



Universidad Autónoma de Zacatecas / Francisco García Salinas

Unidad Académica en Estudios del Desarrollo

Doctorado en Estudios del Desarrollo

**LA DIALÉCTICA DEL TIEMPO DE LOS CUIDADOS DE LAS
MUJERES SUBALTERNAS: RESIGNIFICANDO EL BUEN VIVIR
A PARTIR DE LA DEMOCRACIA FEMINISTA**

TESIS PRESENTADA POR:

Ana Gabriela Gallardo Lastra

**PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTORA EN ESTUDIOS DEL
DESARROLLO**

**Director: Dr. Henry Veltmeyer
Codirector: Dr. René Ramírez Gallegos**

Zacatecas, Zac., México, julio de 2025

*Para Mamá Luchita, Mamá Yolita y Anita
por sus horas de cuidado.*

y para mi padre Fernando que sin él esta tesis no sería posible.

En memoria de Marcia y su lucha en Tzawata



AGRADECIMIENTOS

A mi padre, Fernando Gallardo Paredes por enseñarme desde pequeña el cohabitar con la naturaleza. También por ser un padre dedicado al cuidado y por apoyarme en esta investigación.

A mi madre Ana Lastra Daza porque su revolución de los cuidados lo viví a diario.

A mis hermanas, Lorena y Stephanie, por construir juntas desde pequeñas un feminismo del día a día.

A mis abuelas, María Luisa y Yolanda, por enseñarme a ser una mujer guerrera.

A las y los habitantes de Tzawata por su cuidado y lucha por el territorio. Sobre todo en la memoria de Marcia.

A Katy Machoa, por su amistad, lucha y ser impulsora de esta investigación.

Al Dr. René Ramírez Gallegos por su ejemplo, su originalidad y, su tiempo de compañerismo.

Al Dr. Henry Velmeyer por compartir sus conocimientos y por su apoyo en todo el proceso de este doctorado.

A la Dra. Mónica López López por enseñarme que el pensamiento crítico vive en nosotras en todo momento.

A la Dra. Mónica Chávez por su ayuda en todo el proceso de este doctorado.

A Conahcyt por proporcionarme los medios para realizar esta investigación.

A la Unidad Académica de Estudios del Desarrollo por su formación.

A la Universidad de Groningen por este programa de doble titulación.

A la y los miembros del comité: Dr. Henry Veltmeyer, Dr. René Ramírez, Dra. Mónica López López, Dra. María Ignacia Ibarra, Dr. Rodrigo González

A mis amigxs y compañerxs que estuvieron en todo este momento, haciendo de esta experiencia estudiantil una comunidad de cuidado: Jorge Zaruma, Rodrigo González, Ricardo Vega, Koen van der Bij, Pamela Zak, Rebeca Orozco, Julia González, Rina Pazos, Roberto Fabara, Saskya Cedeño, Pablo Yépez, Lucía Esparza.

Resumen

Esta tesis propone una relectura crítica del Buen Vivir desde la perspectiva de la democracia feminista, tomando como punto de partida la experiencia situada de mujeres indígenas kichwas en la comunidad amazónica de Tzawata, Ecuador. A partir de una epistemología feminista decolonial, se cuestionan tanto las nociones hegemónicas de democracia feminista como las lecturas reduccionistas y occidental del trabajo de cuidados. La investigación sostiene que no puede haber Buen Vivir para las mujeres subalternas sin una forma de democracia tangible que redistribuya el tiempo y garantice el bienestar de todxs —humanxs y no humanxs— mediante un tiempo armónico dedicado al cuidado de la familia, la comunidad, la naturaleza y de unx mismx.

Para ello, se plantea la siguiente pregunta central: ¿cómo es el tiempo de los cuidados?, ¿se trata de un tiempo alienante y/o de Buen Vivir? Con el fin de responderla, la investigación se basa en un estudio de caso en la comunidad kichwa de Tzawata, ubicada en la Amazonía ecuatoriana, históricamente atravesada por un conflicto socioambiental y por un proceso sostenido de resistencia territorial comunitaria. El trabajo empírico combina entrevistas, grupos focales y diarios del tiempo, lo que permite una aproximación integral al uso del tiempo desde una doble perspectiva: cuantitativa (kronos) y cualitativa-emocional (kairos). Asimismo, se incorpora una mirada tanto individual como colectiva del tiempo, reconociendo su carácter relacional. A partir de este trabajo de campo, la tesis construye una propuesta analítica decolonial que permite evaluar el Buen Vivir a través del tiempo dedicado a los cuidados, considerando tanto el sentido que las personas atribuyen a dicho tiempo como la posibilidad democrática de decidir libremente sobre su uso.

Los resultados muestran que el tiempo de cuidados en Tzawata no puede entenderse en términos binarios entre emancipación y alienación, sino como una convivencia compleja de ambas. La vida en comunidad y en relación con la naturaleza genera formas cotidianas de Buen Vivir, pero estas se ven amenazadas por el extractivismo, el colonialismo, el capitalismo y el patriarcado. El cuidado del territorio, la comunidad y lxs hijxs constituye un tiempo relacional cargado de sentido, dignidad y afecto, valorado como expresión de bienestar. Sin embargo, la desigual distribución del tiempo de cuidados entre géneros y las condiciones estructurales de precariedad generan sobrecarga y alienación, especialmente en las mujeres indígenas. A su vez, las desigualdades materiales y legales al enfrentar a empresas extractivas convierten el tiempo de cuidado comunitario y ambiental en una experiencia también alienante, revelando tensiones profundas entre el Buen Vivir y las opresiones que lo amenazan.

En suma, esta investigación ofrece una contribución conceptual, metodológica y política para repensar el cuidado, la democracia feminista, y el Buen Vivir desde los cuerpos, los tiempos y las resistencias situadas en el Sur global.

Palabras claves: Buen Vivir, cuidados, tiempo, feminismo, democracia, alienación, decolonialismo.

Abstract

This thesis offers a critical re-reading of *Buen Vivir* from the perspective of feminist democracy, grounded in the situated experiences of Kichwa Indigenous women in the Amazonian community of Tzawata, Ecuador. Drawing on a decolonial feminist epistemology, it questions both hegemonic notions of feminist democracy and Western, reductionist interpretations of care work. The research argues that there can be no *Buen Vivir* for subaltern women without a tangible form of democracy that redistributes time and ensures the well-being of all—both human and non-human—through a harmonious dedication of time to care for family, community, nature, and oneself.

The central research question is: What is care time like? Is it an alienating time and/or a time of *Buen Vivir*? To address this, the study relies on a case study in the Kichwa community of Tzawata, located in the Ecuadorian Amazon, a territory historically marked by socio-environmental conflict and sustained processes of community resistance. The empirical work combines interviews, focus groups, and time-use diaries, allowing for a comprehensive approach to time through both quantitative (kronos) and qualitative-emotional (kairos) lenses. It also incorporates both individual and collective understandings of time, acknowledging its relational nature. Based on this fieldwork, the thesis develops a decolonial analytical framework to evaluate *Buen Vivir* through the lens of care time, considering both the meanings attributed to that time and the democratic capacity to decide freely over its use.

The results show that care time in Tzawata cannot be understood through a binary of emancipation versus alienation, but rather as a complex coexistence of both. Life in community and close connection with nature generates daily practices of *Buen Vivir*, yet these are deeply threatened by structures of power such as extractivism, colonialism, capitalism, and patriarchy. Caring for the territory, community, and children constitutes relational time infused with meaning, dignity, and affection, and is valued as an expression of well-being. However, the unequal distribution of care time by gender, combined with structural conditions of precarity, results in overload and alienation—particularly for Indigenous women. Additionally, the material and legal inequalities faced in resisting extractivist transnational corporations turn the time spent on environmental and community care into an exhausting experience, highlighting the tensions between *Buen Vivir* and the structural oppressions that undermine it.

In sum, this research offers a conceptual, methodological, and political contribution to rethinking care, feminist democracy, and *Buen Vivir* from the bodies, temporalities, and resistances situated in the Global South.

Keywords: Buen Vivir, care, time, feminism, democracy, alienation, decoloniality.

CONTENIDOS

CAPÍTULO I: INTRODUCCIÓN.....	p. 11
1.1. Trazando la problemática	p. 11
1.2. Pregunta, hipótesis y objetivos.....	p. 17
1.3. Justificación de la investigación.....	p. 18
CAPÍTULO II: EPISTEMOLÓGICO.....	p. 21
2.1. Epistemología feminista decolonial.....	p. 21
2.2. Metodología feminista decolonial.....	p. 26
2.3. Epistemología de las emociones y sentimientos en clave feminista y latinoamericana	p. 28
2.4. Epistemología feminista interseccional.....	p. 29
2.5. Argumento movilizador y posicionamiento.....	p. 32
2.6. Nota lingüística para la persona lectora.....	p. 35
CAPÍTULO III: MARCO TEÓRICO.....	p. 38
3.1. El Buen Vivir Feminista.....	p. 40
3.2. La Democracia Feminista.....	p. 48
3.3. Los Cuidados.....	p. 85
3.4. El Trabajo Alienante.....	p. 103
3.5. Tiempo.....	p. 112
CAPÍTULO IV: METODOLOGÍA.....	p. 115
4.1. Objetivo del estudio y preguntas de investigación.....	p. 115
4.2. Marco conceptual.....	p. 116
4.3. Marco analítico.....	p. 118
4.4. Estudio de caso.....	p. 119
4.5. Participantes.....	p. 121
4.6. Métodos.....	p. 124
4.7. Análisis de datos.....	p. 130
4.8. Consideraciones éticas.....	p. 132
4.9. Limitaciones.....	p. 135

CAPÍTULO V: CONTEXTO DE LA INVESTIGACIÓN.....	p. 136
5.1. Contexto histórico en América Latina: acumulación, extractivismo y despojo.....	p. 137
5.2. Resistencia de pueblos y nacionalidades indígenas y la CONAIE....	p. 141
5.3. Comunidad Tzawata.....	p. 145
CAPÍTULO VI: ANÁLISIS DE RESULTADOS.....	p. 149
6.1. El tiempo en Tzawata.....	p. 150
6.2. Tiempo para el autocuidado.....	p. 153
6.3. Tiempo para cuidar de la familia.....	p. 161
6.4. Tiempo de los cuidados comunitarios.....	p. 171
6.5. Tiempo del cuidado a la naturaleza.....	p. 181
6.6. Análisis Metodológico.....	p. 189
CAPÍTULO VII: CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES ...	p. 194
7.1. Conclusiones generales.....	p. 194
7.2. Conclusiones epistémicas, éticas y metodológicas.....	p. 203
7.3. Recomendaciones.....	p. 205
7.4. Futuros estudios.....	p. 208
REFERENCIAS.....	p. 212
ANEXOS.....	p. 231

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1: Marco teórico de la tesis	p.38
Figura 2: Marco Analítico de Indicador de Buen Vivir	p.44
Figura 3: Gender Development Index (Índice de Desarrollo de Género)	p.53
Figura 4: Diamante del Cuidado	p. 94
Figura 5.. Los 4 tiempos de cuidado	p. 100
Figura 6 . El tiempo de cuidado para el Buen Vivir	p. 114
Figura 7: Marco Conceptual Tesis	p. 115
Figura 8.- Instrumentos de la Investigación	p. 123.
Figura 9. Sentimientos de las mujeres en el autocuidado	p. 158
Figura 10. Sentimientos de hombres en el autocuidado	p. 159.
Figura 11. Sentimientos de mujeres en el cuidado de sus familiares	p.166
Figura 12. Sentimientos en el tiempo de los cuidados comunitarios	p. 178.
Figura 13. Sentimientos frente al tiempo de cuidado de la naturaleza	p. 187

TABLAS

Tabla 1 : Propuestas en torno a qué vida y cómo resolverla	p. 99
Tabla 2 . Marco Alienación de Mottaz	p. 107.
Tabla 3: Marco Analítico del tiempo: Alienación o Buen Vivir	p. 117
Tabla 4.- Participantes de los diarios del tiempo	p. 126
Tabla 5: Participantes Grupo Focal	p. 128
Tabla 6. Ejemplos de diarios sobre el tiempo del cuidado a hijxs	p. 167
Tabla 7. Diario del tiempo de cuidado de miembros de la familia	p. 168
Tabla 8. Ejemplo sobre diarios del tiempo	p. 170
Tabla 9. Ejemplos de actividades y sentimientos de cuidado comunitario	p. 175
Tabla 10. Sentimientos y actividades en el conflicto legal	p. 177

ÍNDICE DE MAPAS

Mapa 1: Territorio de Tzawata	p. 147
-------------------------------	--------

SIGLAS Y ACRÓNIMOS

BV	Buen Vivir
CEPAL	Comisión Económica para América Latina y el Caribe
CONAIE	Confederación de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador
CONACYT	Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México
ENCPD	Encuesta Nacional de Culturas Políticas y Democracia
ENEMDU	Encuesta Nacional De Empleo, Desempleo Y Subempleo
EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional

GNSI	Normas Sociales de Género
IDH	Indice de Desarrollo Humano
INEC	Instituto Nacional de Estadísticas y Censos del Ecuador
LGBTQIA+	Lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, transexuales, queer, intersexual, asexual, y otrxs.
OIT	Organización Internacional del Trabajo
ONG	Organización No Gubernamental
ONU	Organización de las Naciones Unidas
PIB	Producto Interno Bruto
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
SK	Sumak Kawsay
UNDP	United Nations Development Programme

CAPÍTULO I: INTRODUCCIÓN

1.1. TRAZANDO LA PROBLEMÁTICA

Acá, las feministas
a punto de parir su política, se preguntan por la
autonomía, por la doble militancia
por la democracia en el país y en la casa
por la producción y reproducción
por los nuevos significados de las viejas palabras
por las mujeres pobres y las otras-adornos,
objeto de uso sexual, decorados.
(Julieta Kikwood, 1984)

Las mujeres subalternas¹ son quienes principalmente se hacen cargo del trabajo de los cuidados dentro de sus hogares y comunidades, de modo que dedican gran parte de su tiempo a estos trabajos que no son remunerados a pesar de ser básicos para la vida (Batthyány, 2021). Es decir, las mujeres subalternas del Sur Global desempeñan un papel crucial en el

¹ Las mujeres más excluidas, oprimidas y silenciadas del mundo: las mujeres trabajadoras racializadas y empobrecidas. Para esta investigación se trata de las mujeres indígenas que viven con menos de tres dólares al día, que ocupan un trascendental rol en el cuidado de la vida humana y de la naturaleza y que viven en comunidad alejadas del individualismo propio de la modernidad. La perspectiva subalterna hace hincapié en las narrativas y experiencias de los grupos históricamente marginados, destacando su resistencia contra la opresión colonial y neoliberal (Curiel, 2022; Gramsci, 2021). En resumen, lo que constituye la posición del subalterno es precisamente la imposibilidad de ser escuchado (Spivak, 1988).

sostenimiento de la vida, tanto humana como no humana, según sostiene Pérez Orozco (2019).

En Latinoamérica, en promedio, una mujer dedica entre 6,3 y 29,5 horas semanales más que sus pares hombres a trabajos de cuidado no remunerados (OIT, 2024). Lo que equivale un total de 8.417 millones de horas semanales que las mujeres destinan a estas labores (Gallardo y otras, 2024). De acuerdo a estimaciones, si este trabajo fuera remunerado según un salario básico, este representaría entre el 11 % y el 25,6 % del Producto Bruto Interno (PBI) de cada país latinoamericano (PNUD, 2024). De lo cual las mujeres latinoamericanas serían las responsables del 75 % de este valor (CEPAL, 2022). Cifras que vistas desde la interseccionalidad se agudizan cuando se trata de mujeres racializadas o empobrecidas. Alicia Bárcenas indica que las mujeres latinoamericanas del primer quintil de ingresos dedican un 39% más de tiempo al trabajo no remunerado que las mujeres del quinto quintil (2020).

En el caso de Ecuador, las ecuatorianas destinan el 46% de su tiempo al trabajo (remunerado y no remunerado), frente al 54% dedicado a actividades personales, mientras que los hombres asignan el 40% de su tiempo al trabajo y el 60% a tiempo personal (INEC, 2012). Desde una perspectiva interseccional, el tiempo de trabajo no remunerado de las mujeres indígenas es en promedio de 25 h:32 minutos más a la semana superior a sus pares, hombres indígenas (INEC, 2012). Es decir, más de un día de trabajo. Además, según el “Estado del arte sobre cuidados en contextos de ruralidad en América Latina y el Caribe” desarrollado por Paola Mascheroni, Alfonsina Albertí y Sofía Angulo (2022) las mujeres rurales de Ecuador invierten 64 horas semanales en relación a las 47.7 horas que sus pares hombres.

De modo que se puede afirmar, gracias a las evidencias empíricas que dejan las encuestas del tiempo, que existe una desigualdad en el tiempo kronos (contados por cantidad o métricas del tiempo) entre hombres y mujeres (Durán, 2018) desigualdad del tiempo entre hombres y mujeres. A esto se suma un gran debate inconcluso sobre este tiempo de cuidados en términos cualitativos (tiempo kairos). Es decir, en qué consiste este tiempo de cuidados

desde el sentir y el reconocimiento. Por un lado, se sostiene que el tiempo dedicado a los cuidados es un tiempo de bienestar de las mujeres, de sus familias y comunidades. Así, por ejemplo, Linda Gordon indica que los cuidados especialmente a lxs hijxs propios, pese a no ser un trabajo simple, es un tiempo de trabajo creativo en comparación a otro tipo de trabajos. Dado que, éste ofrece un cierto control o sentido de control de la madre sobre los objetivos de su trabajo y en la forma (Gordon, 1979). De la misma manera, Fergus y Fobre señalan que este trabajo es preferible a otro tipo de trabajos. Por ejemplo, que *"la mayoría de las mujeres preferirían abrazar a un bebé que a una máquina de escribir o una máquina industrial"* (Ferguson & Fobre, 1981).

De igual manera, para la economía clásica representada por Adam Smith los trabajos de los cuidados no remunerados son una expresión de altruismo y de sentimientos morales. De acuerdo con este autor, el interés individual es el principal motor de la acción de las personas en el mercado pero que se diluye en el interior de los hogares, dado que en este espacio no es de interés individual sino de altruismo (Rodríguez, 2012). Así mismo, Hartmut Rosa (2013) en un apartado de su libro afirma que lo contrario de sentirse alienado es sentirse *"como en casa"* (p.154). Bajo esta postura, las acciones de los cuidados en el hogar se sitúan como el buen tiempo del kairós (el tiempo de los sentidos, el tiempo cualitativo), ya que al realizar las tareas de cuidado las personas se encuentran con la felicidad de estar al servicio del otrx, y en la generación y disfrute de los bienes relacionales (como el tiempo al amor hacia los demás de la philía o al tiempo de los seres humanos con la naturaleza).

A esto se suma que de manera empírica, según datos revelados en la Encuesta Nacional de Culturas Políticas y Democracia (ENCPD) (PUEDJS, 2020) en México, las mujeres mexicanas se encuentran más satisfechas con su tiempo dedicado a los cuidados que los hombres a pesar de ser ellas quienes más tiempo dedican a éste. Lo que estaría poniendo en debate que el tiempo de los cuidados- tanto de la vida humana como no humana- es un tiempo de emancipación que les permite vivir en armonía con lxs demás, con la naturaleza e incluso con ellas mismas (*Buen Vivir*). Es decir, que el tiempo de los cuidados sería un tiempo que no es dinero, sino un tiempo relacional de bienestar. Esto, parece tener lógica, cuando abrazar a un hijx o regar sus propias plantas no puede significar lo mismo que trabajar

mecánicamente en una florícola cortando tallos mecánicamente por horas y destruyendo la naturaleza. En este sentido, los cuidados estarían lejos del sistema capitalista donde todo está al mando de la lógica de la producción de plusvalía, pero también en resistencia contra el orden de la aceleración social inherente a la cultura tardomoderna (Rosa, 2016). Al parecer, estas actividades estarían bajo el techo de la economía del amor donde todo parecería residir en el tiempo de la inmortalidad del cuidado (Segato, 2024).

Sin embargo, no se puede perder de vista que este particular hecho de que las mujeres se encuentren satisfechas con el tiempo que dedican a los cuidados puede deberse a una adaptación de las preferencias basadas en los roles de género. Pues, la cultura patriarcal, profundizada por el colonialismo, ha impuesto ideas sobre lo que significa ser una buena o mala mujer. Por ejemplo, Silvia Federici señala que: *“cuando rechazamos algunas tareas, domésticas por ejemplo, no se dice -es una mujer en lucha-, se dice -es una mala mujer-, porque se presume que hacerlas es parte de la naturaleza de las mujeres, de nuestro sistema psicológico”* (2018, p.8). En la misma sintonía, Silvia Rivera Cusicanqui en *“La noción de derecho o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia”* señala que desde la implantación de los "cabildos" coloniales, la representación de las familias fue usualmente atribuida a los hombres y la imagen predominante de las relaciones entre los géneros es hasta el día de hoy:

a) varones ocupados exclusivamente de la representación pública de la "familia", en la que se subsume a la mujer y a los hijos. Esto se plasma en la noción de patria potestad; b) mujeres dedicadas exclusivamente a las labores reproductivas y decorativas, **enajenadas** de su voluntad sobre sí mismas y desprovistas de voz pública propia. En el polo opuesto de esta imagen se situaría a las "mujeres públicas", como una cruel paradoja de sentido; y c) adolescentes y niños sometidos a la autoridad vertical de los adultos, principalmente del padre (Rivera Cusicanqui, 2018, p.27). **(las negritas son mías).**

De ahí que, por otro lado, coexista otra hipótesis en la que se plantea que el tiempo dedicado al trabajo de los cuidados dentro de los hogares debe limitarse a ser entendido como un trabajo no remunerado, alienador y, a la vez, como un indicador de ausencia del Estado. Algunas feministas (como Silvia Federici, Selma James, Mariarosa Dalla Costa, entre otras) han denunciado a través de la consigna: *“eso que llamas amor es trabajo no pagado”* que el trabajo de los cuidados no remunerados es un tiempo impuesto por la sociedad patriarcal y

capitalista. Desde este sentido se puede sugerir que el trabajo de cuidados es alienante ya que afecta en la calidad de vida de las mujeres, no ha sido decidido por ellas sino impuesto y que provoca un sentir de tristeza. Entonces, las actividades de trabajo de las personas dentro de un hogar no han sido democratizadas al igual que el tiempo mismo de las mujeres. En otras palabras, es un momento donde existe ausencia de democracia por la falta de consentimiento sobre la distribución del trabajo.

Sobre la alienación, el joven Marx alude que el trabajo - en los términos que se encuentran en el sistema capitalista - hace que las personas se conviertan en extraños a sí mismas, como una especie de esclavos. Sobre todo, cuando sorprendentemente las trabajadoras no remuneradas del hogar (como las madres) todavía tienen que luchar para ser vistas como trabajadoras. Además, esto podría estar provocando que las mujeres dispongan de menos tiempo para el Buen Vivir como bienestar. El Buen Vivir entendido como vivir en armonía en tres esferas: consigo mismas, con los demás (donde se incluye la familia y comunidad) y con la naturaleza (Cubillos-Guevara y otros, 2014). Dado que existe una triple presencia femenina en el trabajo de cuidados dentro del hogar, en el trabajo remunerado y en la participación sociopolítica en sus comunidades (Sagastizabal Emilio-Yus, 2017) que no les permite estar realmente en ningún lado. Estar pero no estar. Lo que les estaría impidiendo tener tiempo para cuidar de ellas mismas y por ende se obstaculiza que puedan vivir en armonía consigo mismas.

Como también, este tiempo desde el *kronos* estar verdaderamente con los demás (incluida la naturaleza) pues es solo estar *en servicio de* pero no *con*. Por tanto, parece oportuno preguntarse cómo se siente este tiempo en los trabajos de cuidados y si es un tiempo consensuado o no. Sobre esto último vale aclarar que cuando se habla de consensuado no solo se precisa si es una decisión de todos dentro del hogar sino también si es algo impuesto por fuerzas externas y estructurales.

De modo que también este problema se atribuye al capitalismo y al colonialismo. Sobre el primero, Sophie Lewis (2021) escribe que el hecho de que el cuidado dentro del hogar sea desde el capitalismo una expresión de deseo amoroso, mientras que al mismo tiempo es

un trabajo que ahoga la vida, es precisamente el problema. Puesto, que el sistema neoliberal provoca un inexistente régimen de cuidados, es decir una reducción de presupuesto y atención sobre los cuidados desde el Estado.

Sobre el colonialismo, se puede mencionar que éste ha promovido homogeneizar las ideas sobre el tiempo en función de preceptos occidentales. Como por ejemplo, que el tiempo es dinero (Ramírez, 2021), dejando por fuera otras lógicas como la del tiempo de los cuidados donde se podría tener otros significantes. Además, el colonialismo ha influenciado que sean las mujeres racializadas las más explotadas en su tiempo.

En todo caso, sea que el tiempo de los cuidados sea emancipador o alienador, obligado o decidido, es un hecho que el tiempo de las mujeres subalternas es muy distinto que el de sus pares en cantidad pero no en sentimientos por lo que éste necesita una especial atención. Por consiguiente, existe un apremio en revisar el tiempo de los cuidados para el Buen Vivir y comprender si el mismo es un tiempo democratizado.

Sobre este último, vale destacar que la democracia representativa que es liberal, y que rige de manera hegemónica, poco o nada ha hecho por solucionar el problema sobre el tiempo de las mujeres. Sobre todo, de las mujeres subalternas (Curiel, 2019). De hecho, todos los logros a favor de los derechos de las mujeres como el sufragio femenino, la despenalización del aborto y los derechos laborales, entre otros, han sido resultado de luchas históricas, y, por el contrario, casi nada ha venido por voluntad propia de esta forma de gobierno. Esto puede deberse a que la democracia liberal se ha limitado a mínimos representativos y se ha desentendido de la vida cotidiana de las personas. Además, la idea impuesta por la democracia liberal de homogeneizar *el pueblo* ha invisibilizado las opresiones y diferencias basadas en el género, clase, etnia (Gallardo y otras. 2024).

Por lo que resulta ilógico que las ideas feministas liberales sobre la democracia sigan enfocándose en promover el ascenso de mujeres a cargos de poder en instituciones públicas cuando esto no necesariamente garantiza la mejorar la vida de la gran mayoría de mujeres (Arruza y otras, 2019). Del mismo, modo, Jelke Boesten en “¿*Democracia en el hogar?*

Política social, violencia doméstica y organizaciones de mujeres en el Perú” sostiene que mientras la democratización desde arriba puede resultar en transformaciones limitadas en muchas áreas de políticas, se debe prestar atención a la manera en la que la democratización puede ser apropiada, transformada y vigorizada desde abajo (Boesten, sf). Empero, existen feminismos contra hegemónicos como los estudios de Sales De Gelabert (2013) y Joan Tronto (2013) que vinculan la democracia con el trabajo de los cuidados, al mismo tiempo que ponen al capitalismo como el principal enemigo de los cuidados.

De modo que esta tesis plantea que la democracia feminista no debe analizarse únicamente como un régimen político sino que debe ser estudiada como un modo de vida, como una forma particular de convivencia social donde se incluya debatir sobre la democratización del tiempo de los cuidados. Como también, la democracia debe entenderse como una sola esfera donde lo económico, lo político y lo social cohabitan (Sitrin y Azzellini, 2014).

En conclusión, por todo lo expuesto, se encuentra una necesidad de construir, desde la epistemología decolonial, un debate que aporte en la construcción de una democracia feminista para el Buen Vivir en el trabajo de los cuidados. Como por ejemplo, respondiendo la pregunta cómo es el tiempo de los cuidados para el Buen Vivir de las mujeres subalternas y si este tiempo es alienante o emancipador basado en la democracia. Así, se propone revisar si el tiempo de los cuidados, en el espacio concreto de Tzawata, una comunidad kichwa amazónica del Ecuador.

1.2. PREGUNTAS, HIPÓTESIS Y OBJETIVOS

Tomando en cuenta la problemática expuesta en torno a las dinámicas de cuidado que atraviesan la vida cotidiana de las mujeres indígenas en Ecuador, esta investigación se orienta por la siguiente pregunta principal: ¿cómo es el tiempo de los cuidados de las mujeres indígenas en Ecuador? Para abordar esta cuestión, se proponen una serie de preguntas secundarias que permiten desentrañar las distintas dimensiones del fenómeno. Se indaga, por ejemplo, si el tiempo destinado al autocuidado representa un tiempo emancipador en clave del Buen Vivir o, por el contrario, un tiempo alienante; si el tiempo dedicado al cuidado de

la naturaleza se experimenta como una práctica alineada con el Buen Vivir y/o como una fuente de alienación; si el tiempo que se invierte en los cuidados dentro del hogar puede ser concebido como una forma de emancipación o como una carga; si el tiempo destinado al cuidado comunitario o asociativo constituye un espacio emancipador o si, en cambio, también implica formas de alienación. Asimismo, se busca identificar cuáles son las diferencias entre mujeres y hombres en relación con el tiempo dedicado a los cuidados.

La hipótesis central que guía esta investigación sostiene que los tiempos de los cuidados no remunerados de las mujeres indígenas son, en general, tiempos alienantes que dificultan una vida en armonía consigo mismas, con los demás y con la naturaleza. Esta hipótesis se complementa con varias subhipótesis: que el tiempo de los cuidados de las mujeres subalternas no ha sido democratizado, dado que estas no tienen control pleno sobre su tiempo; que el tiempo dedicado a los cuidados comunitarios representa, en muchos casos, un espacio emancipador alineado con los principios del Buen Vivir; que el tiempo del cuidado, entendido desde la noción de *kairós*, se experimenta de manera distinta por mujeres y hombres; y que el tiempo destinado al cuidado de la naturaleza puede ser, al mismo tiempo, alienante y emancipador, dependiendo de los contextos y las significaciones que se le atribuyen.

Esta investigación busca contribuir críticamente a la construcción de un concepto de Buen Vivir aplicado al tiempo de los cuidados, desde una perspectiva de democracia feminista. Para ello, se propone analizar las formas de alienación presentes en el trabajo de cuidados realizado por mujeres subalternas, así como las posibles alternativas emancipadoras vinculadas con el Buen Vivir. También se pretende revelar las formas en que se experimentan los tiempos del cuidado desde los sentimientos, percepciones y vivencias de mujeres y hombres indígenas de la comunidad de Tzawata, identificar cómo operan las relaciones de poder en la toma de decisiones sobre el tiempo dedicado a los cuidados no remunerados, y visibilizar las jerarquizaciones de opresiones que se manifiestan tanto entre hombres y mujeres como entre distintas mujeres, según su etnia y posición social.

1.3. JUSTIFICACIÓN

En esta sección se busca responder cuál es la relación del tema propuesto con los estudios del desarrollo y cuál es la utilidad de esta temática en el marco de la discusión sobre desarrollo. El tema planteado de la democracia en la vida cotidiana de las mujeres y especialmente en la democratización del tiempo y de los espacios de las mujeres subalternas se relaciona con la alternativa de desarrollo del Buen Vivir (BV). El Buen Vivir como la corriente de reflexión de cosmovisión indígena más importante que ha brindado América Latina en los últimos años (Gudynas, 2011). Dado que la intención principal de discutir sobre la democracia feminista es contribuir a que las mujeres subalternas alcancen el vivir en plenitud. El BV entendido como llegar a vivir en armonía con unx mismx, con lxs demás (donde se incluye la familia y la comunidad) y con la naturaleza (Cubillo-Guevara y otros, 2014). Por eso la importancia de conocer qué significa el tiempo de los cuidados para las mujeres dado que es un tiempo que permite o obstaculiza el vivir en armonía.

Así como también conocer si es un tiempo acordado o impuesto. Dado que democratizar el tiempo también es un asunto del desarrollo sobre todo un desarrollo visto desde los feminismos contra hegemónicos. Además, la democracia feminista es un asunto del desarrollo porque aún la democracia liberal no ha cumplido los objetivos o resultados prometidos. No olvidemos que la igualdad y la libertad se convirtieron en banderas para el discurso del retorno de la democracia en América Latina a finales de los años 70. Sin embargo, esto nunca sucedió como lo podemos constatar en los datos presentados que demuestran que las mujeres no son libres de decidir sobre su tiempo ni son consideradas como iguales dentro de sus hogares. A esto se suma, que las ciencias políticas sostenida por una infinidad de autores continúan perpetuando el distanciamiento entre la democracia con la vida cotidiana de las personas. Al mismo tiempo, la democracia asienta sus bases en la desigualdad de las personas, sobre todo de las mujeres racializadas y empobrecidas. Lo cual se puede ver en la desigualdad del tiempo de trabajo de las mujeres.

De modo que el presente proyecto de investigación no se limitará a ser estudiado desde las ciencias políticas *mainstream*, por el contrario, se apostará desde el marco de la epistemología del Sur por un enfoque que involucre una perspectiva multidisciplinaria e interdisciplinaria. Por lo que se revisarán los feminismos interseccionales, marxistas,

decoloniales, la economía feminista, la democracia feminista, el tiempo y el Buen Vivir. Así, esta propuesta teórica no sólo tendrá como consecuencia una tesis de interés para lxs politólogxs, sino para la teoría feminista, la interseccionalidad, la economía, el marxismo contemporáneo y la ecología desde un enfoque crítico. Es decir para los estudios del desarrollo.

Finalmente, frente a las teorías identitarias para los feminismos investigar cuestiones de clase se vuelve imperante. De hecho, una de las Trece tesis del Marxismo Feminismo, (documento base para la discusión del próximo IV Conferencia Internacional marxista feminista) estipula que la conexión entre clase y sexo en todas las sociedades tomadas por el capitalismo patriarcal debe ser investigada en detalle. Lo cual busca darse en esta investigación como un tema relevante para el Sur global. Como además, varias dirigentes indígenas y académicas expertas en el Buen Vivir (Gallardo, 2023) promueven que este concepto de BV siga siendo problematizado en el marco de las relaciones de poder basadas en el género.

CAPÍTULO II: EPISTEMOLOGÍAS

2.1. Epistemología feminista decolonial

No puede haber un discurso de la descolonización,
Una teoría de la descolonización,
sin una práctica descolonizadora.
Silvia Rivera Cusicanqui.

Esta tesis comienza situándose desde las epistemologías que configuran mi manera de observar y comprender el mundo, ya que constituyen el marco general que orienta las discusiones, la metodología, los análisis y los resultados. Reconozco, siguiendo a de Gialdino (2019), que la epistemología interroga, entre otras cosas, cómo puede ser conocida la realidad, cuál es la relación entre quien conoce y aquello que es conocido, y cuáles son los fundamentos, supuestos y características que guían el proceso de producción del conocimiento. Desde esta perspectiva, se parte del reconocimiento de que no existe un único punto de vista ni una verdad absoluta. Como plantea Ramos (2015), la epistemología busca responder a la pregunta: ¿cuál es la naturaleza de la relación entre la conocedora o el posible conocedor y aquello que puede ser conocido?

En este sentido, considero fundamental situar esta investigación dentro de una epistemología feminista decolonial. Desde esta perspectiva, me propuse cuestionar y redefinir las formas hegemónicas de producción de conocimiento, desafiando los supuestos androcéntricos y patriarcales que han predominado históricamente en las ciencias sociales (Maffía, 2007). Al mismo tiempo, busqué abrir espacio a las voces subalternas, procurando que mujeres racializadas, empobrecidas, endeudadas, rurales y del Sur Global pudieran posicionarse como sujetas epistémicas y protagonistas en la construcción del conocimiento.

Así, esta perspectiva reconoce en primer lugar que el conocimiento está atravesado por relaciones de poder y estructuras de género que moldean tanto lo que se conoce como las formas de conocer. Adoptar esta epistemología implicó ampliar y enriquecer la comprensión

del objeto de estudio, integrando las voces y experiencias de mujeres tradicionalmente excluidas de los espacios de validación epistemológica.

Celia Amorós, reconocida filósofa feminista, sostiene que las epistemologías feministas deben reconocer la subjetividad y la experiencia de las mujeres como fuentes legítimas de conocimiento. Asimismo, subraya la importancia de la interseccionalidad para analizar cómo identidades como el género, la raza, la clase social y la orientación sexual influyen en la producción y validación del saber (Amorós, 2005). Desde esta mirada, la epistemología feminista propone nuevas formas de conocimiento que no solo incorporan esas experiencias, sino que también se hacen conscientes de las relaciones de poder que configuran los procesos de construcción del saber.

De este modo, la epistemología feminista se compromete con múltiples líneas de análisis que dialogan con diversas tradiciones filosóficas feministas. Si bien existen enfoques diversos, todos comparten el propósito común de utilizar el género como una herramienta crítica de interpretación y transformación. Así, los feminismos no solo amplían las posibilidades del conocimiento, sino que también abren nuevas conexiones y horizontes en el pensamiento filosófico y social.

Es importante destacar que no existe una única epistemología feminista, sino que hay diversas corrientes o escuelas de pensamiento feminista. Por ejemplo, una epistemología feminista decolonial difiere de una epistemología feminista marxista. Sin embargo, todas las epistemologías feministas promueven la inclusión de la categoría de género en la investigación, mientras critican a las epistemologías tradicionales no feministas o del feminismo blanco que han operado bajo la suposición de un sujeto universal sin género. Al no considerar el género en el sujeto y objeto de estudio, las ciencias han perpetuado la idea de que todos son de género masculino.

Las feministas han demostrado que detrás de la aparente objetividad y neutralidad valorativa de la epistemología hegemónica se encuentra un complejo sistema de poder, con intereses, entidades dominantes y subyugación. Por lo tanto, las epistemologías feministas rechazan la noción de que los conceptos son libres de subjetividad, ya que esta idea refuerza la masculinidad hegemónica presente en esta estructura de poder (Perez Criado, 2019).

Maffía sostiene que lxs científicos suelen creer que el conocimiento es una relación entre un sujeto que sabe y una proposición que se conoce, donde la inspiración, el género y la inventiva son irrelevantes para su práctica como investigadorx. Sin embargo, las feministas interseccionales, argumentan que también se deben considerar la ubicación geográfica, la etnicidad, la ideología y la clase social. Sostienen que ninguna teoría se observa desde un "no lugar", ya que todo conocimiento posee una subjetividad desde la cual se mira. En este sentido, la inclusión de la perspectiva de los grupos subalternos, como las mujeres del Sur global, puede ayudar a visibilizar las formas de parcialidad existentes en los métodos científicos y epistemológicos (Maffía, 2007).

Aunque la sociología y la historia han debatido la idea moderna de desarrollo científico en la segunda mitad del siglo, las feministas denuncian que se ha prestado poco o ningún pensamiento al sesgo ideológico o valorativo que lxs investigadores reproducen debido al sexismo. Las epistemologías feministas ponen en el centro la relación entre conocimiento y políticas, demostrando que existen efectos entre las diferentes políticas y la producción de conocimiento (Perez Criado, 2019). En lugar de enfocarse en mejorar los métodos para maximizar la objetividad, las epistemologías feministas como categoría política promueven la evidencia de que los temas estudiados tienen un contexto histórico y una realidad social localizada con sujetos que pueden tener sesgos basados en posibles actitudes sexistas y que buscan la opresión de las mujeres y diversidades sexo genéricas.

Sin embargo, se reconoce que no es suficiente adoptar una perspectiva feminista, sino que es necesario descolonizar la teoría y los conceptos hegemónicos para comprender de manera más completa y justa las realidades de género. En este sentido, los feminismos decoloniales se presentan como un marco teórico y metodológico que nos proporciona una guía en este proceso. Para nuestros territorios del Sur los feminismos decoloniales insisten en que las mujeres no son una categoría homogénea y que se debe regresar a ver con prioridad a los mundos subalternos, a los lugares olvidados y dar voz a las mujeres marginadas (Pérez Orozco, 2019, p. 86). Al mismo tiempo que consideran el sesgo occidental, blanco y burgués

en la propuesta hegemónica del feminismo (Espinosa Muñoz & Barroso Tristán, 2014). Al que podría sumarse el sesgo etario.

Así, una de las principales características de las epistemologías feministas descoloniales es que procuran observar el mundo desde la subalternidad. Entendiendo la subalternidad como los lugares o las personas más excluidas. En palabras de la feminista dominicana, Yuderkys Espinosa, el feminismo decolonial:

Representa el intento por articular varias tradiciones críticas y alternas a la modernidad occidental y, sobre todo, del pensamiento radical feminista de Nuestra-América. En este sentido, se reclama heredero, por un lado, del feminismo negro, de color y tercermundista en los Estados Unidos, con sus aportes sobre la manera en que se articula la opresión de clase, raza, género y sexualidad y la necesidad de reproducir una epistemología propia que parte de reconocer esta inseparabilidad de la opresión. Por otro lado, recupera el legado de las mujeres y feministas afro descendientes e indígenas que desde Abya Yala han planteado el problema de su invisibilidad dentro de los movimientos sociales y dentro del propio feminismo (Espinosa Muñoz & Barroso Tristán, 2014, p. 32)

De esta manera, los feminismos decoloniales nos invitan a revisar a la democracia feminista desde un tiempo determinado, desde espacios concretos, donde las mujeres subalternas y sus propuestas son las protagonistas para crear conceptos propios. Lo cual resulta urgente cuando se necesita contar con conceptos y un feminismo útil para la lucha de nuestros pueblos (Guzmán, 2015).

Al mismo tiempo, los feminismos decoloniales permiten denunciar la persistencia de la colonialidad de género, entendida como la imposición de una categoría de género occidental que subordina a las mujeres racializadas y empobrecidas a posiciones de inferioridad. María Lugones, retomando la teoría de la *colonialidad del poder* de Aníbal Quijano, introduce el concepto de *colonialidad de género*. Según la autora, el género no es una entidad natural ni universal, sino una construcción cultural e histórica que varía según el contexto. Por tanto, no puede ser comprendido de la misma manera en la metrópoli (por ejemplo, España) que en los territorios colonizados (como América Latina) (Lugones, 2014).

Desde esta perspectiva, se argumenta que tanto el proceso de sexualización como las nociones modernas de género son productos históricos impuestos por la colonización. En

este marco, se critica el patriarcado eurocéntrico que sustenta el sistema binario de género y los roles asociados, cuestionando su pretendida universalidad.

Así, María Lugones (2014) amplía y complejiza la teoría de Quijano al plantear que existe una intersección constitutiva entre raza y género dentro del sistema moderno/colonial. Esta intersección no puede ser entendida como una suma de opresiones separadas, sino como una estructura de poder que entrelaza ambas dimensiones. Así, sostiene que la categoría de raza no es secundaria ni escindible de la opresión de género, sino que es constitutiva de ella en el entramado del colonialismo y el capitalismo global.

Por tanto, la colonialidad del género es un sistema de organización social en donde el hombre es superior en la jerarquía; el ser de razón, civilizado y capacitado para desarrollarse públicamente. Mientras que la mujer es subordinada al hombre, reproduciendo las opresiones de las categorías de raza y capital. La distinción sexual no es biológica sino política ya que funciona como un instrumento para la explotación de unos sobre otros. La racialización se observa en los cuerpos que son marcados, y junto a las estructuras del heteropatriarcado y del capitalismo sostienen a las instituciones políticas que reproducen al sistema de poder. El capitalismo desenfrenado y agresivo va de la mano con el patriarcado colonial y racista (Ibarra Eliessetch, 2022, p. 52).

Por su parte, Silvia Rivera Cusicanqui (2004), al analizar la violencia y la desigualdad producidas por el colonialismo en los territorios del Sur Global, propone imaginar nuevas formas de comunidad sustentadas en la afinidad y la diversidad, como alternativa a la homogeneidad impuesta por la lógica colonial. En este marco, destaca la centralidad de las mujeres indígenas y su papel en la construcción comunitaria. Rivera Cusicanqui se suma al llamado de los feminismos negros, populares y decoloniales a rechazar lecturas monolíticas sobre la condición de las mujeres y sus capacidades de resistencia, abogando por una perspectiva crítica que integre las intersecciones entre raza, clase y género. Asimismo, recupera las formas de sociabilidad y organización social presentes en las comunidades indígenas prehispánicas, subrayando la participación activa de las mujeres en la creación de lo común.

2.2. Metodología feminista decolonial

De manera práctica, esta investigación se sustenta, por un lado, en la metodología feminista decolonial propuesta por autoras como Ochy Curiel (2019), Espinosa Miño (2014) y Mara Viveros (2000), quienes desde el pensamiento feminista negro y decolonial han propuesto transformar las formas tradicionales de investigación. Esta metodología implica un desplazamiento de la subalternidad como objeto hacia la subalternidad como sujeto del conocimiento; rechaza la imposición de categorías occidentales como la de “género” sobre otros contextos culturales; y propone una lectura de las opresiones no desde una lógica identitaria, sino desde una comprensión estructural y articulada de las violencias. Por otro lado, esta tesis se inscribe también en una metodología feminista de los sentires y las emociones, entendiendo que investigar es un acto encarnado, un hacer-sentir, donde razón y emoción no se escinden, sino que se entrelazan.

Ambas metodologías se articulan bajo el paraguas de la epistemología feminista decolonial, que interpela la supuesta imparcialidad de la ciencia moderna, cuestiona la separación entre sujeto y objeto de estudio, y denuncia la pretendida objetividad como una forma de dominación epistémica.

Como punto de partida, me parece indispensable atender la pregunta que toda investigación feminista debe formularse: ¿quién escribe y desde dónde se escribe? En esta tesis, decidí asumir el posicionamiento que Ochy Curiel (2022) plantea en su propuesta de metodología feminista, donde afirma que se debe investigar desde dentro de las luchas sociales feministas. Esto adquiere particular relevancia al abordar temas como el Buen Vivir, la democracia, los trabajos de cuidado y los feminismos. Desde una conciencia feminista negra, Curiel (2019) sostiene que la experiencia vivida es una fuente legítima de conocimiento, por lo que deben ser las propias mujeres subalternizadas quienes produzcan saberes sobre sus realidades. Asimismo, enfatiza que la investigación debe estar conectada con las prácticas políticas que estas mujeres desarrollan en sus territorios y colectivos, permitiendo así el reconocimiento de conceptos y epistemes que emergen de las luchas concretas.

Ahora bien, esto no significa que quienes no han experimentado directamente ciertas opresiones no puedan investigar sobre ellas, pero sí implica, como advierte Curiel (2022, p. 158), reconocer el privilegio epistémico desde el cual se produce conocimiento. Dicho

privilegio solo puede ser contrarrestado si se permite que la subalternidad pase de ser objeto a sujeto del proceso investigativo. Además, la autora plantea una pregunta ética central: ¿cuánto estamos imponiendo la categoría de género al estudiar a mujeres racializadas, especialmente indígenas y negras?

Como alternativa, Angélica Cruz Contreras (2018) propone la noción de “articulación feminista”, que permite la participación de investigadoras no pertenecientes directamente a las luchas estudiadas, siempre que asuman de manera explícita sus condiciones materiales, sus privilegios y sus opresiones. Esta articulación implica reconocer que no se trata simplemente de “dar voz”, sino de situarse relacionamente con las personas y seres vivientes que participan en la investigación. Aquí, no somos testigos modestos, sino cuerpos activos que reconocen y negocian relaciones de poder. La articulación feminista es particularmente adecuada cuando existe un compromiso político compartido, y cuando la investigación no se limita a usar herramientas analíticas de género, sino que se enraíza en una lucha contra las múltiples formas de opresión que afectan a las mujeres en su diversidad (Contreras, 2018, p. 70).

Esta investigación ha sido llevada a cabo por mí, una investigadora mestiza ecuatoriana y activista feminista, en el marco de un doctorado desarrollado entre los Países Bajos, México y Ecuador. Sin embargo, todo lo que aquí se expone es fruto de un proceso colaborativo de co-producción de conocimientos junto a otras mujeres como por ejemplo mis co-autoras de artículos y mis compañeras de Tzawata. No me posiciono como una sujeta neutral ni externa, sino como una joven investigadora comprometida con el feminismo decolonial, implicada en los procesos que estudio y consciente de que los datos no se “recogen” sino que se co-construyen. Esto ha implicado un diálogo constante con todas las personas participantes, no solo sobre los hallazgos analíticos, sino también sobre los términos en los que se difundirán los resultados y se desarrollarán las publicaciones.

En cuanto al contenido, esta tesis acoge la crítica que Ochy Curiel (2022) formula sobre la noción de interseccionalidad. En lugar de abordar la opresión desde categorías identitarias (como raza, clase o género), propongo comprender cómo estas dimensiones se articulan en el marco de un sistema-mundo capitalista, patriarcal, moderno y colonial. El objetivo no es describir a las participantes como mujeres, indígenas o empobrecidas, sino

analizar cómo operan las estructuras de la colonialidad, el capitalismo, el extractivismo y el patriarcado en sus vidas, y cómo estas mujeres construyen resistencias frente a esas estructuras.

2.3. Epistemología de las emociones y sentimientos en clave feminista y latinoamericana

La epistemología feminista de las emociones resulta central para esta investigación, ya que busca comprender los sentimientos (*kairos*) del tiempo desde una perspectiva feminista situada. De acuerdo con Alison Jaggar (1989), el pensamiento feminista ha tendido a subestimar las emociones en favor de la razón, pese a que estas desempeñan un rol crucial en la producción de conocimiento. Jaggar argumenta que las emociones de los grupos marginados —como las mujeres subalternas— contribuyen activamente a la construcción de una teoría social crítica, al formar parte de un proceso integral de actuar, sentir y evaluar.

Complementariamente, Solano y Vacarezza (2020) subrayan la importancia de analizar los afectos en la praxis feminista, señalando que las emociones no solo son experiencias individuales, sino también actos teóricos y políticos capaces de generar conocimientos alternativos. Este enfoque no pretende descartar la razón, sino establecer una conexión enriquecedora entre razón y emoción en el proceso de construcción epistémica.

Desde una perspectiva más materialista, Guillermina Altomonte (2020) explora la intersección entre afecto y trabajo, dialogando con las nociones de trabajo afectivo propuestas por Hardt y Negri. Altomonte analiza cómo los afectos son producidos y capturados por el capital, extendiendo esta discusión hacia los debates feministas sobre el trabajo reproductivo y su configuración transnacional marcada por diferencias de raza y clase. Además, retoma el concepto de trabajo emocional de Arlie Hochschild (1979), entendiendo este como la gestión de las emociones en contextos laborales, especialmente en el sector de los cuidados, donde las respuestas afectivas son parte de la oferta de trabajo.

A esta discusión se suma el planteamiento de Sara Ahmed (2004), quien propone entender las emociones no como disposiciones psicológicas individuales, sino como prácticas que *hacen cosas y producen efectos sociales*. Según Ahmed, las emociones trabajan para alinear a los individuos con colectivos; es decir, operan en la construcción misma de los

cuerpos colectivos a partir de la intensidad de los afectos compartidos. No es que simplemente *sintamos por* un colectivo (como en discursos de fraternidad o patriotismo), sino que *cómo sentimos sobre otros* alinea nuestros cuerpos a un colectivo que, paradójicamente, solo toma forma como efecto de esas alineaciones afectivas. En esta línea, Ahmed muestra que incluso las sensaciones más directas están mediadas por huellas de impresiones pasadas, revelando la textualidad de las emociones y la emocionalidad de los textos. Esta concepción es clave para entender cómo los sentimientos y emociones colectivas no son meros reflejos de experiencias individuales, sino que participan activamente en la producción de realidades sociales y políticas.

En este marco, la epistemología feminista de las emociones y sentimientos que guía esta investigación propone superar la dicotomía entre razón y emoción, integrándolas como formas complementarias de conocimiento que permiten aproximarse de manera más compleja y situada a los procesos de resistencia, cuidado y transformación protagonizados por mujeres subalternas e indígenas en América Latina.

2.4. Epistemología feminista interseccional

Uno de los aportes más valiosos a los debates doctrinarios sobre la discriminación es la crítica desarrollada por Kimberlé Crenshaw (2015) a finales de los años ochenta en el contexto de Estados Unidos. Crenshaw evidenció cómo las conceptualizaciones tradicionales de la discriminación ocultaban las formas específicas en que las mujeres negras experimentan la opresión, mostrando que dicha experiencia no puede entenderse como una mera suma de discriminación de género y racial. La autora denuncia que tanto el predominio blanco en el feminismo como el predominio masculino en los movimientos antirracistas han dejado de lado la experiencia interseccional de las mujeres negras.

En sus propias palabras:

Luego de examinar las manifestaciones doctrinarias del marco de referencia de un único eje, discutiré cómo este contribuye a la marginación de las mujeres negras en la teoría feminista y en las políticas antirracistas. Argumento que las mujeres negras son algunas veces excluidas de la teoría feminista y del discurso antirracista porque ambos se refieren a un discreto conjunto de experiencias que frecuentemente no reflejan de manera precisa la interacción entre raza y género. [...] Dado que la

experiencia interseccional es mayor que la suma del racismo y el sexismo, cualquier análisis que no tenga en cuenta la interseccionalidad no puede abordar suficientemente la manera particular en la que las mujeres negras son subordinadas. (Crenshaw, 2015, 140). [Traducción propia].

Siguiendo esta línea crítica, bell hooks (2014) señala cómo las posturas feministas centradas exclusivamente en el género invisibiliza otros ejes de opresión como la raza y la clase, perpetuando una mirada parcial y limitada. Para hooks, las feministas privilegiadas han sido incapaces de hablar con y para diversos grupos de mujeres precisamente por no comprender o rechazar la interdependencia de estas opresiones. De manera similar, en América Latina, autoras como Sueli Carneiro (2003) han mostrado cómo el discurso clásico de la opresión de las mujeres en Brasil ha ignorado la historia diferenciada de las mujeres negras, omitiendo dimensiones de clase y raza fundamentales para entender sus trayectorias y resistencias.

De acuerdo con Patricia Hills Collins (2011), la interseccionalidad no es simplemente un concepto sino una herramienta analítica indispensable para comprender cómo sistemas de opresión como el racismo, el sexismo y la explotación de clase se interconectan y se configuran mutuamente. En este sentido, la intersección de múltiples opresiones permite visibilizar cómo las desigualdades sociales se articulan en diferentes niveles —individual, estructural y simbólico—, y cómo las posiciones sociales influyen en las percepciones de los fenómenos sociales, en contextos históricos y situados.

Sin embargo, como advierten Itziar Gandarías (2017) y María Lugones (2014), la perspectiva interseccional también ha sido objeto de críticas. Gandarías señala que su confluencia con discursos de diversidad ha conducido a procesos de despolitización y desradicalización, transformándola en una estrategia inclusiva que no necesariamente interroga las estructuras de poder que producen las desigualdades. Frente a esta problemática, propone una interseccionalidad situada, enfocada en las prácticas de diferenciación que producen cuerpos específicos en contextos de relaciones de poder concretas. Además, insta a re-politizar el debate, incorporando nuevamente el análisis del racismo como eje central, y a profundizar en las dimensiones emocionales de las múltiples opresiones, aspecto tradicionalmente desatendido en la teoría interseccional.

María Lugones (2014), por su parte, reconoce el valor de la categoría pero subraya sus límites: la interseccionalidad, afirma, no logra romper con la lógica categorial dominante que invisibiliza a las mujeres de color al interpretar género y raza como categorías separadas. Lugones propone superar este enfoque mediante un análisis de género y raza como entretejidos indisolubles, entendiendo que las categorías de mujer y negro, tal como han sido construidas históricamente, excluyen a las mujeres negras por defecto.

En sintonía con estas críticas, otras autoras como Celia Amorós (2014) advierten que factores como género, raza, clase y orientación sexual determinan quién puede producir conocimiento y qué voces son legitimadas. Silvia Rivera Cusicanqui (2018) también ha llamado a evitar lecturas monolíticas de las experiencias de las mujeres, subrayando la necesidad de situarlas en tiempo y espacio concretos, reconociendo la heterogeneidad y conflictividad de sus trayectorias.

