001). «La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres?». En *Mientras Tanto* 82, 1-27.
- (2009). «Tiempos y trabajos desde la experiencia femenina». En *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 108, pp. 45-54.
- CELIBERTI, Lilian (2010). *Feminismo polifónicos, interculturales y dialógicos. El 'Buen Vivir' desde la mirada de las mujeres*. Trabajo presentado en congreso internacional Las políticas de equidad de género en perspectiva: nuevos escenarios actores y articulaciones, Buenos Aires.
- CURIEL, Ochy (2009, junio). *Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe*. Trabajo presentado en el Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista, Instituto de Género de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2010). *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. Buenos Aires, Ed. Antropofagia.
- ESPINO, Alma (2011). «Economía feminista: enfoques y propuestas». En SANCHIS N. (comp.) *Aportes al debate del desarrollo en América Latina. Una perspectiva feminista*. Buenos Aires, Red de Género y Comercio.

- ESQUIVEL, Valeria (2011). «La Economía del Cuidado: un recorrido conceptual». En SANCHIS N. (comp.) *Aportes al debate del desarrollo en América Latina. Una perspectiva feminista*. Buenos Aires, Red de Género y Comercio.
- GUDYNAS, Eduardo (2011a). «Desarrollo, derechos de la naturaleza y Buen Vivir después de Montecristi». En WEBER, G. (Ed.), *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la sociedad civil en el Ecuador*. Quito, Centro de Investigaciones Ciudad y Observatorio de la Cooperación al Desarrollo, pp. 83-102.
- (2011b). «Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del Buen Vivir». En FARAH, I. y VASAPOLLO, L. (coord.), *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz, CIDES-UMSA y Plural, pp.231-246.
- GUDYNAS, Eduardo y ACOSTA, Alberto (2011). «La renovación de la crítica al desarrollo y el Buen Vivir como alternativa». En *Utopía y praxis latinoamericana*, Maracaibo, 16 (53), pp. 71-83.
- LANDER, Edgardo (2011). «EL lobo se viste de cordero». En *Publicación Internacional de la Agencia Latinoamericana de Información-ALAI, El cuento de la economía verde*. Recuperado el 5 de marzo, de <http://www.alainet.org/publica/468-9.phtml>
- LEÓN, Magdalena (2006, octubre). «Algunos desafíos para la Economía Feminista en América Latina». Trabajo presentado en el III Congreso Universitario de las Mujeres, San José, Costa Rica.
- (2008). «Después del desarrollo: el Buen Vivir y las perspectivas feministas para otro modelo en América Latina». En *Umbrales*, 1, (18), p. 35-44.
- (2012, abril). «Redefiniciones económicas hacia el Buen Vivir: un acercamiento feminista». Trabajo presentado en Foro Internacional de AWID, Estambul, Turquía.
- MIÑOSO ESPINOSA, Yuderksy (2009). «Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional». En *Revista venezolana de estudios de la mujer*, 14, (33), pp. 37-54.
- PAREDES, Julieta (2011). «Una sociedad en estado y con estado despatriarcalizador». Documento de discusión, versión preliminar. PNUD, Proyecto de fortalecimiento democrático, Cochabamba, Bolivia.
- ZAFFARONI, Eugenio (2012). *La Pachamama y el humano*. Buenos Aires, Ed. Colihue.