Desde un plano más contemporáneo, Patricia Hill Collins y Sirma Bilge (2020) redefinen la interseccionalidad como una herramienta para captar la complejidad de las experiencias humanas, señalando que la vida social y política está atravesada por múltiples ejes de desigualdad que se entrecruzan en formas dinámicas y situadas. Esta perspectiva pone de relieve la importancia de entender cómo las múltiples identidades influyen en la producción, validación y circulación del conocimiento.

No obstante, voces críticas como Ochy Curiel (2022) han alertado sobre la cooptación de la interseccionalidad por parte de feminismos hegemónicos y políticas neoliberales de diversidad. Curiel señala que, en su uso más superficial, la interseccionalidad corre el riesgo de convertirse en un simple catálogo de diferencias, sin cuestionar los procesos políticos y económicos que las producen. Ante este riesgo, Christoffersen y Emejulu (2023) también recuerdan que es urgente rescatar la interseccionalidad como una herramienta radical para la justicia social, evitando su vaciamiento político.

En definitiva, como sugiere Gandarías (2017), los retos actuales de la interseccionalidad implican: 1) profundizar en las experiencias emocionales y los costos psicosociales de las opresiones múltiples; 2) descolonizar sus enfoques, reponiendo el racismo en el centro de los análisis; y 3) apostar por una interseccionalidad situada, capaz de

articular prácticas de resistencia concretas en contextos determinados. Solo así se podrá recuperar el potencial transformador que inspiró sus primeros desarrollos, manteniéndola como una herramienta crítica frente a las múltiples formas de opresión y exclusión.

2.5. Posicionalidad: ¿Quién soy yo y por qué investigo los cuidados y la democracia del Buen Vivir?

Gabriela
Ella
Mujer
Mestiza
Ecuatoriana
Clase media
Feminista
Con el corazón en el Sur Global
De izquierda
Heterosexual
Comprometida con las luchas de los pueblos
Privilegiada pero endeudada

El discurso feminista decolonial nos interpela a reflexionar sobre el origen de la producción de conocimiento y el lugar desde el cual escribimos nuestras investigaciones (Curiel, 2022). Frente al paradigma hegemónico de la ciencia occidental y patriarcal —que aboga por una distancia objetiva entre quien investiga y quien es investigado (Reddy & Amer, 2023)—, diversas autoras como Mignolo (2021) han advertido que esta postura niega la interconexión inherente entre sujetos y oculta la riqueza epistémica que puede surgir de las identidades compartidas. Por ello, asumir la subjetividad y los posicionamientos en la investigación es un acto político necesario. Esta tesis ha sido construida por mujeres diversas en edad, nacionalidad y posición social, por lo que es imprescindible explicitar las identidades de quienes escribimos y reflexionar sobre nuestras motivaciones.

Desde este lugar, me presento: soy una mujer cis, mestiza (de ascendencia indígena y europea), de clase media, migrante, latina, ecuatoriana, comprometida con los feminismos populares y decoloniales. Actualmente soy doctoranda con dos becas: una otorgada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México (CONACYT) y una beca complementaria de la Universidad de Groningen.

Mi reflexión sobre el mestizaje parte de una comprensión crítica de este proceso histórico. Como ha señalado Rita Segato (2010), el mestizaje es el resultado de una violencia estructural, donde un padre blanco europeo y una madre indígena se unen en un contexto de colonización y violencia sexual. Personalmente, vivo el mestizaje como un lugar ambivalente: me otorga ciertos privilegios sociales, pero también expone raíces de opresión. En Ecuador, ser mestiza me ha permitido acceder a educación universitaria y oportunidades profesionales negadas históricamente a las poblaciones indígenas. No obstante, he experimentado el silenciamiento y la marginalización tanto en mi carrera académica como en mi vida como migrante en Europa, donde las huellas coloniales aún persisten.

Reconocer mi mestizaje me impulsa a investigar desde una ética de responsabilidad hacia aquellas mujeres subalternas cuyas resistencias y prácticas culturales han sido sistemáticamente invisibilizadas. De manera interseccional, mi posición de clase —proveniente de una familia ecuatoriana de clase media, con acceso a necesidades básicas, pero marcada por la deuda crónica que atraviesa tantos hogares latinoamericanos— también moldea mi mirada. Estas intersecciones de clase, raza y género me llevan a situar la investigación no como un ejercicio neutro, sino como un acto político que busca abrir espacio a otras voces, en particular las de mujeres indígenas y jóvenes latinoamericanas.

Identificarse como mujer y latina ha sido central en mi experiencia vital y en mi trayectoria académica. He vivido la violencia de género que afecta a seis de cada diez mujeres en América Latina. He habitado México y Ecuador, y he reconocido en ambos contextos las violencias y resistencias que atraviesan a las mujeres de la región. Marchar el 8 de marzo en Quito o en Ciudad de México fue para mí una vivencia emocional intensa, que me confronta con realidades compartidas y específicas.

Como feminista de clase media y del Sur Global, mi enfoque dialoga con los feminismos populares y decoloniales. Me interesa problematizar las estructuras patriarcales que atraviesan las vidas de mujeres trabajadoras y subalternas, buscando combinar investigación académica y acción política. Este compromiso implica también desafiar la colonialidad en la producción de saberes: remunerando justamente a las comunidades participantes, devolviendo los resultados de la investigación y procurando que los conocimientos generados sean relevantes y útiles para ellas.

En este contexto, concibo mi identidad científica como profundamente política (Avraamidou, 2020). ¿Por qué investigar los cuidados y su relación con la democracia del Buen Vivir? Esta pregunta no sólo es teórica: es profundamente personal. Me inspiré en autoras como Silvia Federici (2004), Carol Pateman (2018), Amaia Pérez-Orozco (2019), Joan Tronto (2013) y Karina Batthyany (2022), quienes han demostrado cómo el trabajo de cuidado no remunerado sostenido históricamente por las mujeres ha sido pilar del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Hoy más que nunca resulta urgente pensar en los cuidados desde una perspectiva interseccional y situada, incluyendo las experiencias de mujeres subalternas y rurales que han sido históricamente invisibilizadas.

Investigar los cuidados para el Buen Vivir implica explorar cómo podemos construir tiempos de cuidado dignos, democráticos y emancipadores. Pero mi interés por los cuidados también nace de mi historia personal: crecí observando a mi madre y a mis dos abuelas asumir el cuidado de las familias en el hogar, de manera no remunerada y, en el caso de mi madre, con una doble jornada de trabajo dentro y fuera del hogar. Desde pequeña, el trabajo invisible de cuidado formó parte de mi vida cotidiana.

Sin embargo, también me pregunté por los cuidados desde otra perspectiva: la de mi padre. Aunque no sabía cocinar ni lavar, asumió tareas de cuidado como llevarnos y recogernos de la escuela. Esta experiencia me llevó a cuestionar no solo las actividades visibles del cuidado, sino también los sentimientos que acompañan esos tiempos: ¿cómo sienten y viven los hombres el cuidado? ¿Qué lugar ocupan las emociones y afectos en la construcción de masculinidades cuidadoras? ¿Cómo se configuran los cuidados más allá de las tareas, en el tiempo afectivo compartido?

Así, mi investigación busca no solo visibilizar el trabajo de cuidado desde una perspectiva feminista e interseccional, sino también problematizar las relaciones afectivas que lo atraviesan. Analizar los tiempos de cuidado implica, en definitiva, pensar en nuevas formas de convivencia más justas, democráticas y emancipadoras —formas que resuenan con los principios del Buen Vivir y que reivindican una vida digna para todas las personas y para la naturaleza.

2.6. Nota lingüística de la autora

El problema no es meramente cómo incluir a más personas dentro de las normas ya existentes, sino considerar cómo las normas ya existentes asignan reconocimiento diferencial. [...] ¿qué podría hacerse para cambiar los términos mismos de la reconocibilidad con el fin de producir unos resultados más radicalmente democráticos?»
(Judith Butler, 2009, p. 20)

Sobre el uso del lenguaje inclusivo en esta investigación

Todxs somos seres sociales que nos interrelacionamos de múltiples maneras, una de ellas es a través del lenguaje. El lenguaje constituye una dimensión estructural de nuestras culturas y sociedades, ya que no solo nombra la realidad: la produce y la transforma. Su importancia es innegable: solo lo que se nombra existe.

Simone de Beauvoir, en *El Segundo Sexo* (1949), reflexiona sobre la otredad para explicar cómo las mujeres hemos sido históricamente consideradas como “el otro”, existiendo únicamente en referencia al hombre, quien ha sido situado como el absoluto. Siguiendo esta línea crítica, Carolina Pérez Criado (2019) señala cómo el lenguaje español —como otros idiomas— ha adoptado una perspectiva androcéntrica, otorgándole al género masculino la función de universalizar lo humano. Este sesgo se ha naturalizado al punto de que incluso en grupos compuestos mayoritariamente por mujeres se escuchan expresiones como “hola chicos” o en inglés “hey guys”, reproduciendo formas lingüísticas que invisibilizan identidades y experiencias diversas.

Frente a esto, es importante reconocer que no existen únicamente dos géneros, sino múltiples identidades y expresiones de género: personas no binarias, de género fluido, identidades en transición y otras formas de habitar y nombrar el ser. Por ello, integrar un lenguaje inclusivo no solo busca visibilizar estas realidades, sino también reconocerlas y validarlas.

¿Qué entendemos por lenguaje inclusivo de género?

Se trata de hablar o escribir de una manera que incluya a todxs en el público destinatario, asegurando que ninguna persona quede excluida por terminologías de género. Así,

independientemente de su identidad de género, cada quien puede sentirse interpeladx e incluídx por las palabras utilizadas. El lenguaje inclusivo es también un reflejo del reconocimiento de la diversidad existente en nuestras sociedades y un paso hacia una comunicación más precisa, respetuosa y democrática (University of Manchester, 2025).

El lenguaje que utilizamos no es neutro; constituye una práctica política que refleja y a la vez modela nuestras realidades sociales. Desde esta perspectiva, el lenguaje debe acompañar no solo las transformaciones que vivimos, sino también las que aspiramos a construir colectivamente. En esta investigación, optamos por un lenguaje inclusivo que combine diversas estrategias: el uso de la “x” para visibilizar identidades no binarias y el uso de un lenguaje neutral en las expresiones genéricas, reemplazando términos como “hombres” por “seres humanos” o “humanidad”, y evitando construcciones que prioricen exclusivamente el género masculino.

Así, a lo largo de este trabajo, se utilizarán estas herramientas para reconocer la diversidad y romper con las estructuras binaristas del lenguaje. No obstante, esta decisión no implicará imponer estas prácticas a lxs demás participantes que contribuyen a esta investigación, respetando su forma de hablar, escribir y comprender el mundo. Esta postura es coherente con los principios de la metodología feminista decolonial que guían este trabajo, que rechaza la imposición de categorías de género occidentales y epistemologías hegemónicas.

Adicionalmente, en este trabajo se alternarán diferentes voces narrativas: primera persona del singular, primera persona del plural y tercera persona, dependiendo del momento del proceso de investigación y del grado de colectividad implicada. Algunas partes reflejarán el esfuerzo colectivo de construcción de saberes, mientras que otras requerirán un tono más analítico y formal.

Impacto epistémico del lenguaje

Asumir un lenguaje inclusivo no es un simple cambio estilístico, sino un acto de resistencia y transformación epistémica. El lenguaje configura la forma en que percibimos, comprendemos y estructuramos el mundo; en este sentido, modificar las formas lingüísticas

tradicionales implica desafiar y dismantelar las jerarquías de género, raza, clase y otras opresiones cristalizadas en nuestras prácticas cotidianas.

El uso de la “x” y el lenguaje neutral busca romper con la matriz binaria y androcéntrica que limita y excluye, permitiendo imaginar y construir formas más inclusivas, justas y democráticas de conocimiento. A través de estas estrategias lingüísticas, apostamos por prácticas epistémicas más abiertas, plurales y respetuosas de la diversidad, conscientes de que el lenguaje no solo describe el mundo, sino que también tiene el poder de transformarlo.

CAPÍTULO III: MARCO TEÓRICO

Este capítulo desarrolla los principales marcos teóricos que orientan esta investigación, abordando cuatro ejes fundamentales: el Buen Vivir, la democracia feminista, los cuidados, la alienación en el trabajo de cuidados y el tiempo. En primer lugar, se presenta una revisión del Buen Vivir como propuesta alternativa al desarrollo y al bienestar desde una perspectiva latinoamericana y feminista. Se destacan sus raíces en las cosmovisiones indígenas y se analizan sus aportes y tensiones con el pensamiento feminista, especialmente en lo relativo a la vida cotidiana de las mujeres y las comunidades subalternas.

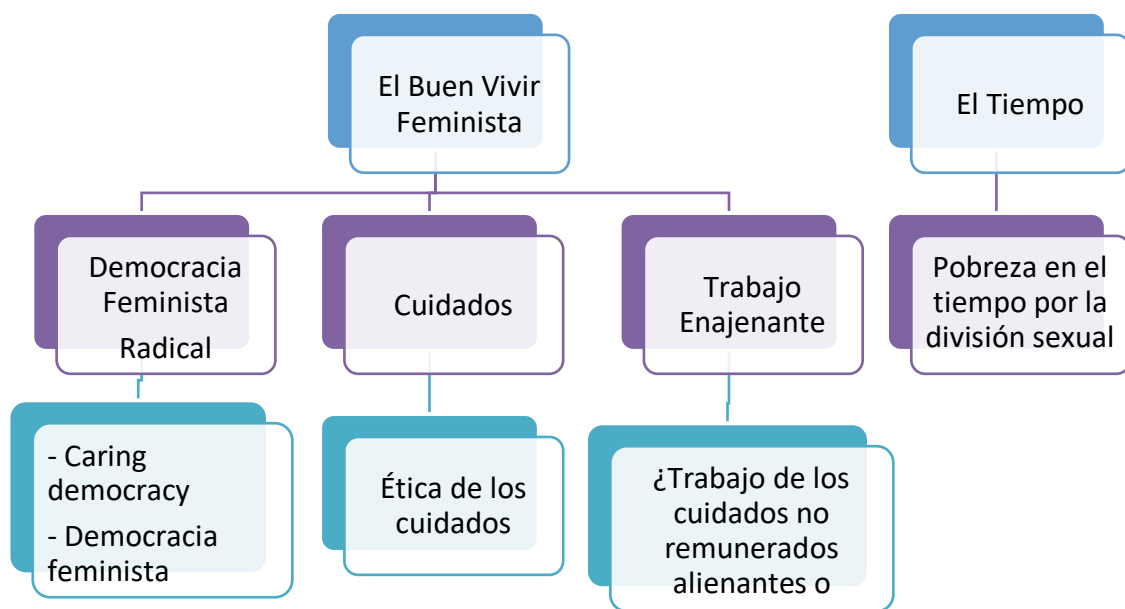
En segundo lugar, se analiza el concepto de democracia feminista, explorando sus vínculos tanto con la democracia radical como con la representativa. Esta sección propone una discusión crítica sobre los distintos lineamientos e implicaciones de lo que podría constituir una democracia feminista situada e interseccional.

En tercer lugar, se abordan los distintos conceptos y dimensiones del cuidado, con especial énfasis en el trabajo de cuidados no remunerados. Desde una perspectiva decolonial, se incluyen tanto el cuidado de personas como el cuidado de la naturaleza y de la comunidad, reconociendo los saberes y prácticas de las mujeres indígenas y rurales como formas centrales de sostenibilidad de la vida.

En cuarto lugar, se reflexiona sobre las condiciones de alienación que atraviesan el trabajo de cuidados, especialmente en contextos marcados por la desigualdad de género, clase, etnia y territorio. Esta sección examina teóricamente la alienación y presenta un marco conceptual de la alienación en el trabajo de los cuidados.

Finalmente, se introduce como categoría analítica el tiempo. El mismo se presenta de diferentes maneras y es concebido de manera diversa dependiendo del contexto histórico y la cultura. A continuación una síntesis del marco teórico propuesta en esta tesis:

Figura 1: Marco teórico de la tesis



(Autoría: la autora, 2025)

3.1. EL BUEN VIVIR O SUMAK KAWSAY FEMINISTA

Ñucaraicu sumak káusa anmi: mikuna, upina, huarmita yukuna.

Para mí el buen vivir es: comer, beber y hacer el amor.

Indígena Sarayakuruna, 2003

(Cubillo-Guevara, 2017)

El Sumak Kawsay (SK) o Buen Vivir (BV)² aparece como la corriente más importante de reflexión que ha brindado América Latina en los últimos años (Gudynas, 2011). Propone la recuperación de la vivencia de los pueblos indígenas, como una reconstrucción de la vida y la ética de las comunidades. Según García Álvarez (2014), este concepto conlleva un carácter estético, cosmológico, holístico y político. Su reconocimiento, sobre todo a nivel mundial, alcanza su pico al establecerse en la Constitución Política del Ecuador del año 2008 y en la Constitución Boliviana. Según Magdalena León (2008), la adopción constitucional del SK en Ecuador se dio en un contexto de crisis del neoliberalismo en América Latina, e incluso señala que en términos más amplios se debe a la crisis mundial del capitalismo que provoca una búsqueda por una construcción alternativa civilizatoria ya asumida previamente como urgente en la agenda de los movimientos sociales y del pensamiento crítico. Otra de las motivaciones para el surgimiento del SK se debe a una creciente preocupación por la naturaleza (Houtart, 2011) y los claros efectos del cambio climático que no dejan de notarse y acelerarse en todos los países del mundo.

En cuanto a su conceptualización, Unceta y otros (2014) manifiestan que el Sumak Kawsay o Buen Vivir plantea la necesidad de un enfoque alternativo sobre los modos de vida, donde se integran los saberes ancestrales, las pautas de relación social, o las formas de inserción en la naturaleza de las comunidades andinas. Desde las cosmovisiones indígenas, el SK se presenta como una forma de entender la vida humana, insertada en el conjunto de la naturaleza y en armonía con ella. Además el Buen Vivir implica:

² Para la mayoría de autores, el Sumak Kawsay y el Buen Vivir es lo mismo solo que uno se encuentra en quechua y otro en castellano. Sin embargo, también existen autores como Ana Cubillo-Guevara que plantea que el Buen Vivir es la idea occidentalizada del Sumak Kawsay. Para el presente ensayo se entenderá como lo mismo. Cabe anotar que no existe una traducción al inglés u a otro idioma.

(...)una crítica a la idea y a las prácticas del desarrollo, a las ideas contemporáneas de desarrollo, y en especial su apego al crecimiento económico y su incapacidad para resolver los problemas de la pobreza, sin olvidar que sus prácticas desembocan en severos impactos sociales y ambientales (Gudynas, 2011, pág. 2).

Para Alberto Acosta, el Buen Vivir se concibe como una alternativa al modelo de desarrollo capitalista, fundamentada en la vigencia de los derechos humanos —políticos, sociales, culturales y económicos— y de los derechos de la naturaleza, constituyendo la base de una economía solidaria (2010, p. 12). En este sentido, Acosta (2011) resume las características esenciales del Buen Vivir como la búsqueda de la armonía entre seres humanos, la armonía con la naturaleza, la primacía de lo público sobre lo privado, el énfasis en lo colectivo sin negar la importancia de lo individual, la diversidad como principio universal, la equidad socioeconómica, la plurinacionalidad y la interculturalidad.

Carlos Viteri Gualinga (2003), líder indígena amazónico y pensador indígena de la Constitución, plantea una crítica profunda al concepto de desarrollo desde las cosmovisiones indígenas. Señala que en las sociedades indígenas no existe una noción de desarrollo entendida como un proceso lineal, progresivo o acumulativo. Para Viteri (2002), no se concibe un tránsito de un estado de subdesarrollo a otro de desarrollo, ni una trayectoria que deba superarse. Desde esta perspectiva, el Buen Vivir no responde a lógicas lineales occidentales, sino que se enraíza en modos de vida que privilegian el equilibrio y la reciprocidad.

En resumen, dos elementos fundamentales coinciden en las definiciones propuestas por autorxs como Acosta (2012), Gudynas (2011), Ramírez (2019), León (2008), y Varea y Zaragocín (2017) : una cosmovisión indígena y una relación armónica con la naturaleza. Sin embargo, estos no son los únicos componentes; otros elementos enriquecen su comprensión. Por ejemplo, Ana Cubillo-Guevara (2017) amplía la noción de armonía al proponer tres esferas interrelacionadas: la armonía con unx mismx, la armonía con otrxs seres humanos y la armonía con el resto de los seres de la naturaleza.

Asimismo, la propuesta de René Ramírez de BV se enfoca en el tiempo, a lo que él llama el tiempo de la vida buena o del buen vivir. En esta propuesta el autor plantea la socio-ecología política de la vida buena como plataforma teórica-conceptual y metodológica para

investigar y disputar la realización del buen vivir en Ecuador (Ramírez, 2019). Por otro lado, según Alisa de De R (Del Re, 2013), el fin político y ético debe ser la responsabilidad por el buen vivir de todos, teniendo en cuenta tiempos de vida socialmente reconocidos. Para abordar este problema, se presenta una elección ineludible que revoluciona la relación entre producción y reproducción al invertir la prioridad: la reproducción de la persona debe ser la prioridad de la actividad humana. En este sentido, la búsqueda de la buena vida, evocada en algunas constituciones de América Latina, “*no solo requiere una renta ciudadana para satisfacer las necesidades de la vida, sino también cooperación social para la reproducción y el trabajo elemental. Esto implica la necesidad de inventar nuevas formas de convivencia más allá y en contra de los tiempos y espacios del trabajo asalariado, construyendo nuevas formas de relación y socialización*” (Del Re, 2013, p. 9). Así, De Re destaca la importancia de redefinir las prioridades de la actividad humana para lograr la buena vida para todos, lo que implica una reorganización de la relación entre producción y reproducción y la creación de nuevas formas de convivencia y socialización.

Adicionalmente, para algunxs intelectuales como Acosta (2012), Gudynas (2011), el Sumak Kawsay se encuentra en permanente construcción. A lo que cabe aclarar, que si bien se encuentra en proceso, esto no implica que se pueda eliminar o cambiar principios básicos como el de vivir en armonía entre todos los seres vivos (Cubillo-Guevara, 2017).

Buen Vivir como Bienestar

El bienestar ha sido abordado desde diversas perspectivas en la literatura académica. De acuerdo con Dolan y otros (2006), existen cinco interpretaciones principales. Un primer enfoque lo vincula con los ingresos, bajo la premisa de que el acceso a mayores recursos económicos incrementa la felicidad a través del consumo, aunque esta relación ha sido cuestionada por la psicología y la economía del comportamiento. Un segundo enfoque se centra en la satisfacción de necesidades objetivas —salud, educación, ingreso— considerando que su cobertura conduce al bienestar. Las otras perspectivas son de índole subjetiva: una ligada al equilibrio emocional positivo (visión hedonista), otra relacionada con la valoración individual de la vida en general (visión evaluativa) y, finalmente, una que

remite a la tradición aristotélica, destacando la importancia de una vida significativa y virtuosa.

Desde esta última perspectiva, Martha Nussbaum (2011) ha defendido la noción de bienestar como el desarrollo pleno de las capacidades humanas, proponiendo una lista de capacidades centrales que deben ser garantizadas para que lxs individuos puedan florecer. A partir de esta tradición, Nussbaum también enfatiza la relevancia de los bienes relacionales —los vínculos y relaciones que las personas establecen consigo mismas, con otrxs y con su entorno— como componentes esenciales del bienestar, alejándose de concepciones individualistas y economicistas.

Tradicionalmente, el bienestar ha sido medido mediante dos indicadores dominantes: el Producto Interno Bruto (PIB) y el Índice de Desarrollo Humano (IDH) (Alaminos, 2016). El PIB, aunque hegemónico, omite dimensiones fundamentales de la vida humana como el equilibrio vida-trabajo, el tiempo de ocio, los afectos o la realización personal. En recientes foros internacionales como *Transforming Care and Caring*, reconocidos economistas como Nancy Forbes, ha subrayado la necesidad de transitar hacia métricas que integren los cuidados y las relaciones sociales como dimensiones sustantivas del bienestar (Gallardo, 2024).

El IDH, inspirado en Amartya Sen, ofrece una visión más integral, centrada en las capacidades humanas más que en los ingresos per cápita. Mide la vida larga y saludable, el acceso al conocimiento y un nivel de vida digno (UNDP, 2023). Según Keith Griffin (2001), mientras el PIB mide el bienestar económico, el IDH evalúa capacidades humanas, recordando que no es lo mismo experimentar bienestar (comer) que tener la capacidad de alimentarse o decidir hacer huelga de hambre.

No obstante, tanto el PIB como el IDH tienden a invisibilizar desigualdades estructurales. Para paliar estas limitaciones, se ha desarrollado el Índice de Normas Sociales de Género (GNSI), que mide actitudes discriminatorias en cuatro dimensiones: política, educación, economía e integridad física, visibilizando las desventajas que enfrentan sistemáticamente mujeres y niñas. Sin embargo, este índice permanece anclado en una lógica occidental liberal

que mide el acceso de las mujeres a estructuras preexistentes, sin cuestionar su configuración patriarcal y colonial.

Desde la perspectiva del Buen Vivir, estas aproximaciones resultan insuficientes. El Buen Vivir no se limita a la acumulación de bienes materiales o al logro de capacidades individuales, sino que propone una vida en armonía con unx mismx, con lxs demás y con la naturaleza. Esta concepción, recogida en las Constituciones de Bolivia (2009) y Ecuador (2008), se basa en cosmovisiones indígenas que priorizan la reciprocidad, la solidaridad y el respeto a la diversidad cultural y ecológica.

René Ramírez Gallegos, uno de los principales teóricos del Buen Vivir en Ecuador, destaca que esta propuesta implica un cambio civilizatorio que cuestiona la visión antropocéntrica y economicista del desarrollo. Según Ramírez (2012, 2019), el Buen Vivir integra tanto los bienes relacionales como las condiciones materiales y simbólicas para una vida digna, incorporando dimensiones éticas, estéticas y espirituales en la definición del bienestar. En su propuesta, el bienestar no se mide solo en términos de ingreso o logro individual, sino en función del equilibrio entre seres humanos, comunidades y naturaleza a través del tiempo.

Autores como García-Quero y Guardiola (2018) subrayan que el Buen Vivir puede medirse revisando la relación equilibrada entre personas, comunidad y entorno natural. A diferencia de las métricas tradicionales que privilegian el crecimiento económico, el Buen Vivir se centra en la racionalidad, el respeto por la naturaleza y la equidad social.

En la última década, el concepto ha ganado visibilidad internacional (Vanhulst & Beling, 2014), aunque su definición y medición siguen siendo objeto de debate (León, 2015). De esta manera, el Buen Vivir constituye una alternativa crítica al bienestar occidental, invitando a repensar los indicadores dominantes e integrar visiones situadas, decoloniales y relacionales que reconozcan otras formas de vida buena. a A continuación uno de los pocos marcos para medir el Buen Vivir como bienestar:

Figura 2: Marco Analítico de Indicador de Buen Vivir

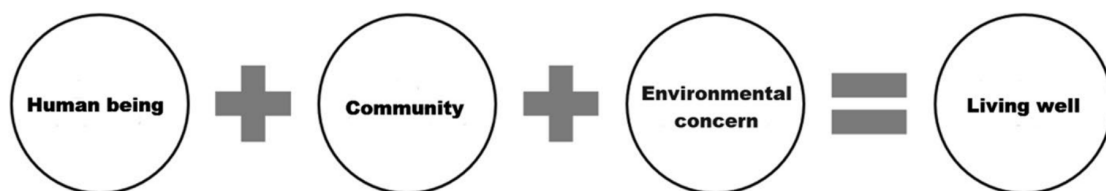


Fig. 1 Conceptualization of the idea of BV. *Source* Elaborated by the authors based on León (2015)

(Autoría: León, 2015, p. 38)

¿El Buen Vivir es un paradigma feminista?

El Buen Vivir (Sumak Kawsay) Surge, como se ha mencionado, desde una cosmovisión no occidental, fundamentada en principios culturales, sociales, políticos y filosóficos de los pueblos y nacionalidades indígenas. No obstante, esta raíz no excluye que el concepto se nutra de otras corrientes de pensamiento. De hecho, autorxs como Alberto Acosta (2010) sostienen que el Buen Vivir se enriquece con principios feministas, aristotélicos, marxistas, ecológicos, cooperativistas y humanistas. Para Álvarez, citado por García (2014), el Buen Vivir incorpora también críticas provenientes del feminismo, el ecologismo y la defensa irrestricta de los derechos humanos.

Desde esta perspectiva, Cristina Carrasco (2006) ha señalado que el paradigma del Buen Vivir converge con las propuestas de la economía feminista y ecologista, ya que ambas rechazan la economía clásica y neoclásica, y en su lugar, proponen modelos basados en la sostenibilidad ambiental y en situar la vida en el centro de las prioridades económicas. Asimismo, Zaragocín y Varea sostienen que el Buen Vivir y el feminismo decolonial comparten anhelos comunes, como la descolonización del conocimiento y el énfasis en los afectos y el sentir, desafiando el materialismo dominante de la ontología moderna (Varea y Zaragocín, 2017).

Así, Zaragocín y Varea mantienen que el Buen Vivir y el feminismo decolonial *“comparten anhelos importantes como la descolonización del conocimiento así como el*

énfasis en los afectos y el sentir como formas propias para ir más allá del materialismo, forma dominante de la ontología moderna” (Zaragocín & Varea, 2017, pág. 18). Además, la economía del cuidado, que proviene de la economía feministas no occidental, es una expresión del Sumak Kawsay, porque en éste se recupera la idea de la vida como eje y categoría central de la economía (León, 2008).

No obstante, cuando se analizan las realidades concretas de las mujeres indígenas y rurales, Surge una crítica importante: en la práctica, el Buen Vivir no siempre se ha materializado para ellas. Las sociedades que se reivindican bajo el Sumak Kawsay siguen siendo escenarios de exclusión y violencia. Por ejemplo, en Ecuador, 6 de cada 10 mujeres han sufrido algún tipo de violencia, cifra que aumenta al 67,8% entre mujeres indígenas (INEC, 2011). Asimismo, solo el 21% de las mujeres jefas de hogar son propietarias de tierra (ENEMDU, 2016), y los territorios indígenas presentan mayores privaciones en acceso a saneamiento, aumentando la carga de trabajo no remunerado para mujeres y niñas, y exponiéndolas a mayores riesgos de salud.

El uso del tiempo también refleja estas desigualdades. Las mujeres indígenas en Ecuador dedican, en promedio, 25 horas y 35 minutos más al trabajo no remunerado que los hombres indígenas (INEC, 2012). Para salir de la pobreza de tiempo, una mujer indígena necesitaría reducir 7 horas semanales de trabajo no remunerado. De igual forma, una mujer rural dedica dos horas más al trabajo doméstico que una mujer urbana (Patiño, 2017), evidenciando una clara intersección entre género, clase, etnia y territorio en la configuración de las desigualdades.

Frente a este contexto, es importante reconocer que son precisamente las mujeres quienes lideran las resistencias contra el neoliberalismo y el extractivismo. En Ecuador, las mujeres indígenas estuvieron en primera línea durante las protestas sociales de octubre de 2019 (Ramírez, 2019), y sus voces lideran las luchas contra la minería y la explotación petrolera en territorios amazónicos. Ejemplo de ello es la Asamblea de Mujeres y Diversidad del Ecuador, que ha tenido un papel central en la Marcha por la Vida, el Agua y la Dignidad de los Pueblos, impulsada por la CONAIE (Villarreal & Muñoz, 2019).

Desde los feminismos decoloniales se ha sostenido que no es posible hablar de Buen Vivir sin igualdad de género. Sin embargo, pese a este reconocimiento, la intersección entre feminismos y Sumak Kawsay sigue siendo limitada. Críticas recientes apuntan que la construcción conceptual del Buen Vivir ha priorizado temas como la naturaleza, el desarrollo y la interculturalidad, dejando en segundo plano los debates sobre género y las vidas de las mujeres subalternas (Santana, 2015).

A lo que se suma que, en el análisis bibliométrico de Vercoutere y Mantilla, se evidencia que la producción académica sobre Sumak Kawsay ha estado dominada mayoritariamente por hombres blancos privilegiados como Alberto Acosta, Philip Altmann y Eduardo Gudynas (Gallardo, 2024). Ana Cubillo-Guevara destaca como una de las pocas mujeres afrodescendientes e indígenas que ha logrado posicionarse en el debate. Esto demuestra la persistente ausencia de voces femeninas e indígenas en la producción intelectual sobre el Buen Vivir.

Contribuir a llenar este vacío es fundamental. De modo que en mi obra *El Sumak Kawsay para las Mujeres Indígenas* (Gallardo, 2023), ofrezco un análisis decolonial y feminista, basado en entrevistas con mujeres líderes indígenas y campesinas, cuestionando la conceptualización del Sumak Kawsay desde una perspectiva interseccional. El texto sostiene que no puede haber Buen Vivir para las mujeres indígenas si persisten la violencia de género, el despojo territorial, la precarización laboral y la invisibilización de sus derechos. Propone, además, repensar el Buen Vivir desde las bases, incluyendo las voces de mujeres indígenas, campesinas y personas de diversidades sexo-genéricas en la construcción del concepto.

En definitiva, la construcción del Buen Vivir y el feminismo decolonial presentan afinidades conceptuales y potencial de enriquecimiento mutuo, pero requieren de acercamientos materiales y físicos que permitan una articulación real (Varea & Zaragocín). El desafío es grande: integrar las luchas feministas a la praxis y conceptualización del Buen Vivir, evitando que éste se quede únicamente en discursos lejanos y académicos, y acercándose a las realidades vividas de las mujeres subalternas.

3.2. Las Democracias Feministas

Los líderes políticos toman nuestro dinero, nos obligan a ir a la guerra y escriben las leyes que rigen nuestras vidas. ¿Deben incluir en sus filas a hombres y mujeres, ricos y pobres, maestros y esclavos? Durante la mayor parte de la historia del mundo, la respuesta es no. Los hombres gobernaban; las mujeres trabajaban en el hogar. Los intereses de las mujeres estaban representados por sus maridos y padres. Lo mismo ocurría con los miembros de grupos étnicamente subordinados: los conquistadores se ocupaban de los colonizados, los ricos de los pobres, los blancos de los negros, y así sucesivamente (Htun, 2016, p. 439).

“Si todos los hombres nacen libres, ¿cómo puede ser que todas las mujeres nazcan esclavas?”. La proverbial frase de Mary Astell a uno de los fundadores del contractualismo, John Locke, evidencia un reclamo común y sostenido a lo largo de la historia de la modernidad sobre la exclusión de las mujeres en la política. Lo mismo que se muestra con el tardío reconocimiento de las mujeres como ciudadanas e inclusive como humanas (como olvidar que los colonizadores ubicaron a las mujeres indígenas como seres sin alma) (Lugones, 2010), con el hecho de que hace menos de diez años las mujeres lograron sufragar³, o con la clara exclusión de las mujeres en la participación de las asambleas atenienses. En cuanto a la actualidad, lo descrito parece no haber cambiado del todo. Hoy en día, todavía existen sociedades donde: las mujeres y diversidades sexo genéricas no pueden decidir sobre sus propios cuerpos, basta con observar: las altas tasas de violencia de género que existen en todos los países del mundo (Amorós, 2005), los casos de violaciones de niñas y mujeres, las leyes vigentes que permiten a los Estados decidir sobre el cuerpo de las mujeres al criminalizar el aborto, o las experiencias de discriminación que viven lxs jóvenes LGBTQIA+ (López et al., 2021). Así como también, se evidencia que los espacios de representación política permanecen en su gran porcentaje ocupados por hombres (Gallardo, 2020) y que los tiempos del trabajo de los cuidados no han sido democratizados puesto que

³ En Arabia Saudita recién en el año 2015 las mujeres votan en unas elecciones locales y hasta el día de hoy en el Estado del Vaticano solo los cardenales hombres votan porque solo hay cardenales hombres, es decir el problema surge incluso antes. Además, las y los científicos políticos han guardado hasta hoy un llamativo *silencio en lo que respecta a la lucha por el sufragio femenino (...)* así como también parece la posición de las mujeres como votantes causarles dificultades a algunos autores que escriben sobre democracia. Se lograron pocos comentarios, por ejemplo, de la explícita declaración realizada por Schumpeter en su muy influyente texto revisionista; esa declaración dice que el hecho de que las mujeres hayan sido excluidas del sufragio no invalida que determinada forma de gobierno se autodenomina “democracia” (Pateman, 1988, p. 278-279)

son las mujeres -sobre todo las más pobres y racializadas- quienes se hacen cargo exclusivamente de éstos (Batthyány, 2022). A lo que se suma, que el mundo aún está dividido en dos espacios, uno público y otro privado, éste último considerado intocable e imposibilitado de entrar en la arena de discusión política y por ende por fuera del espectro de la democracia pese a ser un espacio de poder que oculta tiranías.

En cuanto a la teoría, algo similar ha ocurrido. La teoría política se ha desarrollado desde los ojos de los hombres. Por ejemplo, el texto más famoso y antiguo de las ciencias políticas: *“La Política”* escrita por Aristóteles (s/f) explica que la naturaleza ha creado a los hombres para mandar y a las mujeres para obedecer. Aristóteles cita las siguientes frases de Homero y Sófocles respectivamente: *“Cada uno por separado gobierna como señor a sus mujeres(...)”* (p. 25) y *“ Un modesto silencio hace honor a la mujer ”* (p. 36) para dejar en claro que las mujeres son seres que merecen ser excluidos de la vida política y consignadas a una eterna sumisión. Lo mismo sucede con los textos desarrollados por Locke, Rousseau y Rawls, entre otros destacados autores del contractualismo, que a través de sus teorías instalan a las mujeres en una posición inferior, promueven la distinción entre el espacio público y privado y sugieren que la familia es decidida para buscar protección. Sobre los mismos y en especial atención a John Rawls, la feminista Martha Nussbaum se ha detenido a criticarlos enfatizando que: *“ninguna de las teorías de la justicia y la moralidad que provienen de la tradición europea del contrato social logra introducir en la estructura social básica la preocupación por el cuidado en tiempos de dependencia asimétrica”* (Nussbaum, 2001, p. 59). En cuanto a cómo ve la familia John Rawls, Nussbaum advierte que es un error pensar a la familia como parte de la naturaleza humana, escogida o como la estructura básica de la sociedad puesto que en realidad es construida por la acción estatal y donde no todos deciden su creación sino más bien es resultado de una imposición (Ibidem).

A esta ceguera de género se suman también destacados autores de la teoría de la democracia radical, como Douglas Lummis y Jürgen Habermas. Por un lado, Lummis pasa por alto la experiencia de las mujeres en su propuesta de democracia radical y omite su inclusión en el análisis sobre el desarrollo. Por otro lado, Habermas, reconocido filósofo y sociólogo de la teoría crítica, ha sido criticado por no otorgar al movimiento feminista el lugar que merece dentro de su concepción de la democracia deliberativa (Prins, 1994), a pesar

de ser este movimiento un actor fundamental que desafía y reconfigura los marcos tradicionales de la deliberación democrática.

Ante todo lo expuesto, las feministas de la teoría política del occidente han declarado que la democracia, y lo que se ha escrito sobre ella, actúa como cómplice del sistema patriarcal al subordinar a las mujeres (Pateman, 1988; Mansbridge, 1998; Miyares, 2019; Phillips, 1992; Millet, 1968) y, que por consiguiente, estas sociedades modernas parecen más un club solo de hombres (Pateman, 1988). Es decir, desde los distintos feminismos se ha denunciado que *“la teoría democrática, como cuerpo más amplio de la teoría política, permanece en gran parte al margen del argumento feminista”* (Nussbaum, 2001, p. 59). La misma acusación se ha profundizado desde los feminismos contra hegemónicos⁴ (donde incluyo los feminismos negros, marxistas, decoloniales, descoloniales e interseccionales) donde se acusa que la voz de las mujeres racializadas y empobrecidas no han sido tomadas en cuenta de la misma forma que el de las mujeres blancas privilegiadas (Arruza et al., 2019), (Hill Collins, 2011). Bien ya lo describió Angela Davis (1981) en su libro *“Women, race and class”* que las mujeres negras han sido tratadas para obedecer y nunca para mandar. Lo que sugiere que la exclusión no se ha dado solo sobre el género, sino que de manera general los principios de la democracia han sido interpretados históricamente de forma excluyente, tanto desde la perspectiva de la clase como de la etnia (Sales Gelabert, 2013). En igual forma, en su gran mayoría la teoría democrática ha omitido revisar o tomar en cuenta las experiencias del Sur global o las propuestas de democracias feministas radicales locales. Ante esto, Jaqui Alexander y Chandra Talpade Mohanty (2013) han manifestado la necesidad de construir

⁴ Aquí entiendo como contrahegemónicos a los feminismos no blancos, tales como los feminismos decoloniales, negros, interseccionales, populares y poscoloniales. Esta categorización la propongo aun reconociendo que, en una mesa de trabajo sobre los distintos feminismos en América Latina organizada por CLACSO (2022), la reconocida feminista Ana Silvia Monzón comentó que, en su opinión, todos los feminismos son, por definición, contrahegemónicos, en tanto que su esencia radica en confrontar el patriarcado hegemónico; además, sostiene que el llamado feminismo liberal no debería considerarse como tal. Sin embargo, desde mi postura, sostengo que dentro de los feminismos también existen tendencias hegemónicas —que reproducen lógicas dominantes— y otras verdaderamente contrahegemónicas, que no solo cuestionan el patriarcado, sino también los marcos coloniales, raciales y de clase en los que se asientan múltiples opresiones.

una definición de democracia pero que esté centrada en el proyecto de decolonización y que muestre las distintas formas de organización política y no solamente la occidental.

En todo caso, desde cualquier corriente del feminismo y desde cual sea la acepción de democracia⁵ que se tenga, para la mayoría de feministas la democracia sin una perspectiva feminista se convierte en “un concepto vacío”, rechazado por la mayoría de mujeres (Gallardo, 2022), o simplemente algo que no ha existido nunca. Así lo dice Rita Segato: “*cuando escucho la palabra democracia, lo primero que me viene a la cabeza es el tema de la democracia real, la cual es parodiando un poco, parecido a lo que siempre hablamos del socialismo real: El socialismo que nunca llegó a su destino*” (Segato, 2020, p. 1).

Por todo lo señalado, se justifica la necesidad de una teoría política feminista en la democracia para que profundice, dispute y construya conceptos más justos. Según, Celia Amorós (2005), la teoría feminista habilita conceptualizaciones idóneas para visibilizar injusticias basadas en el patriarcado. Además, que la misma permite analizar “*las diferentes dinámicas y relaciones de subordinación, exclusión e invisibilización de las mujeres e intenta redefinir las teorías y tradiciones dentro de la filosofía política, deconstruyendo críticamente el androcentrismo de sus categorías*” (2005, p.). Como también revela que las diferencias sexuales son centrales para la construcción de la teoría política moderna (Pateman, 2018).

Todas estas ideas de democracia feminista se nutren de dos tradiciones democráticas fundamentales. Por un lado, la democracia representativa, entendida como un sistema en el que la autoridad política recae en representantes elegidos mediante elecciones competitivas, con amplios mecanismos de participación y rendición de cuentas. Este modelo se caracteriza por dos elementos esenciales: la selección electoral de representantes en condiciones justas y la autonomía de dichos representantes para gobernar entre ciclos electorales (Landa & Pevnick, 2020). Se basa, por tanto, en sistemas competitivos de representación donde lxs ciudadanxs tienen el derecho político de representar y ser representadxs.

⁵ Lummis señala que no se puede hablar de democracia porque la palabra significa todo y nada a la vez y usada para cualquier fin incluso para legitimar plebiscitos que llevan a dictaduras (Lummis, 1996).

Por otro lado, la democracia radical parte de estos principios pero aspira a una realización más plena de los valores democráticos, proponiendo ir más allá de la mera representación electoral. Esta tradición aboga por una mayor participación ciudadana en la toma de decisiones, insistiendo en que lxs individuos deben desempeñar un papel más directo en la esfera pública, y subraya la deliberación como un proceso democrático fundamental (Cohen & Fung, 2004).

A partir de estas bases, los distintos feminismos han buscado reformular las concepciones tradicionales de democracia, proponiendo nuevas miradas que emergen desde las experiencias cotidianas de las mujeres y de las diversidades sexo-genéricas (Amorós, 2005). Las propuestas feministas no solo problematizan las instituciones representativas clásicas —donde el poder es delegado periódicamente a una autoridad elegida—, sino que también amplían el debate democrático hacia otras esferas sociales y económicas. Así, vinculan democracia y desarrollo, cuestionando cómo opera el poder en espacios históricamente invisibilizados como el hogar, el trabajo y el cuerpo, territorios donde las relaciones de dominación y desigualdad también se manifiestan de forma estructural.

Desde este marco, a continuación presenté un estado del arte sobre lo que se ha escrito de manera expresa o relacionado con la democracia feminista. Para lo cual, se revisan y al mismo tiempo ordenan los conceptos e ideas sobre la democracia desde las distintas corrientes de los feminismos con el objetivo de proveer una fotografía amplia pero también para profundizar las tensiones feministas contemporáneas. A modo de hipótesis se plantea que no existe un concepto único de democracia feminista y que, por el contrario, existe una fragmentación desde su enfoque, especialmente vista a través de la pugna entre los feminismos liberales y los contrahegemónicos pero incluso dentro de estos segundos. Como además, las diferencias entre la democracia liberal y la democracia radical. Finalmente, se argumenta que está ausente un marco conceptual común sobre democracia feminista.

Democracia feminista liberal

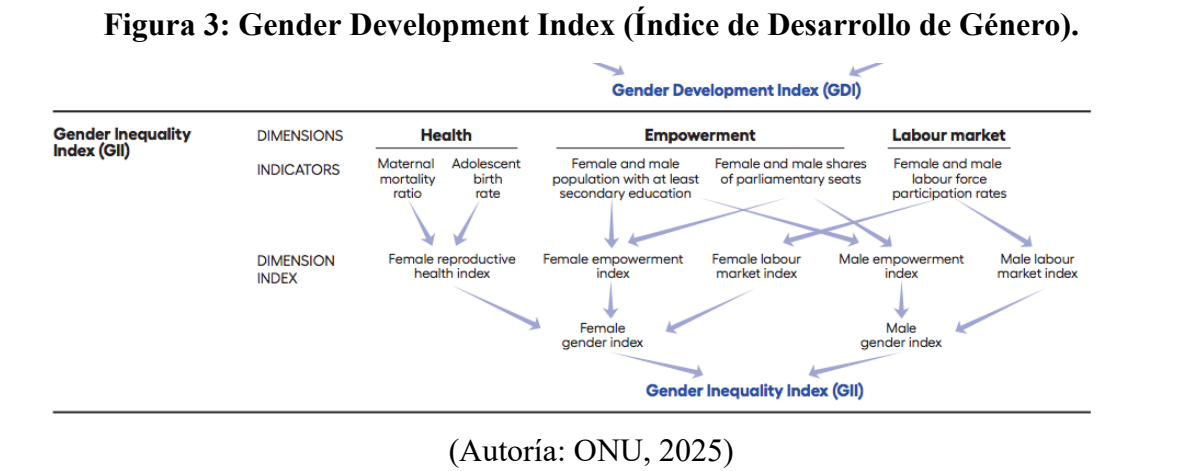
En la actualidad, el discurso hegemónico sobre democracia feminista está en manos de la teoría liberal, lo cual concuerda con la dominación de la teoría democrática liberal en los

estudios políticos en general. La corriente liberal de la democracia proviene del pensamiento occidental liberal que separa las esferas económicas y sociales de la política y se centra en revisar las instituciones políticas (Sitrin y Azzellini, 2014). Lo que se convierte en relevante es el derecho al voto, el derecho a poder ser escogido, la calidad de representación, la libertad de opinión y las reglas que garanticen estos mínimos. Así por ejemplo, el famoso “*Índice de Democracia*” desarrollado por “*The Economist Intelligence Unit*” (2008) revisa los siguientes cinco temas (en 60 indicadores) para medir la democracia: el proceso electoral y el pluralismo, las libertades civiles, el funcionamiento del gobierno, la participación política y la cultura política. Todas éstas relacionadas con los medios de comunicación, la libertad de prensa, los partidos políticos y en general con las instituciones de gobierno. Empero ninguno de los señalados hacen referencia a las mujeres o las diversidades sexo genéricas, a las desigualdades, como tampoco incluye a la democracia en la vida cotidiana o en otros espacios de la vida como son el hogar o las comunidades.

Además, esto se puede leer como si la democracia liberal se desentendió o nada tuviese que ver con el modelo de desarrollo. Esto pese a que, la mayoría de historiadores argumentan que el movimiento democrático europeo y la revolución industrial aparecieron en el mismo momento en la historia europea con la finalidad de apoyarse mutuamente (Lummis, 1996). En cuanto a la democracia liberal, para los marxistas es el sistema político del capitalismo industrial fordista (Azzellini, 2012). Razón por la cual, Ranjita Mohanty indica que la democracia y el desarrollo hegemónicos transitan de la mano, lo cual se evidencia con que la pobreza y desigualdad han podido coexistir con la democracia (2018).

Lo mencionado sobre la democracia liberal se repite en las ideas de la democracia liberal feminista, al concentrarse en la inclusión de mujeres dentro del sistema de democracia liberal a través de la idea de que algunas mujeres rompan techos de cristal a través de la meritocracia y accedan a la participación política dentro de las altas esferas de las instituciones (Arruza et al., 2019). Así como también la democracia liberal feminista se desentiende sobre el modelo de desarrollo económico capitalista dominante. Esta corriente ha tomado mucha fuerza en la mayoría de los medios de comunicación (Ibidem), dentro de los Estados y en las organizaciones no gubernamentales como las Naciones Unidas donde se

toma como único indicador de democracia para la igualdad de género el número de asientos representados por mujeres en sus legislativos (Figura a continuación). Al mismo tiempo que dejan por fuera revisar la distribución democrática de los trabajos de los cuidados dentro del hogar.



Lo mencionado se prueba revisando las investigaciones sobre democracia y género. El resultado de la búsqueda muestra que en las últimas décadas las investigaciones sobre democracia feminista se han enfocado en la participación femenina en los parlamentos. Así lo muestran los estudios de Childs, 2008; Celis et al., 2014; Gallardo, 2020; Mansbrige, 1998; Schwindt-Bayer, 2010; entre tantos otros que revisan las aristas de representación substantiva, simbólica, formal y descriptiva de la representación política de las mujeres en los parlamentos basadas en su gran mayoría en el marco teórico de Hanna Pitkin (2023). Algunos de los debates que se encuentran presentes versan sobre: la relación entre lo descriptivo y lo substancial de la representación política de las mujeres -es decir sobre el nexo entre la identidad de la representante y sus acciones a favor de las mujeres representadas-; la violencia política y simbólica de las mujeres en las instituciones de representación- es decir en la discriminación, burla, exclusión de ciertas comisiones o sexualización de las mujeres; y la formal que se refiere a las políticas de cuotas o las reformas legales.

En la misma línea de esta corriente *mainstream* se escribe sobre el empoderamiento femenino como la solución para que las mujeres tengan voz en la esfera pública. Por ejemplo,

el influyente libro de “*Mujeres y Poder, un manifiesto*” de Mary Beard (2018) tiene como objetivo brindar una perspectiva amplia de la relación culturalmente enrarecida sobre la voz de las mujeres y la esfera pública. En esta obra se cita a famosas figuras de la democracia representativa como lo es Hillary Clinton o Theresa May, situándolas como el ejemplo (Beard, 2018). Además, en la misma se señala explícitamente que las mujeres son iguales frente al silenciamiento de su voz en la esfera pública como si nada tuviera que ver la etnia o la clase social⁶

De la misma manera, sucede en los estudios de Leslie Schwindt-Bayer (2010) quien revisa la representación política de mujeres en varios países latinoamericanos pero lo hace sin un análisis interseccional. Es decir, donde solo se enfoca en ver si existen mujeres en los parlamentos y en qué comisiones se insertan- las temáticas por ejemplo económica o sociales- pero no se pregunta qué mujeres son las que nos gobiernan (ver crítica a esta obra de Gallardo, 2021). Ante esto, la reconocida feminista desde la misma postura feminista liberal de la democracia, Anne Phillips, en su obra “*Must Feminists Give Up on Liberal Democracy*” señala que existe una insatisfacción feminista sobre la calidad de ciudadanía que tienen las mujeres, la falta de heterogeneidad y de diferencia entre grupos subrepresentados y la poca participación de distintas mujeres en la democracia. Por lo que, propone se incluya a la diversidad de mujeres y de grupos subrepresentados en las instituciones (Phillips, 1992). Pese a esto y a que incluso la autora menciona explícitamente que la democracia liberal ha fracasado en gran medida en comprometerse con la igualdad sexual y en entender la diversidad, su postura termina defendiendo textualmente a la democracia liberal como la única opción real que puede superarse con reformas.

Por otro lado, existen posturas feministas liberales como la de Martha Nussbaum (2001) que extiende el debate feminista a más aristas sociales-económicas y políticas de las mujeres y plantea una nueva forma de entender la justicia política: la justicia de la igualdad. La misma que parte de la crítica a John Rawls por cómo entiende a la familia y por concebir una forma de cooperación o contrato donde se da por sentado que todxs las personas son

⁶ Ver estudios de Mala Htun quien critica que las mujeres racializadas son excluidas entre las propias mujeres.

iguales para negociar, olvidando que existen personas dependientes que tienen una necesidad por cuidados. Sobre lo primero, la autora de *“Women and Human Development: The Capabilities Approach”* recalca que si bien Rawls ha mencionado estar en contra de la distinción público- privado, solo lo ha hecho a medias ya que se ve inclinado a creer que el Estado participa en lo mínimo posible dentro de la familia cuando en realidad el Estado ha creado varias leyes para decidir sobre ésta como por ejemplo con las leyes de matrimonio. Como además, éste considera a la familia como una unidad básica de acuerdos, cuando bien se sabe que los niños no deciden en que familia nacen, así como tampoco reconoce el carácter localista de la familia, por ejemplo a las familias extendidas o las familias comunitarias. En relación a los cuidados, Martha Nussbaum sugiere que se debe adoptar una concepción política de la persona que sea más aristotélica, que mire a una persona como capaz pero también como necesitada (Nussbaum, 2001).

Desde esta entrada, la feminista liberal prioriza hablar sobre los cuidados, asimismo como del amor y los afectos. Además, en otra de sus obras: *“Rawls and Feminism”* (2000) sostiene que la posturas liberales deben dar una explicación sobre la justicia global, dado que es central para los feminismos poner en evidencia que las mujeres de los países más pobres son especialmente propensas a ser privadas de los bienes humanos básicos. En este sentido su propuesta es que debe darse una forma de liberalismo que se base en planteamientos sobre el funcionamiento y las capacidades humanas (Nussbaum, 2000, p. 65). Empero, si bien su postura es lo más progresista dentro de la teoría liberal, Nussbaum no vincula la justicia con la democracia como tampoco culpabiliza o hace relación al sistema de producción dominante-al capitalismo-de que las mujeres más pobres tengan que hacerse cargo del trabajo de los cuidados de manera no remunerada y sobre todo termina indicando que la familia debe decidir cómo se toman las decisiones al igual que Rawls: *“Yo creo, como lo cree Rawls, que es negativo para el Estado ordenar una división igual de las labores del hogar o la igualdad en la toma de decisiones en el hogar. Pero, una vez más, las razones que sustentan esta conclusión compartida serán distintas”* (Nussbaum, 2001, p. 94). En síntesis, la referente para las Naciones Unidas sostiene al igual que Phillips que el fracaso de las actuales teorías liberales en la solución de los problemas de las mujeres y las personas más vulnerables no

significa que se deba descartar al liberalismo, todo lo contrario que debe ser reestructurado ampliando el concepto de ciudadanía como de liberalismo.

Sostendré que el fracaso de las actuales teorías liberales en la solución de estos problemas no significa que debamos descartar el liberalismo; significa, sin embargo, que necesitamos reestructurar de manera importante. Concluir que una forma de liberalismo basado en planteamientos sobre el funcionamiento y la capacidad humana puede conducirnos más lejos de lo que hemos sido capaces de llegar hasta ahora (Nussbaum, 2000, p. 65).

Para cerrar este apartado, concluyo que la democracia feminista liberal es la corriente dominante entre los estudios de la democracia feminista. La misma que corresponde a un determinado modelo de desarrollo: al sistema capitalista patriarcal extractivista. Dado que al dejarlo por fuera de su análisis, su silencio la convierte en cómplice o conforme con el sistema. Además, la democracia feminista liberal al centrar solo la atención en los espacios de poder dentro de las instituciones de representación, dejan en segundo plano o incluso omiten incluir la democracia en espacios-tiempos de la vida cotidiana de la mayoría de mujeres y diversidades sexo genéricas como lo son los trabajos de los cuidados no remunerados o el antidemocrático desalojo de mujeres de sus tierras a favor de empresas extractivistas. Ahora, si bien existen posiciones más amplias como la Nussbaum o Phillips, las mismas se sitúan en la idea de extender derechos y visibilizar diferencias pero no en políticas redistributivas ni en modificar las estructuras existentes del modelo de desarrollo que apoya las democracia feminista liberal.

Democracia Radical

Como alternativa a la democracia liberal se encuentra la democracia radical. La cual se define como la corriente que, por un lado, cuestiona algunos de los principios fundamentales del pensamiento liberal y, por otro, busca resignificar el nombre de la democracia a su forma más esencial al retornar el poder radical y vincularla con el desarrollo (Lummis, 2016). En “*Radical Democracy*”, una obra relevante para la teoría crítica, Douglas Lummis describe que la democracia es una opción de vida, algo que está de manera presente y que vive en la vida de las personas. De modo que se encuentra donde está el pueblo no en

la característica personal del rey, en un envío de los dioses, en una pistola, o en un presidente. Por lo que, según el autor de la *Democracia Radical* todos deberían poder describir qué es democracia y no solo los libros “*casi como una posición anti intelectual*” (Lummis, 2016, p.21). Así también, estipula que la democracia radical es subversiva ya que une a la gente a conflictuar por la libertad en todas las situaciones y en todos los países del mundo. A diferencia de la democracia liberal, la democracia radical si vincula la democracia con el desarrollo. Así, Lummis dedica su segundo capítulo de la obra referida a vincular la discusión de la democracia con el desarrollo. El autor sostiene que el modelo de desarrollo económico dominante es profundamente antidemocrático porque: requiere de formas, condiciones y horas de trabajo que las personas nunca han escogido en un estado de libertad; promueve inequidad social; y desvía la atención de la gente de las metas y luchas políticas y las reemplaza con metas “económicas” (Ibidem).

Decir que el desarrollo económico es antidemocrático no es simplemente decir que tiende a producir formas de gobierno antidemocráticas en lo que ahora consideramos la esfera política, sino que es una forma de gobierno antidemocrática en su propia esfera y mantener el vocabulario de la política fuera del discurso económico es parte de lo que lo mantiene antidemocrático (Lummis, 2016, p. 46).

Ahora si bien el autor de la teoría radical da relevancia a hablar de democracia en las esferas de la vida más amplías y que apuesta por una democracia holística, tangible y relacionada con el desarrollo, en su análisis carece de una visión feminista al silenciarse sobre las desigualdades, discriminación y opresiones basadas en el género. En sus cinco capítulos de su obra *Radical Democracy* jamás se detiene a hacer una referencia sobre la desigualdad de género. Como además habla de “*el pueblo*” como si éste no tuviera sexo y no existieran diferencias entre el mismo. Cuando no es lo mismo las horas de trabajo de las mujeres que la de los hombres, o los roles que asumen las mujeres cuando se emplean políticas neoliberales que cortan los servicios de cuidados. Es decir, no describe cómo el capitalismo afecta de manera distinta a las personas en relación a la diferencia sexual. Así como tampoco habla de la democracia radical en torno a decidir sobre los propios cuerpos en un ámbito sexual, entre otros temas omitidos.

A diferencia de este autor que carece de una perspectiva feminista, sobre democracia radical desde los feminismos se ha escrito mucho pero se hace necesario mencionar que es la feminista Kate Millet quien a finales de la década de los sesenta califica de patriarcado, inaugurando el feminismo radical. Millet se refiere a radical en el sentido de que la lucha feminista deja de lado la participación de las mujeres en la arena pública y da preferencia a cuestionar las relaciones entre los géneros de manera más amplia donde incluye el ámbito sexual, doméstico, laboral, reproductivo, matrimonial, académico, etc (Sales Gelabert, 2013, p. 73).

Desde este acercamiento teórico también tenemos a: Carol Pateman, 1988; Amaia Pérez Orozco, 2019; Chantal Mouffe, 1993; Judith Butler, 2017; Vandana Shiva, 2011; Nancy Fraser, 2013, entre otras que se mencionan a continuación. Las mismas que van desde corrientes estructuralistas o materialistas hasta postestructuralistas y postmodernas. De cualquier modo muchas de estas posiciones se entrelazan como es la democracia deliberativa feminista con la democracia feminista decolonial o la decolonial con la ecofeminista pero que, por otro lado; no alcanzan un claro consenso o una propuesta conjunta. Como también existen debates sobre todo en torno a la amplitud de la categoría género o solo la inclusión de la categoría mujer. En todo caso, las mismas se exponen a continuación después de precisar que para el presente trabajo la democracia radical feminista se entiende como el gran paraguas de los conceptos, debates y apuestas de construcción que tienen los distintos feminismos contrahegemónicos y contra liberales.

a) Posturas y debates entre feministas de la democracia radical

Carole Pateman, la politóloga y feminista conocida por su contribución a la teoría democrática y por ser crítica a la democracia liberal, es una de las autoras que abrió las puertas al debate sobre la democracia feminista en sus famosas obras: *“Feminismo y Democracia”* (1990) y *“El Contrato Sexual”* (1988), *“El desorden de las mujeres”* (2018), entre otras. Las cuales discuten sobre democracia feminista en un espectro más amplio que el de la representación política en instituciones del Estado y, por el contrario, se concentran en observar la democracia en la vida entendida como privada. En *“El desorden de las*

mujeres” (2018), Pateman resalta que las feministas que se ocupan de la democracia tienen o deben procurar tener una interpretación propia sobre los conceptos de “poder” y “gobierno”, conceptos que sean distantes de los teóricos políticos ortodoxos que basaron para la construcción de estos conceptos en dos injustos supuestos: uno que el objeto de estudio se limita en el mundo público del Estado; y dos que el terreno privado de las relaciones sociales familiares, sexuales, domésticas se encuentran fuera de su ámbito de interés. Sobre esta segunda, vale enfatizar que para Pateman esta *separación liberal de esfera pública y privada no sólo permite mantener la subordinación de la mujer en el ámbito doméstico e invisibilizar las relaciones violentas que allí se tejen, sino que además sirve para excluir lo femenino del mundo político*” (Obregón, 1990, p. 30).

Así como también, Pateman responsabiliza al patriarcado de la existencia de un contrato fraternal donde se busca encubrir y proteger los privilegios de los hombres. En “*El Contrato Sexual*” (1988), la teórica política indica que el contrato social alejado de ser una historia para promover la libertad de lxs ciudadanxs frente a la fuerza, violencia y miedo, en realidad es un contrato sexual que abarca la historia moderna de la sumisión de las mujeres. Como también, la autora describe como la historia del contrato social explícitamente narra un intercambio entre la protección del hombre a cambio del trabajo doméstico no remunerado y el servicio sexual femenino. Es decir que, de acuerdo con la teoría contractualista, la familia está entendida como ser un lugar basado en el consenso. En este sentido, el contrato social “*establece el derecho político de los hombres sobre las mujeres, y también sexual en el sentido de establecer el acceso ordenado de los hombres al cuerpo de las mujeres*” (Pateman, 1988, p. 2).

A lo que se suma, que es el contrato social el origen de la separación de la esfera pública y la privada, puesto que en éste se crea la sociedad civil y donde se deja por fuera de lo político lo concebido como natural: el matrimonio y la familia. Pateman se refiere a Locke y a Rousseau como cómplices de una teoría patriarcal, citando que fueron ellos quienes establecieron que las mujeres no pueden trascender su naturaleza corporal ni sus pasiones sexuales y que por ende no pueden desarrollar una moral política; y que además las mujeres dan por sentado a través del contrato de matrimonio ser subordinadas a su marido (2018).

Como podemos ver en la médula de la teoría democrática ha pasado inadvertida la contradicción entre la premisa de la igualdad y libertad del individuo y al mismo tiempo considerar a las mujeres (las esposas) como seres no libres por naturaleza (Ibidem). En cuanto al aporte de Pateman a la construcción de un concepto de democracia feminista, vale enumerar que propone que al concepto de democracia se le incluya revisar la cocina, el cuarto del bebé y en general el hogar, es decir el espacio privado. Así como también, la vida sexual de las mujeres.

Desde esta perspectiva se ofrece una democracia feminista que tenga una concepción apropiada de la vida política, a suponer que se refiere a que la política habite en la vida cotidiana y que se democratice el espacio privado. En palabras de María Emma Obregón quien hace una revisión de los trabajos de Pateman: *“La calidad de una democracia se mide entonces, no sólo por su régimen político- público, sino también por el tipo de relaciones que se cultivan en el mundo privado”* (Butler, 1998; Duque Acosta, 2010). Vale anotar que esta propuesta de Carol Pateman es compartida desde la economía de los cuidados donde también se aboga por democratizar los hogares. Amaia Pérez Orozco (2019), quien escribe desde la subalternidad en *“subversión feminista de la economía”*, propone que se transite hacia una democratización de la intimidad y a una política intrahogar pero más centrada en los trabajos de los cuidados. Más adelante se desarrollará más sobre el trabajo de los cuidados y el tiempo que las mujeres dedican a éste.

Por otro lado, Chantal Mouffe (1993) desde la misma corriente de la democracia feminista radical critica la postura de Carol Pateman y la califica de esencialista. Puesto que si bien está de acuerdo con ella en que las mujeres se han visto principalmente afectadas en la construcción de la categoría moderna de un solo *individuo* sin sexo, bajo la idea de que el *público* es universal, no comparte con Pateman que el remedio sea remplazarlo por una concepción sexualmente diferenciada del individuo, ni en que agregar las tareas consideradas específicamente femeninas a la mera definición de ciudadanía sea la solución. En otras palabras, según Mouffe (1993), las limitaciones de la concepción moderna de ciudadanía no va a superarse si en su definición se vuelve relevante la diferencia sexual sino al construir una nueva forma de ciudadanía con una articulación de un conjunto de posiciones del sujeto.

Así, para la autora la solución que plantea Pateman de incluir a las mujeres solo como mujeres resulta una solución insatisfactoria.

Estoy de acuerdo con Pateman en su crítica de la concepción liberal, masculina, de la ciudadanía moderna, pero creo que un proyecto de democracia radical y plural no necesita un modelo de ciudadanía sexualmente diferenciado en el que las tareas específicas de hombres y mujeres sean valoradas con equidad, sino una concepción verdaderamente diferente de qué es ser un ciudadano y de cómo actuar como miembro de una comunidad política democrática (1993, p. 14).

Es por eso que, Mouffe busca en su obra: *“Feminismo, ciudadanía y política democrática radical”* (1993) mostrar la importancia de una interpretación antiesencialista en la elaboración de una política feminista inspirada en la democracia radical. La académica sostiene que *“el esencialismo conduce a una visión de identidad que no concuerda con la concepción de una democracia plural y radical y que no permite construir una nueva visión de ciudadanía que hace falta para aplicar tal política”* (1993, p. 4-5) dado que las mujeres no son una identidad coherente y no tienen las mismas posiciones, lo cual no está mal sino realista, afirma Chantal Mouffe. Entonces, sugiere que se entienda a la mujer como una categoría no homogénea y al sujeto social en la democracia como una pluralidad. En esa pluralidad es donde se debe encontrar el consenso, sugiere.

Como propuesta, Mouffe se sitúa en la idea de construir una democracia radical y plural donde se establezca una cadena de equivalencias entre las diferentes luchas democráticas como son la de mujeres, negrxs, trabajadores, LGBTQIA+ y una articulación entre ellas y donde se entienda a *la ciudadanía como una forma de identidad política que consiste en la identificación con los principios políticos de la democracia moderna pluralista, es decir, en la afirmación de la libertad y la igualdad para todos, teniendo que ser una identidad política común entre personas* (1993, p. 15). En esta propuesta, la democracia radical insistirá en poner en tela de juicio, aplicando los principios de igualdad y libertad, las relaciones sociales de dominación y construir un nosotrxs bajo el principio de equivalencia democrática, el cual no elimina las diferencias. Como, además, afirma que existe un conflicto permanente en la democracia dado que la consolidación de ciertos derechos implica necesariamente la negación de otros. Lo que implica decir que el Derecho no es neutral y, por el contrario, toma partida (Obregón, 1999). En suma, se propone repensar

la democracia como una nueva forma de organizar la contingencia de las diferencias para favorecer de esta manera a las nuevas nuevas formas de decir “yo” y el “nosotrxs (Martínez, 2018). En suma: *“la política feminista debe ser entendida no como una forma de política diseñada para la persecución de los intereses de las mujeres como mujeres, sino más bien como la persecución de las metas y aspiraciones feministas dentro de una más amplia articulación de demandas”* (Mouffe, 1993, p.21). Chantal Mouffe concluye repitiendo que *“la crítica del esencialismo en lugar de ser un obstáculo para la formulación de un proyecto democrático feminista, es de hecho su verdadera condición de posibilidad”* (Mouffe, 1993, p. 22).

Como crítica ante esta postura, Sales Galabert (2013) juzga que las definiciones de Chantal Mouffe sobre democracia y ciudadanía caen en la indefinición. Es decir, todxs y todo se encuentra y se puede entender como ciudadanía y democracia imposibilitando distinguir racionalmente aquellos que quedan fuera de este ámbito. Así como también repela que el hecho de incluir todas las demandas y luchas sociales podrían encerrar contradicciones. El filósofo destaca: *“como no hay criterios racionales de mensurabilidad entre diferentes reivindicaciones, automáticamente parece que todas son legítimas en tanto se justifiquen y se resignifiquen en nombre de la libertad y la igualdad”* (Sales, p.79).

Por otro lado, a la crítica del esencialismo y de la categoría mujer realizada por Chantal Mouffe, se une Judith Butler (1998). Butler, quien ha expresado su apoyo por la democracia radical y es conocida por su crítica al sujeto unitario del feminismo y por su propuesta de “performatividad” (expuesta más adelante), aporta a este debate, incluyendo revisar la categoría género. Primero, según la autora proveniente de la teoría queer, constituye un error concebir a la mujer como una sola: de la metrópoli colonialista, blanca, de clase alta y heterosexual o desexualizada. Segundo, la propuesta de Butler se concentra en desarmar la categoría género y en caminar hacia una ciudadanía sin ideas pre establecidas de lo que resulta ser una mujer o un hombre. La idea es provocante, al dibujar un horizonte sin género y donde el sexo no encadene o encasille. En todo caso y para no caer en mal interpretaciones, se hace necesario mencionar que Butler cita a Gayatri Spivak para decir que aún las feministas necesitan contar con un esencialismo operacional, es decir interpretar a las

mujeres como categoría universal, para avanzar en un programa político feminista, utilizada con un fin estratégico (Butler, 1998).

Lo que si bien invita a incluir en la discusión sobre la democracia feminista a las diversidades sexo genéricas y a considerar tener como meta destruir la categoría género, tampoco pierde de vista que en la práctica es necesario mantener con fines políticos la categoría mujer. Cabe anotar que de acuerdo a Tania Mara Campos de Almeida, estas ideas que se han convertido en famosas por Butler fueron promulgadas previamente por Rita Segato en su análisis sobre las tradiciones yorubas de Recife (2022). En todo caso más adelante se profundizará sobre la decisión sobre los cuerpos donde se citará a las dos autoras, por el momento quedamos en que Butler apunta “*a desmantelar tanto la concepción de sujeto universalista que sustenta la política liberal actual, como los procesos de esencialización, naturalización e identificación de las teorías de la política de la diferencia con relación al sector LGBTQIA*” (Duque Acosta, 2010, p. 28) y que Rita Segato (2020) ya ha señalado que desde el pensamiento decolonial se ha podido concebir el género de manera no monotípica.

b) Democracia feminista marxista y su crítica al feminismo liberal

Nancy Fraser, Cinzia Arruza y Tithi Bhattacharya (2019) en “*Un Manifiesto feminista para el 99%*” argumentan que existe un fracaso de la democracia feminista liberal radicado en la falta de relación entre el ascenso de mujeres a altos cargos con las mejoras en la vida cotidiana de la gran mayoría. Las autoras sostienen que de nada sirve proteger o promover la libertad de algunas, romper los techos de cristal o elegir mujeres en espacios de poder si esto implica sacrificar el bienestar de una mayoría de mujeres pobres, de clase trabajadora, racializadas, migrantes, trans, discapacitadas, de clase media, entre tantas otras. Además, critican que el feminismo liberal permite que la democracia sea compatible con la opresión de las mujeres. Por ejemplo, que ciertas mujeres alcancen puestos de representación a costa de la opresión de otras, dado que solo es posible que algunas mujeres puedan trabajar en espacios fuera de su hogar si se basan en el trabajo de mujeres migrantes mal pagadas a las que subcontratan para la prestación de los cuidados de sus hijxs y/o para cumplir con el trabajo doméstico. Como también, Fraser y otras aclaran que el gran enemigo de la

democracia es el sistema capitalista que remodela las opresiones de género en el trabajo. No se puede dejar de lado, enfatizan las feministas, que la historia de desarrollo de la organización capitalista de la producción es también la historia de una forma particular de división sexual del trabajo que ha afectado a las mujeres. Por lo que, desde la teoría crítica feminista, enfatizan que no puede haber una democracia feminista para el 99% si su lucha se queda en la igualdad de los sexos pero se mantiene en el status quo de explotación y subordinación de las personas por su clase y etnia y se aleja de la lucha por la dignidad en términos más amplios que tan solo el reconocimiento (Ibidem).

Por otro lado, Nancy Fraser en *“Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”* (2021) rechaza como la esfera pública ha sido entendida como un espacio donde lxs interlocutores de una sociedad deliberan como si fueran todxs iguales (crítica que se extiende a Habermas, 1989). Su crítica se basa en el argumento de que no todxs lxs ciudadanxs son considerados iguales ni gozan de los mismos derechos. Es decir, en este artículo, Fraser rechaza la perspectiva liberal, porque según ella bajo esta corriente de pensamiento la igualdad social no es una condición necesaria para que exista la democracia y porque también la democracia liberal busca formas de aislar los procesos políticos de los factores sociales de desigualdad. En este sentido, la autora sostiene que la democracia feminista también debe revelarse sobre las estructuras socioeconómicas y sociosexuales que generan desigualdades sistémicas. A modo de propuesta, Fraser propone que se incluya al debate democrático el trabajo como estructura de la vida económica (2021). A este pedido, también se une Carol Pateman quien menciona que: *“las mujeres no pueden ganar un lugar igualitario en la vida productiva democrática y en la ciudadanía democrática si se las considera destinadas a una tarea fija; pero tampoco podrán los padres tener una participación igualitaria en las actividades reproductivas sin una transformación en nuestra concepción del “trabajo y de la estructura de la vida económica”* (Pateman, 2018, p. 296). Además, Pateman señala que existe una fuerte conexión entre socialistas y feministas ya que el marxismo denuncia la división entre las esferas público y privadas y que el trabajo también es parte de la estructura del patriarcado (Pateman, 2018, p. 13).

Además, Nancy Fraser presenta el marco conceptual más cercano a la democracia feminista (a pesar de no llamarlo así, ni vincularlo explícitamente). El mismo que toma en cuenta las condiciones materiales como también las simbólicas en la lucha por la emancipación de las mujeres. Sobre esto, Fraser en “*Mapeando la Imaginación Feminista: De la redistribución al reconocimiento a Representación*” (2005) indica que el tránsito de la política feminista (centrada en Europa y Estados Unidos) de la redistribución a la política identitaria, de las diferencias, de una política culturalista -a la que nombra como reconocimiento- fue acompañada por el auge del neoliberalismo y la caída del comunismo. Lo que sugiere suponer que la política identitaria en los feminismos ha tenido un rol en el desarrollo económico capitalista. En cuanto a la dimensión de la representación, vale mencionar que para Fraser no es solo una cuestión de garantizar la voz política para las mujeres en comunidades políticas ya construidas sino reformular las disputas sobre la justicia feminista que no pueden contenerse dentro de las políticas socioeconómicas ya establecidas. Sobre este mismo marco, la teórica promueve los espacios transnacionales de la política como la Unión Europea, las Naciones Unidas o el Foro Social Mundial como espacios que permiten articular la lucha feminista con otras. Finalmente, en la construcción de una democracia feminista queda más viva que nunca su pregunta, a la que llama la pregunta política clave de nuestra época: “¿cómo podemos integrar los reclamos de redistribución, reconocimiento y representación para desafiar toda la gama de injusticias de género en un mundo globalizado? ¿mundo?” (2005, p. 306)

Sobre estas mismas reivindicaciones marxistas, en el año 2021, se dio lugar la IV Conferencia Internacional, *MarxFem*, donde reconocidas figuras del feminismo marxista como Silvia Federici, Tithi Bhattacharya, Nancy Fraser, Ana Cecilia Dinerstein, Frigga Haug, entre otras destacadas se reunieron a discutir sobre el feminismo y el marxismo de esta era. En éste se desarrolló un manifiesto con trece tesis donde se circunscriben las siguientes ideas que considero más relevantes en relación la construcción de una teoría política democrática feminista: 1) las relaciones violentas tienen que ser parte de la discusión teórica; 2) se debe cambiar la cuestión de las actividades domésticas y no domésticas de los intentos paralizantes de pensarlas completamente como una o como separadas, y reconocerlas dentro de la economía; 3) la interseccionalidad (clase, género, etnia) debe tomarse en cuenta en toda

teoría política; y 4) se debe luchar por un tiempo colectivamente autodeterminado. Además, el manifiesto señala que dado que las feministas tienen la ventaja de tener menos privilegios, menos que perder, y más experiencia en ver el mundo desde abajo, sus luchas radicalmente democráticas promueven políticas desde abajo con una resistencia situada de manera culturalmente diferente.

A modo de conclusión de este apartado, se puede deducir que las propuestas marxistas apuestan por unir lo económico con lo político. En este sentido, se sitúan en las condiciones materiales por lo que promueven una democracia feminista que regrese a ver el trabajo de los cuidados, el tiempo, la redistribución de recursos y el sistema económico. Así como también, las feministas marxistas rechazan las políticas del reconocimiento, llamadas identitarias, por hacerle el juego al sistema capitalista al promover dividir. En síntesis, mientras el feminismo liberal busca superar al patriarcado a través de reformas legales, el feminismo marxista (sobre todo desde la economía feminista) busca superarlo a través de luchas por las condiciones materiales de vida como es la democratización del trabajo (Obregón, 1990) y caminar hacia otro sistema político-económico.

c) Democracia feminista de Miyares: ni para las marxistas ni para las liberales

Frente este antagonismo entre la teoría liberal y la teoría marxista sobre democracia feminista se hace necesario incluir una de las escasas obras contemporáneas que presentan un marco conceptual sobre democracia feminista. Por lo que introduzco a Alicia Miyares quien en su libro *“Democracia Feminista”*⁷ (2019) se detiene a criticar a la democracia liberal pero también a la democracia socialista para en base a eso crear un marco teórico propio. Vale aclarar que la autora de esta obra confunde al marxismo y al socialismo como lo mismo y se refiere en gran parte a los postulados marxistas, pero llama socialismo.

⁷ Vale anotar que existen pocas obras que son más amplias que la democracia representativa tituladas Democracia Feminista (donde solo incluiría a Mansbridge, Pateman y Mouffe), y pocos marcos conceptual sobre la misma, por lo que me resulta pertinente resaltar que Alicia Miyares es de las pocas que sí.

En todo caso, Miyares (2019) enfrenta al liberalismo y al socialismo como los dos grandes modelos democráticos del Occidente con la teoría crítica feminista en distintas temáticas que abarcan desde la concepción de justicia, de libertad, el espacio público-privado, la educación, la religión, la explotación, la carencia de poder, la violencia, los estereotipos patriarcales de roles de género, entre otras aristas que tocan la vida de la diversidad de mujeres. Empero, la autora deja de lado revisar o incluir a las personas de las diversidades sexo genéricas. En cuanto a su propuesta de marco teórico la intelectual presenta al feminismo como una nueva y distinta alternativa ético política de democracia. La misma que termina basándose en los sentidos de ciudadanía de la tradición liberal y de la tradición igualitaria (socialista). Miyares establece como marco conceptual⁸ que para hablar de democracia y de ciudadanía plena es necesario que se cumplan los requisitos liberales de participación y elección ⁹ pero también los socialistas de distribución de la riqueza y reconocimiento, estos últimos ya mencionados anteriormente por Fraser. A modo de comentario, su propuesta sigue resultando insuficiente o limitante para hablar de otro tipo de democracia no occidental.

d) Democracia deliberativa vista desde el feminismo: cuerpos y tiempos que se deciden

Por otro lado, al presente estado del arte sobre democracia feminista desde la democracia radical se une la democracia deliberativa. En esta sección, primero se define brevemente a la democracia deliberativa y se presenta una crítica feminista a uno de sus autores; en segundo lugar se incluye las decisiones sobre el cuerpo abordando la violencia, el aborto y la identidad de género; en tercer lugar se ahonda sobre el tiempo de los cuidados y cómo éste representa una limitación para la participación; y finalmente, se habla de como las mujeres construyen un nosotrxs.

⁸ El marco conceptual de Alicia Miyares es de los pocos que toman el nombre de manera explícita de Democracia Feminista.

⁹ Cabe anotar que es Alicia Miyares en su obra “*Democracia Feminista*” (2019) quien indica que la participación y elección son requisitos de la democracia liberal pero que también existen otros autores como Dario Azzellini (2012) que soportan la idea de que no existe ni un nexo inherente entre liberalismo y democracia y que más bien estos han sido alcanzados gracias a los movimientos socialistas.

Sobre lo primero, Jürgen Habermas (2005), como uno de los autores más visibles de esta corriente, presenta otra forma de entender la democracia al centrarse en la promoción de decisiones legítimas de lxs ciudadanxs y no solo en la comprensión política centrada en el Estado. Desde su perspectiva, el ideal de la democracia deliberativa es poner a lxs ciudadanxs en el centro y no en la periferia, como Habermas sugiere se encuentran en la democracia liberal. Así como también, establece que las decisiones legítimas son las que se han discutido de manera razonable y comunicadas correctamente entre todxs lxs ciudadanxs interesadxs que deben ser **libres** (las negritas son mías) para así alcanzar el consenso desde la pluralidad de posiciones. Desde un sentido amplio, la democracia deliberativa se basa en la idea de que la legitimación de la legislación o de las decisiones estatales surgen de la deliberación pública de lxs ciudadanxs y evoca la participación y el autogobierno (Bohman & Rehg, 1997). Sin embargo, Habermas es criticado por padecer de una ceguera patriarcal y confusiones sobre lo que representa según la feminista Baukje Prins. En: “*¿Todo es negociable? Jürgen habermas y las críticas jurídicas feministas*” (1994) ¹⁰, Prins menciona que cuando el filósofo Habermas se mira en el espejo, parece no tener género, como que habla en sus obras como ‘ser humano’ cuando en realidad se refiere a todo desde lo masculino. También, Prins indica, que a pesar de que Habermas afirma que la problematización de los roles e identidades específicos de género toca temas fundamentales capas de autocomprensión cultural, su propia autocomprensión permanece intacta. La feminista neerlandesa sostiene lo dicho mostrando las limitaciones de Habermas en torno a su comprensión de la categoría género y de entender al patriarcado como algo sistémico:

Ya no podía ignorarlo: su silencio sobre el feminismo como teoría crítica era demasiado llamativo. En su obra principal *Theorie des kommunikativen Handelns* (en adelante: TKH)¹¹ Jürgen Habermas prestó sólo una atención mínima al movimiento de mujeres, a pesar de ser uno de los muchos nuevos movimientos sociales distinguibles (Prins, 1994, p. 1).

Por lo que ha sido necesario que la democracia deliberativa sea revisada o repensada desde los feminismos. Por ejemplo, la cientista política de la teoría feminista: Jane

¹⁰ Sobre esta obra, la autora del presente artículo ha realizado una traducción del neerlandés al español.

¹¹ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M. 1981

Mansbridge (1998). Publicó en 1998: “*Feminism and Democracy*”, una obra donde retrata las opresiones políticas que han sufrido las mujeres al momento de tomar decisiones dentro de los hogares y cómo las mujeres por los roles de género que ocupan presentan dinámicas propias al momento de ejercer la democracia. Sobre lo primero, parece relevante señalar que Mansbridge critica la forma en que la voz de las mujeres ha sido tomada en cuenta al momento de tomar una decisión. Según la académica feminista, los hombres han distorsionado la voluntad de las mujeres a su conveniencia, cambiando su NO por un SÍ. Por ejemplo, cita la autora, cuando las mujeres no quieren tener relaciones sexuales con sus esposos y dicen que *no*, los esposos suponen que en realidad se están haciendo las difíciles y, que por el contrario, su *no* significa un *sí*. Es decir, el rol de las mujeres ha sido aceptar la voluntad del otro aún en contra de la suya. Mansbridge señala que la violencia de género se encuentra en todos los países del mundo y que es usada, en muchos de los casos, para ir sobre la voluntad de las mujeres (1989). Bien se refiere Karina Ochoa al sostener que la misoginia es la primera forma de violencia en la historia occidental, por lo que en la colonización regreso a ver cómo las mujeres fueron tratadas para tratar con la misma violencia a lxs colonizadxs (Ochoa, 2022).

De la misma manera, Rita Segato Segato considera a la violencia de género la primera estructura de dominación en la historia de la humanidad y sugiere una urgente repolitización de lo doméstico para detener el femigenocidio que hoy marchita por el mundo (Segato, 2016). En este sentido, la violencia de género se constituye en un impedimento para la democracia, para que las decisiones sean tomadas a través de argumentos razonados y para que no existan ciudadanxs iguales. Por lo que según Mansbridge urge hablar de una democracia feminista deliberativa donde se aborden las realidades en torno a la política sexual (Mansbridge, 1998). Lo mismo exhorta Kate Millet en su obra “*Política Sexual*” (1969), quien enfatiza que las relaciones entre los sexos debe verse como algo político y que el término político debe incluir las estructuras de poder en las relaciones donde un grupo de personas son controladas por otro grupo. Así como también que el sexo es una categoría que tiene implicaciones políticas. En suma, “*bajo esta rúbrica se insinúan cuerpos por democratizar, de lo cual se advierte una política de lo porvenir, que necesariamente conlleva un modo distinto de pensar lo democrático*” (Mansbridge, 1998).

Para transitar más allá, a este reclamo sobre la democratización de los cuerpos se une el debate sobre el aborto y la identidad de género. Cabe anotar que estos debates no son exclusivamente presentados por las feministas de la corriente de la democracia deliberativa puesto que incluso existen feministas liberales que defienden el aborto o las causas identitarias pero se decide introducirlos aquí porque se habla del poder del pueblo y de las ciudadanas en situaciones concretas que van más allá del voto. En este sentido se busca politizar los cuerpos dado que el derecho de las mujeres y diversidades sexo genéricas a consentir y decidir sobre su cuerpo es también un asunto político.

En cuanto a lo primero, autoras como Mabel Belluci (2014) sostienen que el aborto es un acto político y que como tal debe ser tomado en cuenta dentro de la discusión sobre la democracia dado que al fin de cuentas tener o no un hijx es también tomar una decisión. La feminista mencionada protesta que “*con la democracia se come, se cura, se educa, pero no se aborta*” (Bellucci, 2014, p.259). De la misma manera Elgueda Carcamo (2018) en “*Cuerpos por democratizar: mujeres y aborto*” menciona que la acción de interrumpir un embarazo, no es necesariamente el derecho a destruir un feto sino la potencialidad de una mujer a ejercer un poder decisonal sobre su propio cuerpo sin ninguna presión religiosa o castigo estatal. Sobre ésto me parece oportuno vincular el aborto con un elemento de la democracia deliberativa señalada por Joshua Cohen (1997). Cohen menciona que la democracia deliberativa propone un pluralismo razonable que permite la existencia de ciudadanxs libres e iguales al tomar decisiones y que para que se cumpla que lxs ciudadanxs sean libres es necesario que ninguna visión moral o religiosa sea el fundamento de la autorización para ejercer el poder político (Cohen, 1997). Se pone esto en colación, dado que la religión en algunos países o espacios sigue regulando el cuerpo de las mujeres en torno a decidir si ser o no madres¹².

¹² A modo de ejemplo se puede observar el veto presidencial en el Ecuador (con fecha de 14 de marzo 2022) donde el Presidente menciona a su moral y a la religión como sustentos para vetar la ley de interrupción del embarazo en caso de violación o como en Polonia existen varias regiones que se declarn libres de ideologías LGTBQIA+.

Sobre la identidad de género, el presente trabajo lo vincula con la democracia deliberativa a través de la siguiente pregunta: ¿quién decide el género de cada persona?. Para responder la pregunta planteada se incluye el concepto de performatividad de Judith Butler (1998) quien nos habla desde la teoría Queer y de Rita Segato (2022) quien nos habla desde los feminismos decoloniales. La misma que es una corriente que está alcanzado gran protagonismo dentro de los estudios feministas y que busca incluir todas las diversidades sexo genéricas (LGTBIQ+) que han sido también excluídxs de los debates sobre la democracia y que se asientan más en el terreno del reconocimiento.

En “*Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista*” (1998) Butler cita la épica frase “ *no se nace mujer se llega a serlo* ” de Simone de Beauvoir para denotar que el cuerpo es una construcción cultural que se da por las convenciones que sancionan y proscriben cada cuerpo y también por las convenciones tácitas que estructuran cómo se perciben los cuerpos. Con esto, la autora sugiere que no tomamos libremente decisiones sobre nuestro propio cuerpo, sobre cómo hacer nuestro propio género, sino que, en la mayoría de casos, repetimos lo que ya está establecido en las sociedades por miedo a sanciones, manteniéndolo dentro del marco binario. Así como también que la única forma en que tenemos cierta libertad para dar forma a nuestra identidad de género puede considerarse como una ‘*actuación*’. Lo que es entendido como performatividad. Por ejemplo, al actuar de cierta manera por tener un sexo determinando o pensar que las relaciones amorosas solo pueden ser entre dos personas heterosexuales porque es lo que nos ha dicho la religión o la familia. Entonces, la preocupación de la cientista política también situada dentro de la democracia deliberativa radical, es que “*la diferencia sexual no se vuelva una cosificación que involuntariamente preserve una restricción binaria de la identidad de género y un marco implícitamente heterosexual para la descripción del género, la identidad de género y la sexualidad*” (Butler, 1998, p. 314). En este sentido, el género es un acto que unx ejecuta pero que ya fue llevado a cabo anteriormente en el escenario y que contiene un guión establecido. Por lo que, Butler sugiere que el género no es una elección radical propia, ni una elección meramente individual y libre pero que aún así no del todo el género está preinscrito sobre el individuo por la construcción social (Ibidem).

Sobre el género, regresó a Baukje Prins (1994) dado que ella menciona que si bien Jürgen Habermas entiende que el género es un constructo social, su concepción tiene dos limitaciones: la primera es que conecta la construcción de la identidad de género con una formación consciente cuando éste puede ser inconsciente al aprenderse desde muy temprana edad y en segundo lugar, limitada, porque vincula el sexo exclusivamente a los sujetos cuando las instituciones también tiene una carga sobre el género como lo es el ejército o los medios de comunicación. En todo caso y abierto este debate, parece importante dejar planteado que la autodeterminación de los cuerpos e identidad de género se vuelven temas importantes al momento de hablar de ciudadanxs libres y racionales que deciden por si mismxs. Así como también, es básico poner en cuestión lo que se impone sobre los géneros como en la comunicación, en el Estado, en la iglesia, y en general en todas las instituciones que de una u otra manera tienen un posicionamiento sobre los géneros. En conclusión, los cuerpos no se han democratizados y ese se convierte en el desafío de la democracia feminista radical.

Finalmente, se une a esta discusión, el trabajo de los cuidados y la democratización de este tiempo. Se parte de la idea de que la distribución del tiempo en la vida cotidiana es algo decidido y resultado de una negociación entre lxs miembrxs de un hogar y de las condiciones estructurales del sistema capitalista y patriarcal. Sobre esto, René Ramírez (2021) desde una epistemología del Sur, plantea que la vida democrática es la vida democratizada del tiempo de todas las personas en todas las esferas de convivencia humana: privada, pública o comunitaria y que son los movimientos feministas los que más nos han enseñado sobre esto a través de su denuncia sobre el tiempo de los trabajos de los cuidados. Puesto que es una realidad sustentada en estadísticas (muchas veces obtenidas en encuestas del uso del tiempo) que son las mujeres quienes casi exclusivamente se hacen cargo del tiempo destinado al trabajo de los cuidados, especialmente las mujeres racializadas, empobrecidas o migrantes (Batthyány, 2022). Lo que pone en cuestión que este tiempo para la sostenibilidad de la vida no ha sido democratizado, ni incluido en el debate sobre la democracia desde las ciencias políticas *mainstream* (Gallardo, 2022). De modo que varias académicas feministas, relacionadas con la economía política feminista, se han concentrado en escribir sobre la democratización de los cuidados.

Por ejemplo¹³: Sandra Ezquerra y Elba Mansilla (2018) desarrollan un marco sobre la democratización de los cuidados inspirado en el reconocimiento y redistribución de Nancy Fraser, proponiendo dos ejes centrales: el reconocimiento de la centralidad social de los cuidados como garantía de que el acceso a unos cuidados dignos no se obtiene a costa de los derechos de otra persona y la socialización de la responsabilidad de los cuidados hacia el ámbito comunitario, las administraciones públicas y el sector privado (Ezquerra & Mansilla, 2018). Así como también, Ezquerra y otras (2017) describen que la democratización de los cuidados pasa por un movimiento múltiple donde se incluye la socialización de su responsabilidad más allá del ámbito familiar (Ezquerra y otros, 2017, p.81), a lo que se suma otro estudio de la misma autora que promueve transitar del discurso de la economía feminista a la democratización de los cuidados (2018). Además, se encuentran otros trabajos de otros autores como el de: Rodríguez Enríquez sobre el salario básico universal en la democratización del uso del tiempo (Rodríguez Enríquez, 2016); Cardús en “*Domesticar el tiempo*” quien revisa la corresponsabilidad social del cuidado en la vida cotidiana (2009), Comas-d’ Argemir donde se aborda el tema del cuidado como un derecho y por tanto como una cuestión política y donde se sugiere una redistribución urgente de estos trabajos entre familia, Estado y comunidad pero también entre hombres y mujeres para poder avanzar hacia su democratización (2019); Gregoratto quien habla de la política en la vida íntima y afectiva y las formas en que las personas se gobiernan a sí mismas, denotando cómo la vida personal emocional es parte del proceso democrático (2016); y Amaía Pérez Orozco quien si bien cree en la democratización de los hogares:

(...) hay que descajanegrizar los hogares, ya que hoy por hoy son cajas negras: ni se ven como tales, ni se ve lo que sucede dentro. Si los hogares son la unidad socioeconómica básica y estamos discutiendo sobre cómo organizar la economía, hay que hablar de ellos. Hay que convertir en política los procesos intra-hogar, visualizando y abordándolos como asuntos que conciernen al conjunto social, como es el caso de las relaciones de poder y violencia que operan dentro de las casas, así como los resultados de profunda desigualdad que acarrearán (2019, p. 261).

¹³ Cabe anotar que sobre cuidados, trabajo doméstico, reproducción de la vida, tiempo se ha escrito mucho más como: Batthyány, Federicci; Carrasco, Gago, Varela, entre tantas otras pero aquí se ha intentado revisar solo lo que se ha escrito explícitamente como democracia.

Por otro lado, se incluye que las causas por las que no se democratizan los tiempos de los trabajos de los cuidados no solo se deben al sometimiento dentro de los hogares sino también a las fuerzas que someten desde afuera. Por ejemplo, las políticas neoliberales de alguna forma obligan a las mujeres a hacerse cargo de los trabajos de los cuidados al existir recortes en los servicios de los cuidados (guarderías, hospitales, escuelas, etc). Así como también las fuerzas de producción que incluyen a las mujeres en el trabajo asalariado pero olvidan reconocer que esto sólo ha provocado un doble trabajo. Bien lo señala Sales Galebert:

Si el Estado deja de garantizar ciertos servicios y prestaciones, automáticamente el proveedor de los mismos será la mujer, ya que tanto tradicionalmente como según su socialización en base a los patrones culturales dominantes patriarcales es la que en primer lugar tiene que velar por el bienestar de su familia y sus descendientes, antes que por el bienestar, autonomía y autorrealización personal (Sales Gelabert, 2013, p. 74).

El tiempo de los cuidados también resulta un tiempo menor para el tiempo de la participación en espacios democrático. Dado que las mujeres tienen, en la mayoría de los casos y sobre todo las mujeres racializadas y pobres, que sobrellevar una triple presencia en: el empleo, el trabajo de los cuidados y la participación sociopolítica. Lo que también conlleva a tener triples ausencias y a dedicar menor tiempo que sus pares al autocuidado (Sales Gelabert, 2013, p. 74). Al tener solo 24 horas al día para trabajar, las mujeres deben tomar decisiones para priorizar su tiempo que en la mayoría de veces es escaso (Grau, 1990). Cabe anotar la importancia de este marco analítico sobre la triple presencia en la construcción de una democracia feminista, dado que el tiempo y el espacio son el espejo de la vida misma. Este marco conceptual sobre la triple presencia ha sido desarrollado por Sagastizabal Emilio-Yus (2017) en *“La triple presencia: Estudio sobre el trabajo doméstico-familiar, el empleo y la participación sociopolítica”* y ha sido seguido por la *“Triple presencia femenina en torno a los trabajos: mujeres de sectores populares, participación política y sostenibilidad de la vida”* de Díaz Lozano (2020). Sobre lo mismo, Iris Marion Young responsabiliza la falta de tiempo para participar en espacios de deliberación a la carga de trabajo remunerado y no remunerado que tienen las mujeres (Fund, 2004). Por lo que, Young propone que la participación sea un complemento de la vida familiar y laboral y consecuentemente se

reforme la carga laboral. Es decir, que la alternativa para que lxs ciudadanxs participen en la democracia es que se reduzcan los días o semanas de trabajo, pedido al que se une también Mandsbride (Fung, 2004) y Pateman (2008). Las autoras exhortan que es necesario democratizar el espacio de trabajo, donde lxs ciudadanxs puedan deliberar sobre su trabajo y relaciones laborales (Fung, 2004).

Finalmente, para cerrar esta sección, se encarta cómo el tiempo de los cuidados representa una herramienta para la construcción de la democracia. Para lo cual, regresó a la obra *“Feminism and Democracy”* de Mansbridge (1998) para exponer que las mujeres han ocupado el rol del cuidado de lxs demás y que los hombres han podido transformar un Yo por un Nosotrxs. A modo de ejemplo, cita que las mujeres están acostumbradas a la crianza de sus hijxs o al cuidado de ancianxs en casa, lo que provoca que busquen el bienestar de los demás y logren el bien común más por la persuasión que por el poder. Empero, aclara Mansbrige, que si bien las experiencias de las mujeres brindan algo nuevo a la teoría política, no quiere decir que los hombres y las mujeres sean diferentes sino que ciertas experiencias fueron distribuidas de manera diferente entre los distintos sexos (Ibidem). Es decir, no habla si es justo o no, solo que es una realidad.

e) Posturas de la democracia ecofeminista

Al igual que las otras corrientes de la democracia feminista radical, la democracia ecofeminista amplía el concepto de democracia a otros espectros de la sociedad, en este particular la vincula con la naturaleza. A tal efecto, el ecofeminismo puede ser entendido como un cuerpo de la teoría democrática en su actual búsqueda por incluir a la naturaleza en la conversación democrática y por politizar las relaciones entre género y naturaleza en medios teóricos (Sandilands, 1999).

Bajo este marco, se encuentra una de las grandes referentes del ecofeminismo: Vandana Shiva¹⁴ quien propone como marco la *Democracia de la Tierra* (2011). La misma que se fundamenta en la creación de economías vivas que buscan proteger la vida en la tierra y al mismo tiempo proporcionar las necesidades básicas y de seguridad económica para todxs. Consecuentemente, la democracia es sobre la vida misma. La activista y académica menciona que la democracia de la tierra no se limita solo a las elecciones y votos sino a la vida diaria, en las decisiones que se toman sobre qué comer, qué ropa usar, qué agua beber. Por lo que la llama una democracia viva e inclusiva donde participan todxs en todxs los días en su vida cotidiana (Shiva, 2011). Asimismo, Vandana Shiva afirma que la política debe tomar en cuenta el valor epistemológico de las prácticas y saberes originados históricamente por las mujeres en las tareas de sostenibilidad de la vida (Hernández, 2012). Es decir, debe tomar en cuenta el cuidado que proveen las mujeres por ser mujeres. Vale acotar que esta postura de Vandana Shiva, es criticada por Holland-Cunz por ser una postura esencialista. Según Holland-Cunz (1996), Shiva conecta el sexo de la mujer con el sentir de la tierra (“yendo a la esencia de ser mujer”) pese a que Shiva aduce la razón no biológica para relacionar a las mujeres con el cuidado de la naturaleza

Además, sobre este debate, se incluye cuestionar la utilidad o dificultad que tiene las políticas identitarias en la democracia. En el libro de “*The Good-Natured Feminist: Ecofeminism and the quest for democracy*”, Sandilands (1999) se describe el intento político desde el ecofeminismo de defender la conexión tradicional entre la dominación de las mujeres y la naturaleza. A lo que el propio libro responde que, hoy en día, muchas ecofeministas ya cuestionan esta política por tener un tinte esencialista que delimita a las mujeres a la naturaleza a través de una caracterización específica, al mismo tiempo que no captura del todo todas las experiencias de las mujeres. Por lo que, la autora concluye que hablar en nombre de todas las mujeres y-o de la naturaleza puede resultar antidemocrático. Por último, esta obra recomienda que el eco feminismo vaya más allá de su enfoque inicial

¹⁴ Cabe precisar que existen otras eco feministas como Claudia von Werlhof, Veronika Bennholdt-Thomsen o Maria Mies pero por tema de espacio se decidió incluir solo las obras más relacionadas con la construcción del concepto de democracia.

en la identificación mujer/naturaleza a cuestiones de construcción política para todxs (Sandilands, 1999).

Por otro lado, esta propuesta del ecofeminismo en la democracia tampoco pierde de vista buscar un lugar para la naturaleza en la representación política (Clarke, 2001). Por ejemplo, introducir a la democracia como sujeto de derechos¹⁵. Como conclusión, se puede observar que desde los ecofeminismos la propuesta principal es ampliar la democracia hacia la naturaleza y que la discusión sobre la teoría política es como superar o no caer en una política esencialista y solo identitaria de las mujeres. Así como también, se puede observar que la comunalicracia, una forma de entender la democracia de manera comunal, se asienta en otra forma de desarrollo como en el Sumak Kawsay.

f) La democracia feminista decolonial

La democracia feminista decolonial propone revisar espacios que no han sido tomados en cuenta en la democracia liberal como son las comunidades rurales o las experiencias del Sur global. Al mismo tiempo que busca iluminar a las mujeres indígenas, negras, de la ruralidad, pobres, de la subalternidad que por lo general quedan excluidas del debate político, así como también sus prácticas.

Así, el libro *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, editado por M. Jacqui Alexander y Chandra Talpade Mohanty (2013), propone una reflexión crítica sobre la relación entre autoridad y consentimiento en la teoría y práctica democrática, enfocándose en su historia colonial y su vínculo con la subordinación intragrupal e intergrupala. La obra ofrece una perspectiva feminista comparativa, relacional y fundamentada históricamente que difiere del pluralismo liberal multicultural predominante en el feminismo euroamericano. El libro, que cuenta con ensayos de diversos países como Filipinas, Nigeria y Jamaica, busca generar nuevas discusiones sobre el compromiso político

¹⁵ Como sucede en Ecuador donde la Constitución (2008) establece que la naturaleza tiene derechos propios.

y las prácticas organizativas feministas en la lucha por un futuro democrático (Alexander & Mohanty, 2013)

Sobre este debate sobre la democracia feminista decolonial, me permito nombrar tres experiencias del Sur global que exponen una visión alternativa sobre democracia feminista decolonial uno proveniente de la India, otra en Ecuador y otro de México. El primero: *“Descolonizar la democracia: transformar el contrato social en India”* de la profesora feminista, Christine Keating (2011) constituye una obra referente del pensamiento decolonial al invitarnos a cuestionar como la discusión sobre el contrato social de Locke, Hobbes e incluso de Pateman toman como único punto de referencia las tradiciones occidentales y olvidan revisar las tradiciones periféricas. Razón por lo cual, este trabajo, a través de una rica exploración sobre el género y la etnia en la construcción de la democracia, analiza las formas en que los redactores de la constitución india buscaron abordar las injusticias de género, raza, religión y casta, así como las luchas actuales sobre el estatus legal y político de las mujeres. Una vez que Keating conoció a profundidad el caso de la India y su Constitución, presentó la idea del contrato racial donde conecta la etnia, casta y género. Bajo este concepto, la profesora en estudios de género, llegó a criticar el trabajo de Carol Pateman por omitir al igual que Hobbes, Locke y Raws, incluir en su análisis la etnia (Keating, 2011). Por lo que, la autora decolonial invita a seguir creando nuevas formas innovadoras y más justas del contrato social.

Sobre la segunda, en relación a lo que se ha escrito sobre democracia feminista decolonial en Ecuador, se expone el texto de Gabriela Gallardo, Katy Machoa y Mónica López Lòpez (2024). El mismo que propone una reflexión sobre la democracia decolonial feminista construida por las mujeres de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Para lo cual, se analiza la protesta social con mayor impacto y con la mayor presencia de mujeres en los últimos años del Ecuador, y se toma como objeto de estudio al Paro de junio de 2022 liderado por el movimiento indígena. El mismo que es reflexionado a partir de las experiencias vividas de las lideresas indígenas ecuatorianas, quienes por 18 días sostuvieron esta movilización social. Como resultados se evidencia que las mujeres indígenas proponen un concepto de democracia feminista que se conecte con el

Buen Vivir, el cual se opone al sistema neoliberal, patriarcal y extractivista. Además, la propuesta de democracia feminista decolonial es que todas las personas puedan tener voz en las decisiones en asambleas comunitarias. Entre otra de las grandes conclusiones de la investigación, las lideresas indígenas sitúan a los cuidados en el centro del debate de la democracia radical. Por lo que, la mayoría de ellas, describen cómo los cuidados (cocina en ollas comunitarias, logística de alimentos y vestuario, cuidado de niñxs, entre otras) que fueron realizados por las mujeres lograron que una protesta se mantenga por tantos días. Por otro lado, la investigación también muestra una transmisión de valores democráticos propios –como el de resistencia– de manera intergeneracional entre madres e hijxs.

El tercero se refiere a la experiencia del movimiento zapatista feminista en México. La misma que ha tomado importancia en los estudios de género por cómo está organizado el EZLN. Según el estudio de Alma Padilla García las mujeres que conforman el EZLN participan de la misma manera que los hombres en todos los roles, desde insurgentas (como parte de la estructura del ejército), como comandante (como sucede dentro de las Juntas de Buen Gobierno) y desde las bases de apoyo. Así como también el EZLN cuenta con una Ley Revolucionaria de Mujeres. De modo que para Padilla el movimiento zapatista apuesta por vivir de una forma diferente cuestionando el sistema que domina y los poderes opresores como es el patriarcado pero sin perder de vista que la identidad colectiva está adscrita a la lucha por la autonomía, por la liberación como pueblos indígenas, por la colectividad, por la lucha antisistémica y contra el capitalismo, así como a su separación de las estructuras de gobierno del Estado mexicano (Padilla, 2018).

Ahora si bien existen muchos otros estudios sobre experiencias de mujeres desde el Sur como: “*Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*” (Bueno, 2009) “*Nuevos escenarios de participación: experiencias de mujeres indígenas en México y Colombia*” (Méndez, 2007), o “*Tejiendo identidades estratégicas: Asamblea de Mujeres Indígenas de Oaxaca*” (Martínez Cruz, 2016), entre tantos otros que por tema de espacio no incluiré.

En conclusión, se puede observar que la democracia feminista decolonial invita a incluir la etnia, la clase y el género en la construcción de democracias radicales particulares a cada lugar y cultura que estén distanciadas de los ideales occidentales individualistas y que buscan homogenizar. En este sentido, la mirada interseccional no liberal resulta la clave para la construcción de una democracia feminista. En suma, frente a la hegemonía de la democracia feminista liberal que se construye desde arriba y términos individuales se encuentra, de manera antagónica, la democracia feminista decolonial y radical que se edifica desde abajo y en colectivo. En este marco, se tiene como gran desafío aportar en la construcción de un concepto de democracia feminista decolonial desde tiempos y espacios concretos. Así como también de situaciones reales y cercanas de las mujeres subalternas.

g) Democracia feminista directa a través de la protesta social de los movimientos feministas

En esta última sección, se revisa la democracia feminista directa desde la protesta social y los movimientos sociales. A diferencia de las otras corrientes, ésta es una revisión a la puesta en práctica de la democracia de los movimientos feministas. Para lo cual me enfoco, a modo de ejemplo, en los movimientos feministas latinoamericanos. Así, en el primer apartado de esta sección se revisan las demandas que se encuentran hoy por hoy activas en la democracia feminista directa y los estudios que se han realizado sobre éstos en latinoamérica; en un segundo momento, se ofrece una discusión sobre dónde ubicar de manera teórica a los estudios sobre el movimiento feminista.

En la actualidad, es innegable que el movimiento feminista se encuentra en la lista de los movimientos sociales más prendidos y prometedores. Tal es el caso que dentro de los estudios sobre movimientos sociales, los movimientos feministas ha tomado mucho protagonismo. Por un lado, se observa un movimiento transnacional que superando fronteras instaure una misma agenda en distintos países. En el #8m se muestran símbolos y discursos comunes tanto en las calles como en las redes sociales bajo las consignas de: “*Ni una Más*”, “*Ni una Menos*”, “*Vivas nos queremos*”, “*aborto seguro, libre y gratuito*”, “*El violador eres Tú*”, “*#NosotrasParamos*”, “*#WeStrike*”, entre otras. Por otro, se encuentran cada

vez más visibles organizaciones de mujeres que producen críticas y resistencias al modelo extractivista y al despojo de los pueblos indígenas de las mujeres (Rodríguez Enríquez, 2016)¹⁶.

Tomando en cuenta esta realidad, hoy en día en los estudios sobre movimientos sociales se escribe mucho sobre éste movimiento feminista no homogéneo y que viene desde abajo. Por citar algunos ejemplos latinoamericanos: en Argentina cada vez son más los estudios sobre la marea verde en promoción del aborto libre (ver Elizalde y Mateo, 2018) o sobre las las Madres y abuelas de Plaza de Mayo (Morales, 2011); en México los estudios sobre cómo opera- incluso de manera separatista-el movimiento feminista mexicano en rechazo a los feminicidios y en general a la violencia de género (ver estudios de: Pfleger, 2021; Rovetto, 2015) ; o en Bolivia y Ecuador estudios sobre la resistencia de mujeres contra el extractivismo (ver Perini, 2023; Sampertegui, 2022); así también estudios transnacionales sobre la lucha feminista como un *Violador en tu camino* en Argentina, Chile, México (López, 2020) o el de Carlos Castro Riaño (2018) sobre la campaña Ni una Menos. Sobre los estudios transnacionales, se advierte que es un reflejo de la política feminista transnacional.

En cuanto a la segundo, sobre dónde ubicar al movimiento feminista, se puede decir que en los estudios existen dos posturas. Por un lado, se incluye al movimiento feminista como parte de los *nuevos movimientos sociales* que desde una tendencia post estructuralista se enfocan en particulares problemas sociales o en ciertas demandas específicas y que al mismo tiempo van construyendo identidades colectivas, es decir movimientos centrados en la identidad (Arturo Escobar y Sonia Álvarez, 2019). Lo que estaría, según Gómez, profundizando la omisión de la relación entre lucha, movilización y condiciones materiales de vida (2017). Por otro lado, hay estudios que sostienen que la(s) democracia(s) feminista(s) está asociada a un movimiento social más amplio que se articula con otras luchas de emancipación. Por ejemplo, Paula Varela (2021) en “*What are We Fighting for? Women Workers’ Struggles*” prueba que existe una relación entre los movimientos de mujeres contemporáneos y las demandas asociadas a las condiciones materiales y específicamente al trabajo en el contexto de una crisis del neoliberalismo.

¹⁶ Sobre esto faltará abordar las luchas y el movimiento LGBTQIA+ desde la teoría queer.

Conclusión

Esta sección, en un primer momento, buscó desarrollar un estado del arte sobre la democracia feminista a partir de las distintas corrientes de los feminismos. Con el fin de ofrecer una visión amplia y general, fue necesario mapear y clasificar las diversas posturas y propuestas, dado que no existe hasta ahora un texto base que realice esta tarea de manera exhaustiva. Esta clasificación arrojó como primer resultado que existen dos grandes corrientes antagónicas dentro del pensamiento feminista que disputan el sentido mismo de la democracia: por un lado, la democracia feminista liberal, impulsada por los feminismos liberales; y por otro, la democracia radical, proveniente de los feminismos contrahegemónicos. A su vez, dentro de la democracia radical se ubican diferentes corrientes feministas contrahegemónicas, que se dividen en estructuralistas —como los feminismos marxistas— y postestructuralistas, entre los que se encuentran los feminismos decoloniales, ecológicos, negros y queer. Aunque estos enfoques dialogan entre sí, todavía no se atreven a presentar una propuesta común de democracia feminista.

Como segundo resultado, se confirma que no existe un único modelo, definición ni concepto de democracia feminista, sino más bien diversas pautas e implicaciones sobre lo que una democracia feminista debería significar. Sin embargo, todavía se carece de marcos teóricos sistematizados o conceptos que se nombren explícitamente como “democracia feminista”. Esta revisión deja en evidencia que los grandes relatos sobre democracia han sido escritos, en su mayoría, por hombres privilegiados como Hobbes, Locke, Rousseau, y más contemporáneamente, Habermas y Lummis, quienes han omitido considerar las vidas y experiencias de las mujeres y diversidades sexo-genéricas en el debate democrático. Por otro lado, revela también que varias teóricas feministas de la democracia, como Carol Pateman, aunque fundamentales para cuestionar la democracia liberal, han reproducido miradas occidentales, dejando de lado dimensiones de clase, etnia y territorio, sin alcanzar una crítica plenamente interseccional. No obstante, corrientes feministas como las decoloniales han insistido en repensar conceptos democráticos desde perspectivas étnicas, mientras que las marxistas han vinculado el trabajo y la redistribución al debate democrático.

Este acercamiento al pensamiento feminista democrático también permite concluir que persiste una tensión entre las políticas identitarias centradas en el género mujer y la necesidad de articular las luchas feministas con otros movimientos democráticos emancipatorios. Varias autoras advierten que los esencialismos dentro de los feminismos corren el riesgo de centrar sus luchas en la categoría “mujer” únicamente por razones de identidad, desconectándose de proyectos colectivos más amplios. Sin embargo, también se señala que la eliminación total de la categoría “mujer” podría, en el contexto actual, desarticular las luchas feministas como movimiento social. Por ello, se argumenta que, por razones estratégicas, es necesario mantener un esencialismo operacional en los debates democráticos, utilizando la categoría “mujer” como una herramienta política para sostener y fortalecer las reivindicaciones feministas.

A modo de cierre, se plantea que se hace necesario construir un marco teórico de democracia(s) feminista(s), basada en principios de reconocimiento, redistribución y representación con perspectiva interseccional, pero que también incorpore dimensiones tradicionalmente excluidas del debate democrático como la naturaleza, los cuerpos y el tiempo. Es fundamental no perder de vista la vida cotidiana, tanto en el hogar como en los espacios de trabajo. La meta, entonces, es crear un marco de acción que abarque las múltiples dimensiones sociales, políticas y económicas que atraviesan a las mujeres y diversidades sexo-genéricas, enfrentando de manera crítica tanto al patriarcado como a las limitaciones de la democracia representativa tradicional.

3.3. LOS CUIDADOS

“Si las abuelas hiciesen huelga de cuidar nietos y enfermos mayores, su efecto sobre la economía nacional sería mucho más decisivo que la huelga de conductores de autobuses o controladores aéreos”.
(María Ángeles Durán, 2012)

Este apartado aborda las principales discusiones y análisis en torno a la temática de los cuidados desde una perspectiva de género y en clave latinoamericana. Para ello, se presentan los debates actuales y los desafíos conceptuales relacionados con el contenido y el alcance del cuidado, así como su vinculación con los derechos, la economía, los regímenes de bienestar, la ética y el cuidado de la naturaleza.

Para empezar, es importante definir el término “cuidado”. Sin embargo, es importante tener en cuenta que no existe una definición uniforme y aceptada por los expertos en la materia. Aunque hay algunas ideas comunes, todavía existen discrepancias en torno al concepto (Batthyány, 2022). Asimismo, el trabajo de cuidados es un concepto polisémico (Aguirre, 2011) que ha experimentado varias transformaciones en las últimas décadas en los debates feministas. A continuación, se proporcionan diversas definiciones y enfoques que pueden resultar útiles para comprender mejor el tema en cuestión.

Según Teresa Torns (2008), la palabra “cuidado” deriva de la palabra anglosajona “care”, lo que sugiere una relación social entre seres humanos que se cuidan y brindan calidez humana. Este término puede ser relacionado con la socióloga italiana Laura Balbo, quien en 1987 publicó “Time to Care”, donde describió la importancia del cuidado y el tiempo dedicado a él (Balbo, 1987). En palabras de Torns, el cuidado es *“una actividad y un tiempo que, además de mostrar un perfil eminentemente femenino, hace posible considerar la existencia de un nuevo escenario: la vida cotidiana”* (2008, p. 64). De esta manera, el cuidado comenzó a surgir como un aspecto central del trabajo doméstico, como una dimensión distinta del trabajo asalariado. Se reconoció la necesidad de valorar esta actividad por sí misma, de reconocerla como un trabajo fundamental para la existencia de la vida, dado que los cuidados se relacionan con la calidad de vida y el bienestar. En este contexto, la definición de cuidado según Joan Tronto y Berenice Fisher se abre a todas las actividades que hacen posible que la vida continúe:

El cuidado es una actividad específica que incluye todo lo que hacemos para mantener, continuar y reparar nuestro mundo, de manera que podamos vivir en él tan bien como sea posible. Ese mundo incluye nuestros cuerpos, nuestro ser, y nuestro ambiente, todo cual buscamos para entretener una compleja red de sostenimiento de la vida” (Fisher & Tronto, 1990).

De manera más enfocada a la vida humana, los cuidados (remunerado o no) engloban un conjunto de actividades que pueden ser remuneradas o no, cuyo objetivo es proporcionar bienestar a las personas. Se concibe como un apoyo multidimensional que abarca distintas dimensiones, adaptándose a las necesidades de las personas dependientes o en situación de riesgo de pérdida de autonomía. La dimensión material se refiere al uso del tiempo y los costos económicos implicados en la realización de la tarea. La dimensión cognitiva hace referencia a las habilidades y conocimientos necesarios para llevar a cabo los cuidados. La dimensión relacional se centra en los vínculos “invisibles” que se establecen entre la persona que cuida y la que es cuidada. Por último, la dimensión emocional implica una cierta gestión de las emociones expresadas (Aguirre, 2011, p. 91). En otras palabras el “trabajo de cuidado” es definido como las *“actividades que se realizan y las relaciones que se entablan para satisfacer las necesidades materiales y emocionales de niños y adultos dependientes”* (Daly & Lewis, 2000, p. 285)

Las cuales comprenden tanto en el cuidado directo: las actividades que se realizan cara-cara entre persona cuidada y cuidadora y que buscan satisfacer las necesidades físicas y emocionales (por ejemplo las actividades que van desde alimentar o contar historias para hacer dormir). Como también las actividades indirectas, las cuales se refieren a todas aquellas tareas que son una condición previa para que se pueda brindar una atención directa a la persona cuidada. Por ejemplo, las actividades relacionadas con la satisfacción de las necesidades básicas de un hogar como la limpieza o la preparación de alimentos (Benería citada en Ezequiel, 2012).

Empero, no para todos los autores los trabajos de los cuidados significan lo mismo que el trabajo doméstico o reproductivo. Por el contrario, los cuidados aparecen como algo más amplio. Así, Alisa Del Re (Del Re, 2013) presenta una aclaración sobre el trabajo doméstico y reproductivo. Según la autora el trabajo doméstico ha sido considerado, sobre todo por la economía, como un trabajo elemental que permite la supervivencia como es

limpiar, lavar, cocinar, comprar los alimentos, entre otras actividades. Por otro lado, el trabajo reproductivo, visibilizado principalmente por las feministas marxistas, es el que reproduce trabajadorxs. En otras palabras, es el trabajo de reproducir la especie. Lo cual no implica sólo procrear hijxs sino también hacerlos crecer hasta que se valgan por sí mismxs. En cambio, el trabajo de los cuidados sería algo que tiene que ver con las relaciones, con los afectos. Si bien estos tres trabajos se cruzan no siempre están presentes los tres en un mismo espacio. En este sentido se puede ver que el cuidado puede ser comprendido a través de un amplio rango de actividades como: *“afectos, relaciones, soporte emocional, etc., aspectos todos ellos absolutamente necesarios para el desarrollo humano y que, sin embargo, han ido quedando ocultos en la medida que el trabajo doméstico ha comenzado a visibilizarse”* (Carrasco, 2006, p. 41).

Como un gran paraguas conceptual, Karina Batthyány, a través de sus textos “Las políticas y el cuidado en América Latina. Una mirada a las experiencias regionales” (2015) y “Los Cuidados en la agenda de investigación y en las políticas públicas en Uruguay” (Aguirre y otras, 2014), nos ofrece una amplia perspectiva sobre los cuidados, desde una definición precisa hasta un recorrido por las distintas aristas que se relacionan con el trabajo de los cuidados. De manera general para Karina Batthyány (2021), el cuidado es la acción de ayudar a un niño o a una niña o a una persona dependiente en su bienestar y en el desarrollo de su vida cotidiana. Por otro lado, enfocada para Latinoamérica, según Karina Batthyány (Ibidem) el cuidado hoy es una actividad esencialmente femenina y en su gran mayoría de carácter no remunerado, y además sin reconocimiento ni valoración social. En otras palabras el cuidado es el encuentro dentro de una relación entre la cuidadora y la persona cuidada, siendo esto un cara a cara.

Como marco analítico, Batthyány propone que para revisar el cuidado se observen las distintas formas de ver el cuidado, las dimensiones del cuidado, las formas de realizarlo, los ámbitos principales y el carácter relacional. Esto implica al menos tres dimensiones: la material (el trabajo), la económica (el costo económico del cuidado), y la psicológica y afectiva (esta última menos estudiada). A esto se suma que existen dos formas en que se realizan los cuidados: remunerado y la no remunerada. Así como también, dos ámbitos principales donde esta tarea tiene lugar: en el marco de la familia (incluso familia extendida)

y fuera de la familia (cuidado que brindan las instituciones públicas, privadas, comunitarias o no gubernamentales). Finalmente, la relación debe ser estudiada conociendo quien es la persona que cuida (Ibidem).

En todo caso, la Directora saliente de CLACSO identifica cuatro enfoques teóricos para abordar la temática del cuidado en Latinoamérica: el derecho al cuidado, la economía feminista, el bienestar social y la ética del cuidado (Batthyány, 2021). Los cuales se describen a continuación.

a) El derecho al cuidado

En relación al derecho al cuidado, para Según Pautassi el cuidado es un derecho que cada persona posee y se fundamenta en los derechos humanos reconocidos en acuerdos regionales, declaraciones, pactos y constituciones políticas de América Latina. Se trata del “derecho a cuidar, a ser cuidado y al autocuidado” (Pautassi, 2007, p. 18). Así, la autora posiciona que el reconocimiento del cuidado como un derecho no solo amplía la capacidad de exigibilidad, participación social, responsabilidad y eventual justiciabilidad, estableciendo tanto obligaciones positivas como negativas para el Estado, sino que también lo desliga de la obligación de provisión asociada al sistema educativo o al trabajo formal remunerado. De la misma manera, Karina Batthyány exhorta que todxs tenemos el derecho de recibir los cuidados en las distintos momentos de nuestro ciclo vital e independientemente de la posición social de las personas. Así como también, el derecho del cuidado es que los cuidadores o cuidadoras puedan decidir cuidar o no (Batthyány, 2021).

El reconocimiento del cuidado como un derecho tiene un impacto múltiple en diferentes esferas, una de las cuales es otorgar la posición de titular del derecho y no de beneficiaria, lo que implica dar un posicionamiento como sujeto titular de derecho frente a las formas de organización social. Por ejemplo, desde la Convención de Derechos del Niño, Niña y Adolescente, los niños son sujetos de derechos y no tienen tutela, lo que ha generado que la voz de los niños sea escuchada por sí mismos. En este sentido, tanto los cuidadores como las personas cuidadas podrían experimentar cambios significativos, asegura Pautassi (2007).

Otra implicación es la importancia que adquieren los cuidados al estar establecidos en normas, acuerdos estatales, conferencias y organizaciones internacionales. Desde la Conferencia de Quito en 2007, se establecieron en consenso tres cuidados con enfoque de derechos: el derecho a cuidar, el derecho a ser cuidado y el derecho al autocuidado, lo que ha implicado que los Estados deban satisfacer y garantizar estos tres cuidados. La CEDAW ha ofrecido ciertas pautas que deben estar establecidas para la incorporación de las mujeres a los procesos de desarrollo en igualdad de condiciones que sus pares hombres, como las condiciones relativas al derecho al trabajo por parte de las mujeres (Ibidem).

Además, en relación al enfoque de los cuidados como un derecho, Karina Batthyány argumenta que hay muchas personas que consideran exagerado posicionar a los cuidados como un derecho. Sin embargo, la autora señala que en el pasado, también se tenía la misma opinión sobre el derecho a la seguridad social o a la atención médica. Lo cual se debe pensar como una lucha social.

En conclusión, otorgar derechos promueve el reconocimiento de un campo de poder para sus titulares y define, en sentido amplio, aquellas acciones que el Estado puede y no puede hacer. Según Pautassi, el enfoque de derechos explicita un reconocimiento de la relación directa existente entre el derecho, el empoderamiento de sus titulares, la obligación correlativa y la garantía. De esta manera, el cuidado se reconoce como un derecho fundamental que puede contribuir a la construcción de una sociedad más justa y equitativa (Pautassi, 2007).

b) Economía feminista

Desde la escuela económica clásica, David Ricardo se enfocó en el potencial conflicto entre la tasa de beneficio y el costo de reproducción de la fuerza de trabajo, pero ignoró rotundamente la contribución de los trabajos de los cuidados en el proceso de reproducción del trabajo y su familia. A pesar de que David Ricardo consideraba que el “precio natural” del trabajo se daba por el valor de los bienes de subsistencia que necesitaba el trabajador (en los costos históricos de reproducción del trabajador y su familia), no tomó en cuenta los costos del trabajo doméstico (Rodríguez, 2012). Según Cristina Carrasco, el pensamiento económico clásico (y posteriormente el neoclásico) solo reconoció como producción y

trabajo la actividad que se formaliza de forma remunerada en el mercado, pero nunca otorgó como categoría económica al trabajo no remunerado realizado dentro de los hogares (Carrasco, 2006).

En cuanto a los valores no monetarios, Adam Smith mantuvo una visión sobre las tareas de los cuidados basados en la moral. De acuerdo con este autor, el interés individual era el principal motor de la acción de las personas en el mercado, pero que se diluía en el interior de los hogares, dado que allí no era el interés individual sino el altruismo. Es decir, de acuerdo con Smith, en el hogar, principalmente en el papel de las mujeres en él, las relaciones sociales eran guiadas por criterios morales y no por criterios de eficiencia, dando el contrapeso al individualismo y materialismo del mercado (Rodríguez, 2012). Según Corina Rodríguez, la visión de Adam Smith sobre el trabajo de cuidado no remunerado concebía a estos como una expresión de altruismo y de sentimientos morales (Rodríguez, 2012).

En relación al marxismo, es importante destacar la crítica feminista que se ha desarrollado desde los años setenta. En diversos textos se ha señalado que el análisis marxista se ha limitado exclusivamente al trabajo productor de mercancías y asalariado, dejando de lado la observación del trabajo realizado dentro del hogar (Rodríguez Enríquez, 2012).. Es decir, de alguna manera Marx se asemeja a la visión de David Ricardo ya que abstrae el problema del trabajo doméstico al asumir *“que en el interior de los hogares sólo tiene lugar el consumo de mercancías (y no su producción o transformación, gracias al trabajo doméstico y de cuidado no remunerado)”* (Rodríguez, 2012,p. 26). El enfoque del análisis marxista se centró en las relaciones de producción capitalista, por lo que su atención al trabajo doméstico fue marginal (Gardiner, 1997). Sin embargo, Engels profundizó en la reflexión sobre el papel de la familia en el capitalismo, señalando que la organización de las tareas del hogar y de los cuidados entre familiares, atribuidas principalmente a las mujeres, se transforman en un servicio privado excluido de la producción social. Engels incluso indicó la tensión que existía sobre la necesidad creciente del capitalismo de incorporar fuerza de trabajo femenina, aunque nunca se cuestionó la división sexual del trabajo ni se propuso redistribuir la carga de los cuidados entre mujeres y hombres de manera democrática (Rodríguez Enríquez, 2012)

A pesar de lo anterior, la teoría de Marx impulsó e influenció nuevos movimientos anticapitalistas que cuestionan temas como la reproducción y el trabajo no asalariado, como se puede observar en los trabajos de Silvia Federici (Federici, 2004). La investigadora y activista articuló en su investigación el análisis del trabajo reproductivo como epicentro en la explotación de las mujeres en el capitalismo, ampliando el análisis marxista sobre el trabajo no asalariado más allá de las fábricas y poniendo el trabajo doméstico como eje fundamental del sistema fabril más que como su "otro".

Por otro lado, la teoría económica neoclásica incorporó por primera vez los conceptos mercantiles al análisis de las actividades dentro de los hogares a través de “La nueva economía del hogar” (New Home Economics). Se aceptó que en el interior de los hogares pueden ocurrir procesos económicos asignados con una función de utilidad y maximización. Sin embargo, bajo esta perspectiva, se consideró la idea hegemónica de que los hogares son unidades armoniosas y racionales en las que las personas que habitan deciden racionalmente la distribución de su tiempo entre actividades para el mercado, el trabajo de los cuidados y el ocio (Carrasco, 2006). En consecuencia, se ha considerado que la división tradicional por género del trabajo dentro del hogar es una respuesta económica racional del hogar a la valoración que el mercado hace con el tiempo de cada persona.

Posteriormente, Surge la economía feminista. Vale anotar que la cuestión de los cuidados -dentro de la economía- es posicionada recién en las últimas décadas; no es sino hasta los años sesenta donde se comienza a debatir la invisibilidad del trabajo doméstico y su papel determinante en la reproducción de la fuerza de trabajo (Ibidem). La cual tiene origen en la economía heterodoxa que retoma el debate en base al marxismo. Su principal punto de encuentro fue la relación entre el trabajo doméstico y la acumulación capitalista. La economía feminista propone incorporar las relaciones de género como una variable para explicar el funcionamiento de la economía, como también los diferentes roles de las mujeres y los hombres como agentes económicos y sujetos de las relaciones económico-políticas (Rodríguez Enríquez, 2012). De esta manera, ésta insiste en *“la urgente necesidad de incorporar en los modelos macroeconómicos –así como en el diseño e implementación de*

políticas públicas- el trabajo familiar doméstico y el trabajo de cuidados; ya que sin él, no sólo las personas, sino ni siquiera el mercado podría subsistir” (Carrasco, 2006, p. 4).

Si bien es un error querer reducir las economías feministas a una sola, uno de sus aportes centrales de todas es el manifiesto de que existe una interdependencia de todos y todas las seres humanas. Pues, todo individuo necesita cuidados, ya sea en los tiempos iniciales o finales de la vida. Como también cuando existen cuerpos enfermos o incluso cuando no se puede salir de los hogares por una pandemia (Botto, 2020). Es así que, a diferencia de otras escuelas de la economía, la economía feminista comprende que el trabajo funcional sistémico de los cuidados es un eslabón perdido o faltante en el análisis económico. De ahí que, recientemente, la economía de los cuidados ha realizado importantes contribuciones al resaltar los aspectos de género, la invisibilidad de los cuidados y su aporte central a la reproducción social y al funcionamiento de la economía en términos más amplios (Rodríguez Enríquez, 2012)

En definitiva, en la economía del cuidado, como propuesta conceptual y analítica de la economía feminista, se procura no solo medir, dimensionar y visibilizar el cuidado, e incorporar a sus sectores proveedores (incluidos los hogares) en el análisis económico, sino proyectar una mirada que cuestiona el funcionamiento del sistema económico y de la manera en que este se interpreta (Rodríguez Enríquez, 2012, p. 28).

De acuerdo a Corina Rodríguez en su artículo publicado en CEPAL, el objetivo de incluir las cuestiones de los cuidados en el análisis económico es cambiar la organización social ya que actualmente es reproductora de desigualdades sociales basadas en el género. La autora indica que *“una sociedad más justa e igualitaria debe sustentarse en una distribución más equitativa del trabajo total (productivo y de cuidado) y en la puesta en práctica de la responsabilidad social y colectiva en la reproducción de las personas”* (Rodríguez Enríquez, 2012, p. 35)

De la misma manera, Lucia Scuro Somma (2023) sostiene que los aportes de las mujeres a la economía han sido sistemáticamente deformados o infravalorados en los datos oficiales de todos los países, debido a que el trabajo de los cuidados no ha sido debidamente valorado o en muchos casos ni siquiera ha sido reconocido como una contribución económica. Para

abordar esta problemática, la autora propone que la economía de los cuidados comprende de tres componentes: el trabajo de cuidados remunerados, que se lleva a cabo dentro del mercado o del Estado; el trabajo doméstico remunerado, que se realiza dentro de los hogares; y el trabajo de cuidados y doméstico no remunerado. Además, Scuro Somma sugiere la utilización de herramientas como las encuestas de uso de tiempo (EUT) para medir el valor de estos trabajos y propone el uso del CAUTAL, la clasificación de actividades del uso del tiempo para América Latina y el Caribe, desarrollada por la CEPAL en 2016 (CEPAL, 2016).

Desde otro enfoque, Amaia Pérez Orozco propone la sustentabilidad de la vida, la misma que propone una economía que pone la vida en el centro y no a la producción. Entonces, surge la pregunta: ¿hablar de los cuidados es lo mismo que hablar de sostenibilidad de la vida? De acuerdo a Pérez Orozco la respuesta es: sí y no, según a qué llamemos cuidados (Pérez Orozco, 2019, p. 73).

En todo caso, en su obra “Subversión Feminista” aborda diversos aspectos de los cuidados. En primer lugar, se plantea que los cuidados implican una preocupación por la vida ajena, lo cual entra en contraposición con la lógica capitalista que piensa solo en términos individuales. En este sentido, no se trata solamente de definir actividades específicas, sino de cuestionar cómo se garantiza el bienestar en el conjunto del sistema socioeconómico y si existen estructuras colectivas que asumen esta responsabilidad. Asimismo, sugiere que los cuidados son actividades residuales a las del mercado, es decir, que son necesarias para corregir las fallas que provoca la lógica de acumulación y para cubrir los vacíos que los mercados no consideran rentables.

Finalmente, la autora destaca que los cuidados tienen una función de regeneración del bienestar físico y emocional de las personas, tanto en el ámbito cotidiano como generacional (Pérez Orozco, 2019, pp. 104–105). Sobre esto último, según Pérez Orozco, el cuidado no solo implica acciones presentes necesarias para sostener la vida, sino también referencias al pasado que han contribuido a la construcción de la identidad de cada persona. En otras palabras, cuidar *“implica asumir una complicidad en la proyección de un futuro que promete un vivir bien a los ojos de quien recibe los cuidados”* (Pérez Orozco, 2019, p. 75).

Además, Amaia Pérez Orozco relaciona al cuidado desde una perspectiva afectiva. Según esta autora, estas tareas pueden ser clasificadas en tres categorías. En primer lugar, se encuentran las tareas que establecen las precondiciones materiales para el cuidado, que podrían ser identificadas como trabajo doméstico. En segundo lugar, están los cuidados directos, que implican la interacción concreta con las personas, la atención específica a sus cuerpos y emociones. Por último, se encuentran las tareas de gestión mental, que involucran el control, la evaluación o supervisión del proceso y la planificación. En todas estas tareas se evidencia una dimensión tanto material-corporal como afectivo-emocional (Pérez Orozco, 2019, p. 106).

c) Estados de bienestar

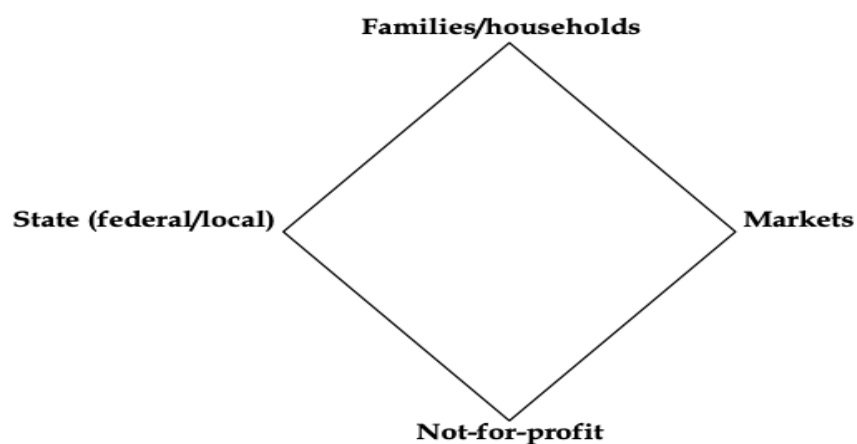
Los análisis de género de los regímenes de bienestar han generado importantes contribuciones a la teorización del cuidado, incluyendo aquellas que se solapan con los trabajos realizados por las economistas feministas. Empero, estos han tomado relevancia en las últimas décadas puesto que no siempre los cuidados han sido incluidos en estas discusiones sobre estados de bienestar. Razavi afirma que a pesar de la centralidad de los cuidados para el bienestar humano, se les otorgó una atención limitada en la primera fase de la investigación comparada sobre política social asociada a la escuela de los regímenes de bienestar (Razavi, 2007).

Un examen somero de la literatura sobre bienestar social sugiere la necesidad de abordar el papel de la división sexual del trabajo en este ámbito. Históricamente, solo se han considerado dos agentes principales de bienestar social: el mercado y el Estado, mientras que la comunidad ha recibido menos atención. Sin embargo, se ha ignorado el papel de las familias, y especialmente de las mujeres en ellas, como proveedoras de bienestar. Por lo tanto, a pesar de la importancia central de los cuidados para el bienestar, los cuidados familiares no se han abordado adecuadamente en la primera ola de investigaciones comparativas sobre políticas sociales relacionadas con la escuela de los regímenes de bienestar (Batthyány, 2021).

Por ello, las feministas han insistido en la importancia de rescatar las esferas familiar y comunitaria, donde las mujeres tienen un rol destacado en la provisión de cuidados

(Batthyány, 2021). En este marco, Daly y Lewis elaboraron un nuevo concepto de cuidado denominado cuidado social. El mismo que considera y desarrolla el cuidado como una actividad y un conjunto de relaciones que se encuentran en la intersección entre el Estado, el mercado, la familia (y el sector voluntario) (Daly & Lewis, 2000). Bajo esta idea, Shahra Razavi (2007) propuso el famoso diamante del cuidado, el mismo que amplía el dualismo: Estado y mercado y, por el contrario, visibiliza los cuatro agentes y lugares donde el cuidado se presenta: el Estado, la familia, el mercado y las organizaciones no gubernamentales:

Figura 4: Diamante del Cuidado



(Autoría: Razavi, 2007, p. 21)

En relación a esta interacción entre estos cuatro agentes, vale acotar que la provisión de mercado rara vez es pura, ya que el Estado suele subvencionar y regular a los proveedores del mercado. No obstante, existen importantes diferencias institucionales entre estos diversos puntos del diamante, a pesar de los solapamientos. Incluso en los países del Sur en los que las familias asumen un papel dominante en el cuidado, otras instituciones como el Estado, las organizaciones comunitarias y los mercados desempeñan un papel en la prestación de cuidados.

Además, el papel del Estado dentro de la arquitectura del bienestar es de una naturaleza cualitativamente distinta a la de las familias o los mercados, ya que no solo actúa como proveedor de bienestar, sino que también juega un papel crucial en la toma de decisiones sobre las responsabilidades que deben asumir los otros tres conjuntos de instituciones. Incluso hay quienes argumentan que aquello que el Estado no asume es delegado en manos de los mercados, las familias y las comunidades (Razavi, 2007).

A esta discusión sobre cuidados y estados de bienestar, resulta trascendental incorporar la discusión sobre la orientación que tiene un Estado y las políticas públicas que deciden por las líneas ideológicas del sistema económico-político que representa. Por ejemplo, según Razavi (ibidem) los regímenes de bienestar liberales se caracterizan por estar orientados hacia el mercado, mientras que otros modelos, especialmente los del Sur de Europa o de Japón, son considerados fuertemente familiares. Por otro lado, los regímenes nórdicos destacan por su énfasis en la prestación estatal del bienestar (Esping-Andersen, 1999). En relación a América Latina, varias feministas han destacado cómo el sistema neoliberal tiene un impacto directo en los cuidados y, en particular, en la vida de las mujeres subalternas al proponer políticas de recortes y privatizaciones (Cavallero y Gago, 2019).

En todo caso, se acuerda que más allá de una noción simplista de Estado del bienestar, se enfatiza la diversidad de lugares en los que se genera el bienestar y las decisiones tomadas por el Estado para privilegiar ciertas formas de provisión en detrimento de otras. Es decir, en algunos casos es el Estado el proveedor en mayor proporción de los cuidados y en otros, como es el caso de América Latina y el Caribe, las familias y dentro de las familias: las mujeres.

En este sentido, Karina Batthyány (2021), junto con otras feministas que abordan el estudio de los cuidados, ha propuesto incorporar en la discusión sobre el bienestar social algunas preguntas claves: ¿Qué debería ser mercantilizado? ¿Qué debería ser estatizado? ¿Qué debería permanecer en el ámbito familiar y qué debería ser desfamiliarizado? ¿Cuál es la contribución de las familias latinoamericanas y caribeñas en el ámbito de los cuidados que podría ser transferida a sectores como el estatal, el comunitario o el mercantil? Estas preguntas son de gran relevancia y merecen ser abordadas en la discusión sobre el bienestar social (Ibidem).

d) Ética del Cuidado

Finalmente, se expone la última perspectiva para abordar el tema del cuidado, la cual es la ética del cuidado. Esta perspectiva se enfoca en la experiencia de las personas que proveen cuidados y en los significados que ellos atribuyen al acto de cuidar. Con el objetivo de profundizar en esta perspectiva, se plantean preguntas como: ¿quién provee los cuidados?, ¿en qué condiciones se brindan?, y ¿qué significa el concepto de cuidatorio y el de democracia de los cuidados? (Aguirre y otras, 2014).

Uno de los esquemas más difundidos como se mencionó anteriormente sobre quiénes cuidan es el de diamante, el cual implica la participación de cuatro actores clave: el Estado, los hogares o las familias, el sector privado y los grupos cívicos, filantrópicos y comunitarios. Sin embargo, y para el contexto latinoamericano, resulta claro y enfatizado por todas las autoras que el cuidado es realizado especialmente por mujeres de forma no remunerada (Batthyány, 2021). De acuerdo con la profesora Guimaraes, existe una convergencia entre aquellxs que estudian el trabajo de cuidados, independientemente de las formas y sociedades de cuidado, en que las mujeres son las principales proveedoras de cuidados, tanto en el trabajo remunerado como no remunerado. En la región latinoamericana, otra convergencia es que las mujeres que realizan este trabajo lo hacen en condiciones precarias, y en muchos casos, este trabajo es no remunerado, considerado como una actividad de servicio basada en el amor por sus familiares. La profesora Guimaraes señala que el 40% de las mujeres latinoamericanas en edad de trabajar no están disponibles o buscando trabajo debido a su ocupación en trabajo de cuidados en sus hogares. Además, como otro elemento en común

con otros países latinoamericanos, son las mujeres migrantes (de otras ciudades y países) las que trabajan principalmente como cuidadoras (Guimaraes, 2019)

Para reflexionar sobre las mujeres proveedoras del cuidado, María Angeles Durán propone la emergencia del concepto de “cuidotoriado” como un colectivo vulnerable que asume los costos de los cuidados (Durán, 2018). Según la experta en la temática de los cuidados, el concepto de cuidotoriado se refiere a la explotación laboral que se da en el ámbito de los cuidados, de manera similar al proletariado en otros contextos laborales. En el marco del XIII Congreso Español de Sociología, Durán subraya que las tareas de cuidado recaen mayoritariamente en mujeres que no han elegido asumirlas, sino que se han visto obligadas a hacerlo. Además, destaca que un gran número de mujeres que cuidan a adultos mayores lo hacen de forma no remunerada.

En este sentido, para la académica Durán, el trabajo de cuidados impuesto a las mujeres se debe en gran medida al sistema patriarcal y a los roles de género, así como a la falta de intervención del Estado en esta área. Según la autora, los cuidados son incompatibles con el sistema capitalista de competencia, lo que nos lleva a reflexionar sobre la necesidad de cuidados estructurales y su relación con la afectividad y las relaciones personales. Por lo tanto, la Dra. Durán plantea la pregunta fundamental: ¿Cuándo cuidamos lo hacemos por una relación de afecto-personal-tú a tú- o por qué estructuralmente hace falta que alguien se ocupe de cuidar?

Por otro lado, el marco conceptual de “Caring Democracy” de Joan Tronto (2013) es útil para entender una forma de democracia que se vincula con los cuidados, lo que resulta relevante para nuestras sociedades. En este enfoque, los cuidados son el centro de la discusión y no la productividad, promoviendo la justicia social y rechazando el neoliberalismo. Para Tronto, una sociedad democrática debe ser capaz de ofrecer y recibir cuidados, ya que vivimos en interdependencia, lo que implica que los cuidados deben ser entendidos como un valor global. Tronto describe el cuidado como *“una actividad de la especie que incluye todo lo que hacemos para reparar, mantener y sostener el mundo donde podamos vivir lo mejor posible”* (Tronto, 2013, p. 38)

El enfoque de “Caring Democracy” también permite cambiar la idea del lugar de los cuidados en nuestras sociedades cuando se vinculan los cuidados con el poder. Según Tronto, el cuidado es un tipo de poder que incluso puede llegar a ser una forma de violencia. Por lo tanto, es importante romper con la idea de que los cuidados son actividades románticas y generosas de las mujeres y reconocer que en muchas sociedades, especialmente en las empobrecidas y racializadas, las mujeres son forzadas a realizar trabajo no remunerado en el hogar. Entre las causas de esto se encuentran las políticas de recorte decididas por un sistema neoliberal, que obliga a las mujeres subalternas a trabajar sin remuneración por la supervivencia de sus seres queridos. Lo que las convierte en esclavas del tiempo de otros, dado que no se cuida por voluntad propia. En este sentido, las altas tasas de violencia de género en nuestras sociedades latinoamericanas están relacionadas con el hecho de que la mayoría de las agresiones ocurren en el hogar (Tronto, 2013)

También, Tronto enfatiza la importancia de entender los cuidados no solo desde el Norte Global sino también desde sociedades del Sur, lo que implica una entrada decolonial, ya que reconoce que los cuidados son distintos en función del espacio y las culturas. Por ejemplo, en la cosmovisión indígena, se entienden los cuidados como una responsabilidad comunitaria. Además, Tronto critica que los cuidados cristianos fueron utilizados como excusa discursiva para la colonización (Ibidem).

En resumen, Joan Tronto propone que los cuidados deben ser entendidos como relaciones de poder, y defiende la necesidad de revisar la definición de “buen cuidado” y de identificar la violencia que pueda existir en las relaciones de cuidado. A partir de esta reflexión, ella plantea la posibilidad de pensar en el cuidado con políticas públicas alejadas a políticas neoliberales, lo que permitiría hablar de una democracia en el cuidado. En resumen, Tronto busca cuestionar las formas en que se concibe y se practica el cuidado, y propone una visión más crítica y política de esta práctica social fundamental. En este sentido, este marco conceptual nos permite hablar de la importancia de que las mujeres cuidadoras se sientan libres de realizar o no una actividad del cuidado. Por otro lado, que el buen cuidado se piense también desde el Sur Global, por ejemplo vincularlos con el Buen Vivir y los espacios concretos de las personas que viven en comunidades.

e) Cuidado a la Naturaleza

Al retomar la definición de cuidados propuesta por Joan Tronto y Berenice Fisher, quienes los conciben como “las actividades que mantenemos para continuar y reparar nuestro mundo, permitiéndonos vivir lo mejor posible en él, incluyendo nuestros cuerpos, nuestro ser y nuestro entorno” (Fisher & Tronto, 1990), se abre la posibilidad de ampliar la noción de cuidado más allá de las relaciones interpersonales, incorporando de manera explícita el cuidado de la naturaleza.

Esta ampliación invita a cuestionar: ¿qué entendemos por desarrollo sostenible si no integramos en él la dimensión del cuidado? (Durán, 2018). Autoras como Amaia Pérez Orozco (2019), Nancy Folbre (Gallardo, 2023) y la propia Joan Tronto sostienen que el cuidado debe abarcar no solo a las personas, sino también a los ecosistemas que sostienen la vida humana, dado que garantizar la continuidad de la vida implica necesariamente cuidar los bienes comunes naturales. Desde perspectivas decoloniales, las feministas comunitarias (Gallardo et al., 2024) también expanden esta idea, destacando el cuidado territorial ejercido históricamente por las mujeres indígenas, quienes han mantenido una relación de resguardo con los territorios, entendidos no solo como espacios de vida humana sino también como hábitats de otras formas de vida (Sampertegui, 2021).

El cuidado de la naturaleza no puede ser visto únicamente como un acto presente; también implica una responsabilidad intergeneracional. En palabras de Joan Tronto (2013), cuidar de la naturaleza es también cuidar del futuro, tanto para las próximas generaciones humanas como para los ciclos de vida no humanos.

Entre los marcos conceptuales que abordan esta relación entre cuidado y naturaleza destaca la propuesta de Amaia Pérez Orozco (2019), quien articula una visión feminista del cuidado de la vida basada en dos principios: la ecodependencia y la interdependencia. Reconoce que la vida humana depende estructuralmente de los ecosistemas naturales y, al mismo tiempo, es profundamente vulnerable e interdependiente. Desde esta perspectiva, Pérez Orozco critica el ideal masculinizado de autosuficiencia y aboga por un modelo de sostenibilidad que sea colectivo, tanto en términos de vida humana como no humana. Esto

implica redistribuir responsabilidades y recursos para garantizar el sostenimiento de la vida en su pluralidad.

La propuesta se sintetiza en la siguiente tabla:

Tabla 1 : Propuestas en torno a qué vida y cómo resolverla

	Decrecimiento	Ecologismo	Feminismo
¿Qué vida?	Qué vida Mejor con menos (reducción del consumo mercantil)	Ecodependencia	Interdependencia y vulnerabilidad (crítica a la autosuficiencia masculinizada)
¿Cómo?	Decrecer las esferas de mercado (capitalista)	Austeridad y redistribución Con los flujos materiales y energéticos realmente disponibles	Responsabilidad colectiva en la sostenibilidad de la vida

(Autoría: Amaia Pérez-Orozco, 2019).

Por otro lado, también existen propuestas más específicas que permiten visualizar el cuidado de la naturaleza-territorio en contextos rurales e indígenas. Una de ellas es la propuesta de Gallardo, Machoa y Vela (2025), quienes analizan el cuidado desde cuatro dimensiones fundamentales: el cuidado de la selva, la agricultura sostenible, la resistencia territorial frente al extractivismo y el cuidado espiritual. Esta perspectiva destaca cómo las prácticas cotidianas de las comunidades indígenas no solo preservan los ecosistemas, sino que también sostienen formas de vida basadas en la reciprocidad, la defensa activa del territorio y el respeto por las espiritualidades que articulan las relaciones entre seres humanos y naturaleza.

Figura 5. Los 4 tiempos de cuidado del territorio-naturaleza-ser humano para el Buen Vivir



(Autoría: Gallardo, Machoa y Vela, 2025)

3.4. Alienación en el trabajo

(...)el trabajo es *externo* al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu (Marx, 1844).

El trabajo ha sido una de las dimensiones más exploradas por la literatura sociológica tradicional en relación con la enajenación. Esta conexión entre trabajo y alienación se ha analizado desde múltiples niveles y ha sido debatida por un sinnúmero de autorxs y pensadorxs. No obstante, se reconoce que el concepto de alienación laboral tiene sus raíces en el pensamiento marxista. En términos generales, para Fuchs, en Marx la alienación constituye una forma de la dialéctica entre objeto y sujeto, propia del capitalismo como sistema de dominación que priva a lxs seres humanxs del control sobre las estructuras que configuran sus vidas (Fuchs, 2018). Es decir, la alienación no es casual, sino estructural: está creada por y para el sistema capitalista.

En esta misma línea, David Harvey (2018), en su artículo “Alienación universal”, sostiene que la alienación es un fenómeno global que se manifiesta en tres dimensiones: 1) no se limita únicamente a la explotación del trabajo por el capital, sino que abarca distribución, consumo, desempleo, consumismo o la vivienda inasequible; 2) se expande más allá de lo económico, abarcando ámbitos como la política, el nacionalismo, la violencia policial, el alcoholismo o la contaminación ambiental; y 3) tiene una extensión geográfica y social, a medida que las relaciones de capital se imponen de forma transversal. En resumen, para Harvey, la alienación está presente en el trabajo, el hogar, la política y la vida cotidiana.

Desde una perspectiva centrada en el trabajo, Mottaz (1981) recupera los escritos del joven Marx para definir la alienación como la contradicción entre el papel del trabajo y la esencia de lxs humanxs. Según este enfoque, el trabajo en contextos capitalistas implica que la persona pierde el control sobre el producto de su labor, sobre el proceso inmediato del trabajo y, en consecuencia, sobre su capacidad de autorrepresentarse a través de su acción. La especialización extrema y la falta de autonomía refuerzan esa sensación de alienación.

De forma complementaria, Bachiller (2013) expone cuatro dimensiones del trabajo enajenado en Marx. Primero, la alienación frente al producto: el o la trabajadorx crea algo que no le pertenece. Segundo, la alienación respecto a la naturaleza y su propia condición como ser genérico, ya que la relación transformadora y armoniosa entre humanxs y naturaleza queda fracturada por la lógica extractivista del capital. Tercero, la alienación en las relaciones sociales, mediadas por el dinero y las mercancías, lo que convierte al trabajo en una transacción donde el vínculo entre personas desaparece. Y cuarto, la alienación en la propia actividad laboral, en tanto proceso de autoextrañamiento, donde la energía, creatividad y agencia de lxs trabajadorxs es apropiada por otrxs a cambio de un salario que apenas garantiza su subsistencia.

Gómez (2004) profundiza en esta perspectiva al afirmar que todxs lxs trabajadorxs, asalariadxs o no, están estructuralmente enajenadxs: a) de la naturaleza y los medios de producción que necesitan para reproducir su vida; b) de sí mismxs, al verse obligadxs a adaptarse a las exigencias del mercado, muchas veces sin posibilidad de descubrir sus talentos o trayectorias vitales; c) del proceso laboral, controlado por jefaturas externas; d) de sus compañerxs de trabajo, debido a dinámicas de competencia; y e) del producto de su trabajo, que no les pertenece. En sintonía con esto, Seeman (1959) identifica cinco dimensiones clave de la alienación: falta de poder, falta de sentido, falta de significado, aislamiento y autoextrañamiento.

Desde esta mirada, se puede comprender cómo las formas contemporáneas de trabajo –en especial aquellas precarizadas, fragmentadas y feminizadas, como el trabajo de cuidados– siguen reproduciendo formas múltiples de alienación. Esto tensiona la posibilidad del Buen Vivir, pues el tiempo, la energía y los vínculos de quienes cuidan quedan subordinados a una lógica que niega su autonomía, su afectividad y su capacidad de agencia.

En todo caso, para aterrizar en la fuente misma de esta discusión conceptual, se hace necesario revisar directamente los trabajos de Marx, especialmente su obra: “Manuscritos económicos y filosóficos de 1844”. La cual cristaliza de manera precisa la noción de trabajo enajenado en una sección especial.

Si bien Marx ofrece diversas precisiones y apuntes en torno a dicho concepto, parece relevante arrancar con la acepción de trabajo enajenante en la actividad misma. Así, Marx plantea la siguiente pregunta retórica :*¿cómo podría el trabajador enfrentarse con el producto de su actividad como con algo extraño si en el acto mismo de la producción no se hiciese ya ajeno a sí mismo?* para sugerir que la producción o la acción es una enajenación activa. En sus palabras: la actividad de la enajenación es la desrealización del trabajador (Marx, 1844):

Esta relación es la relación del trabajador con su propia actividad, como con una actividad extraña, que no le pertenece, la acción como pasión, la fuerza como impotencia, la generación como castración, la *propia* energía física y espiritual del trabajador, su vida personal (pues qué es la vida sino actividad) como una actividad que no le pertenece, independiente de él, dirigida contra él (Marx, 1844).

Siguiendo este mismo significativo que da Marx al trabajo enajenante, Lukács (1983) define a la alienación como la oposición del hombre con su propia actividad. Es decir, su negación en la actividad de trabajar. Sobre lo cual, Blauner (1964) precisa que la enajenación laboral existe cuando se presenta un sentimiento de impotencia. El mismo que surge cuando lxs trabajadorxs sienten que tienen poco control sobre las actividades laborales. De esta misma manera, según un estudio realizado por Mottaz(1981), lxs trabajadorxs experimentan un distanciamiento con su trabajo como algo que no les pertenece, cuando le encuentran una falta de sentido a lo que hacen y falta de poder o impotencia en sus actividades.

Una segunda interpretación del trabajo enajenante descrita por Marx es la del trabajo como una obligación para la propia sobrevivencia. En otras palabras, es el trabajo que se realiza para poder lograr las condiciones materiales mínimas que lo o la mantengan en vida. Por lo que lo convierte en alienante porque no es una decisión no ir a trabajar sino una obligación forzada por la coacción del sistema capitalista:

Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, trabajo forzado. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un medio para satisfacer las necesidades fuera del trabajo. Su carácter extraño se evidencia claramente en el hecho de que tan pronto como no existe una coacción física o de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la peste. El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo de autosacrificio, de ascetismo (Marx, 1844).

Como resultado de este trabajo obligado, sin creación y sin poder, Marx expone que el o la trabajadora sólo se siente libre en sus funciones animales como son comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. “*Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal*”, menciona.

Hace del *ser genérico del hombre*, tanto de la naturaleza como de sus facultades espirituales genéricas, un ser ajeno para él, un medio de existencia individual. Hace extraños al hombre su propio cuerpo, la naturaleza fuera de él, su esencia espiritual, su *esencia humana* (Marx, 1844)

Un tercer sentido que nos brinda Marx, es la enajenación en cuanto separación del trabajador de el objeto de la creación. El trabajador o trabajadora no tienen control sobre el producto de su trabajo, no le pertenece. En este sentido, para Marx la objetivación es la pérdida del objeto.

La *enajenación* del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *exterior*, sino que existe *fuera de él*, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil (Marx, 1844)

Un cuarto sentido de la enajenación es la relación del hombre-mujer mediada por el dinero. El trabajo no es directamente entre el o la trabajadora y su creación sino con otro hombre-mujer a quien su trabajo le pertenece. Una consecuencia inmediata del hecho de estar enajenado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la enajenación *del hombre respecto del hombre*. Si el hombre se enfrenta consigo mismo, se enfrenta también al *otro* (Marx, 1844,[p.nn](#)).

Para cerrar, y en función de la revisión realizada sobre el concepto de alienación, se delimitan los siguientes cuatro aspectos para comprender la alienación laboral en el contexto de esta investigación, cuyo propósito es explorar la alienación o emancipación en el tiempo dedicado a los cuidados de sí mismxs, de otras personas y de la naturaleza. En primer lugar, se entiende la alienación como la actividad laboral en sí misma, es decir, cómo se siente la

persona en el momento específico de la acción de trabajar, y cómo esta actividad puede llevar a la derrota de la creatividad y del control sobre su tiempo en la actividad. En segundo lugar, se mira a la alienación en la separación del producto del trabajo del o de la trabajadora. En tercer lugar, la alienación laboral se entiende como la obligación de trabajar. Como alguien puede trabajar solo por necesidad económica, sin sentir verdadera satisfacción o felicidad en su trabajo. Finalmente, se comprende cómo la alienación laboral puede crear relaciones únicamente basadas en el dinero e individualistas, en lugar de en vínculos humanos y comunitarios.

En todo caso, la alienación debe ser definida histórica y contextualmente, pues sus significados emergen en función de problemas, espacios de relaciones sociales y conflictos concretos (De la Garza, 2010). Por lo que a continuación se analiza la alienación en el trabajo informal de los cuidados, lo problematizamos desde los debates feministas actuales sobre cómo se entiende la alienación en el tiempo del cuidado que brindan las mujeres dentro de sus hogares y la alienación en el tiempo del cuidado informal a la naturaleza.

Alienación en el trabajo según actividades

Se conoce que la alienación fue observada en un principio desde la perspectiva del trabajo formal, principalmente del trabajo asalariado. De tal modo que se creía que quienes se encontraban fuera del mercado laboral no podrían ser afectados por los procesos de alienación (Bachiller, 2013). Sin embargo esta discusión ha sido superada y se ha podido evidenciar una alienación en el trabajo informal. Por lo cual resulta oportuna la pregunta: ¿cómo se configura la alienación ante la situación de un trabajo informal como es el del cuidado no asalariado?

Para empezar la discusión, existen ciertas diferencias en la alienación por el tipo de trabajo que se realiza (Mottaz, 1981). Puesto que, no será igual la alienación en el trabajo formal que en el trabajo informal, o en el trabajo que realiza un hombre albañil que el de una mujer en su propia comunidad. En todo caso podemos afirmar que existen ciertas características en común en los trabajos de los cuidados informales y no asalariados que realizan las mujeres dentro de sus hogares o comunidades al cuidar a sus familiares y el

trabajo de la naturaleza o de indígenas que trabajan informalmente cuidando la naturaleza. Trabajos informales que se diferencian de otro tipo de trabajos asalariados. Empero, esto no significa que no existan distancias o particularidades en cada caso específico, más aún cuando observamos a un trabajadorx desde una perspectiva interseccional.

Entre las características en común podemos mencionar que en el trabajo de los cuidados informales descritos parece que no existen jefxs, ni horarios, ni un control sobre las actividades que realizan lxs trabajadorxs, ni que tampoco venden la fuerza de trabajo a otra persona jurídica o natural. Tampoco se separa de la misma forma el producto de la creación del trabajador del trabajadorx.

En cuanto a cómo observar la alienación en los cuidados, Clifford Mottaz (Mottaz, 1981) sugiere que si se quiere evaluar con precisión la alienación laboral, debe prestarse atención explícita a la “situación laboral total”. Para esto, propone una metodología donde se revisan tres áreas del trabajo: las relaciones interpersonales, las variables relacionadas con la tarea y las características de la tarea. Sin embargo, lo que más resalta es lo más importante es prestar especial atención a la propia tarea si se quiere reducir la alienación laboral dado que según su parecer el realizar contribuciones significativas y tener control sobre las actividades de la tarea parecen ser los factores cruciales implicados en los sentimientos de autoextrañamiento. Puesto que, según los resultados obtenidos en su investigación y metodología aplicada (1981) sugiere que las condiciones de falta de sentido- significado e impotencia- poder son los factores que más influyen en el distanciamiento de unx mismx en el trabajo en todas las ocupaciones, aunque la fuerza de estos dos factores varía según la ocupación. Al mismo tiempo, también le parece considerable revisar las características de cada trabajadorx ya que tienden a influir mucho en la situación.

Algunas de las siguientes consideraciones, basadas en lo propuesto sobre el poder y el sentido planteado por Mottaz (1981, p.528), se pueden observar su marco para analizar la alienación en el trabajo de los cuidados:

Tabla 2 . Marco Alienación de Mottaz

Poder	- Tengo bastante libertad en el desempeño en el tiempo dedicado al trabajo de los cuidados. - Tengo la oportunidad de ejercer mi propio juicio en estas actividades. - Tengo poco control sobre el tiempo dedicado a la realización de mis tareas diarias. - Tomo la mayoría de las decisiones laborales sin consultar previamente a un jefe o jefa. - Soy o no soy capaz de realizar cambios en relación con mi tiempo - Mi tiempo en el trabajo de los cuidados está determinado en gran medida por otros. - Tomo mis propias decisiones en el desempeño de mi función como cuidadora.
Sentido	- Mi tiempo en el trabajo de los cuidados contribuye significativamente a algún propósito en el mundo - A veces no estoy segura de comprender del todo la finalidad de lo que hago. - Mi tiempo en el trabajo de los cuidados es realmente importante y merece la pena. - A menudo me pregunto cuál es realmente la importancia de mi trabajo. - A menudo siento que mi tiempo dedicado al trabajo de los cuidados cuenta muy poco por aquí. - Entiendo cómo encaja mi trabajo en el cuidado del mundo o de mi familia o comunidad. - Entiendo cómo encaja mi trabajo de los cuidados con el de los demás.

(Autoría: la autora, 2025 basada en Mottaz , 1981)

En el trabajo de los cuidados no remunerados dentro del hogar

Aunque el trabajo de cuidados no remunerado dentro del hogar se realiza en condiciones de precariedad, existe un debate complejo en torno a las experiencias y emociones de quienes lo ejercen. Desde una perspectiva de género, se distinguen al menos tres posturas principales: una sostiene que este trabajo no es alienante; otra lo considera

claramente alienante; y una tercera lo describe como opresivo, aunque no necesariamente alienante.

La primera postura plantea que el trabajo doméstico y de cuidados puede ser significativo y enriquecedor. Linda Gordon, por ejemplo, señala que cuidar a lxs hijxs —aunque exigente— puede ser una labor creativa y con sentido, ya que permite cierto grado de control sobre los fines y la forma del trabajo (Gordon, 1979). En la misma línea, Ferguson y Folbre argumentan que muchas mujeres preferirían abrazar a un bebé antes que operar una máquina de escribir o una herramienta industrial, sugiriendo que el vínculo afectivo y el valor subjetivo del cuidado lo distinguen de otros empleos más alienantes (Ferguson & Folbre, 1981).

Desde la segunda perspectiva, feministas marxistas y del feminismo blanco han visibilizado el carácter alienante del trabajo doméstico. Silvia Federici (2013) denuncia que lo que se presenta como amor muchas veces encubre trabajo no remunerado y explotado. De manera similar, Betty Friedan retrató la profunda insatisfacción de muchas mujeres confinadas a roles domésticos sin posibilidades de autorrealización (Solana & Vacarezza, 2020).

La tercera postura adopta una visión intermedia: reconoce que el trabajo doméstico y de cuidados puede ser opresivo, pero no necesariamente alienante. Philip Kain (1993), desde una lectura marxista, argumenta que cuidar el hogar y a lxs niñxs no constituye trabajo alienado en sentido estricto, ya que no se desarrolla bajo relaciones de compraventa típicas del mercado capitalista. Sin embargo, sí identifica formas de opresión cuando existe una dominación personal ejercida dentro del hogar, particularmente por parte de los hombres. Según esta visión, no toda opresión implica alienación, aunque toda alienación sí conlleva una forma de opresión.

Martha E. Giménez (2018) ofrece una mirada más matizada al afirmar que el trabajo doméstico puede ser alienante o no, dependiendo de las condiciones en las que se realice. Si una persona cuida a su familia en sus propios términos, con autonomía y bajo relaciones equitativas, no estaría enajenada en sentido marxista. Sin embargo, estas tareas pueden seguir siendo opresivas por su vínculo con relaciones desiguales, su repetitividad o su desgaste

emocional. Por ello, las percepciones subjetivas del trabajo doméstico varían ampliamente, según los contextos históricos, las realidades materiales y las posturas teóricas de quienes lo viven y analizan.

En resumen, el debate sobre si el trabajo doméstico y de cuidados es alienante, opresivo o emancipador permanece abierto. La idea de que el amor puede funcionar como una trampa ideológica que justifica la sobrecarga y la invisibilización del trabajo también está sujeta a disputa. Más que buscar una única respuesta, lo fundamental es seguir cuestionando las estructuras de poder, las emociones normadas y las narrativas culturales que legitiman o resisten estas formas de trabajo.

Para cerrar esta sección, es pertinente recuperar el planteamiento de Hartmut Rosa (2016), quien define la alienación como la negación de una “buena vida” y llama a imaginar alternativas posibles. En esta línea, la alienación —en cualquiera de sus formas— se sitúa en contradicción directa con los principios del Buen Vivir y con cualquier horizonte verdaderamente emancipador.

3.4. TIEMPO

La “escasez del tiempo” era una experiencia que me presionaba, y al principio pensé: bueno, solo soy malo para gestionar el tiempo. Entonces, me di cuenta de que para otras personas, y ciertamente no solo en la academia, tenían el mismo problema. Miré los “estudios sobre el tiempo”: la escasez de este es un problema notorio y agravante en las sociedades modernas. Por ende, empecé a buscar razones estructurales.
(Rosa, 2016, p. 252)

La disputa civilizatoria contemporánea se ancla en el significado y la organización del tiempo, una dimensión profundamente moldeada por las relaciones ecosociales y productivas que estructuran nuestras sociedades. En el marco del sistema capitalista dominante, el tiempo ha sido transformado en un recurso escaso y mercantilizable. Bajo esta lógica, impera la idea de que tanto los individuos como la sociedad deben constantemente “ganarle tiempo al

tiempo”, lo que ha derivado en una aceleración progresiva de los ritmos de vida (Ramírez, 2019). Esta aceleración instala una noción lineal y productivista del tiempo, subordinada a las exigencias del capital (Adam, 1999; Carrasco y Recio, 2014).

Sin embargo, desde perspectivas feministas y decoloniales, se impugna esta visión hegemónica. Alisa De Re (2013), en su texto “El tiempo de los cuidados”, señala la necesidad de transformar el uso del tiempo en los trabajos de cuidado, argumentando que el tiempo lineal debe ceder paso a formas más flexibles y simultáneas, donde distintas tareas coexisten sin jerarquías. Lxs trabajadoras que se dedican a la reproducción social, como madres y cuidadorxs, gestionan múltiples temporalidades, algunas imposibles de postergar. Esta forma de experimentar el tiempo desborda las dicotomías entre lo público y lo privado, entre cuerpo y sociedad, y refleja una vivencia marcada por la incertidumbre, la precariedad y la falta de control (Leccardi, 2011).

De Re (2013) también señala que las mujeres han sido históricamente socializadas en estos tiempos no lineales y que, hoy en día, estas lógicas se extienden a todxs lxs trabajadorxs. Sin embargo, dicha reconfiguración temporal no ha significado un reconocimiento ni una redistribución justa, sino que ha dado lugar a lo que se denomina “pobreza de tiempo”: la imposibilidad de disponer de tiempo libre de calidad, exacerbada por desigualdades de género en la organización del trabajo y el cuidado (Floro, 1995; Durán, 2018).

El concepto de pobreza de tiempo fue introducido por María Floro (1995), y ha sido operacionalizado en instrumentos como el índice LIMTIP (Levy Institute Measure of Time and Income Poverty), que evidencia formas ocultas de pobreza, al incluir la falta de tiempo como un elemento estructural que limita el bienestar. En esta línea, Amaia Pérez Orozco (2019) denuncia que la vida moderna está marcada por el estrés, la presión y el consumo exacerbado, dejando poco espacio para actividades vitales y satisfactorias. Aunque se puede optar por estilos de vida que reduzcan el consumo y liberen tiempo, esto plantea preguntas éticas sobre qué necesidades conforman el Buen Vivir y quién asume el trabajo que posibilita ese “tiempo libre”.

Rene Ramírez (2019), por su parte, propone reemplazar las métricas económicas tradicionales por el “tiempo para la buena vida” como unidad de análisis del bienestar. Este

tiempo bien vivido está asociado a la generación de bienes relacionales y se mide considerando no solo la cantidad, sino también la calidad del tiempo distribuido: su vínculo con el cuerpo, la naturaleza, el entorno social, la satisfacción y la interdependencia.

Desde esta perspectiva crítica, el tiempo ya no puede entenderse como una “cosa” que se posee (Bryson, 2007, 2013), sino como un entramado de relaciones y necesidades comunales. Por ello, una ucronía feminista y decolonial propone desmercantilizar el tiempo, liberándolo de su equivalencia con el dinero, y reubicándolo en función de los vínculos afectivos, el cuidado, el descanso y la vida digna.

En ese sentido, el trabajo de cuidados —particularmente el no remunerado— se convierte en un espacio clave para pensar otra temporalidad. Como ha señalado Marina Sagastizabal (2017), las mujeres enfrentan una triple presencia temporal al combinar el trabajo comunitario-político, el trabajo doméstico y el empleo remunerado. Esta complejidad de tiempos revela una simultaneidad no reconocida por las métricas hegemónicas del bienestar y pone en evidencia las desigualdades estructurales en la distribución del tiempo.

A esta crítica se suma la visión de la cosmovisión andina, donde el tiempo no es lineal ni acumulativo, sino circular y vinculado a los ciclos de la naturaleza. Lejos de concebir un pasado atrás y un futuro adelante, los pueblos indígenas entienden el tiempo como espiral, enfatizando la reciprocidad entre generaciones y los aprendizajes intergeneracionales como formas de resistencia (Cabnal, 2010; Paredes, 2015; Gallardo et al., 2024). Esta forma de habitar el tiempo se alinea con lo propuesto por Julia Kristeva (1981), quien plantea una noción de tiempo comunitario y disidente, en el que las olas feministas construyen una historia compartida de resistencias. Del mismo modo, Jennifer Purvis (2004) aboga por una superación de las temporalidades masculinas, en favor de formas de tiempo más abiertas e inclusivas.

En definitiva, el tiempo, más que una variable neutra, constituye una dimensión política que estructura el acceso a la vida buena. Repensar el tiempo desde los cuidados, desde los feminismos decoloniales y desde las cosmologías indígenas, permite imaginar alternativas al orden temporal capitalista y abrir horizontes emancipatorios donde el Buen Vivir no se mida en productividad, sino en relaciones sostenibles, comunitarias y afectivas.

CAPÍTULO IV: METODOLOGÍA

En este capítulo se presenta el diseño del proyecto de investigación, el cual ha sido desarrollado mediante una metodología específica, adaptada a las particularidades y objetivos de esta tesis. La metodología se entiende aquí como un conjunto de relaciones lógicas que articulan el “cómo” del proceso investigativo. Generalmente, esta se expresa a través de reglas heurísticas que orientan la producción del conocimiento (Petrie, 1968).

El enfoque metodológico adoptado responde a las cinco preguntas fundamentales que, según Denzin y Lincoln (2011), todo investigador debe plantearse antes de iniciar su estudio: ¿qué se investiga?, ¿con qué estrategias?, ¿desde qué paradigma epistemológico?, ¿con qué métodos y herramientas?, y ¿cómo estos elementos permitirán reflexionar sobre la praxis y el potencial de transformación social?

Además del enfoque metodológico, este capítulo presenta el marco teórico y un marco analítico de la investigación, el cual ha sido construido desde un posicionamiento crítico y

decolonial. Este marco busca ofrecer herramientas conceptuales que no solo fundamentan el análisis, sino que también permiten repensar la categoría del tiempo, del cuidado, la alienación y el Buen Vivir.

De manera complementaria, se ha otorgado especial atención a las reflexiones éticas que atraviesan todo el proceso de investigación. Reconociendo que cada acción investigativa conlleva una responsabilidad, se promueve una revisión constante del rol del sujeto investigador, del vínculo con lxs participantes y de las implicaciones políticas y sociales de la producción de conocimiento, con el fin de asegurar prácticas éticas cuidadosas y coherentes con los principios de esta investigación.

4.1. Objetivo del estudio y preguntas de investigación

El objetivo de este estudio es comprender la temporalidad del trabajo de cuidado no remunerado realizado por mujeres y hombres subalternos en entornos comunitarios y relacionados con la naturaleza. ¿Hasta qué punto son tiempos de buen vivir y/o alienados? Específicamente, se busca examinar las actividades y sus tiempos (kronos) involucrados en el trabajo de cuidados, así como los sentimientos que surgen durante este tiempo (kairos). Además, se analizarán las diferencias y conexiones por género, es decir desde una perspectiva feminista en el tiempo de los cuidados.

En este sentido, este estudio explora el Buen Vivir en el tiempo de los cuidados desde la perspectiva de las cuidadoras y a través de tres aristas: cuidado personal, cuidado de los demás (familiares y comunidad) y cuidado de la naturaleza. Así, el objetivo principal es comprender el significado del Buen Vivir en tiempo de trabajo de cuidados, incluyendo si representa un tiempo de alienación y/o emancipación. En este marco, cinco preguntas de investigación sitúan este estudio:

- ¿Cómo es el tiempo del autocuidado?: ¿alienante y/o de Buen Vivir?
- ¿Cómo es el tiempo para el cuidado de la naturaleza?: ¿alienante y/o de Buen Vivir?
- ¿Cómo es el tiempo dedicado al cuidado de miembros de la familia? ¿alienante y/o de Buen Vivir?

- ¿Cómo es el tiempo dedicado al cuidado político comunitario-asociativo? ¿alienante y/o de Buen Vivir?
- ¿Cuáles son las principales diferencias sobre el tiempo de los cuidados encontradas por género?

Para esto se toma en cuenta el tiempo kronos (cuantitativo) y tiempo kairos (sentimientos) en las actividades de los cuidados.

4.2. Marco conceptual

La presente tesis sostiene que, frente al paradigma hegemónico y patriarcal del bienestar, resulta urgente construir una propuesta metodológica que dialogue con el horizonte del Buen Vivir, tal como ha sido históricamente articulado desde los saberes y prácticas del mundo subalterno, en particular por las mujeres cuidadoras de vida. En este marco, se propone desarrollar un enfoque que se corresponda con las realidades y aspiraciones de mujeres indígenas y recicladoras de base ecuatorianas, quienes constituyen actores centrales en la provisión cotidiana de los cuidados.

Estas mujeres han situado el trabajo de cuidados en el centro del debate sobre el Buen Vivir, estructurando en tres dimensiones fundamentales: el autocuidado, el cuidado de otras personas y el cuidado de la naturaleza (Gallardo, 2023).

Así, este marco conceptual para analizar los cuidados se basó en el Buen Vivir. El mismo que se divide en cuatro dimensiones temporales: el tiempo dedicado al autocuidado, el tiempo de cuidado familiar, el tiempo de cuidado comunitario y el tiempo de cuidado de la naturaleza (como se ilustra en la Figura X):

Figura 6 . El tiempo de cuidado para el Buen Vivir



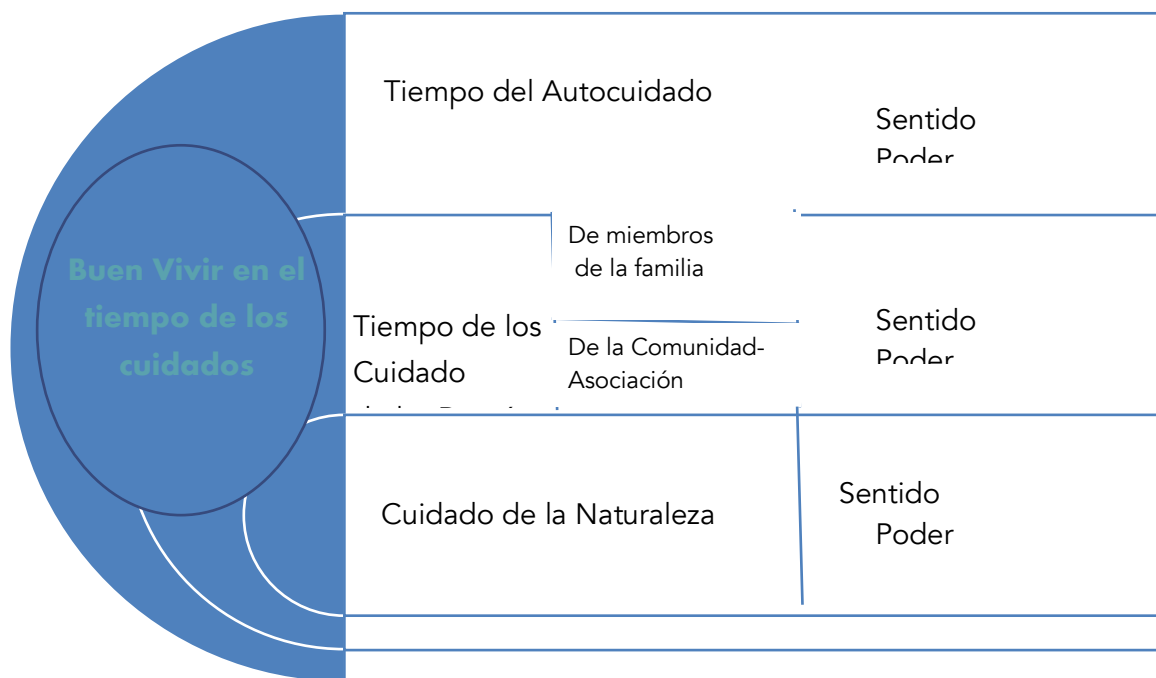
(Autoría: la autora, 2025)

4.3. Marco Analítico

A partir de este marco conceptual, se buscará responder dos preguntas centrales: ¿en qué medida estos tiempos son democráticos? y si ¿contribuyen a un trabajo con sentido? Preguntas bases para poder observar si el tiempo de cuidados es un tiempo para el Buen Vivir o un tiempo alienante. Para ello, se utilizará el siguiente marco analítico:

Figura 7: Marco Conceptual Tesis





(Autoría: autora, 2025)

En cuanto a las tres pautas que determinarán si existe democracia en el tiempo de los cuidados se pueden señalar tres:

- Capacidad de ejercer control sobre su propio tiempo
- Distribución equitativa de tiempo en relación con los roles de género
- Suficiente tiempo para llevar a cabo las actividades deseadas

Tabla 3: Marco Analítico del tiempo: Alienación o Buen Vivir

Tiempo	Alienante	de Buen Vivir
	Sin Sentido	Con Sentido

De Autocuidado	• Un tiempo sin valía para uno mismx • Un tiempo sin valía para lxs demás. • Un tiempo de las emociones vacías.	• Un tiempo valorado por uno mismx. • Un tiempo reconocido y valorado por los demás • Un tiempo de emociones alegres
De Cuidado de la familia		
De Cuidado de la comunidad	Autoritario • Impotencia para decidir sobre su propio tiempo • No distribuido de manera justa por género. • Insuficiencia de tiempo para hacer lo que unx quiere hacer.	Democrático • Capacidad de ejercer control sobre su propio tiempo • Distribución justa por género • Suficiente tiempo para lo que desee
De Cuidado de la naturaleza		

(Autoría: autora, 2025)

4.4. Estudio de Caso

El enfoque de estudio de casos ha ganado relevancia en las ciencias sociales contemporáneas y se ha consolidado como una metodología clave para investigar fenómenos complejos y situados, especialmente en contextos donde las relaciones sociales, culturales y políticas son fundamentales (Thomas, 2011). Su uso, cada vez más extendido en diversas disciplinas, responde a la necesidad de producir conocimientos contextualizados que permitan una comprensión profunda de realidades específicas. En particular, los estudios de caso cualitativos se definen por el paradigma epistemológico adoptado, el diseño metodológico y los métodos de recolección de datos, lo que da lugar a una notable diversidad de enfoques (Hyett y otros, 2014).

En términos generales, este enfoque permite realizar un análisis intensivo de una unidad social —como una persona, grupo, institución o comunidad— con el objetivo de

comprender sus dinámicas internas y su inserción en estructuras más amplias (Gustafsson, 2017). Desde una perspectiva cualitativa, Creswell (2007) lo define como *“una estrategia en la cual el/la investigadorx explora un sistema acotado (un caso) o múltiples sistemas delimitados a lo largo del tiempo, a través de una recolección profunda de datos provenientes de diversas fuentes (entrevistas, observaciones, documentos, material audiovisual), con el fin de describir el caso y extraer temas analíticos”* (p. 73).

En esta tesis, el estudio de caso se aplica a la comunidad kichwa de Tzawata, ubicada en la región amazónica del Ecuador. La elección de este espacio responde al interés por analizar de forma situada el trabajo de cuidados no remunerados —en sus dimensiones de autocuidado, cuidado de otrxs y cuidado de la naturaleza— desde las experiencias cotidianas de mujeres indígenas. Esta comunidad ofrece una oportunidad singular para explorar cómo se configuran las temporalidades del cuidado en un contexto de resistencia territorial, prácticas ancestrales y condiciones estructurales de desigualdad, como el acceso limitado a servicios básicos, la ausencia de seguridad social y la sobrecarga de tareas reproductivas.

El estudio se enmarca dentro de una estrategia de investigación situada, participativa y éticamente comprometida, que integra herramientas como entrevistas narrativas, diarios de tiempo, talleres y recorridos territoriales. Esta aproximación permite responder de manera coherente a las preguntas centrales del proyecto: ¿en qué medida los tiempos de cuidado son democráticos?, ¿estos tiempos permiten generar sentido o bienestar para quienes cuidan?

Desde una perspectiva metodológica, el estudio de caso se justifica también por su capacidad de responder a preguntas del tipo “cómo” y “por qué” —según lo establece Yin (2009)— y de centrarse en fenómenos actuales sin requerir el control de variables, como ocurre con otros métodos como el experimento o el análisis histórico.

Además, considerando la clasificación de George y Bennett (2005), esta investigación puede situarse entre dos tipos de estudios de caso: el heurístico y el de comprobación de teorías. Por un lado, se exploran causalidades poco abordadas en la literatura —como el tiempo dedicado al cuidado de la naturaleza— y se proponen nuevas conexiones analíticas entre temporalidades del cuidado y bienestar. Por otro lado, se busca evaluar empíricamente la hipótesis de que el trabajo de cuidados no remunerado puede generar efectos de alienación,

incluso fuera de contextos laborales convencionales, lo cual contribuye a ampliar el alcance de esta teoría desde una perspectiva decolonial.

Cabe destacar que, dentro de esta tipología, también existen otras formas de estudios de caso, como los demográficos ateóricos, los configurativos disciplinados, los sondeos de plausibilidad y los bloques de construcción tipológicos. Esta diversidad metodológica muestra la flexibilidad del enfoque, así como su potencial para adaptarse a distintos fines investigativos. En este caso particular, el estudio se alinea con una lógica heurística orientada a enriquecer la comprensión del cuidado como práctica relacional, territorial y política, en el marco del Buen Vivir.

En definitiva, el estudio de caso de Tzawata no solo permite explorar el trabajo de cuidados como una práctica vital que sostiene la vida, sino también como un eje desde el cual repensar la noción de bienestar, visibilizar formas alternativas de organización social y generar conocimiento co-construido con las propias comunidades. Así, se busca contribuir tanto a la teoría como a la transformación social desde una mirada situada, interseccional y comprometida con la justicia epistémica.

4.5. Participantes

Esta investigación se enmarca en una propuesta epistémica orientada a comprender y sentir el mundo desde las voces y experiencias de quienes han sido históricamente excluidxs: las mujeres indígenas del Sur Global. Por ello, se ha seleccionado como estudio de caso a la comunidad indígena kichwa de Tzawata, ubicada en la Amazonía ecuatoriana, donde convergen múltiples formas de desigualdad.

Las mujeres de esta comunidad enfrentan condiciones estructurales de pobreza —con ingresos mensuales inferiores a \$200— y altos niveles de racialización, asociados a una trayectoria histórica de exclusión social. Asimismo, desempeñan trabajos de cuidados no remunerados tanto dentro de sus hogares como en la comunidad, participan activamente en asociaciones comunales y están profundamente implicadas en prácticas de cuidado de la naturaleza. En sus hogares, las participantes suelen asumir roles centrales como madres, abuelas, tías o cuidadoras principales de niñas, niños, personas mayores, familiares con

enfermedades crónicas y, en algunos casos, de huertos familiares y animales de crianza. A esto se suma la limitada accesibilidad a servicios básicos como el agua potable y el transporte público.

En Ecuador, la población indígena está expuesta a mayores niveles de vulnerabilidad económica y discriminación estructural debido al racismo sistémico, lo que refuerza la necesidad de abordar el análisis desde una perspectiva interseccional.

De forma complementaria, se ha considerado pertinente incluir la participación de hombres en el estudio, con el objetivo de realizar comparaciones de género que permitan identificar patrones diferenciales en el uso del tiempo y en la experiencia del trabajo de cuidados. Esta decisión se fundamenta en investigaciones como las de Bodoque, Roca y Comas-d'Argemir (2016), que subrayan la importancia de incorporar a los hombres en los estudios sobre cuidados, especialmente en el contexto de la crisis actual de los cuidados de larga duración. Las autoras destacan la necesidad de una mayor corresponsabilidad masculina, tanto en el ámbito familiar como en el comunitario.

Asimismo, se retoman las reflexiones de Marta Lamas (2018) respecto al papel de las emociones masculinas en la reproducción de los privilegios patriarcales. En esta línea, autores como Connell (2020) y Seidler (2003) han insistido en la urgencia de abrir espacios para que los hombres reflexionen sobre sus propios sufrimientos, como paso necesario para transformar los mandatos culturales de la masculinidad hegemónica. Por tanto, incluir sus voces es también una forma de desnaturalizar las jerarquías de género en el reparto del trabajo reproductivo.

No obstante, dado que esta investigación se sitúa en un marco epistemológico feminista, el análisis principal se enfocará en las experiencias y los tiempos de cuidado vividos por las mujeres, quienes históricamente han sostenido la mayor parte de esta carga invisible e infravalorada.

Respecto a los criterios de inclusión, se ha considerado la participación de personas adultas entre los 18 y los 65 años, con el objetivo de captar una diversidad generacional que permita comprender cómo las temporalidades del cuidado se configuran en función del

género, la edad y la pertenencia étnica. Además, se prioriza a personas que ejercen responsabilidades de cuidado cotidiano dentro de sus hogares y comunidades, ya sea de forma directa —como en el caso de las madres o abuelas cuidadoras— o indirecta, a través del mantenimiento del entorno, la participación comunal, guardia comunitaria o la transmisión de saberes. Estas variables no solo enriquecen el análisis, sino que hacen evidente la necesidad de adoptar una aproximación interseccional, capaz de captar las múltiples dimensiones de la desigualdad que atraviesan el trabajo de los cuidados.

Convocatoria de participantes

La convocatoria para la participación de lxs sujetxs de investigación se realizó a través del liderazgo de una dirigente kichwa, a quien extendemos nuestro agradecimiento en esta tesis. En el caso específico de la comunidad de Tzawata, el proceso se desarrolló en estrecha colaboración con la dirigencia comunitaria, respetando los principios de participación colectiva y consulta previa.

Para ello, se llevó a cabo una primera asamblea comunitaria en la que se seleccionaron, de manera voluntaria, diez personas para participar en los diarios del tiempo y las entrevistas de investigación: seis mujeres y cuatro hombres. Posteriormente, se realizó una segunda asamblea en la que se discute quiénes conforman el grupo focal, así como otros aspectos organizativos de la investigación.

Durante ambas reuniones, la investigadora presentó de forma clara y accesible los objetivos, alcances y metodologías de la investigación, brindando esta información no solo a quienes participaron directamente, sino a toda la comunidad presente. Es importante destacar que la decisión de participar fue tomada de manera colectiva, en concordancia con las formas de organización y toma de decisiones propias de la comunidad.

Asimismo, se reconoce que el tiempo dedicado a esta investigación implicó un esfuerzo y una disposición significativa por parte de lxs participantes. Por ello, su participación fue remunerada, entendiendo que este tiempo también constituyó una forma de trabajo que debe ser valorada.

Una vez seleccionadxs lxs participantes, se les entregó un documento informativo detallando los objetivos y procedimientos de la investigación, junto con una hoja de consentimiento informado para registrar su aceptación voluntaria de participar.

4.6. Métodos de Investigación

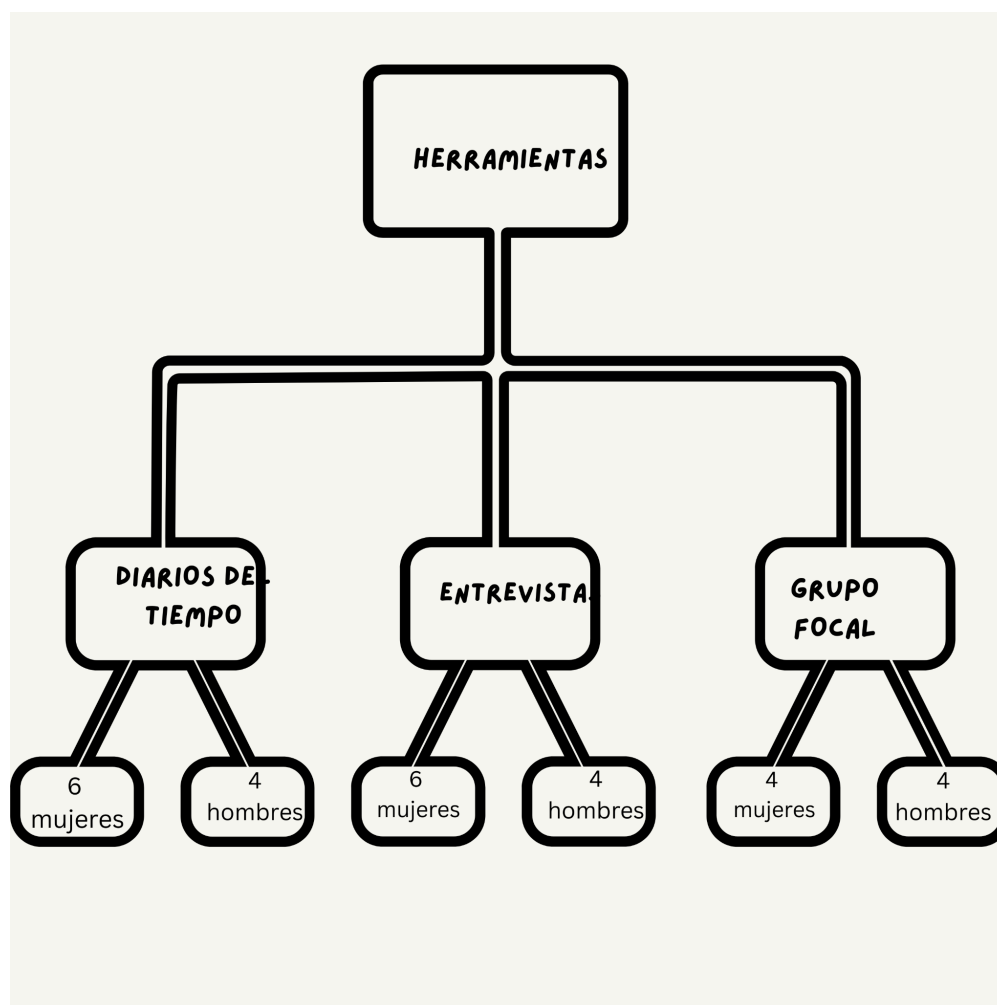
La recopilación de datos constituye un proceso exhaustivo y riguroso orientado a obtener información detallada, contextualizada y pertinente sobre el objeto de estudio. Con este propósito, se recurrió a diversas fuentes y herramientas metodológicas que permiten abordar el fenómeno desde múltiples ángulos. Según Creswell (2007), la combinación de métodos posibilita una triangulación de la información, lo que contribuye a fortalecer la validez y la fiabilidad de los resultados. De manera complementaria, Yin (2009) recomienda incluir al menos seis tipos de fuentes en los estudios de caso: documentos, registros de archivo, entrevistas, observaciones directas, observaciones de participantes y artefactos físicos. Estas fuentes, al ser utilizadas de manera integrada, ofrecen una visión más completa del fenómeno analizado, permitiendo identificar patrones, contrastar hallazgos y comprender las dinámicas subyacentes.

En el marco del presente estudio, se seleccionaron tres instrumentos principales para la recolección de datos vinculados al tiempo dedicado a los cuidados: en primer lugar, los diarios del tiempo; en segundo lugar, las entrevistas en profundidad; y en tercer lugar, los grupos focales. Estos métodos se aplicaron en los dos estudios de caso previamente definidos.

El trabajo de campo se realizó en Ecuador de enero a abril de 2023. La investigadora principal, Gabriela Gallardo, consiguió el contacto con los miembros de la comunidad de Tzawata a través de su colega Katy Machoa quien pertenece a la CONAIE y el Presidente de la Comunidad de Tzawata.

A continuación, se presenta un esquema que resume los instrumentos metodológicos empleados y su relación con lxs participantes. Seguidamente, se ofrece una descripción detallada de cada uno de estos métodos, explicando su propósito, forma de aplicación y pertinencia en el análisis del tiempo de los cuidados desde una perspectiva interseccional.

Figura 8.- Instrumentos de la Investigación



(Autoría: la autora, 2025)

a) Diarios de tiempo

Las mediciones del uso del tiempo —como las encuestas o diarios del tiempo— han sido fundamentales para visibilizar el aporte económico y social que realizan las mujeres mediante el trabajo de cuidados, especialmente en contextos donde este ha sido históricamente invisibilizado o subestimado en las estadísticas oficiales (Aguirre, 2009). Estas herramientas han contribuido no solo a dimensionar el tiempo destinado a tareas no

remuneradas, sino también a revelar las desigualdades existentes entre mujeres y hombres en la distribución de dichas labores, demostrando que las mujeres combinan jornadas laborales extensas entre el empleo formal e informal y el trabajo doméstico y comunitario (CEPAL, 2016).

Entre estas herramientas, los diarios del tiempo se han constituido en instrumentos valiosos para observar tanto la dimensión cuantitativa como cualitativa del tiempo, permitiendo capturar no solo qué se hace, sino cómo se vive el tiempo de cuidado. Si bien presentan algunas limitaciones —por ejemplo, que su aplicación puede ser compleja en contextos con bajo nivel educativo (CEPAL, 2016)—, autoras como Cristina Carrasco (2006) destacan que los diarios autocompletados ofrecen ventajas importantes: permiten registrar actividades difíciles de recordar mediante entrevistas, y favorecen la expresión libre de experiencias subjetivas, especialmente en lo relacionado a emociones y vivencias íntimas.

No obstante, se identifican al menos cuatro críticas centrales en el uso tradicional de estas herramientas. En primer lugar, se ha descuidado la dimensión cualitativa del tiempo, el *kairos*, enfocándose predominantemente en la cuantificación del *kronos*. En segundo lugar, existe una tendencia a excluir a personas con baja escolaridad del uso de estos instrumentos, en lugar de adaptar su diseño para ser más accesible. En tercer lugar, muchas encuestas del tiempo carecen de una perspectiva interseccional, omitiendo diferencias entre mujeres de distintos orígenes étnicos, clases sociales o identidades sexo-genéricas. Y finalmente, se observa una falta de financiamiento y continuidad institucional para mejorar y actualizar estos instrumentos, como lo demuestra el caso de Ecuador, donde la última encuesta nacional del uso del tiempo fue realizada en 2012.

Frente a estas limitaciones, esta investigación optó por adaptar los diarios del tiempo como un método central para registrar y analizar el tiempo de cuidados, incorporando una perspectiva interseccional, decolonial y emocional. Este enfoque permite no solo cuantificar las actividades de cuidado, sino comprender el sentido, la carga afectiva y los ritmos vividos por quienes cuidan.

Aplicación de los diarios del tiempo

En el marco del estudio de caso realizado en la comunidad kichwa de Tzawata, se implementaron un total de diez diarios del tiempo: seis completados por mujeres y cuatro por hombres. La elección de participantes se realizó de forma colectiva a través de una asamblea comunitaria, y cada persona recibió una capacitación previa sobre el uso del diario, garantizando así la comprensión y el uso adecuado del instrumento.

Cada participante completó su diario durante siete días consecutivos, registrando las actividades realizadas, el tiempo destinado a cada una y los sentimientos o emociones asociadas. Los diarios fueron diseñados en formato de cuaderno y acompañados de un breve audio diario al final de cada jornada, en el cual lxs participantes reflexionaron sobre cómo vivieron su día a partir de lo registrado.

Además, en la primera página de cada cuaderno se incluyó un cuestionario socioeconómico (Anexo 1) con información sobre género, edad, etnia, ingresos, personas a las que cuidan y roles específicos dentro del hogar (por ejemplo, cuidado de niñxs, personas mayores o tareas ambientales). En la última página se añadió una sección titulada “Experiencia utilizando este diario”, donde lxs participantes pudieron compartir sus impresiones, dificultades o sugerencias respecto a la metodología empleada, lo cual resulta clave para la validación futura del instrumento.

Uno de los aportes metodológicos más relevantes fue permitir que cada participante eligiera su propia unidad de medida del tiempo, sin necesidad de ceñirse exclusivamente a la lógica occidental de horas y minutos. Esto permitió captar con mayor fidelidad la relación cultural, territorial y afectiva que las personas de Tzawata mantienen con el tiempo.

Los diarios no solo permitieron observar la duración de las actividades de cuidado (tiempo kronos), sino también capturar su significado, sus afectos y su vivencia (tiempo kairos). Así, fue posible identificar patrones, tensiones y sentidos en torno al autocuidado, al cuidado de otras personas y al cuidado de la naturaleza, abriendo la posibilidad de reflexionar sobre si estas prácticas constituyen experiencias democráticas y con sentido desde el marco del Buen Vivir.

Una imagen del formato utilizado y una muestra fotográfica de los diarios completados se encuentra disponible en el Anexo 1 .

Tabla 4.- Participantes de los diarios del tiempo

Etnia	Género	Número	Geografía
Indígenas	Mujeres	6	Amazonía de
	Hombres	4	Ecuador- Comunidad de Tzawata.
			Rural
Total		10	

(Autoría: autora, 2025).

b) Entrevistas

Desde una epistemología feminista, decolonial y situada en los sentires, esta investigación propuso la realización de entrevistas horizontales, basadas en la confianza, la reciprocidad y la validación de las emociones como forma legítima de conocimiento. En consonancia con este enfoque, se diseñó un cuestionario flexible con preguntas semiabiertas que permitieron ajustarse a las trayectorias, intereses y experiencias de cada persona participante (Anexo 3).

Las entrevistas se realizaron con las mismas personas que completaron los diarios del tiempo en la comunidad kichwa de Tzawata. El objetivo fue profundizar en sus percepciones sobre el tiempo, las decisiones vinculadas al trabajo de cuidados y los sentimientos que emergen en dichas actividades cotidianas.

Cada entrevistadx fue convocadx de manera voluntaria a una reunión presencial. Previamente, se entregó un documento informativo con los detalles del estudio y se ofreció también la opción de recibir esta información de forma oral, reconociendo la diversidad de preferencias y prácticas comunicativas. Lxs participantes tuvieron total libertad para elegir

el día y la hora más conveniente. Todas las entrevistas fueron grabadas en formato de audio (sin imagen), y solo tras obtener el consentimiento explícito de cada persona.

Este ejercicio de escucha busca generar un espacio donde las voces de las mujeres indígenas subalternas —y en menor medida, de los hombres— sean reconocidas como fuentes legítimas de saber. Las entrevistas complementan los diarios del tiempo al permitir una comprensión más situada, emocional y relacional del trabajo de los cuidados en su triple dimensión: hacia unx mismx, hacia otrxs y hacia la naturaleza.

c) Grupos focales

El grupo focal se llevó a cabo en la casa comunal de la comunidad indígena kichwa de Tzawata, en un horario previamente acordado con lxs participantes para garantizar su disponibilidad y comodidad. La convocatoria se realizó de manera presencial, invitando a mujeres y hombres que previamente habían participado en las demás fases de la investigación. La sesión tuvo una duración aproximada de dos horas y fue moderada por la investigadora principal. La conversación colectiva fue grabada en formato de audio, con el consentimiento informado de todxs lxs participantes.

El objetivo central del grupo focal fue indagar en la configuración del tiempo colectivo de los cuidados dentro de la comunidad, así como en los roles de género vinculados al cuidado en el ámbito comunal y organizativo. Asimismo, se buscó reflexionar sobre la percepción del tiempo desde una perspectiva no occidental, profundizando en cómo se entiende y se vive el tiempo en relación con la naturaleza y las prácticas cotidianas de cuidado.

Este espacio permitió también debatir colectivamente sobre la distribución del tiempo de cuidados entre géneros, aportando así una mirada crítica y situada. Las preguntas orientadoras utilizadas durante el grupo focal se encuentran detalladas en el *Anexo 5*.

Tabla 5: Participantes grupo focal

Etnia	Número de participantes	Duración	Lugar	Género
Indígenas	8	Una hora	Amazonía ecuatoriana-Comunidad de Tzawata.	4 Mujeres y 4 hombres

(Autoría: autora, 2025)

4.7. Análisis de datos

Para el análisis de los datos generados a partir de las entrevistas, los grupos focales y los diarios del tiempo en la comunidad kichwa de Tzawata, se empleó el método de análisis temático reflexivo propuesto por Virginia Braun y Victoria Clarke (2022). Este enfoque resultó adecuado para la investigación por su capacidad de identificar patrones significativos en los datos cualitativos sin estar vinculado a una teoría específica, lo que ofreció una flexibilidad metodológica crucial en un estudio situado y decolonial. Además, al tratarse de un proceso iterativo y orgánico, permitió que tanto la investigadora como lxs participantes desempeñaron un rol activo en la interpretación de los datos, en coherencia con los principios éticos y epistémicos del proyecto.

Se optó por este enfoque precisamente por su afinidad con el marco metodológico feminista y decolonial que guió la investigación. El análisis temático reflexivo posibilitó priorizar las voces y preocupaciones de lxs participantes, reconociendo su agencia epistémica y afectiva. Asimismo, ofreció la posibilidad de codificar los datos de manera deductiva, tomando como referencia el marco analítico propuesto previamente, estructurado en torno a las categorías de tiempo de autocuidado, cuidado de otrxs y cuidado de la naturaleza.

Las grabaciones de las entrevistas y de los grupos focales fueron transcritas utilizando el software Amberscript, recomendado por la Facultad de Ciencias Sociales y del Comportamiento de la Universidad de Groningen. Durante este proceso, se eliminaron los nombres y cualquier identificador personal para resguardar el anonimato de lxs participantes. Por su parte, los diarios del tiempo fueron transcritos manualmente a hojas de cálculo, dado que fueron completados en formato físico (esferográfico). Se prestó especial atención a la

forma en que fueron escritos, reconociendo el valor de cada trazo, marca o anotación como parte del contenido analítico.

Una vez digitalizada toda la información, se aplicaron los seis pasos del análisis temático reflexivo, adaptados a las particularidades del estudio:

Paso 1: Familiarización con los datos

La investigadora leyó y releó las transcripciones de entrevistas, grupos focales y diarios del tiempo hasta adquirir un conocimiento profundo del material, tomando notas iniciales y asociando los contenidos con las preguntas, hipótesis y objetivos de la investigación.

Paso 2: Generación de códigos iniciales

A través del software ATLAS.ti, se organizaron los datos en fragmentos significativos mediante códigos iniciales. Estos códigos se vincularon con las tres dimensiones del cuidado antes mencionadas, guiadas por un enfoque deductivo que permitió conectar teoría y datos empíricos.

Paso 3: Búsqueda de temas

Se procedió a examinar los códigos agrupándolos en temas potenciales surgidos inductivamente desde los relatos de lxs participantes. En esta fase se aplicó la hermenéutica de la empatía, es decir, se priorizaron aquellos contenidos que lxs participantes identificaron como significativos para sus vidas cotidianas.

Paso 4: Revisión de temas

Se revisaron y depuraron los temas identificados, evaluando su coherencia interna, su relación con el conjunto de datos y su relevancia respecto a las preguntas de investigación. Se identificaron subtemas cuando fue necesario y se descartaron agrupaciones forzadas o poco sustantivas.

Paso 5: Definición de los temas

En esta fase se clarificaron los significados y la “esencia” de cada tema, distinguiendo patrones comunes y diferencias entre los relatos. También se aplicó la hermenéutica de la sospecha, con el objetivo de desnaturalizar ciertas narrativas y revelar relaciones de poder subyacentes. A su vez, se organizó la información mediante una perspectiva interseccional que reconoció las múltiples dimensiones de opresión y privilegio presentes en las trayectorias de vida de las mujeres de Tzawata.

Paso 6: Redacción

Finalmente, los resultados del análisis se integraron en la escritura de esta tesis, donde se buscó no solo presentar hallazgos académicamente relevantes, sino también construir una narrativa situada, respetuosa y coherente con las voces y vivencias compartidas por lxs participantes.

4.8. Consideraciones éticas

Las consideraciones éticas fueron centrales a lo largo del desarrollo de esta investigación, guiando tanto el diseño metodológico como la práctica de campo. Se reconoció que producir conocimiento desde y con comunidades subalternas implica una gran responsabilidad, y que el compromiso ético debía extenderse más allá del consentimiento informado para abarcar principios como la reciprocidad, el cuidado y la agencia. A continuación, se detallan los principales aspectos que fueron considerados:

1) Aprobación ética institucional:

Antes de iniciar el trabajo de campo, el proyecto fue evaluado y aprobado por el Comité de Ética del Departamento de Ciencias Pedagógicas y Educativas de la Universidad de Groningen en el año 2023. Esta aprobación confirmó la adecuación del diseño a los estándares éticos internacionales pero también pensando desde el Sur Global, sitio de esta investigación. Empero vale anotar que los estándares universitarios en su gran mayoría responden a lógicas occidentales.

2) Consentimiento informado:

Todas las personas participantes en la comunidad de Tzawata recibieron información detallada sobre el objetivo, los métodos y el uso de los datos de la investigación. Quienes decidieron participar firmaron un documento de consentimiento informado. Se garantizó su derecho al anonimato y a retirar su participación en cualquier momento. También se ofreció la opción de recibir la información de forma oral, respetando la diversidad de formas de acceso al conocimiento.

3) Protección de la privacidad:

Se tomaron medidas rigurosas para proteger la identidad de lxs participantes. En ningún momento se registraron nombres reales en las transcripciones ni en los diarios del tiempo, y se asignaron códigos alfanuméricos para organizar la información. Las grabaciones fueron almacenadas en carpetas protegidas del Y-drive de la Universidad de Groningen y sólo accesibles al equipo investigador. Los diarios fueron archivados físicamente por la investigadora y, al finalizar el estudio, se decidió conservar solo uno sin información personal como muestra metodológica, destruyendo los demás.

4) Agencia y participación comunitaria:

La participación en todas las fases de la investigación fue voluntaria y se dio en diálogo con la dirigencia comunitaria. Las fechas y horarios para las entrevistas, grupos focales y diarios fueron acordados colectivamente. Asimismo, la remuneración por el tiempo dedicado fue discutida y aprobada por la comunidad, reconociendo que su colaboración también constituyó trabajo.

5) Cuidado emocional y seguridad:

Se prestó especial atención al bienestar emocional de lxs participantes. Se evitó forzar conversaciones incómodas y se interrumpió cualquier actividad si Surgía malestar. Asimismo, la investigadora principal recibió formación en metodologías feministas sensibles al manejo de emociones. En cuanto a la seguridad del equipo, se diseñó un protocolo para prevenir riesgos en campo. De hecho, por motivos de seguridad se suspendió el trabajo inicialmente planificado en Esmeraldas y se optó por realizarlo únicamente en Tzawata.

6) Gestión del material recogido:

Las grabaciones de audio se almacenan en formatos digitales protegidos. Los cuadernos de los diarios fueron resguardados cuidadosamente por la investigadora. Todo el material se sistematizó de forma segura y respetuosa, sin revelar ninguna identidad.

7) Reflexividad investigadora:

Durante todo el proceso, se promovió la reflexividad crítica en el equipo de investigación. Se discutieron de forma continua las relaciones de poder, el lugar de enunciación de la investigadora principal, así como las tensiones entre los marcos éticos del Norte Global y las realidades del Sur Global. Estas reflexiones serán retomadas en el capítulo final de esta tesis.

8) Devolución de resultados y formatos accesibles:

En abril de 2025, se realizó una visita a la comunidad de Tzawata para compartir los principales hallazgos de la investigación con lxs participantes y líderes comunitarios. Esta devolución incluyó materiales accesibles y momentos de diálogo colectivo. Además, se está elaborando una película documental corta sobre el caso, co-creada con miembros de la comunidad, como forma de difusión y memoria colectiva que reconozca sus voces, sus saberes y su lucha.

9) Reconocimiento simbólico y material:

A lxs participantes se les entregó una compensación económica por su participación en los diarios del tiempo, las entrevistas y los grupos focales, valorando su tiempo y aporte intelectual. Además, se distribuyeron víveres a las familias de la comunidad como gesto de reciprocidad, y se hizo una contribución económica adicional para apoyar el transporte de miembros de la organización comunitaria en el marco de su participación en protestas y acciones de defensa territorial. Estos gestos respondieron a una ética del cuidado situada y comprometida con la justicia social.

10) Compromiso con la co-construcción del conocimiento:

Finalmente, esta investigación se distanció del individualismo epistémico de la academia occidental. Se priorizó una práctica colaborativa, basada en la co-construcción del conocimiento, el reconocimiento simbólico y material de lxs participantes y el respeto por sus saberes. Esta tesis se inscribió así en una ética situada, feminista y decolonial, que reivindica el conocimiento como práctica colectiva y relacional.

4.9. Limitaciones

Como toda investigación situada, esta tesis presenta una serie de limitaciones que es necesario reconocer con el fin de enmarcar adecuadamente el alcance de sus resultados y sugerencias analíticas.

En primer lugar, una de las limitaciones centrales fue no haber podido incluir, procesar ni analizar la información relacionada con el grupo de recicladorxs de base inicialmente contemplado en el diseño metodológico. Aunque se realizaron esfuerzos preliminares para incorporar este caso comparativo, factores logísticos y de seguridad impidieron su inclusión definitiva en el estudio, por lo que el análisis se centró únicamente en la comunidad indígena kichwa de Tzawata. Esto restringió las posibilidades de establecer comparaciones sistemáticas entre contextos urbanos y rurales. Por lo que a futuro se recomienda usar este marco teórico y analítico para estudiar en contextos urbanos el Buen Vivir en el tiempo de los cuidados.

En segundo lugar, en la aplicación de los diarios del tiempo se había planificado que lxs participantes grabarán cada noche un breve resumen oral de su jornada. Sin embargo, por decisión colectiva de la comunidad, se optó por no utilizar grabadoras de audio para esta actividad, priorizando su autonomía. Si bien esta decisión se ajusta al enfoque ético y decolonial adoptado, representó una limitación en términos de la riqueza y espontaneidad de los datos narrativos esperados al final de cada día. Sin embargo, se pudo solventar esto con las entrevistas que se realizaron con las mismas personas que llenaron los diarios del tiempo.

Una tercera limitación fue el acceso parcial al proceso judicial y legal en curso entre la comunidad de Tzawata y la empresa extractivista que opera en su territorio. Aunque se recogieron testimonios sobre el conflicto, no se logró reconstruir de forma exhaustiva el

estado actual del litigio ni acceder a documentación completa sobre las demandas legales interpuestas. Esto impide un análisis jurídico detallado del conflicto y su impacto sobre los tiempos de cuidado en el territorio.

Cuarto, entre otras limitaciones, se reconoce la presencia de una mirada predominantemente binaria del género en la comunidad investigada. No se logró contar con la participación de personas LGBTQIA+ en las entrevistas, diarios del tiempo o grupos focales, lo que restringe la posibilidad de incluir una perspectiva más amplia y diversa sobre las experiencias de cuidado desde identidades sexo-genéricas disidentes. Este vacío evidencia la necesidad de desarrollar estrategias más inclusivas y sensibles a las realidades de género no binarias en futuras investigaciones.

Finalmente, en relación con el concepto de Buen Vivir, se reconoce una limitación teórica en cuanto a la aplicación inconsistente del término a lo largo del trabajo. Mientras que en ciertos apartados se conceptualizó como una alternativa al desarrollo, en otros se abordó como una visión ampliada del bienestar. Esta falta de uniformidad en su tratamiento se debe, en parte, a la flexibilidad misma del concepto y a los diversos contextos en los que fue aplicado durante el estudio. No obstante, se anticipa que en futuras publicaciones derivadas de esta tesis se desarrollará una conceptualización más precisa y coherente de Buen Vivir, en diálogo con los debates contemporáneos sobre alternativas al desarrollo desde el Sur Global. En suma, estas limitaciones no deslegitiman los hallazgos alcanzados, pero invitan a una lectura situada de los resultados y a la necesidad de seguir profundizando en agendas de investigación que amplíen las voces, los territorios y las miradas sobre los cuidados y las temporalidades desde perspectivas críticas, feministas y descoloniales.

CAPÍTULO V: CONTEXTO DE LA INVESTIGACIÓN

Para comprender el contexto de América Latina, del Ecuador y de comunidades indígenas como Tzawata, resulta indispensable, por un lado, remontarse a la historia de la acumulación primitiva en clave geopolítica, atendiendo a las herencias del pasado colonial y a las relaciones Norte-Sur, así como a sus impactos ambientales negativos, en particular los procesos de despojo que sostienen la expansión del capital extractivo. Por otro lado, es necesario visibilizar, con perspectiva de género, las formas de resistencia que los pueblos y

nacionalidades indígenas de América Latina han desarrollado frente a los proyectos extractivistas, lo que ha dado lugar a los denominados conflictos socioambientales que atraviesan la región.

Esta sección se organiza en cuatro partes. En primer lugar, se presenta un contexto histórico de extractivismo y despojo en América Latina. En segundo lugar, se abordan las formas de resistencia impulsadas por los pueblos y nacionalidades indígenas frente al avance del extractivismo y se examina, especialmente, el papel de las mujeres, y en particular de las mujeres indígenas, en estas resistencias. Finalmente, se introduce el caso específico de la comunidad kichwa de Tzawata, con énfasis en su experiencia de conflicto socioambiental.

5.1. Contexto histórico en América Latina: acumulación, extractivismo y despojo

La división internacional del trabajo consiste en que unos países tienen la especialización de ganar y otros en perder. Nuestra comarca del mundo, que hoy llamamos América Latina, fue precoz: se especializó en perder desde los remotos tiempos en que los europeos del Renacimiento se abalanzaron a través del mar y le hundieron los dientes en la garganta. Pasaron los siglos y América Latina perfeccionó funciones. Este va no es el reino de las maravillas donde la realidad derrotaba a la fábula y la imaginación era humillada or los trofeos de la conquista, los yacimientos de oro y las montañas de plata. Pero la región sigue trabajando de sirvienta.
(Galeno, 2000, p. 1.)

Comprender la configuración actual de América Latina, de Ecuador y en particular de comunidades indígenas como Tzawata, requiere un análisis histórico de los procesos estructurales-históricos que han definido la región. Entre estos, destacan la acumulación originaria, el despojo y el modelo extractivista, pilares de la expansión capitalista global. Estos procesos han modelado tanto las condiciones materiales como las relaciones sociopolíticas en el continente, especialmente en sus territorios rurales con una gran diversidad de flora y fauna.

La acumulación originaria, según Marx, no se limita a un proceso inicial del capitalismo, sino que engloba una serie de mecanismos mediante los cuales se expropió a las poblaciones de sus medios de vida para convertirlos en fuerza de trabajo y sus territorios en mercancía. Incluyó fenómenos como la mercantilización y privatización de la tierra, la expulsión forzada de poblaciones campesinas, la conversión de formas de propiedad comunal o colectiva en propiedad privada, la supresión del derecho a los bienes comunes, y la transformación del trabajo en mercancía. Como además la acumulación originaria abarcó la colonización (Harvey, 2017).

De hecho, la colonización de América, África y Asia no solo facilitaron estos procesos, sino que dieron origen a lo que Immanuel Wallerstein (2011) denominó la economía-mundo capitalista. Desde este momento, se consolidó una modalidad de acumulación de carácter extractivo, orientada a satisfacer las demandas de los centros capitalistas emergentes (Acosta, 2016). Como señala Ibarra (2022), Europa se constituyó en centro hegemónico global gracias a América, y América en espacio de explotación gracias a Europa; ambos procesos como interdependientes. De allí que autores como Dussel (1993) argumentan que la modernidad comienza no en Europa, sino con la invasión de América, momento desde el cual se despliega la dominación occidental del sistema-mundo. En esta lógica, lo que hoy se denomina acumulación por desposesión puede leerse como una continuación o reconfiguración contemporánea de la acumulación originaria (Harvey, 2017), donde el capital necesita constantemente apropiarse de tierras, cuerpos, recursos y conocimientos para su reproducción ampliada (Sacher, 2015).

Bajo este marco histórico-estructural, el extractivismo aparece como una categoría clave para comprender la devastación ambiental, la apropiación de recursos y la perpetuación de relaciones coloniales. El extractivismo se puede entender como la remoción intensiva de recursos naturales no renovables o mínimamente procesados para la exportación, y que está intrínsecamente vinculado a la expansión capitalista, a la consolidación de Estados-nación dependientes, y a la violencia estructural sobre territorios y cuerpos racializados (Gudynas, 2017; Machado Aráoz, 2016). En palabras de Barbara Göbel y Astrid Ulloa, el extractivismo es *“un modo de producción a gran escala, orientado preferentemente a la exportación, e implica la instalación de un enclave transnacional en áreas periféricas”* (Göbel y Ulloa,

2014, p.15). Lejos de haber sido superado, el extractivismo —al igual que el colonialismo— sigue operando en el presente en los países del Sur bajo nuevas formas institucionales, legales y discursivas. Bajo esta relación de sometimiento a la que llamaron la teoría de la dependencia entre países periferia (países del Sur Global) y centro (países del norte Global).

Después de la colonización, y como producto de la colonialidad y el imperialismo, el proceso extractivista y acumulación capitalista ha continuado operando de manera similar. Pero, aunque el patrón de extracción de recursos naturales para exportación es histórico, en las últimas décadas se ha intensificado considerablemente. Particularmente en el sector minero, América del Sur se ha convertido en uno de los principales destinos de inversión global. En 2011, por ejemplo, la región concentró el 25 % de los gastos mundiales en exploración minera (Kotze, 2012), y en 2010 la bonanza de precios de los minerales provocó un incremento del 40 % en estas inversiones, con gobiernos de todo signo político compitiendo por captar este capital (Veltmeyer, 2024).

Es decir, la minería —junto con los combustibles fósiles y otros recursos estratégicos— se ha consolidado como uno de los principales vectores de la acumulación capitalista a escala global. Así, empresas multinacionales, del Norte Global, han intensificado sus inversiones en operaciones extractivas. En particular, el Estado canadiense se ha posicionado como uno de los principales agentes del nuevo imperialismo contemporáneo, al respaldar activamente los intereses de sus corporaciones mineras en América Latina. Lo que ha generado crecientes preocupaciones sobre la dependencia estructural que impone el capital extractivo, así como por los impactos sociales, económicos y ecológicos que estas actividades provocan en los territorios de América Latina afectados.

En todo caso, lo que queda claro, como lo advierten Henry Veltmeyer y Arturo Ezquerro-Cañete (2023), es que el extractivismo actual no puede incorporarse a un modelo de desarrollo sostenible o a un futuro de postdesarrollo. Dado que su lógica es, por definición, insostenible y destructiva para la naturaleza, los ecosistemas y los medios de vida rurales. De ahí que autores como Machado Aráoz (2016) insistan en que no hay colonialidad sin colonialismo, ni capitalismo sin extractivismo.

En síntesis, el modelo extractivista y de acumulación por despojo que atraviesa América Latina no es un fenómeno coyuntural ni reciente. Es parte constitutiva del desarrollo capitalista global y de la geopolítica de la modernidad/colonialidad. Comprender esta historia es crucial para interpretar los conflictos socioambientales actuales como los de las comunidades indígenas de América Latina contra empresas mineras canadienses (Orozco, 2023) —como es el caso de Ecuador. Como también, los conflictos socioambientales producidos por la explotación de crudo, que por ejemplo en Ecuador se consolidó como zona de extracción de crudo en el nororiente en la Amazonía a partir de 1967 (Rivadeneira & Wilhelmi, 2020).

En el análisis del extractivismo resulta inevitable referirse al despojo, considerando que la acumulación originaria del capitalismo fue posible gracias al desplazamiento forzado de campesinos de sus tierras, la expropiación de los medios de subsistencia y la esclavización de los pueblos originarios de América y África (Federici, 2004). Lo cual lo vemos el día de hoy, con el despojo de pueblos y nacionalidades indígenas y comunidades racializadas de sus territorios, para que estos se pongan al servicio del capital extractivista. A lo que se suma, que desde el pensamiento feminista, Sandra Ezquerro (2012) sostiene que la actual acumulación por desposesión implica estrategias del capital que incluye el traspaso de responsabilidades reproductivas hacia los hogares, y particularmente hacia las mujeres, en un proceso de “re-hogarización”. A diferencia de la acumulación originaria, esta forma contemporánea no excluye a las mujeres del mercado laboral, pero refuerza su rol tradicional como cuidadoras, intensificando su carga reproductiva. Además, como señala Pérez Orozco (2019), la construcción de la feminidad hegemónica implica también la desposesión del control sobre el propio cuerpo y la acumulación de saberes destinados al sostenimiento de otros cuerpos.

5.2. Resistencia de pueblos y nacionalidades indígenas y la CONAIE

La defensa del territorio y de la naturaleza por parte de los pueblos y nacionalidades indígenas en América Latina no es una respuesta reciente, sino una historia de resistencia que se remonta a los procesos coloniales. Esta resistencia, incluye la defensa del territorio, donde la naturaleza no es concebida como un recurso para la acumulación, sino como parte integral

y armónica de la vida comunitaria y espiritual. Como señala Ramos (2017), la defensa del ambiente tiene una profunda herencia en la religiosidad indígena, que se ha expresado desde los tiempos del despojo colonial hasta el actual modelo extractivista.

Esta resistencia se encuentra frente a un modelo económico capitalista hegemónico que establece relaciones jerárquicas e inequitativas entre el Estado y los pueblos indígenas, muchas veces bajo una lógica de racismo multiculturalista que limita cualquier posibilidad de diálogo horizontal (Betancourt, 2021). Estas dinámicas coloniales se han traducido en desplazamientos forzados, expropiaciones de tierras, asesinatos de liderazgos indígenas, racismo estructural y una creciente dependencia de las economías nacionales hacia el capital extractivo (Zapata, 2019).

En contraste con la lógica capitalista de acumulación, muchas comunidades indígenas mantienen sistemas económicos orientados al uso y no al lucro. El antropólogo Philippe Descola (1996) describe cómo, en el caso de la nacionalidad Achuar en Ecuador, la eficiencia económica no se mide por la generación de riqueza, sino por su capacidad para sostener un equilibrio vital. Para la nacionalidad Achuar, el buen uso de la naturaleza no busca la acumulación infinita de bienes, sino alcanzar un estado de armonía que denominan “Buen Vivir” (shiir waras) (Ibidem).

Además en marco de la crisis del capitalismo y como su derivado, la resistencia indígena también se enmarca en un contexto global de crisis ecológica (Orozco, 2024). Estudios como el de Rockström et al. (2009) muestran que las presiones sobre los sistemas biofísicos del planeta ya han sobrepasado límites críticos, y los pueblos indígenas han sido históricamente guardianes de muchos de estos ecosistemas. En este sentido, sus luchas no solo defienden territorios, sino también la posibilidad de vida futura en el planeta.

La resistencia al extractivismo ha derivado en múltiples conflictos socioambientales en la región. Según Tetreault, McCullough y Lucio (2019), estos conflictos pueden definirse como enfrentamientos entre grandes corporaciones extractivas —respaldadas, en mucho de los casos, por Estados nacionales y por intereses imperiales— y las comunidades locales afectadas por los procesos de despojo, contaminación y desestructuración social. Estos conflictos no solo evidencian el antagonismo entre dos visiones del mundo, sino también el

colapso de las posibilidades de diálogo democrático en contextos de extractivismo violento (Orozco, 2024).

Ante estas circunstancias, han surgido en América Latina movimientos indígenas y sociales que se rebelan contra el modelo capitalista, sus violencias, como también sus consecuencias como son el extractivismo, y en algunos casos alternativas de formas de organizarse y vivir. Uno de los ejemplos más emblemáticos es el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México, que desde 1994 se ha levantado en contra del Estado, las políticas neoliberales, reclamando autonomía y autodeterminación para los pueblos indígenas (Casanova, 2003). El EZLN no sólo busca el acceso al poder estatal, sino que crea nuevas y propias formas de vida digna y de organización política alternativa.

En los territorios del Sur andino, la lucha del pueblo mapuche también constituye un ejemplo paradigmático de resistencia territorial. Tanto en Argentina como en Chile, el pueblo mapuche se ha organizado en defensa de los ríos y del territorio ancestral frente al avance de proyectos extractivos. Su lucha ha sido reconocida como una de las más persistentes en el continente (Bengoa, 2011; Ibarra, 2022).

De igual forma, en la Amazonía brasileña se observa la defensa del territorio por parte de grupos subalternos, en el marco de una disputa que ha adquirido dimensiones internacionales. Esta lucha se intensificó a raíz de las políticas de colonización de la selva, impulsadas bajo la consigna “tierra sin gente para gente sin tierra”, que promovieron la distribución de tierras a colonos considerando extensas áreas como tierras baldías. En este proceso, las naciones indígenas del Sur fueron desplazadas sistemáticamente de sus territorios, en el contexto de políticas de blanqueamiento de la población y expansión territorial (Stronzake & Casado, 2001). Frente a ello, diversos pueblos indígenas del Sur de Brasil se han organizado para recuperar las tierras entregadas a colonos descendientes de europeos, dando lugar, entre otros, al surgimiento del emblemático Movimiento de los Sin Tierra (MST).

Al igual que en Colombia, Perú y Bolivia, Ecuador cuenta con organizaciones indígenas fundamentales para la articulación de resistencias colectivas. En las últimas décadas, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) ha

desempeñado un rol central en la defensa tanto de los derechos de los pueblos indígenas como de la naturaleza (Gallardo et al., 2024). Su origen se remonta a 1972 con la fundación de la ECUARUNARI (Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador) en la Sierra, seguida en 1980 por la creación de la CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana). Ambas organizaciones convergieron en los años ochenta en el Consejo de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE), que dio lugar, en 1986, a la conformación de la CONAIE.

Desde finales de esa década, la CONAIE se ha consolidado como la principal organización indígena del país, con una dirigencia autónoma formada en la lucha por la tierra y el reconocimiento de los derechos colectivos. Actualmente, representa a 14 nacionalidades indígenas y a aproximadamente 1.1 millones de personas. Ha sido un actor clave en la reivindicación de derechos territoriales, la oposición a las políticas extractivistas y la exigencia de soberanía indígena ante el Estado (Lucero, 2008). Esta articulación se da en un país con una significativa diversidad étnica, donde si bien el 77.5 % de la población se identifica como mestiza, el 7.7 % se considera indígena (CENSO, 2024). Ecuador alberga catorce nacionalidades y diecisiete pueblos indígenas, en su mayoría asentados en zonas rurales. Un rasgo distintivo de su organización política es el papel central de las asambleas comunitarias y de estructuras como la CONAIE (Ramírez, 2019).

A pesar de los desafíos encontrados por el sistema patriarcal, las mujeres indígenas han tenido un papel clave dentro de esta organización. Su participación en las movilizaciones contra el extractivismo y el cambio climático ha sido destacada. Investigadoras como Sempértegui (2023), Vela-Almeida et al. (2020) y Bhanti (2018) han documentado el liderazgo de mujeres indígenas ecuatorianas en la resistencia a las políticas extractivas desde dentro de la CONAIE. Sin embargo, diversas voces han denunciado las injusticias de género al interior de sus estructuras políticas, así como las barreras persistentes a su participación efectiva (Gallardo Lastra, Machoa y López López, 2024), en línea con los hallazgos de Palacios (2005) sobre la exclusión histórica de las mujeres indígenas en los espacios de decisión del movimiento.

En todo caso, la CONAIE cuenta con una vasta trayectoria de lucha contra el capitalismo colonial y extractivista. Ha liderado múltiples levantamientos nacionales en

defensa de la justicia social para los pueblos indígenas y los sectores marginados del país. Entre sus movilizaciones más emblemáticas se encuentra el levantamiento de 1990, centrado en la exigencia de tierra y derechos territoriales. Desde entonces, las huelgas nacionales y las protestas callejeras han sido parte de su repertorio de acción colectiva (Ramírez, 2019).

En octubre de 2019, Ecuador vivió una de las movilizaciones más masivas de su historia reciente, conocida como el Paro de Octubre. La CONAIE logró negociar directamente con el entonces presidente Lenín Moreno, quien se vio obligado a derogar el decreto que eliminaba los subsidios a los combustibles. Sin embargo, las promesas gubernamentales posteriores no se cumplieron. Tras la elección de Guillermo Lasso en 2022, y frente al creciente descontento social, la CONAIE convocó a una nueva huelga nacional. Tras dos rondas de diálogo infructuosas con el Ejecutivo, presentó una agenda de diez demandas que incluían la defensa de los derechos colectivos y la moratoria a las actividades extractivas (Gallardo y otras, 2024).

Cabe destacar que durante la llamada “Primera Ola Progresista” en América Latina (ver Pink tide), la CONAIE también se enfrentó al gobierno de Rafael Correa, oponiéndose a megaproyectos extractivos promovidos por el Estado (Veltemeyer, 2020), como la explotación petrolera en el Parque Nacional Yasuní y la expansión minera en la Amazonía ecuatoriana. A pesar de esta tensión, el movimiento indígena y su intelectualidad tuvieron un papel crucial en la redacción de la Constitución de 2008, que introdujo el concepto del Buen Vivir o Sumak Kawsay (Acosta, 2010). Esta Constitución marcó un hito al declarar al Ecuador como Estado plurinacional e intercultural, reconociendo los derechos colectivos, la autodeterminación de los pueblos indígenas y, de manera paradigmática, los derechos de la naturaleza (República del Ecuador, 2008, arts. 1, 56–60).

5.3. Comunidad de Tzawata

Uno de los principales factores que afectan al Buen Vivir, entendido como una forma de bienestar integral y como modelo de desarrollo alternativa, en la comunidad kichwa de Tzawata es la presencia de un conflicto socio ambiental con una empresa minera que busca despojar a las personas indígenas de este territorio a través de un litigio legal. Este fenómeno

no puede comprenderse de manera aislada, sino dentro del contexto de la expansión minera en la región amazónica del Ecuador, su vínculo con la economía global y los múltiples impactos sociales, ambientales y culturales que genera. A continuación, se expone una visión general de esta problemática, así como una descripción del conflicto que enfrenta Tzawata.

En los últimos años, la minería de oro en la Amazonía ecuatoriana ha crecido de forma acelerada y descontrolada debido a varios factores estructurales. Uno de ellos es la precarización generalizada de las condiciones de vida, que ha empujado a muchas personas hacia la frontera extractiva, inicialmente mediante prácticas informales, pero luego bajo el dominio de organizaciones criminales articuladas con élites económicas locales y agentes estatales corruptos, generando una economía ilícita de difícil contención (Rivera-Rhon y Bravo-Grijalva, 2023). A esto se suma la desregulación progresiva del sector, producto de las políticas de austeridad implementadas por sucesivos gobiernos neoliberales, que han debilitado las capacidades estatales de fiscalización (Vela-Almeida y otras, 2020). Por último, el incremento sostenido del precio del oro desde la pandemia de COVID-19 ha actuado como un incentivo económico determinante para la expansión de la minería en zonas previamente no explotadas.

En todo caso, la minería ilegal en la Amazonía ecuatoriana forma parte de una estructura geopolítica más amplia, inscrita en la lógica de la economía global basada en la extracción de recursos naturales. Esta lógica establece una división internacional del trabajo que asigna a países como Ecuador el rol de proveedores de materias primas, profundizando relaciones de dependencia y perpetuando legados coloniales que afectan de forma directa a los territorios indígenas (Merchand Rojas, 2016). A su vez, esta economía extractiva se sostiene mediante mecanismos de lavado de activos y flujos financieros globales que alimentan un estado de violencia permanente, acentuado por la erosión de la institucionalidad estatal en la gobernanza del sector (Vela-Almeida y Torres, 2021).

Los impactos de esta expansión minera son especialmente graves en territorios ecológicamente frágiles y habitados por comunidades indígenas históricamente abandonadas y usadas. En particular, las mujeres enfrentan consecuencias diferenciadas y desproporcionadas debido a su posición estructural de vulnerabilidad, atravesada por la pobreza, el despojo territorial, y las múltiples violencias patriarcales y racistas (Ulloa, 2016;

Salazar Ramírez, 2017). La minería genera entornos de violencia e inseguridad que reproducen prácticas de intimidación, acoso y agresiones sexuales, físicas y económicas en contextos profundamente masculinizados (García-Torres et al., 2020).

En este escenario se ubica el caso de la comunidad indígena kichwa de Tzawata, situada en la provincia de Napo, que constituye un ejemplo emblemático de resistencia frente al extractivismo en el Ecuador. Compuesta por unas 190 personas, Tzawata reclama la posesión ancestral de 627 hectáreas (ver mapa 1) que fueron expropiadas entre 1950 y 1970 durante la implementación de la Ley de Reforma Agraria. Estas tierras, declaradas baldías sin consulta previa, pasaron primero a manos de terratenientes, luego a misiones católicas y, finalmente, fueron vendidas en 2004 a la empresa minera Merendon (Noruña, 2020).

Desde 2010, la comunidad emprendió un proceso de recuperación territorial que combina la ocupación física del territorio con acciones legales. Esta lucha, que ellos definen como ancestral, representa no solo la defensa de sus derechos territoriales, sino también una oposición a la expansión minera en territorios indígenas. La comunidad ha enfrentado intentos de desalojo, criminalización y fallos judiciales adversos, como la reciente resolución de la Corte que negó su acción de protección. A pesar de estos obstáculos, Tzawata ha mantenido su resistencia y continúa articulando nuevas estrategias de lucha colectiva.

Un componente central de esta resistencia ha sido el papel activo de las mujeres, quienes no solo enfrentan los efectos de la contaminación en sus cuerpos y territorios, sino que además sostienen el tejido comunitario mediante el trabajo de cuidados. Su rol ha sido clave en la transformación de las relaciones de género dentro de la comunidad, promoviendo el reconocimiento de sus derechos sobre la tierra y desarrollando formas propias de acción política. Como señala Giselle Lora (2018), estas mujeres han resignificado sus roles históricos en función de nuevas estrategias de defensa frente a la violencia estatal y extractivista.

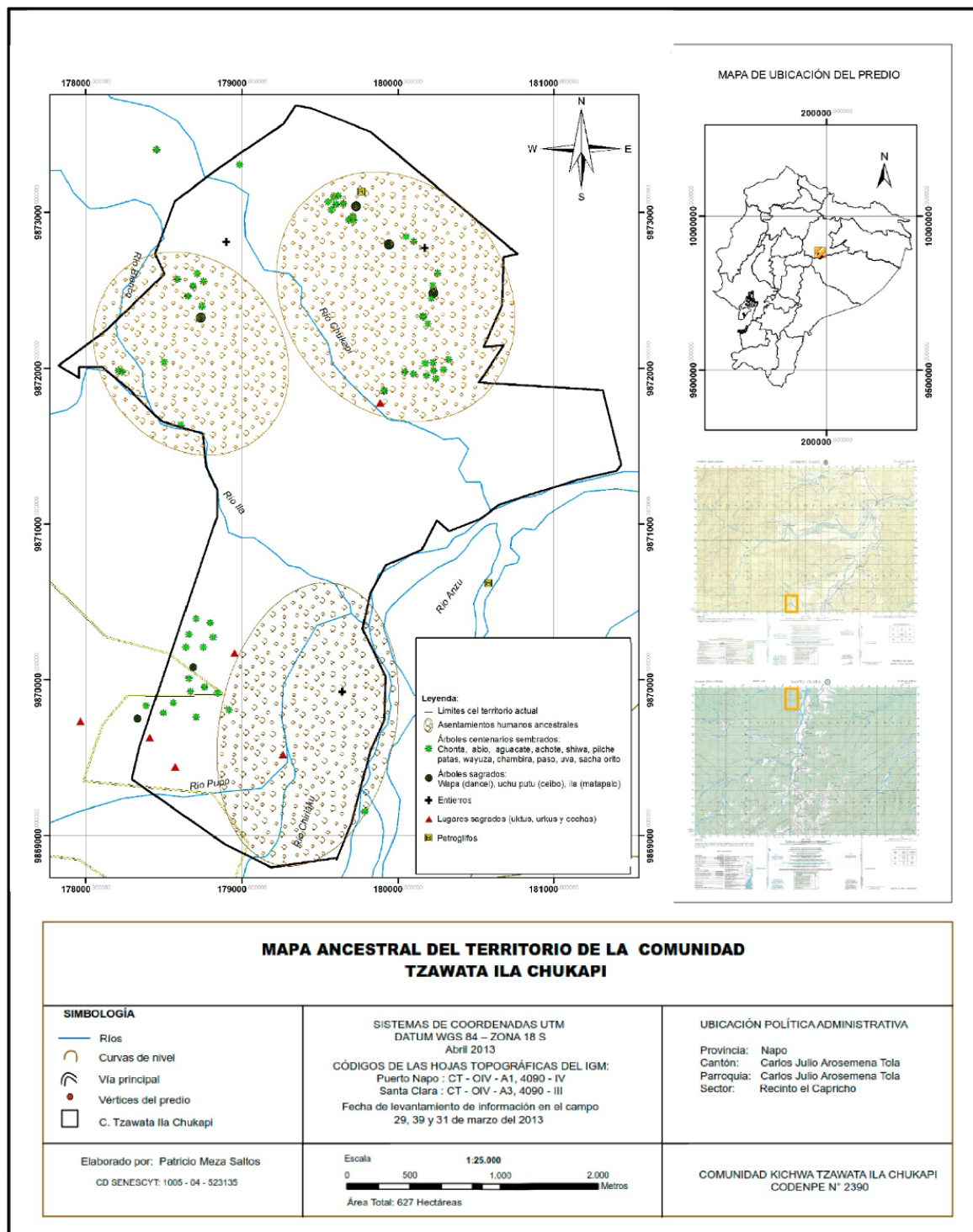
La lucha de Tzawata también pone en evidencia la fragilidad del Estado de derecho en relación con los derechos colectivos y los de la naturaleza. La comunidad ha denunciado violaciones al principio de consentimiento libre, previo e informado, establecido en el Convenio 169 de la OIT y en la Constitución ecuatoriana de 2008, la cual reconoce al

Ecuador como un Estado plurinacional e intercultural, e incluye de forma paradigmática los derechos de la naturaleza.

El impacto ambiental generado por las actividades mineras en Tzawata ha sido severo. La contaminación de los ríos, la pérdida de biodiversidad y la deforestación han afectado la salud de las personas y la producción de alimentos, deteriorando el sustento de las familias. Las mujeres, en particular, han visto incrementadas sus cargas de cuidado, pues deben atender a familiares enfermos y realizar tareas domésticas con recursos naturales cada vez más escasos y contaminados. Esta situación ha intensificado la precariedad en sus vidas, reforzando la desigualdad de género y las injusticias ambientales.

En suma, el caso de Tzawata revela los múltiples niveles de violencia que enfrentan las comunidades indígenas en contextos de extractivismo: despojo territorial, criminalización, violaciones legales, impactos ambientales y violencia de género. Al mismo tiempo, muestra las formas organizativas, de resistencia y reconfiguración comunitaria que emergen en defensa de la vida, el territorio y el Buen Vivir.

Mapa 1: Territorio de Tzawata



(Fuente: Patricio Meza, 2012)

CAPÍTULO VI: ANÁLISIS DE RESULTADOS

EL BUEN VIVIR EN TIEMPO DE LOS CUIDADOS DE TZAWATA

*"A veces el tiempo es rápido, es como el agua que se escapa".
Lo dice una mujer kichwa que calcula el tiempo con el sol.*



Foto:Tzawata, 2022. Autoría: la autora

El presente capítulo, basado en el artículo publicado en *International Journal of Care and Caring* (Gallardo Lastra & Siqueira, 2025), forma parte de la tesis doctoral realizada en la

Universidad de Groningen, en el marco del programa de doble titulación con la Universidad Autónoma de Zacatecas. Se inscribe dentro de la sección dedicada al análisis del trabajo de cuidados no remunerado, con el objetivo de comprender cómo se configuran los tiempos del cuidado en la comunidad indígena kichwa de Tzawata. En particular, se analiza si dichos tiempos son vividos como alienantes o que promueven el Buen Vivir.

La hipótesis central sostiene que los tiempos del cuidado no remunerado que realizan las mujeres indígenas tienden a ser alienantes, al obstaculizar la armonía con ellas mismas, con sus familias, con la comunidad y con la naturaleza. Se plantea como pregunta principal: ¿cómo es el tiempo de los cuidados? Para responder, se exploran diferentes dimensiones: el autocuidado, el cuidado de la naturaleza, los cuidados en el hogar y comunitarios, y las diferencias de género en la distribución y vivencia del tiempo.

Así, en un primer momento, se describe cómo lxs habitantes de Tzawata observan el tiempo en general y luego se aborda la interpretación de los resultados relacionados con el tiempo dedicado al autocuidado. En un segundo momento, se presenta un análisis más detallado de los tiempos asignados al cuidado de los demás, diferenciando entre el cuidado de los familiares y el cuidado comunitario. Posteriormente, se examina el tiempo dedicado al cuidado de la naturaleza, el cual incluye ver el tiempo de resistencia contra una empresa minera y el tiempo de conservación inclusiva. Todos estos cuatro tiempos se llevan a cabo desde un análisis con perspectiva de género, poniendo énfasis en la comprensión de los roles de género y las percepciones destacadas por lxs habitantes de esta comunidad amazónica como relevantes.

Adicionalmente, en cada sección se busca abordar la cuestión de la naturaleza alienante o propicia para el Buen Vivir de estos tiempos, prestando atención a su sentido y a la presencia o ausencia de prácticas democráticas.

6. 1. El tiempo en Tzawata

En Tzawata, la percepción del tiempo difiere notablemente de la concepción occidental. Lxs participantes de esta investigación interpretan el tiempo cronológico o *kronos*

a través de indicadores naturales como la posición del sol, el canto del gallo, las actividades o los momentos de la comida, los cuales orientan la transición entre las actividades diarias. Esta comprensión del tiempo fue evidente tanto durante mi estancia como investigadora, a través de conversaciones informales, las entrevistas, diarios del tiempo, como en el grupo focal. Refleja una forma de temporalidad profundamente vinculada al entorno, es decir a la naturaleza, y a las necesidades corporales, que se distancia de la medición precisa en minutos u horas propia de la lógica occidental y capitalista del “tiempo es dinero” (Ramírez, 2019).

A esta vivencia cotidiana del tiempo se suma una dimensión más profunda: la concepción indígena andina del tiempo como un continuo interrelacional. Es pertinente destacar que, a diferencia del marco temporal lineal propio del pensamiento occidental que concibe un pasado que queda atrás y un futuro que está por venir, la cosmovisión indígena no se rige por comienzos y finales (Cabnal, 2010), sino que propone una noción de interconexión entre dimensiones temporales y de reciprocidad entre generaciones (Gallardo y otras, 2024).

Desde esta perspectiva, el tiempo es entendido como circular o espiral, en el que los acontecimientos se repiten en ciclos continuos que no rompen el vínculo con los saberes ancestrales ni con los futuros por venir (Cabnal, 2010; Paredes, 2015). Lo cual lo noté sobre todo en relación a la comida, después de la cena hay desayuno pero después del desayuno habrá cena de nuevo. De igual manera, la siembra y cosecha son tiempos circulares. Esto sobre todo es notable en los tiempos de la agricultura y de la naturaleza. A continuación una fotografía de nuestro tiempo desgranando en la comunidad, en un tiempo donde no había comienzo y tampoco final.



Foto: desgranando entre todas. Autoría: la autora

Además, el tiempo se vive y se siente en la comunidad como *kairós*, es decir, como un tiempo cualitativo, vinculado al momento oportuno y a la experiencia vivida (Nuñez, 2007). Lxs participantes enfatizan que este tiempo está marcado por la tranquilidad, la seguridad y la armonía con la naturaleza y con la comunidad, en contraste con el ritmo de productividad máxima que requiere de velocidad y la creciente inseguridad de las ciudades ecuatorianas.

Sin embargo, también emerge una temporalidad atravesada por la angustia y el temor, derivada del conflicto socioambiental que enfrenta la comunidad ante el intento de despojo territorial por parte de una empresa minera. Un momento significativo que refleja esta tensión fue mi llegada a Tzawata: varios miembros de la comunidad expresaron preocupación, temiendo que fuese enviada por la empresa o el gobierno. Mi ingreso y permanencia fueron posibles gracias a una asamblea comunitaria en la que pude presentarme y explicar el

propósito de la investigación. Durante los días siguientes, viví sin reloj; el ritmo de vida estaba marcado por las comidas, las actividades colectivas y los ciclos propios de la comunidad. En este contexto, el tiempo no es una unidad abstracta, sino una experiencia situada compartida que articula cuerpo, territorio, y memoria.

6.2. Tiempo para el autocuidado

El autocuidado es una condición esencial para la subsistencia y el bienestar, e implica prácticas tan básicas como alimentarse o descansar. Dada su importancia, esta sección analiza las actividades de autocuidado. El análisis distingue entre dos dimensiones del tiempo: el tiempo cronológico (kronos) y el tiempo vivencial o afectivo (kairós). Se argumenta que, si bien el autocuidado es vivido como un tiempo valioso y significativo, su distribución no es equitativa entre hombres y mujeres, especialmente en lo que respecta al descanso, lo cual evidencia una desigualdad estructural de género, es decir una no democratización del tiempo de del descanso.

De acuerdo con lxs participantes de esta investigación, el autocuidado incluye las siguientes actividades: bañarse en el río tras jornadas laborales, cepillarse los dientes, alimentarse adecuadamente al menos tres veces al día, cuidar la salud, evitar actividades físicas extenuantes en su trabajo, hacer ejercicio, caminar por la naturaleza, descansar y dormir, así como tener un trabajo digno que garantice el acceso a alimentación de su hogar y educación de todos sus hijx. Si bien algunas personas mencionan actividades en sus diarios del tiempo de consumo individual como comprarse algo o ver televisión, estas aparecen con menor frecuencia.

En un contexto marcado por la ausencia del Estado y la falta de acceso a servicios básicos, contar con ingresos económicos se vuelve una condición fundamental para la satisfacción de necesidades esenciales y así garantizar un autocuidado. Así lo expresa una madre soltera que trabaja en la chacra: *“Si no produces lo suficiente y no vendes, tampoco puedes comer y así ayudarte (...)”*. De manera similar, un hombre adulto lamenta no poder cuidarse por falta de empleo: *“No puedes cuidar de ti mismo si no tienes un trabajo asalariado”*. Estas voces revelan una contradicción estructural: el trabajo remunerado, que

debería entenderse como una fuente de alienación, aparece aquí como una vía posible para el autocuidado.

Las condiciones materiales restringen de manera significativa el acceso al autocuidado. Un hombre que vive solo relata que, debido a la carga de trabajo comunitario y la falta de ingresos, no le es posible atender su propio bienestar. Por su parte, una mujer, madre de cinco hijxs, escribe en su diario del tiempo: “Comer pan y agua porque no teníamos dinero para comer”, y asocia esta experiencia con el sentimiento de “melancolía”. Uno de los hombres entrevistados y Presidente de la comunidad, que vive solo, explica que: “con todo el trabajo que tienes que hacer en la comunidad, no puedes cuidar de ti mismo”.

También menciona que no puede tener tantas actividades de autocuidado porque él no trabaja de manera remunerada y, por lo tanto, no puede pagar lo que necesita para autocuidarse. Otro caso recogido durante el trabajo de campo es el de una mujer que sufre graves daños pulmonares tras años de cocinar con leña, sin recursos económicos para adquirir los medicamentos necesarios. Su situación refleja cómo la ausencia de una cocina a gas, o el hecho de no contar con alguien que comparta las tareas de la cocina, limita profundamente sus posibilidades de autocuidado. Además, el acceso a una atención médica oportuna y a un sistema público de salud de calidad podría haber prevenido el deterioro de su salud y la puesta en riesgo de su vida. Como investigadora, convivir con esta mujer durante la estancia de campo permitió observar de cerca cómo la falta de condiciones materiales adecuadas impide el ejercicio del cuidado de sí, evidenciando la dimensión estructural de la desigualdad en estos contextos.

Sin embargo, para algunos, también no trabajar es considerado una forma de autocuidado. Una de las participantes menciona en su entrevista, que no debe forzarse demasiado en la chakra como una forma de autocuidado. De igual manera uno de lxs participantes, padre de de 2 niñxs, describe que trata de no cargar cosas tan pesadas y no trabajar demasiado en sus tierras como forma de cuidarse.

En cuanto a diferencias generacionales, los y las jóvenes tienden a mencionar más actividades relacionadas con el ocio digital, como escuchar música o usar el celular, lo cual requiere desplazarse a puntos específicos con acceso a internet (a pesar de la falta de acceso

a internet en la comunidad, lxs jóvenes se desplazan hacia un punto donde se encuentra una empresa pública que está construyendo un puente y que dispone de una red abierta de internet).

Por otro lado, los guardianes comunitarios y consejeros entienden el autocuidado como mantenerse alejados de enemigos y evitar caminos considerados negativos. Por ejemplo, evitar pelearse con otros vecinos, menciona uno de los guardias comunitarios que acababa de ser electo.

En relación al tiempo *kronos*, el análisis de todos los diarios del tiempo evidencia una profunda desigualdad de género en la distribución del tiempo destinado al autocuidado. Las mujeres, en promedio, se despiertan entre las 4 y 5 a.m. para preparar el desayuno, mientras que los hombres lo hacen alrededor de las 6 a.m. y suelen comenzar el día yendo directamente a desayunar lo que sus esposas han cocinado. Sobre esto, según todxs lxs participantes del grupo focal, las mujeres de la comunidad descansan menos que los hombres. Cabe destacar que, según las mujeres participantes de dicho grupo, los hombres descansan más, atribuyendo este hecho principalmente a la fatiga derivada de sus compromisos laborales. La declaración de una participante resumía esta opinión: “Los hombres vienen a casa a descansar y luego hay que ir a trabajar”, dando a entender que los hombres pueden no involucrarse en el trabajo doméstico o que su mayor descanso se justifica por sus responsabilidades laborales. Sin embargo, también se expresaron voces discrepantes respecto a por qué los hombres descansan más. Por ejemplo, una participante manifestó su frustración al decir: “El hombre descansa más porque llega a casa del trabajo, mientras que la mujer tiene que estar en todo, la mujer siempre está trabajando en la cocina”.

Por su parte, los participantes hombres en el grupo focal reconocieron que las mujeres duermen menos, aunque indicaron que la diferencia es de apenas unos minutos, ya que ellas se levantan para preparar el desayuno. En otras palabras, los hombres de la comunidad no son plenamente conscientes de que las mujeres disponen de mucho menos tiempo para el autocuidado, ni comprenden del todo las razones estructurales detrás de esta desigualdad. No obstante, los hombres indígenas que participaron en el grupo también expresaron una preocupación notable: destacaron que una proporción significativa de hombres experimenta períodos de descanso reducidos debido a su participación en oportunidades de trabajo

asalariado distantes e informales, que normalmente exigen desplazamientos largos desde sus hogares y comunidades indígenas. Su necesidad económica les obliga con frecuencia a trabajar en sectores poco regulados y con alta intensidad de mano de obra, como la construcción, donde suelen enfrentar condiciones laborales de explotación caracterizadas por salarios bajos, ausencia de seguridad laboral y falta de protecciones integrales en materia de salud y seguridad en el trabajo. Pese a esta realidad, los diarios del tiempo muestran que las mujeres de Tzawata duermen y descansan menos.

El autocuidado de las mujeres de Tzawata suele entrelazarse con el cuidado de otros. Por ejemplo, algunas describen que se bañan mientras bañan a sus hijos y lavan ropa al mismo tiempo (ver siguiente fotografía). Otra mujer escribe en su diario del tiempo, cómo se cepilla los dientes junto a su hijo. En contraste, los hombres señalaron no tener experiencias de autocuidado asociadas al cuidado de otros. Es decir, en algunos casos realizan tres actividades simultáneamente. De acuerdo con Marina Sagastizabal y Matxalen Legarreta (2016), en el tiempo de las mujeres opera lo que denominan una “triple presencia-ausencia”: las mujeres siempre están cuidando, incluso cuando intentan cuidar de sí mismas. Una madre expresa: “Me siento feliz de cuidar de mí misma porque debo estar bien para cuidar de mis hijos”, mientras que otra manifiesta tristeza cuando se enferma, ya que no puede cuidar de sus hijas. Esta constante subordinación del autocuidado a las responsabilidades de cuidado colectivo evidencia una alienación estructural del tiempo de las mujeres. En este sentido, como sugiere Griffiths (1988), el tiempo libre para las mujeres es una idea controvertida, ya que los límites entre las responsabilidades domésticas no remuneradas y el descanso son difusos.



(Fotografía: compañera, lavando la ropa, bañándose y bañando a su sobrina.

Autoría: la autora)

En cuanto al tiempo kairos, según el análisis temático de los sentimientos asociados al autocuidado, las emociones predominantes son la felicidad y la sensación de bienestar vinculada al Buen Vivir. Una participante de 23 años, por ejemplo, expresó durante su entrevista: “Me siento más aliviada cuando logro tener tiempo para cuidarme”. Esta percepción se repite en los diarios del tiempo, donde se evidencia que lxs miembros de la comunidad de Tzawata disfrutaban de actividades cotidianas como las comidas y los baños en el río. En varios casos, se utiliza la palabra “rico” no solo para describir el sabor de los alimentos, sino también para referirse a la experiencia placentera de comer.

Dormir o descansar suele estar asociado a sentimientos positivos. Una participante, por ejemplo, anota en su diario: “a dormir — amor y alegría”. Asimismo, se reconoce el descanso como una forma de autocuidado: frases como “Cuidar de mí: descansar” aparecen acompañadas de emociones como “felicidad y amor”, o en otro caso, se asocia la práctica de hacer deporte con el sentimiento de “amor”. Estos registros permiten afirmar que, en general, los tiempos de autocuidado son vividos como momentos de alegría. Es decir, independientemente del género, las personas en la comunidad tienden a experimentar estas actividades con satisfacción y agrado.

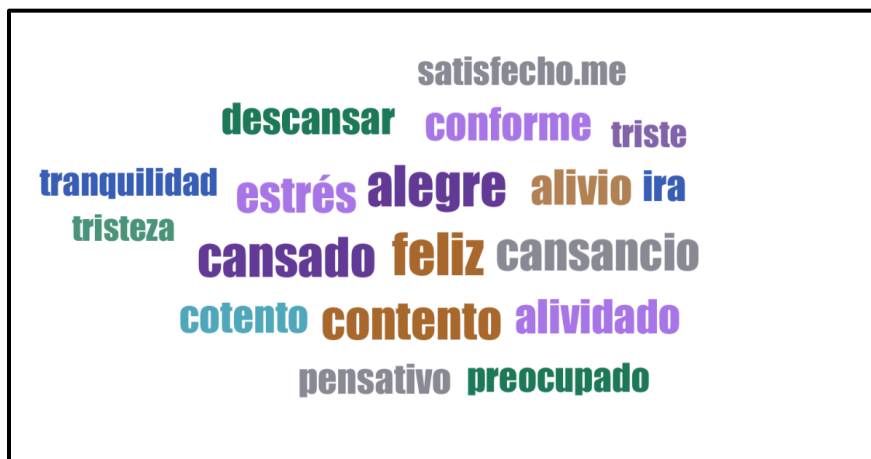
No obstante, el análisis revela dos diferencias importantes. En primer lugar, solo las mujeres reconocieron explícitamente el autocuidado como una expresión de amor (véase Figura 1), un sentimiento ausente en los registros de los hombres (véase Figura 2). En segundo lugar, las mujeres reportan mayores niveles de cansancio durante sus momentos de autocuidado, cuestión que será abordada con más detalle en secciones posteriores. De hecho, el término “cansancio” aparece de forma recurrente en los diarios del tiempo, incluso en actividades de autocuidado (como se muestra en las Figuras 1 y 2). Este hallazgo se relaciona con las limitaciones estructurales y económicas que enfrenta la comunidad, las cuales restringen de manera significativa el acceso pleno al autocuidado.

Figura 9. Sentimientos de las mujeres en el autocuidado



(Autoría: la autora, 2025)

Figura 10. Sentimientos de hombres en el autocuidado



(Autoría: la autora, 2025)

En síntesis, el tiempo dedicado al autocuidado en la comunidad de Tzawata es vivido como un espacio de emociones positivas, valorado y con profundo significado en términos del Buen Vivir. Para la mayoría de lxs participantes, constituye un momento de bienestar, alegría y conexión consigo mismxs, y por ello no puede considerarse un tiempo alienante. No obstante, desde una perspectiva de género este tiempo no se distribuye de manera equitativa ni está garantizado materialmente.

Particularmente, las mujeres indígenas enfrentan mayores dificultades para acceder al descanso y al cuidado personal, ya que estos momentos suelen estar atravesados por sus múltiples responsabilidades de cuidado hacia otrxs. Mientras que los hombres también reportan condiciones laborales precarias, sobre todo cuando deben desplazarse largas distancias para empleos informales y mal remunerados, sus prácticas de autocuidado no están condicionadas por la carga doméstica ni por una doble jornada de trabajo.

Esta desigualdad evidencia una distribución asimétrica del tiempo y del esfuerzo, donde las mujeres descansan menos, y cuando lo hacen, suelen combinar el autocuidado con tareas de cuidado familiar. A ello se suman las limitaciones estructurales que afectan a toda la comunidad: la ausencia de servicios públicos adecuados, el acceso restringido a la salud y la falta de seguridad alimentaria. En este contexto, el derecho al autocuidado no está garantizado, y su ejercicio cotidiano depende de condiciones materiales profundamente atravesadas por desigualdades de género, clase y etnia.

En resumen, por un lado, el tiempo de autocuidado parece ser un tiempo de emociones alegres, valorado y significativo para BV. Para toda las personas de la comunidad, el tiempo dedicado al autocuidado es un tiempo feliz. Así como también es un tiempo reconocido como importante en sus vidas. En este sentido, el tiempo del autocuidado es un tiempo no alienante. Por otro lado, en términos de poder y democracia, el tiempo de autocuidado no es suficiente, especialmente para las mujeres indígenas de la comunidad. Es un tiempo que no se reparte equitativamente entre los géneros, de hecho las mujeres descansan menos. Por lo que varias mujeres indígenas mencionaron que los hombres tienen más tiempo para su descanso sea porque tienen que trabajar por fuera de la casa o porque realizan actividades de cuidado familiar como el trabajo doméstico. Por lo que se puede concluir, que esto está relacionado con el tiempo dedicado al trabajo y al cuidado de los miembros de la familia. Sin embargo,

los hombres también expresaron cómo el sistema laboral desigual obliga a algunos de ellos a trabajar lejos de casa en condiciones precarias, por lo que siempre llegan a casa cansados. Además, es importante señalar que tanto los hombres como las mujeres de esta comunidad no tienen acceso a un autocuidado de calidad porque no disponen de buenos servicios de salud pública. Tampoco tienen dinero suficiente para comprar comida que les permita mantener una dieta sana o acceder a servicios de primera necesidad.

6. 3. Tiempo para cuidar de la familia

La comunidad de Tzawata está organizada en varias casas donde, por lo general, son habitadas por familias extendidas. De hecho, es común que en una casa vivan más de seis personas entre las que se encuentran abuelxs, bisabuelxs, padres, madres, niñxs y jóvenes. A lo que vale acotar, que las familias que residen en esta comunidad, son familias que históricamente han vivido ahí o que sus antepasados vivieron ahí. Por eso se describe a Tzawata como un lugar de tierras ancestrales. Bajo este contexto, a continuación se detalla el tiempo kronos y las actividades realizadas por mujeres y hombres en la comunidad para cuidar a sus familiares en el hogar. Posteriormente, se abordarán las experiencias emocionales (kairos) relacionadas con el cuidado de lxs familiares. Lo que permite examinar las diferencias entre hombres y mujeres. Finalmente, se expone como conclusiones que este tiempo no ha sido democratizado entre hombres y mujeres pero que tiene un valor muy importante para todxs. Por lo que es un tiempo que podría ser del Buen Vivir pero resulta alienante por las injusticias de género presentadas en este tiempo.

Sobre el tiempo kronos, los diarios del tiempo revelan que las mujeres tienden a dedicar la mayor parte de su tiempo a las responsabilidades de cuidado, destinando muchas horas kronos a atender las necesidades de los miembros de la familia. Especialmente atendiendo a sus hijxs y abuelxs, pero también a las necesidades de sus esposos. Según un análisis de los diarios del tiempo, las mujeres trabajan casi todo su día y todos los días de la semana en actividades de cuidado no remunerado dentro del hogar. En los diarios del tiempo (en su primera página), se preguntó cuántas horas trabajan al día cuidando a sus familiares. A lo cual las participantes de los diarios del tiempo respondieron de entre 7 a 12 horas diarias.

Una de ellas escribió que literalmente pasa todo el día cuidando de lxs demás dentro de su hogar. A diferencia, los hombres participantes de los diarios contestaron que dedican alrededor de 3 horas al cuidado de sus familiares. Sin embargo, según revisados los tiempos de los diarios, este tiempo de 3 horas es incluso menor. Los hombres mencionan escasas actividades de cuidado en sus diarios y destinan poco tiempo a estas tareas.

Entre las varias actividades descritas en los diarios de tiempo de las mujeres están: cocinar, lavar los platos, dar de comer a sus hijxs y esposos, atender a sus padres, lavar la ropa, limpiar la casa, ayudar con las tareas escolares de sus hijxs, acostar a sus hijxs, ir a la escuela de sus hijxs, mandar a sus hijxs a la escuela, entre otras. Según los diarios del tiempo, todas las mujeres participantes describieron que cocinan el desayuno, el almuerzo y la merienda todos los días. Es decir, tres veces al día se encuentran cocinando para toda su familia. Mientras que tan sólo uno de los hombres participantes de los diarios describió de manera excepcional la actividad de cocinar.

Aunque el trabajo de cuidado no es remunerado en Tzawata, muchas mujeres indígenas manifestaron que no buscan un salario para cuidar de sus familiares, pero sí desean que sus parejas se involucren más. Aun así, en varias entrevistas reconocieron que prefieren este trabajo a tener un empleo con jefe: “Me gusta que cuando trabajo en casa manejo mi tiempo y hago lo que considero necesario para cuidar de mi familia”. Estas declaraciones reflejan demandas de reconocimiento y redistribución, ejes centrales propuestos por autoras del campo del cuidado (Batthyány, 2021).

Por el contrario, los hombres participantes de esta investigación mencionan pocas actividades de cuidado dentro del hogar pero ciertas actividades no señaladas por las mujeres como la compra de comida o de víveres del hogar. Lo cual se puede evidenciar que son los hombres los que manejan el dinero del hogar. Además, los hombres indígenas de Tzawata que llenaron los diarios del tiempo mencionaron varias veces la palabra “ayuda” en relación con las actividades de cuidado dentro de la casa, como cocinar. Por ejemplo, escribieron: “ayudar a cocinar” en lugar de “cocinar”. La misma información se repite en el grupo focal.

Tanto los hombres como las mujeres mencionaron la palabra “ayudar a...” al referirse a la participación de los hombres en el trabajo de cuidado dentro del hogar.

También cabe señalar que los hombres y las mujeres del grupo focal afirmaron que casi todos los hombres participan en las tareas de cuidado del hogar de la misma forma que las mujeres. Asimismo, varios hombres entrevistados consideran que existe equidad entre los géneros. Esta información fue corroborada en un grupo focal en el que afirmaron: “Todxs ayudamos por igual en la casa, hasta cocinamos (entre risas)”. Sin embargo, en las entrevistas cara a cara, las mujeres niegan esta información. Todas las mujeres entrevistadas afirman que son ellas las que se encargan principal o exclusivamente de las tareas de cuidado de la familia (especialmente cocinar y cuidar de los hijxs). Las mismas que señalaron que el volumen de tareas las sobrepasa: “Nosotras trabajamos más dentro del hogar”. En las entrevistas, una mujer señaló: “Estoy cansada de hacer todas las tareas de cuidado en mi casa porque tengo cuatro hijxs y mi esposo no colabora, dice que está agotado por trabajar fuera”. Otra afirmó: “Mi esposo siempre llega cansado del trabajo, así que no hace nada en la casa”.

Entre las razones que explican por qué los hombres no realizan tareas de cuidado, un participante que vive en una familia ampliada —junto a sus suegrxs y cuñadxs— menciona que en su hogar “las mujeres cocinan porque nosotros llegamos cansados del trabajo”. Además, justifica la participación masculina señalando que “quien gana dinero también aporta en la casa”. Algunos hombres participantes de las entrevistas identificaron su aporte económico —a través de la agricultura, la cosecha o trabajos asalariados— como una forma fundamental de cuidado, al garantizar el bienestar del hogar. Para ellxs, el trabajo remunerado fuera del hogar también forma parte del cuidado, al asumir el rol de proveedores. Esto evidencia la persistencia de roles de género en la división del trabajo y refuerza una carga desigual del cuidado familiar sobre las mujeres. Es decir, refleja una concepción del cuidado centrada en el rol de proveedor y evidencia una discrepancia en la distribución del tiempo dedicado a las tareas del cuidado. En definitiva, se revela una división del trabajo basada en el género, donde las mujeres asumen de manera desproporcionada la carga del trabajo de cuidados. De hecho, al llenar los diarios del tiempo se pudo evidenciar que las mujeres

siempre estaban acompañadas de sus hijxs, mientras que los hombres no, como se puede ver en la siguiente fotografía:



(Foto: mujer llenando el diario. Autoría: la autora)

De igual manera, el tiempo de kairós en el trabajo de cuidados también muestra diferencias significativas entre el tiempo de los hombres y el de las mujeres de la comunidad de Tzawata en el tiempo de los cuidados de familiares. Lo que llama la atención es que los sentimientos de los hombres hacia el trabajo de cuidados son principalmente emociones

alegres como la satisfacción y la felicidad, especialmente del cuidado de sus hijxs pero también realizando actividades domésticas. Por ejemplo, un hombre respondió en su entrevista que se siente feliz cuando ayuda en las tareas domésticas: “Me siento muy feliz cuando ayudo a mi mujer a lavar la ropa y a cocinar”. Además, en ninguno de los diarios del tiempo llenados por los participantes hombres se registraron sentimientos negativos al cuidado de sus hijxs. Sobre todo porque las actividades con ellxs eran en su mayoría actividades lúdicas como jugar con ellxs. A continuación una fotografía de un padre acompañando a sus hijxs a caminar.



(Foto: hombre con sus hijxs. Autoría: la autora)

Las únicas veces que los hombres mencionan sentimientos vacíos, como tristeza, preocupación o enfado, es cuando carecen de recursos económicos o materiales para cuidar de sus seres queridos. Por ejemplo, uno de los hombres que llenaron los diarios del tiempo, menciona en el mismo que se siente triste por no tener dinero suficiente para comprar cosas de la casa: “Me puse a pensar que no tengo trabajo para comprar algo para la casa-triste”. Del mismo modo, otro de los participantes hombre señala: “pensando de dónde conseguir dinero- estrés”. En concreto, los hombres entrevistados mencionaron que para cuidar de su familia trabajan fuera de casa de manera remunerada, pero cuando no tienen trabajo se sienten tristes.

En cuanto a las mujeres, se puede ver que en general en los diarios del tiempo el sentimiento que prima en el trabajo de los cuidados es felicidad y amor. Sin embargo las mujeres también mencionan, y de manera reiterativa, sentimientos como el odio, la ira, el aburrimiento, especialmente cuando se trata de fregar los platos o preparar el desayuno a horas muy tempranas. El término “odio” transmite una profunda intensidad, simbolizando una aversión profundamente arraigada al tiempo dedicado a las responsabilidades de cuidado que son de todos los días. Esta elección emocional y expresiva refleja un fuerte sentimiento de descontento y agotamiento, destacando la importante carga y tensión asociadas a sus obligaciones sociales y laborales de cuidado. A continuación en la Figura se muestran los sentimientos expresados en sus diarios del tiempo.

Figura 11. Sentimientos de mujeres en el cuidado de sus familiares



(Autoría: la autora, 2025)

Para entender mejor esto, a continuación presentamos algunos ejemplos sobre el tiempo de los cuidados a familiares extraídos de seis diarios del tiempo de mujeres. En estos se puede observar que las mujeres tienen diferentes actividades pero también diversos sentimientos que cohabitan en el trabajo de los cuidados:

Tabla 6. Ejemplos de diarios sobre el tiempo del cuidado a hijxs

Ejemplo	Tiempo	Actividad	Sentimiento
A	1 a 2	Ayudar a mi hijo en trabajos de la guardería	Felicidad
B	12h30 pm	Recoger a la Nina	Felicidad y amor
C	6h00 am a 6h15	Bañarse poner el uniforme para ir a la escuela	amor, felicidad
C	6h00 am a 6h30 am	Mandar a la escuela a mis hijos	Cansancio

D	6 pm	Hice la merienda para mis hijas	Feliz
E	8 a 9 am	lavar la ropa de mis hijos	Aburrimiento

(Autoría: la autora, 2025)

Por otro lado, al igual que los hombres, las mujeres de la comunidad también se sienten preocupadas o tristes cuando no tienen los recursos materiales suficientes para satisfacer las necesidades de sus familiares. Así por ejemplo, se describió en los diarios del tiempo la palabra melancolía en varias ocasiones por no tener suficiente dinero para poder dar de alimentar a su familia. A continuación se muestra un caso:

Tabla 7. Diario del tiempo de cuidado de miembros de la familia

Tiempo	Actividad	Sentimiento
8 pm	Hacer la merienda para toda la familia	melancolía porque no tenía dinero para la comida.

(Autoría: la autora, 2025)

Sobre el descanso y el cansancio, según los diarios del tiempo y las entrevistas, las mujeres indígenas de Tzawata también son más propensas a sentirse cansadas por todas las actividades de cuidado. De hecho muchas de ellas describen sentirse somnolientas o cansadas cuando preparan el desayuno para sus familias. Esto se puede conectar con el tiempo del autocuidado que se describió anteriormente. Dado que el trabajo de los cuidados de lxs demás (dentro de su hogar) resta el tiempo del autocuidado de las mujeres de la comunidad de Tzawata.

Así por ejemplo, una de las participantes de las entrevistas, que tiene 4 hijxs, dice que se siente: cansada, feliz, aburrida y estresada con el trabajo no remunerado de cuidado de los miembros de su familia. Se pasa todo el día haciendo este trabajo, según ella. Por lo tanto, menciona que preferiría cambiar parte de este tiempo o tener a alguien que la ayude. También dice que no tiene tiempo suficiente en su entrevista. Otra participante de 23 años, que cuida de su madre porque está enferma y de su sobrina porque su hermana está fuera de casa la mayor parte del día trabajando en una chocolatería, responde a la siguiente pregunta: ¿Cómo te sientes al cuidar de tu familia?

“Por un lado, me gusta porque cocinar no me estresa, me hace feliz y me relaja. También me gusta lavar la ropa en el río. Pero también tiene su lado malo, por ejemplo, limpiar la casa es un poco estresante porque a veces tengo que recoger la basura de las habitaciones de mis hermanos”.

Asimismo, para otra mujer indígena entrevistada, el trabajo de cuidado tiene dos caras: está contenta por el tiempo que ha dedicado a estas actividades porque se siente acompañada, pero también dice sentirse cansada: “Me siento cansada, me siento estresada. Siento una gran carga con mi padre porque él tiene otros hijxs, somos 11 hermanos, pero yo me encargo de todo”.

A esto se suma que, el tiempo dedicado al cuidado de los miembros de la familia se complica aún más por la falta de recursos materiales y de servicios básicos como la atención sanitaria. En la comunidad no existen guarderías o centros para adultos mayores. Es decir, existe una total ausencia del Estado o de organizaciones no gubernamentales que se hagan cargo del trabajo de los cuidados. En este sentido, se puede afirmar que en la comunidad de Tzawata sólo existe en el diamante de cuidados (Razavi, 2007): la familia o la comunidad. Lo que termina cayendo directamente en la responsabilidad de las mujeres subalternas como bien lo señala la literatura (Batthyány, 2021).

Como tampoco existen centros de salud. Lo que provoca que las personas de la comunidad tengan que viajar largas distancias para ser atendidxs. Por ejemplo, uno de los hombres participantes en los diarios de tiempo describe un día entero de sufrimiento porque no hay cerca un centro de salud adecuado donde puedan tratar a su esposa. Del mismo modo,

otras participantes escriben sobre el miedo, la tristeza, melancolía y el estrés que experimentan día a día para tratar de cuidar de sus familiares. A continuación se puede observar dos ejemplos de la información obtenida en el diarios del tiempo:

Tabla 8. Ejemplo sobre diarios del tiempo de cuidado de miembros de la familia

Tiempo	Actividad	Sentimiento
En la mañana	Viajamos al centro de salud. No le atendieron	Miedo, cansancio, estrés Tristeza

(Autoría: la autora, 2025)

En resumen, está claro que en el tiempo de los cuidados cohabitan estos dos sentimientos que parecerían ser contradictorios. Lo cual resulta clave para analizar el tiempo del Buen Vivir y/o la alienación en el tiempo de los cuidados de familiares. Es decir, no es un tiempo sólo alienante sino también del Buen Vivir y viceversa.

Para profundizar esta información, se preguntó en el grupo focal si cambiarían este tiempo dedicado a los cuidados a familiares por otro tiempo. Como resultado, algunas de las participantes mujeres mencionaron que cambiarían este tiempo dedicado al trabajo no remunerado de cuidado de sus familiares por un trabajo que les permitiera tener un sueldo o ingresos económicos. “¿Cambiarías este tiempo dedicado al cuidado por otro?”. “Sí, lo cambiaría por vender mi trabajo fuera”, responde una mujer madre soltera. Esto con la finalidad de tener ingresos económicos que les permitan cubrir servicios básicos como salud o derechos como el de educación de sus hijxs.

Sin embargo, en relación con la idea de tener el control de su tiempo, en las entrevistas las mujeres expresaron que tenían una sensación de autonomía a la hora de realizar las tareas de cuidado en casa debido a la ausencia de un supervisor directo. Por ejemplo, una participante articuló esta perspectiva diciendo: “En cuanto a mi tiempo, tengo tiempo

limitado. Pero sin que nadie me diga “No has hecho eso”. En otras palabras, no se sienten alienados por ese lado.

En cuanto al reconocimiento de este trabajo, según los grupos focales los hombres del grupo focal creen que hay un reparto justo del trabajo de cuidados dentro del hogar. Para muchos hombres, hay democracia en el tiempo dedicado a los cuidados de familiares porque así lo entienden ambas partes. Por ejemplo, un hombre en su entrevista responde a la siguiente pregunta: “Cree que es justa la distribución de los trabajos del hogar en su casa?”: “Si, porque nos comprendemos entre todos”.

Por otro lado, las mujeres del grupo focal y algunas en sus entrevistas mencionaron, sin expresarlo con tanta rotundidad, que necesitan más tiempo porque no tienen tiempo suficiente para ocuparse de todxs los miembros de la familia. En el grupo focal, todas las participantes coincidieron en que lo ideal sería tener un trabajo que les permitiera estar también con sus hijxs. Leyendo entre líneas, queda claro que las mujeres y los hombres no reconocen el trabajo de cuidados en el seno de la familia como trabajo. Es decir, entienden el trabajo como una actividad que proporciona unos ingresos económicos. Sin embargo, esto no significa que no se valore como una actividad importante en sus vidas. De hecho, tanto hombres como mujeres reconocen este tiempo como muy importante.

Estos hallazgos subrayan la importancia de comprender cómo las mujeres indígenas experimentan el tiempo que dedican al cuidado de sus familiares. Por un lado, este tiempo puede vivirse como alienante, ya que con frecuencia evoca emociones negativas como el resentimiento y el cansancio durante ciertas actividades de cuidado en el hogar. Además, sus parejas suelen no reconocer la distribución desigual de las responsabilidades de cuidado dentro de la familia. Como han señalado algunxs investigadorxs, el tiempo de las mujeres parece no pertenecer a ellas mismas, sino a todas las demás personas que forman parte de sus vidas (Drew y Paradice, 1996). Por otro lado, el cuidado también puede ser una fuente profunda de realización, especialmente cuando se trata del cuidado de hijxs, generando en ellas sentimientos de amor durante el proceso. Esta dualidad sugiere que el cuidado puede ser tanto una fuente de alienación como un componente del Buen Vivir. Asimismo, la falta

de servicios estatales de cuidado evidencia la ausencia de una garantía real del derecho al cuidado.

6.4. Tiempo de los cuidados comunitarios

La presente sección detalla el tiempo “kronos” que dedica la comunidad de Tzawata al tiempo de cuidados comunitarios, describiendo las actividades y duración de estas actividades de cuidado comunitario que se llevan a cabo en este espacio geográfico. Posteriormente, se analiza el tiempo “kairos” sobre este tiempo. Es decir, se profundiza en cómo se sienten las personas de Tzawata en el tiempo que dedican en actividades de cuidado de lxs demás miembros de la comunidad. Sobre todo poniendo atención a su valor y reconocimiento. Finalmente, se examina este tiempo desde una perspectiva de género. Como conclusión, se expone que el tiempo de los cuidados comunitarios es un tiempo del Buen Vivir casi tanto para hombres como para mujeres. Sin embargo, las limitaciones económicas, cuidado de hijxs y el desbalance de poderes contra una empresa transnacional convierte este tiempo en un tiempo alienante.

De acuerdo con los diarios del tiempo, tanto hombres como mujeres destinan al menos un día completo a la semana a tareas organizativas comunitarias. La semana donde se llevaron a cabo los diarios, se evidenció que lxs participantes dedicaron ocho horas a la semana en alguna actividad. Estas tareas suelen comenzar temprano en la mañana y extenderse hasta entrada la noche, según lo detallan los diarios analizados. La actividad más común es la participación en asambleas (como se puede observar en la fotografía a continuación) para organizar el cuidado del territorio o las mingas (trabajo colectivo en las chakras). Además, se mencionan tanto en entrevistas, como grupos focales y diarios del tiempo actividades como forestación, limpieza de tierras, turnos como guardias para cuidar la comunidad, cocinar, recibir visitantes y organizarse para las acciones del litigio.



(Fotografía: asamblea general. Autoría: la autora)

Además, lxs comunerxs asumen roles no remunerados permanentes, como servir en la guardia indígena, ser presidentx, ser chamanes (personas dotadas de poderes para sanar, invocar espíritus o realizar ceremonias) o promotores de salud, lo que incrementa significativamente su carga de trabajo. Sobre esto vale anotar que la inversión de este tiempo en el cuidado comunitario no es remunerada económicamente, según expresaron lxs participantes del grupo focal.

Según los diarios del tiempo y las entrevistas, el tiempo dedicado al cuidado de la comunidad es considerado, en general, como satisfactorio, importante y muy valioso tanto para hombres como para mujeres. Lo más llama la atención es que, según la información recogida en el grupo focal, el tiempo dedicado al cuidado comunitario es reconocido como un tiempo de honor por todas las personas de Tzawata. Una mujer afirmó: “Las asambleas comunitarias son el espacio más importante para una”, y un hombre agregó: “Para nosotros,

el tiempo en la comunidad es sagrado. A veces uno va a ayudar en la minga de la chakra del vecino o el vecino viene a la minga de uno”.

Respecto a ciertos roles comunales, un entrevistado describió su papel en la guardia indígena como una parte vital de su vida. A la pregunta abierta “¿A quién cuidas?”, respondió: “A nuestros territorios, que han estado en manos de nuestros ancestros por cientos de años. Protegemos nuestros derechos colectivos. Yo protejo a toda la comunidad porque soy guardia indígena”.

Además, el tiempo dedicado a la vigilancia comunitaria también es considerado democrático por lxs participantes del estudio, según mencionaron en el grupo focal y las entrevistas. La discusión grupal reveló que lxs comunerxs se sienten orgullosxs de ser seleccionadxs para roles como guardia, promotor/a de salud o chamán, presidentx. Explícitamente se describe que estos cargos son decididos colectivamente. Un guardia indígena relató su experiencia: “En una asamblea general de tres comunidades fui nombrado guardia indígena. También fueron elegidxs jóvenes de ambos sexos”.

En relación al tiempo kairos. Los datos analizados muestran que quienes están asumiendo un rol permanente comunitario se sienten felices en el tiempo de realizar este trabajo de los cuidados comunitarios. Uno de los guardias indígenas, expresó su satisfacción personal: “Me siento feliz y orgulloso cuando cuido a la comunidad”. Asimismo, el Presidente de Tzawata registro en su diario del tiempo felicidad al momento de dedicar tiempo a organizar a la comunidad. En general, el tiempo dedicado al cuidado de la comunidad son asociadas con emociones alegres por parte de todxs los participantes de esta investigación como en la preparación de comidas comunitarias, mingas, guardias, reuniones. A continuación algunos ejemplos de diarios de cinco diarios del tiempo sobre estas actividades:

Tabla 9. Ejemplos de actividades y sentimientos de cuidado comunitario dentro de la comunidad

Actividad	Sentimiento
Almorzamos con la genda de la minga	contento
Preparo la merienda de mis compañeros que fuerona la audiencia	alegre
Hice un jugo para los compañeros de la guardia	alegre
Alerte a las personas de la comunidad de posibles extraños	alegría
Una pequeña reunión en la comunidad	feliz

(Autoría: la autora, 2025)

Sobre el proceso legal que lleva a cabo la comunidad para proteger su territorio y al conflicto socio ambiental contra la empresa ahora llamada “Terra Turismo”, lxs habitantes de la comunidad se sienten empoderadxs pero al mismo tiempo sienten emociones amargas. Por un lado, lxs participantes del grupo focal dejan en claro que se sienten orgullosos de su lucha. Por otro lado, llxs indígenas de la comunidad de Tzawata que participaron en este estudio se sienten tristes, con miedo, enojo, estrés y cansancio. Todos estos sentimientos de tristeza son provocados por la falta de recursos económicos suficientes para resistir contra una empresa con mucho poder económico, lo declaran en el grupo focal. En este sentido, el tiempo comunitario de confrontación contra una empresa transnacional es de emociones mixtas. De acuerdo a las entrevistas y grupos focales, lxs participantes de esta investigación destacan constantemente la insuficiencia de recursos económicos para participar en este proceso legal. Como por ejemplo, pagar unx abogado.

Lo mismo se registra en sus diarios del tiempo, donde se registran sentimientos como tristeza, enojo, cansancio. Por ejemplo, una persona escribe la tristeza que sentía por no tener alimentos o dinero para el transporte hasta el lugar de la audiencia durante las protestas planificadas. Otra persona escribe en su diario el cansancio por los arduos viajes emprendidos para asistir a las audiencias legales contra la empresa minera. En síntesis este tiempo comunitario es un tiempo de emociones de uvas amargas. A continuación algunos extractos

de los seis diarios del tiempo donde se registran actividades y sentimientos escritos en los diarios del tiempo los días en los que se llevaron a cabo dos audiencias del litigio legal.

Tabla 10 . Sentimientos y actividades de cuidado comunitario en el conflicto legal

Número de Diario	Actividad	Sentimiento
1	Gritamos consignas Salen de la audiencia los abogados y dirigentes de la comunidad seguimos en las calles protestando Coger el bus al Capricho para regresar a casa	tristeza y dolor decepción y estrés estresada cansada
2	Ir a la audiencia a la corte de nuestro territorio Viajar al Tena a mi casa Salir hacia la audiencia para proteger nuestro territorio al Tena	alegría y estrés cansancio y estrés feliz
3	Seguimos en las calles protestando	decepción y estrés
4	Esperar a coger el bus Audiencia en la corte provincial Protesta contra las personas que respaldan a la empresa Terminar la audiencia Esperar resultados Seguimos cantando con los niños	desesperada enojo enojo hambre mal triste
5	Estábamos tres comunidades unidas afuera de la audiencia	feliz

	Esperando los resultados que nos da el Presidente Salieron de la audiencia y el presidente nos explica que se suspende la audiencia Salimos a comer los que teníamos dinero los que no se quedaban en el mismo lugar	cansancio estrés pena
6	Estaba lista para ir al Tena con mis compañeros de la lucha Ya empezamos a llegar al Tena en esa lluvia Nos empezaron a decir “fuera invasores” Empezamos a defendernos de la empresa Terra Turismo Los niños de la comunidad están cantando consignas en la audiencia	alegría tristeza e ira odio alegría y optimismo feliz

(Autoría: la autora, 2025)

Así, según los diarios del tiempo, el cuidado comunitario implica reuniones regulares y actividades específicas que resultan tanto gratificantes como agotadoras para lxs participantes. La información recogida en las entrevistas y el grupo focal muestra que estos momentos de cuidado comunitario no solo son altamente valorados y democráticos —al permitir una amplia participación y satisfacción personal— sino también están marcados por tensiones derivadas de la precariedad material.

Figura 12. Sentimientos en el tiempo de los cuidados comunitarios



(Autoría: la autora, 2025)

En relación, al análisis del tiempo de los cuidados desde una perspectiva feminista. Se puede notar, de acuerdo a la información obtenida, que tanto el tiempo kronos como el tiempo kairos son distribuidos de manera casi equitativa entre hombres y mujeres. Por ejemplo, según los registros de los diarios del tiempo y la observación directa, las mujeres participan activamente en asambleas, reuniones, mingas y protestas, al igual que los hombres (ver siguiente fotografía). Sin embargo, su participación en asambleas suele ser distinta dado que son quienes asisten con sus hijxs. Además, que en ciertas asambleas o reuniones son quienes están a cargo de realizar la chicha y la comida para todxs quienes asisten a estos espacios.



(Fotografía: asamblea con mujeres. Fuente: la autora).

Por otro lado, se observa que no hacen caso a ciertos roles de género tradicionales. Por ejemplo, los hombres desempeñan roles de cuidadores de salud, tradicionalmente asociados con una connotación más feminizada. De hecho, el cuidador de salud elegido de ese momento era un hombre quien estudió enfermería. Como también, las mujeres son electas como guardias indígenas para monitorear el territorio. Así, un participante del grupo focal destacó: “las mujeres también participan como guardianas que recorren el territorios al igual que los hombres ”, lo que evidencia el carácter disruptivo de estos roles de género tradicionales. No obstante, se advierte que, al momento de la investigación, los cargos de representación comunitaria estaban mayoritariamente ocupados por hombres, como también el de chamán. .

Adicionalmente, se observa que las mujeres de la comunidad son las principales responsables de asistir a las reuniones escolares de sus hijxs, un compromiso que parece recaer exclusivamente en ellas. Es importante señalar que este tiempo de reuniones de madres de familia en la escuela no siempre es disfrutado por las mujeres, según lo registrado en sus diarios del tiempo. En todo caso, estos ejemplos subrayan la persistencia de ciertas dinámicas de género y responsabilidades desigualmente distribuidas en el ámbito comunitario.

Sin embargo, vale reconocer que según los grupos focales y entrevistas lxs participantes de esta investigación afirman que existe una justa distribución del tiempo de los cuidados comunitarios entre hombres y mujeres. Es decir que se ha democratizado el tiempo de cuidado comentario entre hombres y mujeres en la comunidad.

En síntesis, el periodo dedicado al cuidado comunitario abarca distintas actividades y roles específicos, generando tanto experiencias agradables como altamente estresantes y agotadoras. Estos momentos, aunque significativos, alegres, valorados y democráticos, llevan consigo también sentimientos de tristeza debido a limitaciones materiales. Es esencial reconocer que, incluso en este contexto, surgen pequeñas diferencias entre hombres y mujeres. No obstante, los tiempos dedicados al cuidado comunitario representan un tiempo de Buen Vivir, si bien, dadas las condiciones externas, pueden transformarse en momentos

algo alienantes debido a las limitaciones especificadas causadas por el extractivismo, capitalismo y patriarcado. Además, en esta sección queda claro que el tiempo comunitario no es dinero, sino reconocimiento social.

6.5. Tiempo del cuidado a la naturaleza

En Tzawata, todos los seres humanos son considerados en igualdad con la naturaleza, sin que nadie esté por encima de ella. Lxs habitantes de esta comunidad reconocen la importancia de proteger y convivir armoniosamente con la madre tierra, dedicando una parte significativa de su tiempo al cuidar de su territorio.. Este tiempo con la naturaleza es el tiempo aión, el espacio de conexión con el cosmos (Moreno, 2023). Bajo este contexto, en esta sección, se aborda primero el tiempo kronos destinado al cuidado de la naturaleza donde se incluye un tiempo para la conservación inclusiva y la resistencia contra el extractivismo. Posteriormente, se analizará el tiempo desde la perspectiva del kairos para comprender el significado de este tiempo con la Pachamama para los indígenas que habitan esta comunidad. Ambos tiempos son discutidos desde una perspectiva de género. Como conclusiones se expone, por un lado, que lxs habitantes de la comunidad de Tzawata reconocen su tiempo con la naturaleza como un tiempo de cuidado de la naturaleza, a la vez que destacan la importancia de este tiempo. Lo que hace que sea un tiempo con sentido. Por otro lado, el tiempo de los cuidados de la naturaleza se encuentra entre ser un alienante, causado por emociones tristes y por el desvalor de personas externas al tiempo de cuidado de la naturaleza. Además, se demuestra que es un tiempo democratizado, donde lxs habitantes de Tzawata deciden y que es casi distribuido de manera democrática entre hombres y mujeres.

Según la información corroborada en los diarios del tiempo, las entrevistas y el grupo focal, todas las personas de la comunidad participan en actividades relacionadas con el cuidado del territorio-naturaleza. Lxs participantes del grupo focal enfatizaron que todxs, incluidxs mujeres, hombres, niñxs y personas mayores, dedican tiempo a la protección del entorno como parte de su resistencia frente a la invasión de sus territorios por parte de una empresa minera. Además, la comunidad practica la armonía con su entorno a través de una agricultura responsable: cosechan y vuelven a sembrar para asegurar la sostenibilidad. No solo trabajan la tierra, sino que también cantan a las plantas y cuidan sus chakras (parcelas

de tierra agrícola), integrando prácticas como la reforestación, especialmente de especies en peligro de extinción. Un participante expresó en su entrevista: “Sembramos con respeto, alimentando la tierra como ella nos alimenta a nosotros”. Otra mujer mencionó que “esta conexión con el entorno también es una fuente de realización personal, a pesar del cansancio físico”. De forma similar, otra participante comentó: “Cuando estoy en mi chakra, hasta la tierra parece hablarme, recordando mi responsabilidad con ella”.

En cuanto a la conservación inclusiva, es esencial resaltar que este enfoque implica la participación activa de las comunidades en los esfuerzos para preservar la biodiversidad y los ecosistemas, al mismo tiempo que buscan aprovechar los recursos naturales de manera sostenible para satisfacer las necesidades locales (Hatrack, 2023). Su objetivo fundamental es lograr un equilibrio entre la conservación ambiental y el desarrollo económico local, permitiendo que la población local viva con dignidad. Sobre esto, si bien en Tzawata los recursos naturales son aprovechados por sus habitantes, sus usos son responsables con la Pachamama. Además, sus fines son proveer de alimentos para sus familias y la venta a pequeña escala de ciertos productos. Cabe anotar que estas prácticas de cultivo en sus chakras (pequeños huertos familiares) tienen un bajo impacto ambiental. Sobre todo, porque tienen claro que estas actividades como plantar maíz a pequeña escala en sus chakras para su subsistencia tiene menor impacto que se haga minería en el mismo lugar. A lo que se suma, que, según el grupo focal, tiene prácticas de conservación de sus árboles, ríos y animales. Por lo que resulta prohibido talar árboles, monocultivos, uso de pesticidas, contaminar ríos o cazar animales que están en peligro de extinción.

Además, que lxs indígenas de la comunidad participantes del grupo focal sostienen que ellxs mantienen conocimientos ancestrales de sostenibilidad y de vivir en armonía con la naturaleza. Por ejemplo decidiendo qué plantar, qué no y cuáles animales no cazar o pescar. Según uno de lxs participantes de los grupos focales, se trabaja la tierra pero se le devuelve lo que necesita, por ejemplo, cosechando pero replantando plantas y diversificando las semillas. Otra actividad mencionada por otra participante es cantar a las plantas, así como gestionar sus propias chacras (parcelas agrícolas) de forma sostenible, para el consumo y para una pequeña venta. Además, sobre el pasado, lxs habitantes narran que al recuperar su

territorio, reforestaron la zona, establecieron un vivero con semillas puras de bálsamo y crearon un área para el cultivo de plantas medicinales ancestrales.

En todo caso, tanto hombres como mujeres entrevistadxs y del grupo focal reconocen la importancia del tiempo que dedican al cuidado del territorio-naturaleza, equipándolo con el cuidado de la vida misma. Sus labores agrícolas van de la mano con acciones de resistencia frente a la minería, como asistir a audiencias judiciales, subrayando su visión de la naturaleza y la humanidad como iguales. Durante el grupo focal, una de las mujeres afirmó: “Aquí todxs ponemos el cuerpo en las protestas contra la minera; todos nuestros cuerpos valen lo mismo”.

En lo que respecta la resistencia de su territorio, esto implica que los pueblos indígenas y las comunidades locales continúan siendo activos como custodios y defensores de sus territorios de vida. Esto es particularmente evidente en la resistencia contra el extractivismo. El cual también requiere una constante expansión territorial que conduce al desplazamiento o la destrucción de alternativas, formas locales de producción y modos de vida (Veltemeyer, 2022).

En este contexto, es notable que la comunidad de Tzawata invierte varias horas de su tiempo en el conflicto socioambiental que han sostenido durante varios años contra la empresa Terra Turismo que busca apropiarse de sus tierras para la minería. Las acciones comunitarias emprendidas para enfrentar el proceso legal en curso son ejemplares, al igual que los turnos de guardia destinados a evitar que personas externas causen daño a su territorio. Las mismas que fueron descritas en el apartado anterior. Aquí sólo vale enfatizar que lxs habitantes de Tzawata reconocen a este tiempo como un tiempo de cuidado a la naturaleza. El mismo que no sólo es un tiempo presente sino también un tiempo pasado. Según lxs habitantes, sus antepasados protegieron estas tierras y enseñaron como vivir en ella de una manera armoniosa. Es crucial resaltar que reconocen que, desde el pasado hasta la actualidad, han resistido contra empresas transnacionales mineras que intentan ingresar a su territorio.

El análisis de los diarios del tiempo correspondientes a un día de audiencia judicial entre la comunidad y la empresa minera reveló que tanto hombres como mujeres participaron en las mismas actividades y en los mismos horarios. Estas incluyeron asistir a reuniones

preparatorias, trasladarse al pueblo donde se encontraba el tribunal, protestar en las afueras, corear consignas, entre otras (como se puede observar en la fotografías a continuación). Es decir, en este esfuerzo colectivo por cuidar a su gente y su territorio-naturaleza, emerge un patrón distintivo: la distribución equitativa del tiempo entre todos los miembros, sin distinción de género o edad. Esto fue confirmado en el grupo focal, donde se indicó que incluso lxs niñxs, frecuentemente percibidxs como observadorxs en las luchas sociopolítica, participan activamente en las protestas junto con personas adultas. De igual manera, las personas mayores no sólo están presentes, sino que también se involucran activamente en los litigios para defender sus tierras, lo que demuestra que el cuidado y la defensa ambiental son responsabilidades compartidas en la comunidad.



(Fotografías: protestas afuera de la Corte de Justicia 2023. Autoría: la autora)

En relación al tiempo *kronos* dedicado a la protección o de su territorio o resistencia, se pudo observar en la sección anterior que lxs habitantes de Tzawata dedican al menos un día entero a esto o inclusive dos (como lo que sucedió en la semana que se llevaron a cabo los diarios del tiempo) cuando tienen hitos importantes en el conflicto legal con Terra Turismo. A lo que se suma, que lxs indígenas de Tzawata se encuentran todo el tiempo vigilantes de que no ingresen personas de afuera ya que han tenido ya varios enfrentamientos con personas enviadas por la empresa que buscan intimidar a la población.

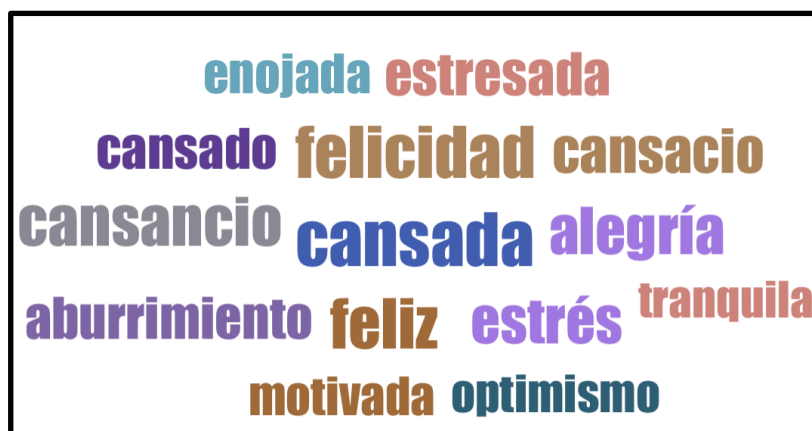
En relación con los sentimientos (tiempo *kairós*), el tiempo que se pasa en las chakras y en los ríos es un tiempo feliz pero agotador. Lxs participantes también expresan su descontento con el precio que reciben por la venta de sus productos cosechados. Una de las participantes se queja de que el precio que obtienen por sus productos no es justo. “Todo se lo quedan los intermediarios”, señala.

En cuanto al tiempo dedicado a resistir contra la empresa transnacional, lxs participantes indican que es un tiempo del cual se sienten orgullosxs pero que también les causa mucha tristeza y estrés. Lxs participantes señalan el coste emocional que tiene este litigio legal en sus vidas. Por ejemplo, en uno de los diarios del tiempo, una participante señala que el día que tenían audiencia contra la empresa extractiva se despertó con miedo y decepción: “Me levanto por la alarma- decepción y miedo”. De igual manera, otro participante hombre escribe en su diario: “Me desperté con estrés por la audiencia”. A lo que también se suman sentimientos de ira, impotencia y frustración. Sobre todo cuando se encuentran en audiencias y tienen que trasladarse y no cuentan con los recursos materiales suficientes como se detallo en la sección anterior.

Desde una perspectiva de género en el tiempo *kairós*, tanto las mujeres como los hombres participantes en los grupos focales, entrevistas y diarios del tiempo indican que el tiempo de

resistencia y lucha por su territorio se experimenta de manera igual para ambos géneros. Es decir, ambos experimentan emociones como alegría, felicidad, estrés, cansancio, ira y enojo.

Figura 13. Sentimientos frente al tiempo de cuidado de la naturaleza



(Autoría: la autora, 2025)

Asimismo, tanto los hombres como las mujeres entrevistados reconocen la importancia del tiempo que dedican al cuidado de la naturaleza. Por ejemplo, uno de los participantes destaca en su entrevista que él dedica este tiempo porque la naturaleza es vida. Otra participante del grupo focal destacó la importancia de preservar los ríos, especialmente el que está dentro de la comunidad, ya que sirve como lugar de baño para los niños. Mencionaron que es importante vivir en armonía con la naturaleza porque la naturaleza y los humanos son iguales: "Vivir en armonía con la naturaleza es igualdad con la naturaleza", dice una mujer indígena mientras desgrana maíz en su entrevista.

Sin embargo, en el tiempo dedicado a la chakra, se observa una distinción de sentimientos entre los géneros. Las mujeres reportan sentirse más cansadas, enojadas y estresadas, especialmente debido a la conexión con el tiempo dedicado al cuidado de sus familiares y las responsabilidades del trabajo doméstico. En cambio, para los hombres, el tiempo en la chakra es generalmente feliz, aunque también se evidenció en los diarios del tiempo que algunos participantes masculinos se sentían tristes cuando no lograban pescar nada. Así, uno de los jóvenes participantes hombres en su entrevista mencionó que cambiaría el tiempo que dedica a su chakra por un trabajo asalariado (como vender zapatos en la ciudad)

que le permita estar seguro de contar con recursos todos los meses para su familia. Sin embargo, aclara que a la agricultura le gusta más el trabajo agrícola en su chakra que vender zapatos dado que ahí tiene poder de decisión.

En conclusión, el tiempo dedicado al cuidado de la naturaleza se percibe, por un lado, como un periodo significativo y, por ende, asociado al Buen Vivir, siendo reconocido como un momento crucial para todxs. Este tiempo se caracteriza por emociones alegres, esperanzadoras y con un sentido de orgullo. Así como también como un tiempo circular que unen la lucha histórica en defensa de su territorio entre el pasado y el presente. El mismo que incluye a todas las generaciones. No obstante, por otro lado, también se interpreta como un tiempo carente de sentido y, por ende, alienante, ya que las personas externas, especialmente los intermediarios de productos como los jueces del litigio legal, no valoran este tiempo. La defensa de su territorio provoca elevados niveles de estrés y afecta la salud mental de lxs habitantes de Tzawata.

Asimismo, surgen sentimientos de tristeza, especialmente cuando los hombres, desempeñando un constante rol de proveedores, se sienten afectados al no poder producir lo necesario para sus familias en las chakras. Por otro lado, el tiempo dedicado al cuidado de la naturaleza en el contexto de la conservación inclusiva, específicamente trabajando en la chakra, representa un periodo de agotamiento para las mujeres, a pesar de que el tiempo en la chakra se distribuye equitativamente entre hombres y mujeres. Esto se relaciona con la carga adicional de responsabilidades que implica el doble trabajo, atendiendo tanto al cuidado de sus hijxs como a las labores domésticas y al trabajo en la chakra. A pesar de estas diferencias, el tiempo de resistencia y de trabajo en la chakra se presenta como un espacio democratizado entre hombres y mujeres.

En suma, el tiempo dedicado al cuidado de la naturaleza es significativo y se vive como casi liberador, aunque no está exento de contradicciones. Es un tiempo democratizado en el que participan por igual mujeres y hombres, pero sigue siendo poco valorado y sin retribución por parte del Estado. Además, actores como las empresas transnacionales extractivas representan fuerzas que se oponen al cuidado de la naturaleza. En general, aunque la comunidad reconoce los beneficios del cuidado ambiental, enfrenta importantes barreras

que deben ser superadas para lograr condiciones de vida verdaderamente sostenibles y equitativas, como el desequilibrio de poder entre las empresas coloniales extractivas y las comunidades indígenas.

6.6. Análisis Metodológico

La investigación sobre el tiempo de los cuidados en Tzawata, basada en un marco conceptual propio, empleó diversos métodos para la recolección de información, entre ellos: diarios del tiempo, entrevistas semiestructuradas, un grupo focal y la observación directa dentro de la comunidad. Entre estos, los diarios del tiempo resultaron especialmente relevantes para valorar su utilidad metodológica en contextos rurales e indígenas.

En las últimas décadas, los estudios del tiempo han sido fundamentales para visibilizar el trabajo de cuidados no remunerado dentro de la economía, demostrando que las mujeres trabajan significativamente más que los hombres cuando se combinan las tareas remuneradas y no remuneradas (CEPAL, 2016). Estas herramientas han permitido una comprensión más detallada de la organización social del tiempo y de las desigualdades de género (Bengoa & Domínguez, 2003).

Sin embargo, el enfoque ha estado centrado en el tiempo cuantitativo, dejando de lado una comprensión más profunda del tiempo cualitativo. Este vacío limita el análisis del cuidado desde perspectivas no occidentales y desatiende las dimensiones emocionales y simbólicas del tiempo. Además, estudios como los de la CEPAL (2016) han señalado que los diarios del tiempo no siempre resultan adecuados en contextos con bajo nivel de alfabetización, dado que requieren habilidades de lectura y escritura.

En este sentido, esta investigación puso a prueba el uso de diarios del tiempo en una comunidad indígena en la que la mayoría de lxs participantes no había completado la secundaria, e incluso algunxs no habían terminado la educación primaria. A pesar de ello, diez personas participaron en la actividad, completando los diarios durante siete días, lo que demuestra su viabilidad metodológica en contextos subalternizados, como se ilustra en la siguiente fotografía.



(Fotografía: diarios del tiempo. Autoría: la autora).

Sin embargo, los resultados muestran que los diarios del tiempo no solo fueron útiles para la recolección de información, sino que también funcionaron como una herramienta de

reflexión personal para lxs integrantes de la comunidad de Tzawata. Así lo expresaron lxs participantes al describir su experiencia tras completar los diarios durante siete días consecutivos. Según sus testimonios, esta actividad les permitió realizar una autoevaluación de cómo distribuyen su tiempo entre el cuidado de la chakra, la naturaleza, sus familiares y la comunidad. Esta dimensión introspectiva puede observarse en el siguiente gráfico, que ilustra el registro de tiempo de una de las participantes.

Comentarios de su experiencia usando este Diario:

Qué lindo es escribir en un diario todos los días horas, minutos segundos que valen mucho durante ~~nuestra~~ vida. y su trabajo.

Dejeme decir que no me daba cuenta que tantas actividades realizaba, pensaba que solo en el día hacía 3-2 actividades, pero me di cuenta que hay demasiadas.

Es bueno aprender a realizar una agenda de trabajo según la rutina de cada día para tener un poco de preocupación y tranquilidad.

En este caso las mujeres indígenas y las comunidades amazónicas siempre están expuestas a trabajar indudablemente en las chacras, en el cuidado de los ríos, y al cuidado de la Naturaleza pero no somos valoradas a reconocimientos por los cuidados de la Naturaleza ante el Estado competente ¹⁹ deberíamos tener una remuneración las Amazonas los gobiernos ^{brazos} no llevan todas la riquezas y tan solo dejan destrucción y

en pensamientos de las demás hermanas, hermas
Amazonicas - La tradición - Cultura - lenguaje
Protección a Nuestras Bosques Territorio es
una riqueza que debemos valorarlas, las grandes
empresas. Extractivistas dejan miedo en la
mentalidad que somos pobres - mentira. en pob
es el que piensa mal de la Amazonia y d
las Nacionalidades de la Amazonia Ecuatorian

Las Amazonicas tenemos derecho a la
Salud - Educación - a una vivienda segun
nuestra cosmovisión cultural. Territorio
libre expresión - y que nos respeten.

No - a la Contaminación y destrucción.
enfermedades atrofticas, y cambios
Climaticas

Amazonia - pulmon del mundo.

(Foto: diario del tiempo. Autoría: la autora, 2025)

Además, los diarios del tiempo fueron completados tanto por mujeres como por hombres. En el caso de los hombres, la experiencia de escribir sobre sus actividades y emociones fue bien recibida, y muchos expresaron sentirse cómodos al reflexionar sobre sus sentimientos. Este hecho representa un aporte significativo a las discusiones sobre nuevas masculinidades, ya que desafía los mandatos de género que sugieren que los hombres no deben o no pueden expresar emociones (Ríos, 2015). Por el contrario, durante el trabajo de campo fue posible observar —como se verá en los ejemplos a continuación— que varios hombres valoraron el ejercicio de registrar sus tiempos y sentimientos, lo que evidencia un proceso de introspección y apertura emocional poco visibilizado en contextos rurales.

Comentarios de su experiencia usando este Diario:

No se le hace difícil
Si, me gusta.
Todo el tiempo escribiendo se relaja la mente.
No se me hace difícil contar sobre mis
sentimientos

Comentarios de su experiencia usando este Diario:

nunca se a Trabajado usando el diario
a sido muy importante saber llevar un registro
de mis actividades del día día

Comentarios de su experiencia usando este Diario:

Este diario me pareció entretenido,
me daba ese espacio para que
mientras escribía sobre mi día
me desestresara de lo habitual o
distinto que son mis actividades.
Llenando en mí muchas ganas
de seguir experimentando cada uno
de los sentimientos con los cuales
estuve ese día en ese momento.
Me sentí muy feliz.



CAPÍTULO VII: CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

7.1. Conclusiones generales

A lo largo de esta investigación se ha redefinido el concepto de Buen Vivir como un modelo alternativo de desarrollo y bienestar centrado en los cuidados. Basado en las cosmovisiones de los pueblos indígenas de América del Sur, el Buen Vivir desafía la lógica de acumulación inherente al sistema capitalista y propone formas de vida en armonía con la naturaleza, con unx mismx y con lxs demás, poniendo en el centro los cuidados (León, 2008), los cuales se traducen en tiempos de cuidado que, por fuera de la lógica capitalista, sostienen la vida humana y no humana (Pérez Orozco, 2019).

Bajo este marco, esta tesis propuso repensar el Buen Vivir, pero también conceptos como los de cuidados y el tiempo, al integrar elementos basados en la democracia feminista y el decolonialismo. Así, este trabajo incorporó un análisis crítico de problemáticas que afectan particularmente a las mujeres subalternas, pero también visibilizando sus resistencias, sobre todo aquellas que se ejercen cotidianamente a través del cuidado. Por ello, se situó como primera interrogante de esta tesis cómo es el tiempo de los cuidados para el Buen Vivir desde la democracia feminista.

La misma que fue contestada a través de cuerpos con etnia, clase, territorio y en un tiempo determinado. A diferencia de muchas perspectivas feministas hegemónicas que han centrado su análisis exclusivamente en las experiencias de mujeres sin adscripción étnica ni de clase en el ámbito del cuidado, esta investigación se enfocó principalmente en las vivencias de mujeres con un tiempo y espacio concreto: las mujeres kichwas de la comunidad de Tzawata. Asimismo, incluyó a hombres subalternos, reconociendo la necesidad decolonial de incorporarlos (Gallardo Lastra y Curiel 2025), ampliando así la discusión hacia una mirada más compleja y plural sobre las prácticas y obstáculos del cuidado. Pero, sobre todo, se basó en las prácticas y conocimientos de estas mujeres que se dedican al cuidado no remunerado en un tiempo-espacio específico: el de la resistencia del medio de un conflicto socio-ambiental.

Esto condujo a una ampliación conceptual del cuidado de la naturaleza, cuestionando: ¿qué entendemos por desarrollo sostenible si no incorporamos la dimensión del cuidado? (Durán, 2018). Asimismo, se retoma la interrogante planteada por Nancy Folbre sobre cómo integrar el tiempo dedicado al cuidado de la naturaleza en los debates de la economía feminista de los cuidados (Gallardo, 2024). En este sentido, se vuelve imprescindible descolonizar el concepto de cuidado (Tronto, 2013), reconociendo e incorporando dimensiones propias del mundo andino como el cuidado comunal y territorial (Rivera Cusicanqui, 2018), fundamentales en las luchas de los pueblos y nacionalidades indígenas de América Latina.

Además, siguiendo las propuestas del pensamiento indígena del Buen Vivir, esta investigación incorpora a la ética del cuidado la noción de interconexión e inseparabilidad entre el autocuidado, el cuidado de lxs demás y el cuidado de la naturaleza. Estas formas de

cuidado no se conciben como prácticas aisladas, sino como dimensiones profundamente entrelazadas, donde el tiempo dedicado a una afecta necesariamente a las otras. Se propone, por tanto, comprender el tiempo de los cuidados no desde una perspectiva lineal —propia del pensamiento occidental—, sino desde una visión interrelacional y circular, arraigada en la cosmovisión indígena del tiempo (Cabnal, 2010). Esto resulta especialmente relevante considerando que, desde la ética del cuidado, se ha insistido en revisar los cuidados desde las experiencias de las cuidadoras y las condiciones bajo las cuales estos se realizan. En este marco, es fundamental analizar si el tiempo de cuidado —en particular, el de las mujeres subalternas que sostienen estas labores a nivel global— se vive de manera armónica. Es decir, si se trata de un tiempo equilibrado que permita la coexistencia entre el cuidado hacia otros, el autocuidado y el cuidado de la naturaleza. Limitarse a observar el tiempo dedicado a los demás resulta insuficiente si no se considera también el tiempo destinado al propio bienestar y a la relación con el entorno natural, ya que podría estar produciéndose un desbalance entre estas dimensiones del cuidado.

Bajo esta articulación teórica, esta tesis construyó una propuesta analítica para permitir examinar tiempos y espacios concretos del cuidado, reconociendo las desigualdades de género que los atraviesan pero también las opresiones de la colonialidad y el capitalismo extractivista. De este modo, se construyó un marco analítico orientado a medir el Buen Vivir como una noción de bienestar, respondiendo a la escasez de estudios que propongan formas medibles de este concepto (Mero-Figueroa et al., 2020) y a la necesidad de abordarlo desde una perspectiva feminista decolonial. Se sostiene que para que los tiempos de cuidado sean emancipadores y se alineen con los principios del Buen Vivir, deben cumplirse dos condiciones fundamentales. Primero, los cuidados deben ejercerse en un tiempo democrático, caracterizado por la autonomía de quienes cuidan para decidir sobre su propio tiempo, la distribución equitativa de las responsabilidades de cuidado entre todos los géneros y la posibilidad de que cada quien realice actividades deseadas en su propio tiempo. Segundo, el trabajo del cuidado debe reconocerse como tiempo valioso y significativo, tanto en el ámbito personal como social, vinculado a emociones de alegría y no a experiencias de alienación.

Tomando en cuenta este marco analítico, se examinó el caso de estudio sobre los tiempos de cuidado en Tzawata. Este análisis permitió responder cómo se configuran dichos

tiempos, si se experimentan como tiempos alienantes y/o como tiempos de Buen Vivir. Asimismo, abordó la hipótesis central de esta investigación: si los tiempos de cuidado no remunerado realizados por mujeres indígenas de Tzawata constituyen o no tiempos alienantes que obstaculizan una vida en armonía consigo mismas, con lxs demás y con la naturaleza. Sobre lo cual se concluyen los siguientes cinco puntos:

Como primer punto, que el tiempo de trabajo de cuidados en Tzawata no puede comprenderse con lentes binarios entre la alienación o el Buen Vivir. Dado que el tiempo dedicado al cuidado en Tzawata se transforma en un complejo entrelazamiento entre un período propicio para el Buen Vivir y uno alienante. Estas contradicciones coexisten en la vida de los habitantes indígenas de la comunidad. Aunque dicho tiempo está muy cerca de ser un tiempo para el Buen Vivir en Tzawata, las fuerzas hegemónicas de opresión como el capitalismo, el extractivismo, el colonialismo y el patriarcado impiden esta posibilidad, convirtiendo estos tiempos en experiencias de alienación.

Sin embargo, como segundo punto, puede concluirse que la vida en comunidad y en conexión con la naturaleza, como la que posibilitan las estructuras materiales de la comunidad de Tzawata, propicia un espacio para el Buen Vivir entendido como una forma de bienestar en forma de armonía entre seres humanos y no humanos. Estar rodeadxs de animales, árboles, ríos, espíritus ancestrales, de la comunidad misma y de sus rituales solidarios, como la minga y el deporte, permite habitar un tiempo comunitario y natural que está ausente en las grandes ciudades. Por ello, retomo y comparto lo que tan lúcidamente plantea Silvia Rivera Cusicanqui (2018): estos gestos básicos de sociabilidad —vivir en comunidad y reconocerse como parte de un “todo”, no como sujetos fijos o entidades individuales aisladas— son comunes en diversas poblaciones indígenas de Abya Yala, e incluso podrían encontrarse más allá de este territorio, allí donde se cuestiona la modernidad (p. 148). Ese “todo” sólo puede desplegarse en contextos que nos enseñan que la comunidad es esencial, que la naturaleza ocupa un lugar central, y que el autocuidado individual y el cuidado familia están intrínsecamente entrelazados con esos vínculos, como parte de una red mayor de interdependencia. En este sentido, algo que queda claro es que acá el tiempo es colectivo, fuera de toda lógica individualista

Como tercer punto, y entrando específicamente en la relación al tiempo dedicado al cuidado de la naturaleza y al cuidado comunitario, se concluye a partir del caso de Tzawata que estos tiempos constituyen un tiempo de Buen Vivir pero también alienantes. Por un lado, para sus habitantes, este tiempo es un tiempo de bienestar. La información recabada muestra que el tiempo invertido en el cuidado del territorio y los roles comunitarios de cuidado, a través de protestas, asambleas, cargos no remunerados o vigilancia permanente, es percibido como un tiempo de honor, lo que le otorga un profundo sentido. Además, es un tiempo elegido colectivamente, un tiempo democrático compartido entre hombres y mujeres kichwas. Las personas disfrutan de estar en su chakra, de vigilar el río, pero también se sienten honradas de defender sus tierras ancestrales, de ser el guardia indígena o presidenta de la comunidad y, así, mantener viva una lucha histórica. Frente a esta realidad, cabe preguntarse: ¿cuál es el verdadero valor del tiempo? Se trata de un tiempo que no puede reducirse a la lógica capitalista del “tiempo es dinero” (Ramírez, 2021), sino que adquiere valor por el reconocimiento de lxs otrxs y por el sentido profundo que le atribuyen quienes lo viven. Es un tiempo que, por su naturaleza emancipatoria, no puede ser alienante porque el capitalismo no puede quitárselo.

No obstante, por otro lado, este tiempo de resistencia y organización se torna alienante ante el profundo desequilibrio de poder frente al colonialismo y al capitalismo extractivista. La comunidad de Tzawata, al igual que otras de la Amazonía, debe invertir numerosas horas en enfrentar un proceso legal desigual: mientras la empresa cuenta con recursos para contratar a lxs mejores abogadxs, la comunidad debe familiarizarse con un sistema de justicia ajeno, sin disponer de los recursos necesarios para pagar asesoría legal, trasladarse a las audiencias o alimentarse durante jornadas que toman horas e incluso días. Bajo estas condiciones, la resistencia termina por afectar la salud mental de quienes participan, volviéndose este tiempo también una carga.

De modo que, en Tzawata, cohabita una alienación al tiempo de cuidado comunal y de la naturaleza mientras se mantenga la amenaza constante de despojo territorial ejercida por el capitalismo extractivista en su fase contemporánea imperial. Así como las condiciones materiales de vida comunitaria, en armonía con la naturaleza, propician cotidianamente un espacio para el Buen Vivir, estas son gravemente socavadas por la imposición de un modelo

de desarrollo capitalista centrado en la extracción de recursos naturales por parte de empresas transnacionales. En este sentido, también Buen Vivir, como paradigma alternativo al desarrollo capitalista, se ve estructuralmente amenazado por un régimen global que privilegia la acumulación y la explotación. Tal como advierte Harvey (2017), el capitalismo, en su fase industrial primero y extractivista después, ha requerido históricamente vastos territorios del Sur global para asegurar su acumulación (originaria y por desposesión). Al igual lo han señalado autorxs como Luxemburgo (1967), y De Angelis (2000), este aumento del metabolismo social se ha basado en mecanismos de acumulación por desposesión que implican la reasignación forzada del control sobre territorios y bienes comunes a favor de empresas privadas. Esta tendencia se profundiza en el contexto actual mediante lo que Veltmeyer y Petras (2015) identifican como nuevas formas de imperialismo, materializadas en reformas estructurales impuestas al Sur global, inversiones extranjeras directas (IED) en sectores extractivos como los de la Amazonía ecuatoriana y el respaldo geopolítico de los Estados del Norte para proteger los intereses de su capital, y en algunos casos con la complicidad de gobiernos progresistas. Este proceso de expansión imperial del capital se manifiesta, en el caso de Tzawata, en intentos de desalojo, criminalización y deslegitimación de los derechos territoriales de la comunidad.

Así, este conflicto socioambiental revela que la alienación y el bienestar pueden coexistir en el tiempo del cuidado mientras subsista un modelo de desarrollo global basado en el despojo y la destrucción de los territorios y de los vínculos comunitarios que los sostienen. No obstante, también se reafirma que la resistencia que emerge frente a estas amenazas está colmada de dignidad y significado. En definitiva, el tiempo dedicado al cuidado del territorio y de la comunidad constituye, en su esencia, un tiempo de Buen Vivir; sin embargo, el desequilibrio estructural de poder impuesto por el capitalismo extractivista lo distorsiona y lo vuelve potencialmente alienante, dificultando su realización plena como tiempo emancipador.

Empero, el extractivismo no es la única fuerza que limita la posibilidad del Buen Vivir sino también viene acompañado del patriarcado. Como cuarta conclusión, esta tesis revela que el patriarcado, basado en la colonialidad de género, obstaculiza el Buen Vivir en el tiempo de los cuidados. La distribución desigual del tiempo dedicado a las tareas familiares

entre hombres y mujeres indígenas, los roles de género basados en una imposición colonial (Lugones, 2010) y la escasez de oportunidades para disponer libremente del propio tiempo convierten el tiempo destinado al cuidado familiar y al autocuidado en un tiempo no democrático. Este desequilibrio genera una profunda sensación de alienación en las mujeres indígenas, quienes no solo dedican más tiempo que sus pares hombres al cuidado de sus familiares, sino que lo triplican su tiempo al hacer simultáneamente actividades de cuidado, como al lavar la ropa en el río mientras se bañan y cuidan de sus hijxs. Además, tienen menos tiempo para el autocuidado, lo que acentúa aún más las desigualdades temporales y de bienestar.

Asimismo, se concluye que los hombres de Tzawata, al igual que otros hombres indígenas de comunidades rurales ecuatorianas, no reconocen plenamente la desigualdad en la distribución del tiempo destinado al cuidado familiar, y reproducen roles de género tradicionales basados en una estricta división sexual del trabajo, asumiendo el papel de proveedores. Sin embargo, un hallazgo relevante del análisis de datos es que muchos de estos hombres expresaron el deseo de dedicar más tiempo al cuidado de sus hijxs, aunque no pueden hacerlo debido a que deben recorrer largas distancias para cumplir con trabajos asalariados que, además, no disfrutan. En este contexto, los hombres sienten una fuerte presión por cumplir con el mandato de ser el sostén económico del hogar, y cuando no logran generar ingresos, dadas las limitadas oportunidades laborales, experimentan sentimientos de tristeza y frustración. Por tanto, es importante subrayar que, desde sus propias representaciones de cuidado, el trabajo de cuidado familiar también puede resultar alienante para los hombres, en la medida en que sus posibilidades de participar activamente en la crianza se ven restringidas por las exigencias del sistema económico capitalista que explota en mayor medida a los hombre racializados.

A esto se suma la ausencia del Estado, que no garantiza servicios básicos de cuidado, como guarderías, centros para personas adultas mayores o acceso adecuado a servicios de salud pública. Esta situación evidencia la presencia del entronque patriarcal (Paredes, 2018) en Tzawata en el que se suma: por un lado, una estructura patriarcal dentro de la sociedad indígena que recarga desproporcionadamente el trabajo sobre las mujeres; por otro, una colonialidad que las sitúa en la base de la jerarquía social ecuatoriana, donde el Estado no

reconoce, ni reduce, ni valora su trabajo de cuidados no remunerados realizados por ellas. En este contexto, resulta pertinente la cita de Ramírez (2021): *“Si el día tiene 24 horas, y el capitalista se queda con el tiempo de la naturaleza y del asalariado hombre, y este se queda con el tiempo de la mujer campesina indígena no asalariada que se dedica –por ejemplo– a la economía del cuidado, lo que se produce es una pérdida/transferencia de libertad y de autonomía reproductiva del asalariado, de la mujer campesina indígena y de los ecosistemas, con la consecuente desigualación social y desarmonización ambiental.”* (p. 21).

Por lo tanto, se concluye como quinta conclusión que no se puede hablar de una democracia feminista si las mujeres, especialmente las mujeres subalternas, duermen menos, siempre están agodadas por sostener con su trabajo invisibilizado la vida cotidiana, y no tienen tiempo para su autocuidado mientras otras ocupan espacios de poder. La desigual distribución del tiempo revela una profunda injusticia estructural que contradice los principios de que deberían sustentar cualquier propuesta de democracia feminista.

Por otro lado, esta investigación también revela como sexto punto que el cuidado de lxs hijxs debe comprenderse como un tiempo profundamente relacional, que escapa a una visión estrictamente asociada al feminismo marxista, la cual entiende este tiempo de cuidado únicamente como trabajo reproductivo, basándose en la conocida consigna: “eso que llamas amor es trabajo no pagado”. Tal como propone Segato (2024), el tiempo del cuidado no puede reducirse a una función instrumental de reproducción de la fuerza de trabajo, ya que está atravesado por el amor, el deseo de vínculo y la entrega afectiva. Se comparte su posición al advertir que sería un error concebir el trabajo de cuidado únicamente como una mercancía. Esta discusión teórica encuentra sustento empírico en los diarios del tiempo elaborados por mujeres indígenas de Tzawata, quienes registran sentimientos como amor y felicidad al referirse al tiempo dedicado a sus hijxs. Por ejemplo, expresan alegría al hacerlos dormir o compartir momentos cotidianos, tanto en sus escritos como en sus entrevistas. Desde esta perspectiva decolonial, el tiempo del cuidado de sus propios hijx constituye una experiencia de Buen Vivir, ya que es deseado, reconocido como significativo y colmado de emociones positivas.

Esta reflexión también se sostiene en la noción de bienes relacionales (Bruni, 2008; Nussbaum, 2001), en el cuidado de hijxs en Tzawata que define formas de bienestar que no

pueden ser apropiadas individualmente ni intercambiadas en el mercado, sino que emergen de relaciones intersubjetivas marcadas por la reciprocidad. Los bienes relacionales —como el amor en el cuidado de sus hijxs— son co-generados y co-experimentados; su valor no radica en su utilidad económica, sino en un sentimiento de amor. Desde esta ética, el cuidado no es un recurso escaso a distribuir, sino una práctica vital de construcción de sentido común. En palabras de Ramírez (2021), los bienes relacionales no pueden convertirse en mercancía porque su esencia es el reconocimiento mutuo, incluyendo también la relación entre los seres humanos y la naturaleza.

Empero, esto no quiere decir que no sientan alienación en otro tipo de actividades de cuidado familiares que conlleva el cuidado de sus hijxs como preparar el desayuno a horas muy tempranas o lavar sus platos. Por lo que también se concluye que dependerá la actividad y la duración de estas actividades. No será lo mismo lavar los platos un día que hacerlo tres veces al día. A pesar de estas emociones ambivalentes, muchas de ellas se sienten dueñas de este tiempo, precisamente porque no tienen un jefe que controle su jornada ni les imponga tareas externas. Este sentido de autonomía, sin embargo, no oculta las cargas desiguales que enfrentan: las mujeres de la comunidad dedican mucho más tiempo al cuidado familiar que los hombres, lo que se traduce en menor tiempo para el autocuidado y mayores niveles de cansancio.

A esto las mujeres de Tzawata no reclaman la remuneración directa de estas actividades, sino un mayor equilibrio entre el tiempo que destinan al cuidado del hogar y el acceso a un trabajo remunerado que les permita cubrir las necesidades básicas de su familia. Al mismo tiempo, exigen una distribución más equitativa del tiempo de cuidado familiar y autocuidado ya que perciben —y los datos lo confirman— que los hombres descansan más que ellas. A lo que suman que el Estado debe garantizar acceso a la salud para sus hijxs. En este sentido, la lucha por democratizar el tiempo no es únicamente económica, sino profundamente política: busca reconocer el valor de los vínculos que sostienen la vida y garantizar condiciones materiales que permitan a todxs vivir en reciprocidad y bienestar. En resumen, el tiempo dedicado al cuidado familiar en Tzawata representa, por un lado, un tiempo de Buen Vivir, cargado de amor, vínculos significativos y satisfacción en el cuidado de seres queridxs. Sin embargo, al mismo tiempo, este cuidado es alienante debido a las

opresiones estructurales que lo atraviesan: el patriarcado, que se roba las horas de descanso de las mujeres por el trabajo no remunerado dentro del hogar, y el colonialismo capitalista, que explota a los hombres en espacios laborales precarios. Así, ambos géneros experimentan tensiones distintas pero complementarias que impiden que el tiempo de cuidado familiar se ejerza plenamente en condiciones de Buen Vivir.

Como conclusión, se considera fundamental que, reconociendo la centralidad del lugar y del tiempo, se construyan nuevas reflexiones sobre la democracia del tiempo de los cuidados desde una perspectiva no moderna, anclada en el Buen Vivir y atenta tanto a las dimensiones cuantitativas como cualitativas del tiempo. Asimismo, se sugiere acoger la invitación de los feminismos decoloniales a revalorizar los sentimientos y emociones históricamente subestimados en el Sur global, integrándolos en los debates sobre la ética del cuidado y en las epistemologías del sentir.

Finalmente, se insta a que los estudios sobre el tiempo de los cuidados sean abordados de forma holística, circular y decolonial, reconociendo que cada dimensión del cuidado —ya sea hacia unx mismx, hacia lxs demás o hacia la naturaleza— impacta y transforma a las otras. Esto implica que no basta con revisar el tiempo como una abstracción neutral, sino que es urgente atender a las estructuras de opresión que lo moldean. Al colonialismo, que somete y margina los cuerpos y los saberes de mujeres y hombres indígenas; al extractivismo, que arrebató horas de calma y las convierte en lucha por la tierra que da vida; al neoliberalismo, que privatiza el derecho a la salud y vacía de contenido los servicios esenciales; y al patriarcado, que roba silenciosamente las horas de sueño de las mujeres, dejando sus cuerpos agotados y sus días sin tregua.

7.2. Conclusiones epistémicas, éticas y metodológicas

A lo largo de esta tesis, ha sido posible reflexionar e identificar algunas contribuciones metodológicas clave. Estas se agrupan en dos dimensiones principales: primero, los fundamentos epistemológicos de la investigación; y segundo, los métodos de la investigación.

En cuanto a los fundamentos epistemológicos, esta investigación se apoyó inicialmente en las epistemologías del Sur (de Sousa Santos, 2015), lo que permitió cuestionar cómo se construye el conocimiento cuando se sitúa en un diálogo crítico entre el Norte y el Sur Global, y qué criterios hegemónicos definen qué conocimientos son considerados válidos y legítimos. Este cuestionamiento resulta especialmente relevante ante la persistencia del epistemicidio, es decir, la supresión sistemática de saberes del Sur Global, y el privilegio de epistemologías eurocéntricas y modernas como las únicas formas válidas de conocimiento (Dussel, 1993).

No obstante, tras las denuncias de violencia de género hacia el autor de las epistemologías del Sur (da Silva, 2024), fue necesario repensar más profundamente la importancia de las epistemologías feministas. Esta reflexión condujo a comprender que la pregunta no es sólo cómo se valida el conocimiento, sino también desde dónde se produce. No es posible investigar sobre feminismo mientras se ejerce violencia hacia otras mujeres, ni es ético declararse decolonial mientras se perpetúa el extractivismo de los saberes de comunidades indígenas. En este sentido, una de las principales conclusiones de esta investigación es que la epistemología feminista decolonial no solo permite examinar las estructuras patriarcales y coloniales en la producción de conocimiento, sino que desplaza la búsqueda de una verdad “más precisa” hacia la construcción de verdades más justas.

Otra conclusión metodológica relevante es la necesidad de incorporar la posicionalidad de manera explícita en toda investigación, independientemente de su disciplina. Reconocer críticamente la propia posición permite desafiar la pretendida neutralidad de la producción académica y promueve una mayor responsabilidad en los procesos de generación de conocimiento. En este sentido, la investigación reafirma lo que autorxs feministas como Icaza (2019), Chandra Talpade Mohanty (1984) y Oyěwùmí (1997) han sostenido durante décadas: el conocimiento debe ser social y políticamente situado, y los cuerpos-territorios (Zaragocin & Caretta, 2021) poseen una dimensión política ineludible.

Desde esta perspectiva situada, esta investigación ha desarrollado un marco conceptual y analítico profundamente anclado en contextos temporales y espaciales específicos. Conceptos como el tiempo para el Buen Vivir en los trabajos de cuidado en la comunidad indígena de Tzawata emergen directamente de las experiencias vividas por esta comunidad subalterna. En consonancia con Michael Burawoy (1998), quien desde el materialismo

histórico propone construir teorías a partir de estudios de caso que observan la vida cotidiana en contextos históricos específicos, esta investigación sostiene que los conceptos deben elaborarse desde la realidad material concreta.

Asimismo, la adopción de una epistemología feminista decolonial ha abierto espacio para integrar en esta investigación la epistemología de las emociones y los sentimientos. Siguiendo a Alison Jaggar (1989), quien señala que la epistemología feminista ha subestimado históricamente las emociones en favor de la razón, se reconoce que las emociones juegan un rol crucial en la producción de conocimiento. Jaggar sostiene que las emociones de los grupos marginados, como las mujeres subalternas, son componentes esenciales para el desarrollo de teorías sociales críticas. Del mismo modo, Solana y Vacarezza (2020) destacan la relevancia de analizar las emociones como prácticas epistemológicas dentro del pensamiento y la praxis feminista.

Basándose en estas premisas, una de las contribuciones metodológicas más innovadoras de esta tesis ha sido el uso de diarios de tiempo. Estos diarios permitieron a lxs participantes registrar no solo el uso de su tiempo y las actividades realizadas, sino también las emociones y sentimientos asociados a dichas actividades (como se expone en la última sección del capítulo 6). Este método resulta especialmente relevante porque, aunque las encuestas de uso del tiempo se han consolidado como instrumentos dominantes para analizar los trabajos de cuidado y las desigualdades de género en los tiempos, los diarios de tiempo ofrecen una perspectiva más matizada. No solo permiten comprender el tiempo en términos cuantitativos occidentales tradicionales, sino también a través del lente de las emociones. Además, este enfoque permitió visibilizar las experiencias emocionales de hombres subalternos en los trabajos de cuidado, aportando a una comprensión más holística de las temporalidades cotidianas y situadas.

En conclusión, esta investigación contribuye metodológicamente al desplazar los enfoques tradicionales, proponiendo un camino que integra la reflexividad crítica, la posicionalidad, el análisis interseccional y la centralidad de las emociones para construir conocimientos más justos, situados y comprometidos con las realidades diversas y subalternas.

7.3. Recomendaciones

El análisis del tiempo dedicado a los cuidados en la comunidad indígena de Tzawata reveló una carencia significativa de apoyo estatal hacia los centros de atención en zonas rurales indígenas, lo que repercute negativamente en el bienestar de quienes cuidan. Además, se evidenció una falta de redistribución y reconocimiento del trabajo de cuidados entre géneros y entre los diferentes actores sociales, recayendo de manera desproporcionada, no remunerada y desvalorizada, sobre las mujeres indígenas.

Para enfrentar esta situación, es imprescindible que las políticas públicas prioricen la mejora de las condiciones de vida de quienes realizan tareas de cuidado, aplicando el marco de las Tres R: reconocimiento, reducción y redistribución del trabajo de cuidados no remunerado (Elson, 2017) tanto en el Ecuador rural como en otras comunidades rurales de América Latina.

Reconocimiento: Es necesario promover un cambio cultural que revalorice el trabajo de cuidados, reconociéndose como fundamental para la sostenibilidad de la vida humana y no humana. Asimismo, es indispensable visibilizar que estas labores son desempeñadas mayoritariamente por mujeres subalternas, al tiempo que se reconocen las barreras que enfrentan los hombres subalternos para participar en estas tareas. Aumentar la visibilidad de quienes cuidan y reconocer sus derechos es crucial para que esta fuerza de trabajo, frecuentemente invisibilizada, sea reconocida públicamente y para que las políticas públicas defiendan su dignidad (Batthyány, 2021).

También es fundamental amplificar las voces de los cuidadores, brindándoles espacios para expresar sus necesidades y experiencias, lo cual constituye un componente clave del reconocimiento social. Desde un enfoque práctico, se recomienda que las instituciones estadísticas nacionales fortalezcan las encuestas de uso del tiempo, incorporando indicadores que den cuenta de los “costos invisibles” del trabajo de cuidados, como las largas distancias para acceder a servicios de salud, la recolección de agua y leña, y los extensos tiempos dedicados a la preparación de alimentos (Esquivel, 2008). Además, debería visibilizarse el componente emocional y afectivo del trabajo de cuidados, muchas veces invisibilizado (Macdonald & Merrill, 2002).

Para transformar la percepción social de los cuidados como una actividad exclusivamente femenina y poco valorada, es clave que los procesos educativos incluyan la enseñanza de la importancia de cuidar, reconociendo tanto el derecho a recibir cuidados como los derechos de quienes cuidan (Williams, 2010). Esto es particularmente relevante ya que los cuidados suelen considerarse como tareas “naturales”, poco calificadas y fácilmente realizables por mujeres (Acker, 2010).

Redistribución: Lograr una distribución más equitativa de las responsabilidades de cuidado entre mujeres y hombres requiere reconocer tanto las preferencias individuales como las restricciones estructurales. La redistribución del trabajo no remunerado debe ir más allá del ámbito doméstico, abordando las desigualdades de tiempo y poder en distintos niveles (Elson, 2017).

Asimismo, el trabajo de cuidados debe redistribuirse entre los actores que componen el diamante de cuidados propuesto por Razavi (2007): el Estado, el mercado, la familia y el sector comunitario. Actualmente, la carga recae en su mayoría sobre las mujeres. Enfocarse exclusivamente en la redistribución micro de tareas entre hombres y mujeres subordinadxs corre el riesgo de reproducir políticas que buscan combatir la pobreza movilizand los “recursos ocultos de lxs pobres”, sin transformar las estructuras subyacentes de desigualdad (Esquivel, 2008).

Para el caso de Ecuador, es fundamental que quienes diseñan políticas públicas consideren la reducción de las jornadas laborales remuneradas y creen incentivos que promuevan la participación activa de los hombres subalternos en el cuidado del hogar, la comunidad y la naturaleza. Superar las desigualdades en los cuidados exige transformaciones estructurales profundas, como la equiparación de las jornadas laborales entre mujeres y hombres, garantizar salarios o compensaciones en bienes y servicios que permitan alcanzar un ingreso digno, y repensar las políticas de licencias de maternidad y paternidad en el sector informal. Aunque las evidencias muestran que las licencias parentales son más efectivas cuando son bien remuneradas (Macdonald & Merrill, 2002), en contextos de ruralidad subalterna esto es inviable por la falta de derechos laborales y seguridad social. Además, es fundamental que lxs responsables de la provisión de servicios públicos comprendan las razones por las cuales los hombres subordinados dedican poco tiempo al cuidado, información indispensable para

diseñar políticas públicas efectivas que fomenten una redistribución real de las responsabilidades.

Reducción: Fortalecer el apoyo estatal a los servicios comunitarios de cuidado es esencial para aliviar la carga que recae sobre quienes cuidan. Invertir en infraestructura accesible y de calidad en comunidades rurales e indígenas reduciría considerablemente el tiempo y esfuerzo destinado al trabajo de cuidados no remunerado por mujeres indígenas. Igualmente, las políticas de género deben considerar la desigualdad en el tiempo dedicado a cuidar la naturaleza, un tema frecuentemente ignorado que requiere mayor atención y evidencia.

Organizaciones de mujeres y sindicatos han reclamado desde hace tiempo la necesidad de disminuir el trabajo doméstico y de cuidados no remunerado a través de inversiones públicas en infraestructura física y social. Esto incluye garantizar el acceso a agua potable, saneamiento, energía limpia, transporte público y la expansión de servicios de salud y cuidado, elementos clave de un sistema de protección social robusto, como recomienda la Organización Internacional del Trabajo (OIT) (Elson, 2017).

Es importante subrayar que el acceso a servicios básicos como agua potable, saneamiento y energía no puede darse por sentado, especialmente en zonas rurales. Mujeres y niñas invierten una cantidad desproporcionada de tiempo recolectando agua y combustible, un problema que podría aliviarse mediante inversiones específicas en infraestructura (Elson, 2017).

Por último, en las comunidades indígenas rurales de Ecuador es fundamental que los liderazgos indígenas participen activamente en los debates sobre el trabajo de cuidados y colaboren en el desarrollo de estrategias colectivas y familiares que busquen reducir la carga desproporcionada que soportan las mujeres indígenas.

7.4. Futuros Estudios

Es necesario realizar un análisis más profundo del Buen Vivir desde una perspectiva feminista. Los futuros estudios sobre el posdesarrollo deberían seguir desarrollando el Buen Vivir como un indicador alternativo del bienestar que desafíe los parámetros occidentales, pero que integre las dimensiones sociales, medioambientales y comunitarias con una perspectiva feminista.

Se recomienda que las futuras investigaciones examinen cuantitativa y cualitativamente la división de género del tiempo dedicado al cuidado del medio ambiente. La hipótesis principal que se debe explorar es si las mujeres dedican más tiempo al cuidado no solo del hogar, sino también del medio ambiente y la naturaleza. Para respaldar esta teoría, el cuidado de la naturaleza debe teorizarse como un conjunto concreto de actividades comparables a la categorización y el estudio de otras formas de trabajo de cuidado. Por último, se sugiere que se realicen más investigaciones sobre el aspecto cualitativo del tiempo dedicado al cuidado. Esta recomendación se basa en que, a pesar de los avances logrados en los estudios de género a través de las encuestas sobre el uso del tiempo en las últimas décadas, se ha prestado poca atención a las perspectivas cualitativas y no occidentales del tiempo dedicado al cuidado. Abordar esta laguna en la investigación facilitaría una comprensión más completa del cuidado desde la perspectiva de los hombres subordinados. Por ejemplo, una pregunta de investigación centrará en los hombres y su vínculo con el trabajo de cuidados oportuna podría ser. ¿Qué prefieren hacer: trabajar largas jornadas como albañiles cargando bloques de cemento, o cuidar a sus propios hijos en casa? Esta pregunta permite explorar las tensiones entre los roles de género socialmente asignados y las condiciones de precariedad material. Si no fuera por el ingreso económico, ¿preferiría el trabajo físico sobre el trabajo de cuidados? Esta interrogante abre la posibilidad de cuestionar las construcciones patriarcales en torno al valor del trabajo y las motivaciones que lo sostienen.

Otra línea de trabajo se vincula con estudios comparativos. Esta investigación intentó, en su fase inicial, aplicar diarios del tiempo a 10 personas recicladoras. Esta experiencia dejó entrever la relevancia de explorar cómo otros grupos sociales viven el tiempo de los cuidados, particularmente en términos del reconocimiento y valor que asignan a su labor como cuidadores de la naturaleza. En muchos casos, este trabajo otorga un sentido profundo a la vida dado que lo reconocen como un aporte al mundo, en contraste con otros empleos alienantes que generan vacíos existenciales. Este hallazgo invita a pensar el tiempo de trabajo desde una perspectiva filosófica, como lo sugiere Bauman (2000), reflexionando sobre las premisas morales y culturales que sustentan la ética del trabajo. En este caso particular, se trata de repensar la ética del trabajo de cuidados no remunerados de la naturaleza. Si se elimina la precariedad laboral de estas tareas como cuidar el territorio o reciclar entre la basura: ¿podría este trabajo ser considerado emancipador?

Finalmente, considero oportuno seguir reflexionando desde el Sur sobre conceptos como la democracia feminista y el Buen Vivir. Es fundamental construir propuestas teóricas y políticas que se alejen de los modelos clásicos de democracia liberal y desarrollo capitalista, integrando una mirada feminista que recupere lo colectivo, lo emocional y lo relacional.

En términos prácticos, resulta relevante, desde la perspectiva jurídica, revisar de forma tanto legal como sociológica el caso de Tzawata. Este constituye un ejemplo paradigmático de resistencia territorial en Ecuador, donde la comunidad ha enfrentado por años intentos de desalojo de sus tierras. Profundizar en este caso de manera legal puede aportar insumos valiosos para pensar una justicia ambiental y de cuidados con perspectiva interseccional y decolonial pero también poder aportar de manera práctica con esta comunidad y otras. Adicionalmente, estudiar la persecución judicial a lideresas y líderes indígenas que lideran los procesos legales contra empresas extractivistas.

REFERENCIAS

Acosta, A. (2010). *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo: Una lectura desde la Constitución de Montecristi* (Vol. 9). Friedrich-Ebert-Stiftung-ILDIS.

Acosta, A. (2012). *Buen Vivir y Sumak Kawsay: Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Abya-Yala.

Acosta, A., Gudynas, E., & Martínez, E. (2013). *El correísmo al desnudo*. Montecristi Vive.

Acosta, A. (2016). Aporte al debate: El extractivismo como categoría de saqueo y devastación. En F. Coronil & S. Gómez (Eds.), *Negociar la naturaleza: Imaginarios, intervenciones y resistencias* (Vol. 9, No. 2, pp. 25–33).

Acosta, A. (2017). Post-extractivism: From discourse to practice—Reflections for action. *International Development Policy*, 9, 77–101. <https://doi.org/10.4000/poldev.2356>

Acker, J. (2010). *Doing comparable worth: Gender, class, and pay equity*. Temple University Press.

Adam, J. J. (1999). Gender differences in choice reaction time: Evidence for differential strategies. *Ergonomics*, 42(2), 327–335.

Aguirre, R. (2009). Hacia políticas de corresponsabilidad en los cuidados. En *Hacia un sistema nacional integrado de cuidados* (pp. 41–58).

Aguirre, R. (2011). El reparto del cuidado en América Latina. En R. Aguirre & K. Batthyány (Eds.), *El trabajo del cuidado en América Latina y España* (pp. 89–104).

Aguirre, R., Batthyány, K., Genta, N., & Perrotta, V. (2014). Los cuidados en la agenda de investigación y en las políticas públicas en Uruguay. *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, (50), 43–60.

- Ahmed, S. (2004). Collective feelings: Or, the impressions left by others. *Theory, Culture & Society*, 21(2), 25–42.
- Alaminos, A. (2016). Antecedentes en la medición del “Buen Vivir”: Conceptos, dimensiones, índices e indicadores. En *Exploración de indicadores para la medición operativa del concepto del Buen Vivir* (pp. 13–21). PYDLOS.
- Alexander, M. J., & Mohanty, C. T. (2013). *Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures*. Routledge.
- Altomonte, G. (2020). Afecto y trabajo. *Athenea Digital: Revista de pensamiento e investigación social*, 20(2). <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2710>
- Amorós, C. (2005). Dimensiones del poder en la teoría feminista. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 25(25), 11–34.
- Aristóteles. (s.f.). *La política*. Ediciones Universales.
- Arruza, C., Bhattacharya, T., & Fraser, N. (2019). *Manifiesto de un feminismo para el 99%* (C. Ramas San Miguel, Trad.). Herder.
- Avraamidou, L. (2020). Science identity as a landscape of becoming: Rethinking recognition and emotions through an intersectionality lens. *Cultural Studies of Science Education*, 15(2), 323–345. <https://doi.org/10.1007/s11422-019-09954-7>
- Azzellini, D. (2012). *La construcción de dos lados: Poder constituido y poder constituyente en Venezuela* (Vol. 1). Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Balbo, L. (1987). *Time to care: Politiche del tempo e diritti quotidiani*. Franco Angeli.
- Bárceñas, A. (2020, agosto 19). *Cuidados en América Latina y el Caribe en tiempos de COVID-19. Hacia sistemas integrales para fortalecer la respuesta y la recuperación*. CEPAL. https://www.cepal.org/sites/default/files/presentation/files/final_final-200819_propuesta_informe_cuidados_rev_abi_0.pdf
- Batthyány, K. (2015). *Las políticas y el cuidado en América Latina: Una mirada a las experiencias regionales* (No. 37726). Naciones Unidas, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).
- Batthyány, K. (2021). *Miradas latinoamericanas a los cuidados*. Siglo XXI Editores México.
- Beard, M. (2018). *Mujeres y poder: Un manifiesto*. Crítica.
- Bellucci, M. (2014). *Historia de una desobediencia: Aborto y feminismo*. Editorial Capital Intelectual.
- Bengoa, C. C., & Domínguez, M. (2003). Género y usos del tiempo: Nuevos enfoques metodológicos. *Revista de Economía Crítica*, (1), 129–152.

Bengoa, J. (2011). Los mapuches: Historia, cultura y conflicto. *Cahiers des Amériques Latines*, (68), 89–107.

Betancourt Machoa, K. J. (2021). *La plurinacionalidad: Una praxis social en Pastaza* [Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador].

Bhanti, T. (2018). *‘Defensoras de la Selva’: Mujeres indígenas en resistencia al extractivismo en la Amazonía de Ecuador/‘Defenders of the Jungle’: Indigenous women in resistance to extractivism in the Amazon Ecuador*.

Blauner, R. (1964). *Alienation and freedom: The factory worker and his industry*. University of Chicago Press.

Boesten, J. (s.f.). ¿Democracia en el hogar? Política social, violencia doméstica y organizaciones de mujeres en el Perú.

Bodoque, Y., Roca, M., & Comas-D’Argemir, D. (2016). Hombres en trabajos remunerados de cuidado: Género, identidad laboral y cultura del trabajo. *Revista Andaluza de Antropología*, 11, 67–91.

Bohman, J., & Rehg, W. (1997). *Deliberative democracy: Essays on reason and politics*. The MIT Press.

Braun, V., & Clarke, V. (2022). Conceptual and design thinking for thematic analysis. *Qualitative Psychology*, 9(1), 3–26. <https://doi.org/10.1037/qup0000196>

Bruni, L. (2010). *La herida del otro: Economía y relaciones humanas*. Ciudad Nueva.

Bryson, V. (2007). *Gender and the politics of time: Feminist theory and contemporary debates*. Policy Press.

Bryson, V. (2013). *Time, gender inequalities and care*. New Economics Foundation.

Butler, J. (2009). Performativity, precarity and sexual politics. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 4(3).

Butler, J. (2017). Vulnerabilidad corporal, coalición y la política de la calle. *Nómadas*, 46, 13–30.

Burawoy, M. (1998). The extended case method. *Sociological Theory*, 16(1), 4–33. <https://doi.org/10.1111/0735-2751.00040>

Cardús, S. (2009). *Temps i cura. La coresponsabilitat social de la cura a la vida quotidiana* (pp. 37–48). Generalitat de Catalunya – Departament d’Acció Social

- Carneiro, S. (2003). Enegrecer o feminismo: A situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. En *Racismos contemporâneos* (pp. 49–58). Rio de Janeiro: Takano Editora
- Carrasco, C. (2006). La economía feminista: Una apuesta por otra. En M. A. Durán (Ed.), *Estudios sobre género y economía* (pp. 29–62). Ediciones Akal
- Carrasco, C., & Recio, A. (2014). Del tiempo medido a los tiempos vividos. *Revista de Economía Crítica*, (17), 82–97
- Casanova, P. G. (2003). Los “Caracoles” zapatistas: Redes de resistencia y autonomía. *OSAL*, 15–30
- Castro, L. (2018). La acción colectiva feminista: ¿De la lucha de clases a la lucha de géneros? Aportes para la comprensión práctica de los movimientos sociales: El caso “Ni Una Menos”. *Ciencia Política*, 13(26), 19–61
- Cavallero, L., & Gago, V. (2019). *Una lectura feminista de la deuda: Vivas, libres y desendeudadas nos queremos*
- Celis, K., Krook, M. L., & Meier, P. (2014). The rise of gender quota laws: Expanding the spectrum of determinants for electoral reform. En *Understanding electoral reform* (pp. 78–94). Routledge
- CENSO. (2024). *Resultados CENSO*. <https://www.censoecuador.gob.ec/>
- CEPAL. (2016). *Clasificación de actividades de uso del tiempo para América Latina y el Caribe (CAUTAL)*. Comisión Económica para América Latina y el Caribe
- Childs, S. (2008). *Women and British party politics: Descriptive, substantive and symbolic representation*. Routledge
- Christoffersen, A., & Emejulu, A. (2023). Diversity within: The problems with “intersectional” white feminism in practice. *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society*, 30(2), 630–653
- Clarke, M. (2001). The good-natured feminist: Ecofeminism and the quest for democracy by Catriona Sandilands; Feminism and ecological communities; An ethic of flourishing. *Journal Baltimore*, 210
- Cohen, J. (1997). Procedure and substance in deliberative democracy. En J. Bohman & W. Rehg (Eds.), *Deliberative democracy: Essays on reason and politics* (pp. xx–xx). The MIT Press
- Cohen, J., & Fung, A. (2004). Radical democracy. *Swiss Journal of Political Science*, 10(4), 23–34

Collins, P. (2011). Intersectionality, quotas, and minority women's political representation worldwide. *American Political Science Review*, 105(3), 604–620

Collins, P. H., & Bilge, S. (2020). *Intersectionality*. John Wiley & Sons

Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL]. (2024). *Tiempo de trabajo no remunerado según ingresos propios por sexo*. <https://oig.cepal.org/es/indicadores/tiempo-trabajo-no-remunerado-segun-ingresos-propios-sexo>

Connell, R. W. (2020). *Masculinities*. Routledge

Contreras, M. A. (2018). Feminist epistemology and the production of women's testimonies about the dictatorship in Chile: Redirecting the focus to the position of the researcher. *Prácticas de Oficio: Research and Reflection in the Social Sciences*, 1(21), 65–75

Crenshaw, K. (1990). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43, 1241–1299

Crenshaw, K. (2015, September 24). Why intersectionality can't wait. *The Washington Post*. <https://www.washingtonpost.com/news/in-theory/wp/2015/09/24/why-intersectionality-cant-wait/>

Creswell, J. W. (2007). *Qualitative inquiry & research design: Choosing among five approaches* (2nd ed.). SAGE Publications

Cubillo-Guevara, A. (2017). *Living well in Ecuador: Political dimensions of a new approach to the political economy of development*. University of Huelva

Cubillo-Guevara, A. P., Hidalgo-Capitán, A. L., & Domínguez, J. A. (2014). El pensamiento sobre el Buen Vivir: Entre el indigenismo, el socialismo y el posdesarrollismo. *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, 60, 27–58

Curiel, O. (2019). Construyendo metodologías feministas desde o feminismo decolonial. En *Descolonizar o feminismo: VI Sernegra* (pp. 32–51). Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia

Curiel, O. (2022). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. En J. Antivilo (Ed.), *Trayectorias del pensamiento feminista en América Latina* (pp. 72–89). UNAM

da Silva, B. S. (2024). “Todas sambemos”: Reflexões sobre o silenciamento em práticas de assédio sexual. *Revista Brasileira de Estudos da Homocultura*, 7(22)

Daly, M., & Lewis, J. (2000). The concept of social care and the analysis of contemporary welfare state. *The British Journal of Sociology*, 51(2), 281–298

Davis, A. (1981). *Women, race and class*. Random House

de Beauvoir, S. (1949). *El segundo sexo*

- de Gialdino, I. V. (2019). *Estrategias de investigación cualitativa: Volumen II* (Vol. 22). Editorial Gedisa
- de Sousa Santos, B. (2015). *Epistemologies of the South: Justice against epistemicide*. Routledge
- De Angelis, M. (2000). Marx's theory of primitive accumulation: A suggested reinterpretation
- De la Garza, E. (2010). *Hacia un concepto ampliado del trabajo: Del concepto clásico al no clásico*. Anthropos: Universidad Autónoma Metropolitana
- Del Re, A. (2013). Workers' inquiry and reproductive. *Viewpoint Magazine*, 25
- Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (2011). *The Sage handbook of qualitative research*. Sage
- Descola, P. (1996). *La selva culta: Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar* (Vol. 17). Editorial Abya Yala
- Díaz Lozano, J. (2020). Triple presencia femenina en torno a los trabajos: Mujeres de sectores populares, participación política y sostenibilidad de la vida. *Tempo e Argumento*, 12(29)
- Dolan, P., Peasgood, T., Dixon, A. M., Knight, M., Phillips, D., Tsuchiya, A., & White, M. (2006). *Research on the relationship between well-being and sustainable development*
- Drew, S., & Paradice, R. (1996). Time, women and well-being. *Feminism & Psychology*, 6(4), 563–568. <https://doi.org/10.1177/0959353596064017>
- Duque Acosta, C. (2010). Judith Butler: Performatividad de género y política democrática radical. Universidad del Valle
- Durán, M. Á. (2012). *El trabajo no remunerado en la economía global*. Fundación BBVA
- Durán, M. Á. (2018). *La riqueza invisible del cuidado*. Universitat de València
- Dussel, E. (1993). Eurocentrism and modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures). *Boundary 2*, 20(3), 65–76
- Elgueda Carcamo, A. (2018). Cuerpos por democratizar: Mujeres y aborto. *Normandías*, 26, 87–107
- Elizalde, S., & Mateo, N. (2018). Las jóvenes: entre la “marea verde” y la decisión de abortar. *Salud Colectiva*, 14, 433–446
- Elson, D. (2017). Recognize, reduce, and redistribute unpaid care work: How to close the gender gap. *New Labor Forum*, 26(2), 52–61
- Encuesta Nacional de Empleo, Subempleo, Desempleo (ENEMDU). (2016). <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/enemdu>

Esping-Andersen, G. (1999). *Social foundations of postindustrial economies*. Oxford University Press

Espinosa Muñoz, Y., & Barroso Tristán, J. M. (2014). Feminismo decolonial: Una ruptura con la visión hegemónica, eurocéntrica, racista y burguesa. Entrevista con Yuderkys Espinosa Miñoso. *Iberoamérica Social: Revista-red de Estudios Sociales*, 3, 22–33

Espinosa-Miñoso, Y. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*, 184, 7–12

Esquivel, V. (2008). A “macro” view on equal sharing of responsibilities between women and men. *United Nations Division for the Advancement of Women*, 6–9

Ezquerria, S. (2012). Sobre viejas y nuevas gestiones de la crisis o el retorno de las mujeres al hogar. *Viento Sur*, 121, 87–95

Ezquerria, S., & Mansilla, E. (2018). Economía de los cuidados y política municipal: Hacia una democratización de los cuidados en la ciudad de Barcelona. *Ajuntament de Barcelona*

Ezquerria, S., Rivera, M., & Álvarez, I. (2017). Diálogos entre la economía feminista y la economía de los comunes: La democratización de los cuidados. En *Rebeldías en común: Sobre comunales, nuevos comunes y economías cooperativas*. Libros en Acción

Federici, S. (2004). *Calibán y la bruja* (2010a ed.). Traficantes de Sueños

Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero: Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños

Federici, S. (2018). *El patriarcado del salario: Críticas feministas al marxismo* (Vol. 1). Traficantes de Sueños

Ferguson, A., & Fobre, N. (1981). The unhappy marriage of patriarchy and capitalism. *Monthly Review*, 80, 10–11

Fisher, B., & Tronto, J. (1990). Toward a feminist theory of caring. En E. Abel & M. Nelson (Eds.), *Circles of care: Work and identity in women's lives* (pp. 35–72). SUNY Press

Floro, M. S. (1995). Economic restructuring, gender and the allocation of time. *World Development*, 23(11), 1913–1929. [https://doi.org/10.1016/0305-750X\(95\)00079-L](https://doi.org/10.1016/0305-750X(95)00079-L)

Fraser, N. (2005). Mapping the feminist imagination: From redistribution to recognition to representation. *Constellations*, 12(3), 295–307. <https://doi.org/10.1111/j.1351-0487.2005.00418.x>

Fraser, N. (2013, October 14). How feminism became capitalism's handmaiden—and how to reclaim it. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com>

Fraser, N. (2021). Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy. En A. M. Orum & K. Neumann (Eds.), *Public space reader* (pp. 34–41). Routledge

Fuchs, C. (2018). Universal alienation, formal and real subsumption of society under capital, ongoing primitive accumulation by dispossession: Reflections on the Marx@200- contributions by David Harvey and Michael Hardt/Toni Negri. *tripleC: Communication, Capitalism & Critique. Open Access Journal for a Global Sustainable Information Society*, 16(2), 454–467. <https://doi.org/10.31269/triplec.v16i2.1015>

Fung, A. (2004). Deliberation's darker side: Six questions for Iris Marion Young and Jane Mansbridge. *National Civic Review*, 93(4), 47–54. <https://doi.org/10.1002/ncr.93>

Galeano, E. (2004). *Las venas abiertas de América Latina* (16.^a ed.). Siglo XXI

Gallardo, G. (2020). Political representation of women in the Ecuadorian legislature. En *Gender inequality in Latin America* (pp. 180–206). Brill

Gallardo, G. (2022). La democracia feminista desde la vida cotidiana: Los hogares y el trabajo. *Cuaderno Jurídico y Político*, 7(18), 147–166. <https://portalderevistas.upoli.edu.ni/index.php/4-CuadernoJuridicoyPolitico/article/view/804>

Gallardo, G. (2023). Sumak Kawsay for Indigenous women. En H. Veltmeyer & A. Ezquerro-Cañete (Eds.), *From extractivism to sustainability: Scenarios and lessons from Latin America* (pp. 241–258). Taylor & Francis. <https://doi.org/10.4324/9781003301981>

Gallardo Lastra, G., Machoa, K., & López López, M. (2024). A communal and intergenerational dialogue among Indigenous women leaders on decolonial feminist democracy in Ecuador. *Feminist Review*, 138(1), 1–19

Gallardo Lastra, G. (2024). Transforming Care Conference 2023: Boundaries, transitions and crisis contexts. *International Journal of Care and Caring*, 8(1), 218–219

Gallardo, G., Machoa, K., & Vela, D. (2025, aceptado). Cuidados y territorio: Los cuatro tiempos para el Buen Vivir en Tzawata desde una perspectiva feminista. ONU Mujeres – CLACSO

Gallardo Lastra, G., Piñeyrúa, F. N., Yáñez-Cancino, A., Guillem Macías, A., Almeida Vasconcelos da Silva, J., Ramos Mier, M., Quintanilla Ibarra, D. M., Alfonso, D. C., & Pacheco-Arreaño, M. (2025). Democracia feminista latinoamericana. En R. Ramírez (Ed.), *Estado de situación de la democracia en América Latina y el Caribe: Democracia como igualdad o autoritarismo neoliberal* (pp. 453–506). CLACSO

Gallardo Lastra, G., & Siqueira, G. C. (2025). Buen Vivir and the dynamics of time in Indigenous women's care work: Between emancipation and alienation. *International Journal of Care and Caring*, 1–21

- Gallardo Lastra, G., & Curiel, O. (2025). Entrevista a Ochy Curiel [Comunicación personal]
- Gandarías, I. G. (2017). ¿Un neologismo a la moda?: Repensar la interseccionalidad como herramienta para la articulación política feminista. *Investigaciones Feministas*, 8(1), 73–93
- García Álvarez, S. G. (2014). *Sumak Kawsay or Buen Vivir as an alternative to development in Ecuador: Application and results in the government of Rafael Correa (2007–2011)* [Tesis de maestría, Universidad Complutense de Madrid]
- García-Quero, F., & Guardiola, J. (2018). Economic poverty and happiness in rural Ecuador: The importance of Buen Vivir (living well). *Applied Research in Quality of Life*, 13, 909–926
- García-Torres, M., Vázquez, E., Cruz, D. T., & Bayón, M. (2020). Extractivismo y (re) patriarcalización de los territorios. En *Cuerpos, territorios y feminismos: Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas* (pp. 23–43)
- George, A. L., & Bennett, A. (2005). *Case studies and theory development in the social sciences*. MIT Press
- Giménez, M. E. (2018). *Marx, women, and capitalist social reproduction: Marxist feminist essays*. Brill
- Göbel, B., & Ulloa, A. (Eds.). (2014). Extractivismo minero en Colombia y América Latina (pp. 15–33). Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas
- Gómez, E. S. (2004). Concepciones del trabajo: De las ambigüedades medievales a las paradojas actuales. En *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 17, 21–40
- Gómez, M. (2017). Análisis de clase, movimientos sociales y antagonismo: Saliendo de la parálisis teórica. *Theomai*, 36, 94–118
- Gordon, L. (1979). The struggle for reproductive freedom: Three stages of feminism. En Z. Eisenstein (Ed.), *Capitalist patriarchy and the case for socialist feminism* (pp. 107–136). Monthly Review Press
- Grau, E. (1990). El tiempo es un perro que muerde sobre todo a las mujeres. *Mientras tanto*, 42, 43–44
- Gramsci, A. (2021). *Subaltern social groups: A critical edition of prison notebook 25*. Columbia University Press
- Griffin, K. (2001). Desarrollo humano: Origen, evolución e impacto. *Ensayos sobre el desarrollo humano*, 25, 13–23

- Griffiths, V. (1988). 'Playing out' to 'dossing out': Young women and leisure. En E. Wimbush & M. Talbot (Eds.), *Relative freedoms: Women and leisure* (pp. 48–59). Open University Press
- Gudynas, E. (2011). Buen Vivir: Germinating alternatives to development. *Latin America in Motion–ALAI*, 462, 1–20
- Gudynas, E. (2017). Neo-extractivismo y crisis civilizatoria. En *América Latina: Avanzando hacia la construcción de alternativas* (pp. 29–54)
- Guimarães, N. (2019). Os circuitos do cuidado: Reflexiones a partir del caso brasileño. *Revista Latinoamericana de Estudios del Trabajo*, 24(37), 89–110
- Gustafsson, J. (2017). *Single case studies vs. multiple case studies: A comparative study* [Tesis de maestría, Halmstad University]
- Guzmán, A. (2015). Feminismo comunitario–Bolivia: Un feminismo útil para la lucha de los pueblos. *Revista Con la A*, 38, 1–3
- Habermas, J. (2005). Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa. *Polis. Revista Latinoamericana*, 10, 1–9
- Harvey, D. (2017). The “new” imperialism: Accumulation by dispossession. En *Karl Marx* (pp. 213–237). Routledge
- Harvey, D. (2018). Universal alienation. *Journal for Cultural Studies*, 22(2), 137–150
- Hatrick, A. (2023). *Áreas protegidas para una conservación sostenible e inclusiva*
- Hernández, A. (2012). La apuesta política de Vandana Shiva: Los saberes de las mujeres y la sostenibilidad de la vida. *Dilemata*, 4(10), 329–355
- Hochschild, A. R. (1979). Emotion work, feeling rules, and social structure. *American Journal of Sociology*, 85(3), 551–575
- Holland-Cunz, B. (1996). *Ecofeminismos*. Cátedra
- hooks, B. (2014). *Yearning: Race, gender, and cultural politics*
- Houtart, F. (2011). El concepto de Sumak Kawsay (Buen Vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad. *Ecuador Debate*, 84, 57–76
- Htun, M. (2016). *Inclusion without representation in Latin America: Gender quotas and ethnic reservations*. Cambridge University Press
- Hyett, N., Kenny, A., & Dickson-Swift, V. (2014). Methodology or method? A critical review of qualitative case study reports. *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-being*, 9(1), 23606.

Ibarra Eliessetch, M. I. (2022). *¡Somos territorio! Experiencias, prácticas políticas y luchas por lo común de mujeres mapuche* (Tesis doctoral)

Icaza, R. (2019). Sentipensar los cuerpos cruzados por la diferencia colonial. En R. Icaza & X. Leyva (Eds.), *En tiempos de muerte. Cuerpos, rebeldías, resistencias* (pp. 27–47). CLACSO

Instituto Nacional de Estadística y Censos [INEC]. (2012). *Presentación de los principales resultados: Uso del tiempo en Ecuador*.
https://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/Uso_Tiempo/Presentacion_%20Principales_Resultados.pdf

Jaggar, A. (1989). Love and knowledge: Emotion in feminist epistemology. *Inquiry*, 32(2), 151–176

Kain, P. J. (1993). Marx, housework, and alienation. *Hypatia*, 8(1), 121–144

Keating, C. (2011). *Decolonizing democracy: Transforming the social contract in India*. Pennsylvania State University Press

Kristeva, J. (1981). Women's time. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 7(1), 13–35

Lamas, M. (2018). División del trabajo, igualdad de género y calidad de vida. *El trabajo de cuidados: una cuestión de derechos humanos y políticas públicas*, 12–23.

Landa, D., & Pevnick, R. (2020). Representative democracy as defensible epistocracy. *American Political Science Review*, 114(1), 1–13.

Leccardi, C. (2011). Accélération du temps, crise du futur, crise de la politique. *Temporalités. Revue de sciences sociales et humaines*, (13).

León, M. (2008). “El buen vivir: objeto y camino para otro modelo” (Living Well: The Goal and Path of Another Model), ILDIS-La Tendencia, agosto {Quito}, pp.105–123.

León, M. (2015). Hacia nuevas métricas del Buen Vivir. *Instituto Nacional de Estadística y Censos-Ecuador*, 35–42.

Lewis, S. (2021) *Full Surrogacy Now: Feminism against Family*, Verso Books. Lopata, H.Z. (1971) *Occupation: Housewife*, New York: Oxford University Press.

López, M., González, R., ten Brummelaar, M., van Mierlo, M., & Wieldraaijer-Vincent, L. (2021). *Working with LGBTQIA+ youth in the child welfare system. Perspective from youth and professionals*. University of Groningen Press.

Lopez, S. (2020). The Feminicide Visibility Movement in Latin America: Mexico, Argentina, and Chile's "Un Violador en tu camino".

Lora, G. (2018) “La Tierra no se vende, Tzawata está en pie de lucha”: Indigenous women's resistance in a Kichwa community, Ecuador.

- Lugones, M. (2010). Toward a decolonial feminism. *Hypatia*, 742-759.
- Lugones, M. (2014). Colonialidad y género. En *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (Vol. 2, pp. 57-73).
- Lukács, G. (1983) *Historia y conciencia de clase*. México: Grijalbo
- Lummis, D.C., 1996. *Radical Democracy*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Lummis, D. (2016). *Radical democracy* (Cornell University Press).
- Luxemburgo, R. (1967). La acumulación de capital, traducción de Raimundo Fernández. México: Grijalbo.
- Macdonald, C. L., & Merrill, D. A. (2002). "It shouldn't have to be a trade": Recognition and redistribution in care work advocacy. *Hypatia*, 17(2), 67-83
- Machado Araújo, H. A. C. (2016). O debate sobre extractivismo em tempos de ressaca: A natureza americana e a ordem colonial
- Maffía, D. (2007). Epistemología feminista: La subversión semiótica de las mujeres en la ciencia. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 12(28), 63-98
- Mansbridge, J. (1998). Feminism and democracy. In *Feminism and Politics* (pp. 142-160)
- Martínez, H. L. (2018). Chantal Mouffe y Judith Butler: Democracia radical plural y cuestiones de género. Elementos para pensar un modelo educativo que incluya personas no binarias. In *Transforming education for a changing world* (p. 296)
- Martínez Cruz, A. (2016). Tejiendo identidades estratégicas: Asamblea de Mujeres Indígenas de Oaxaca. *Nómadas*, 169-187
- Marx, K. (1844). *Manuscritos económicos y filosóficos. Primer manuscrito*. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/man1.htm>
- Mascheroni, P., Albertí, A., & Angulo, S. (2022). *Estado del arte sobre cuidados en contextos de ruralidad en América Latina y el Caribe*. CLACSO, ONU Mujeres. <https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2022/12/Informe-Final-de-Cuidados-rurales.pdf>
- Méndez, G. (2007). *Nuevos escenarios de participación: Experiencias de mujeres indígenas en México y Colombia* (p. 35)
- Merchand Rojas, M. A. (2016). Neoextractivismo y conflictos ambientales en América Latina. *Espiral (Guadalajara)*, 23(66), 155-192
- Mero-Figueroa, M., Galdeano-Gómez, E., Piedra-Muñoz, L., & Obaco, M. (2020). Measuring well-being: A Buen Vivir (living well) indicator for Ecuador. *Social Indicators*

Research, 152, 265–287. <https://doi.org/10.1007/s11205-020-02434-4>

Mignolo, W. D. (2021). *The politics of decolonial investigations*. Duke University Press

Millet, K. (1968). *Sexual politics*. Granada Publishing.
<https://www.marxists.org/subject/women/authors/millett-kate/theory.htm>

Miyares, A. (2019). *Democracia feminista* (4ta ed.). Cátedra

Mohanty, C. T. (1984). Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. *Boundary 2*, 12(3), 333–358

Mohanty, R. (2018). *Democratizing development: Struggles for rights and social justice in India*. SAGE Publications

Morales, M. V. (2011). *De la cocina a la plaza: La categoría “madre” en el discurso de las Madres de Plaza de Mayo y su repercusión en la esfera de lo político* (Vol. 5). Eduvim

Mottaz, C. J. (1981). Some determinants of work alienation. *The Sociological Quarterly*, 22(4), 515–529. <https://doi.org/10.1111/j.1533-8525.1981.tb00678.x>

Mouffe, C. (1993). Feminismo, ciudadanía y política democrática radical. *Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)*, 7, 3–22

Noroña, M. B. (2020) Luchas en red o luchas colectivas en la Amazonía del Ecuador: El caso de Tzawata. *Journal of Latin American Geography*, 19(2), 191–217

Núñez, A. (2007) Los pliegues del tiempo: Kronos, Aión y Kairós. *Paperback. Publicación sobre arte, diseño y educación*, 4, 1–9

Nussbaum, M. (2000) Rawls and feminism. En *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge Press

Nussbaum, M. (2001) El futuro del liberalismo feminista. *Areté: Revista de Filosofía*, 13(1), 59–101

Nussbaum, M. C. (2011) *Creating capabilities: The human development approach*. Harvard University Press

Obregón, M. E. (1999) Feminismo y democracia: Más allá de las viejas fronteras. *Análisis Político*, 37, 18–36

Ochoa, K. (2022) Poder y violencia: Reflexiones desde los feminismos decoloniales

Organización Internacional del Trabajo [OIT] (2024) *Las personas trabajadoras de América Latina con responsabilidades de cuidados: Una mirada regional al Convenio núm. 156*. <https://www.ilo.org>

- Orozco, R. (2024) *Desenmascarando a la responsabilidad social empresarial en el sector minero: La dialéctica del palo y la zanahoria en la expansión de la frontera extractiva en México* [Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Zacatecas]
- Oyèwùmí, O. (1997) *The invention of women: Making an African sense of Western gender discourses*. University of Minnesota Press
- Padilla García, A. (2018) Mujeres y feminismo en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)
- Paredes, J. (2015) Despatriarcalización: Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida). *Bolivian Studies Journal / Revista de Estudios Bolivianos*, 21
- Paredes Carvajal, J. E. (2018) *1492 Entronque patriarcal: la situación de las mujeres de los pueblos originarios de Abya Yala después de la invasión colonial de 1492* (Tesis de maestría, FLACSO. Sede Académica Argentina)
- Pateman, C. (1988) *The sexual contract*. Cambridge: Polity Press
- Pateman, C. (1990) Feminismo y democracia. *Debate Feminista*, 1, 7–28
- Pateman, C. (2018) *El desorden de las mujeres* (1.^a ed.). Prometeo
- Patiño, C. (2017) *Análisis de pobreza de tiempo con un enfoque de género: Caso del Ecuador*. Quito: INEC
- Pautassi, L. (2007) El cuidado como cuestión social desde un enfoque de derechos. CEPAL
- Perez, C. C. (2019) *Invisible women: Data bias in a world designed for men*. Abrams
- Pérez Orozco, A. (2019) *Subversión feminista de la economía: Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida* (4.^a ed.). Traficantes de Sueño
- Perini, L. (2023) Indigenous women activists in Latin America against colonialism, capitalism and patriarchy: Voices for a ‘new world’. *Politics. Rivista di studi politici*, 2023(19)
- Petras, J., & Veltmeyer, H. (2017) *The class struggle in Latin America: Making history today*. Routledge
- Petrie, H. G. (1968) The strategy sense of “methodology”. *Philosophy of Science*, 35(3), 248–257
- Pfleger, S. (2021) Fuertes, libres, rebeldes. Hacia una identidad más agentiva del movimiento feminista en México. *Millcayac: Revista Digital de Ciencias Sociales*, 8(14), 325–348
- Phillips, A. (1992) Must feminists give up on liberal democracy? *Political Studies*, 40(1), 68–82

- Pitkin, H. F. (2023) *The concept of representation*. University of California Press
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD] (2024) *La pieza faltante: Valorando el aporte no reconocido de las mujeres a la economía*. <https://www.undp.org/es/latin-america/blog/la-pieza-faltante-valorando-el-aporte-no-reconocido-de-las-mujeres-la-economia>
- Prins, B. (1994) ¿Todo es negociable? Jürgen Habermas y las críticas jurídicas feministas. *Revista Holandesa de Teoría Jurídica y Filosofía del Derecho*, 23(1), 48–60
- PUEDJS. (2020) *Encuesta Nacional de Culturas Políticas y Democracia (ENCPD)*. UNAM
- Purvis, J. (2004) Intergenerational feminism(s). *NWSA Journal*, 16(3), 93–123
- Ramírez, R. (2012). La vida (buena) como riqueza de los pueblos. Hacia una socio ecología política del tiempo. *Economía e Investigación IAEN*
- Ramírez, R. (2019). *La vida y el tiempo: Apuntes para una teoría ucrónica de la vida buena a partir de la historia reciente del Ecuador*. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.19856.35847>
- Ramírez, R. (2021). *Las luchas por los tiempos (el tiempo de la democracia y la democratización del tiempo de las vidas)*. Epistemología del sur. <https://epistemologiasdosul.ces.uc.pt/?lang=1&id=34900>
- Ramírez Gallegos, F. (2019). Las masas en octubre Ecuador y las colisiones de clase. *Nueva Sociedad*, (284), 15–27
- Ramos, C. A. (2015). Los paradigmas de la investigación científica. *Avances en Psicología*, 23(1), 9–17
- Razavi, S. (2007). The political and social economy of care in a development context: Conceptual issues, research questions and policy option
- Reddy, G., & Amer, A. (2023). Precarious engagements and the politics of knowledge production: Listening to calls for reorienting hegemonic social psychology. *British Journal of Social Psychology*, 62, 71–94
- Rios, O. (2015). Nuevas masculinidades y educación liberadora. *Intangible Capital*, 11(3), 485–507
- Rivadeneira, M. I., & Wilhelmi, M. A. (2020). Realidades situadas en tiempos de COVID-19: Pueblos indígenas amazónicos Waorani frente a la pandemia y el extractivismo en el Ecuador. *Revista Catalana de Dret Ambiental*, 11(2)
- Rivera Cusicanqui, S. (2004). La noción de ‘derecho’ o las paradojas de la modernidad postcolonial: Indígenas y mujeres en Bolivia. Quito: Universidad Andina
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible*. Tinta Limón

- Rivera-Rhon, R. A., & Bravo-Grijalva, C. E. (2023). Gobernanzas criminales y enclaves productivos de la minería ilegal en Ecuador. *Revista Logos Ciencia & Tecnología*, 15(2), 49–69
- Rockström, J., Steffen, W., Noone, K., Persson, Å., Chapin III, F. S., Lambin, E., ... & Foley, J. (2009). Planetary boundaries: Exploring the safe operating space for humanity. *Ecology and Society*, 14(2)
- Rodríguez Enríquez, C. (2012). La cuestión del cuidado: ¿El eslabón perdido del análisis económico? *Revista de la CEPAL*, 23–36
- Rodríguez Enríquez, C. (2016). Basic income and time use democratization. *Revista de la CEPAL*, 11(1), 39–48
- Rosa, H. (2013). *Aceleración social: Una nueva teoría de la modernidad*. Columbia University Press. <https://doi-org.proxy-ub.rug.nl/10.7312/rosa14834>
- Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía* (Vol. 2047). Katz Editores
- Rovetto, F. L. (2015). Violencia contra las mujeres: Comunicación visual y acción política en “Ni Una Menos” y “Vivas Nos Queremos”. *Contratexto*, (24), 13–34
- Sacher, W. (2015). Megaminería y desposesión en el Sur: Un análisis comparativo. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, (51), 99–116.
- Sagastizabal, M., & Legarreta, M. (2016). La “triple presencia-ausencia”: Una propuesta para el estudio del trabajo doméstico-familiar, el trabajo remunerado y la participación sociopolítica. *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, (1), 1–29.
- Sagastizabal Emilio-Yus, M. (2017). *La triple presencia: Estudio sobre el trabajo doméstico-familiar, el empleo y la participación sociopolítica* [Tesis de maestría, Universidad del País Vasco].
- Salazar Ramírez, H. (2017). El extractivismo desde el enfoque de género: Una contribución en las estrategias para la defensa del territorio. *Sociedad y Ambiente*, (13), 35–57.
- Sales Gelabert, T. (2013). Democracia patriarcal a la política; democrática radical feminista. *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, 15, 71–79.
- Sámpertegui, A. (2022). Sustaining the struggle, taking over the space: Amazonian women and the indigenous movement in Ecuador. En S. A. Tate & E. Gutiérrez Rodríguez (Eds.), *The Palgrave Handbook of Critical Race and Gender* (pp. 651–672). Springer International Publishing.
- Sandilands, C. (1999). *The Good-Natured Feminist. Ecofeminism and the Quest for Democracy*. University of Minnesota Press.

- Santana, M. E. (2015). El Buen Vivir, miradas desde dentro. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 10(19), 171–198.
- Schwindt-Bayer, L. A. (2010). *Political Power and Women's Representation in Latin America*. Oxford University Press.
- Scuro Somma, L. (2023). *La medición del tiempo no remunerado: Las encuestas del uso del tiempo y las políticas de cuidado en América Latina*. CEPAL.
- Seeman, M. (1959). On the meaning of alienation. *American Sociological Review*, 24(6), 783–791.
- Segato, R. L. (2010). Los cauces profundos de la raza latinoamericana: Una relectura del mestizaje. *Crítica y Emancipación*, 3(2), 11–44.
- Segato, R. L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.
- Segato, R. L. (2020). *Feminismo y democracia*. PUEDJS. https://puedjs.unam.mx/revista_tlatelolco/feminismo-y-democracia/
- Segato, R. L. (2024). *Cátedra Rita Segato de Pensamiento Incómodo*. UNSAM.
- Seidler, V. J. (2003). *Rediscovering Masculinity: Reason, Language and Sexuality*. Routledge.
- Shiva, V. (2011). Democracia de la tierra y los derechos de la naturaleza. En *La naturaleza con derechos: De la filosofía a la política*. Abya-Yala.
- Silva, J., Ramos Mier, M., Quintanilla Ibarra, D. M., Alfonso, D. C., & Pacheco-Arreaño, M. (2025). Democracia feminista latinoamericana. En R. Ramírez (Ed.), *Estado de situación de la democracia en América Latina y el Caribe: Democracia como igualdad o autoritarismo neoliberal* (pp. 453–506). CLACSO.
- Sitrin, M., & Azzellini, D. (2014). *They Can't Represent Us!: Reinventing Democracy from Greece to Occupy*. Verso Books.
- Solana, M., & Vacarezza, N. L. (2020). Sentimientos feministas. *Revista Estudios Feministas*, 28.
- Spivak, G. C. (1988). *Selected Subaltern Studies*. Oxford University Press.
- Stronzake, J., & Casado, B. (2001). Movimiento Sin Tierra de Brasil. <http://fundacionbetiko.org/>: <https://goo.gl/LF7WBA>
- Tetreault, D., McCulligh, C., & Lucio, C. (2019). Introducción: Panorama de conflictos socioambientales y alternativas en México. En D. Tetreault, C. McCulligh & C. Lucio (Coords.), *Despojo, conflictos socioambientales y alternativas en México* (pp. 5–36). Miguel Ángel Porrúa / Universidad Autónoma de Zacatecas

- Thomas, G. (2011). A typology for the case study in social science following a review of definition, discourse, and structure. *Qualitative Inquiry*, 17(6), 511–521
- Toledo, G. C. D. (2023). *A legalização do aborto como agenda internacional: o caso da Argentina*
- Torns, T. (2008). El trabajo y el cuidado: Cuestiones teóricometodológicas desde la perspectiva de género. *EMPIRIA. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales*, 15, 53–73
- Tronto, J. (2013). *Caring Democracy*. New York University Press
- Ulloa, A. (2016). Feminismos territoriales en América Latina: Defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómadas*, (45), 123–139
- Unceta, K., Acosta, A., & Martínez, E. (Eds.). (2014). *Desarrollo, postcrecimiento y buen vivir (Development, Post-Growth and Living Well)*. Abya Yala
- University of Manchester. (2025). *Use of inclusive language*. <https://www.manchester.ac.uk/connect/jobs/equality-diversity-inclusion/>
- Vanhulst, J., & Beling, A. E. (2014). Buen vivir: Emergent discourse within or beyond sustainable development?. *Ecological Economics*, 101, 54–63
- Varea, S., & Zaragocin, S. (2017). Feminismo y Buen Vivir: Utopías decoloniales
- Varela, P. (2021). *What Are We Fighting For?: Women Workers' Struggles*
- Vela-Almeida, D., & Torres, N. (2021). Consultation in Ecuador: Institutional fragility and participation in national extractive policy. *Latin American Perspectives*, 48(3), 172–191
- Vela-Almeida, D., Zaragocin, S., Bayón, M., & Arrazola, I. (2020). Imaginando territorios plurales de vida. *Journal of Latin American Geography*, 19(2), 87–109
- Veltmeyer, H. (2020). Policy dynamics of the pink tide of regime change in Latin America. *Revista nuestraAmérica*, 8(16), 1–17
- Veltmeyer, H. (2022). Extractivism. En *The Routledge Handbook of Global Development* (pp. 197–206). Routledge
- Veltmeyer, H., & Ezquerro-Cañete, A. (Eds.). (2023). *From extractivism to sustainability: Scenarios and lessons from Latin America*. Taylor & Francis
- Veltmeyer, H. (2024). What next for Latin America? The postextractive transition. En *Latin American Politics in the Neoliberal Era: The Changing Dynamics of Class Struggle* (pp. 153–169). Emerald Publishing Limited
- Villarreal, M., & Muñoz, E. (2019). Women's struggles against extractivism in Latin America and the Caribbean. *Contexto Internacional*, 41(2), 303–325

Viteri Gualinga, C. (2002). Visión indígena del desarrollo en la Amazonía. *Polis. Revista Latinoamericana*, (3)

Viteri Gualinga, C. (2003). *Sumak Kausai: Un respuesta viable al desarrollo*. Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador

Viveros, M. (2000). Notas en torno a la categoría analítica de género. En A. Robledo & Y. Puyana (Comps.), *Ética: Masculinidades y feminidades* (pp. 56–85)

Wallerstein, I. (2011). *The modern world-system I: Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century* (Vol. 1). University of California Press

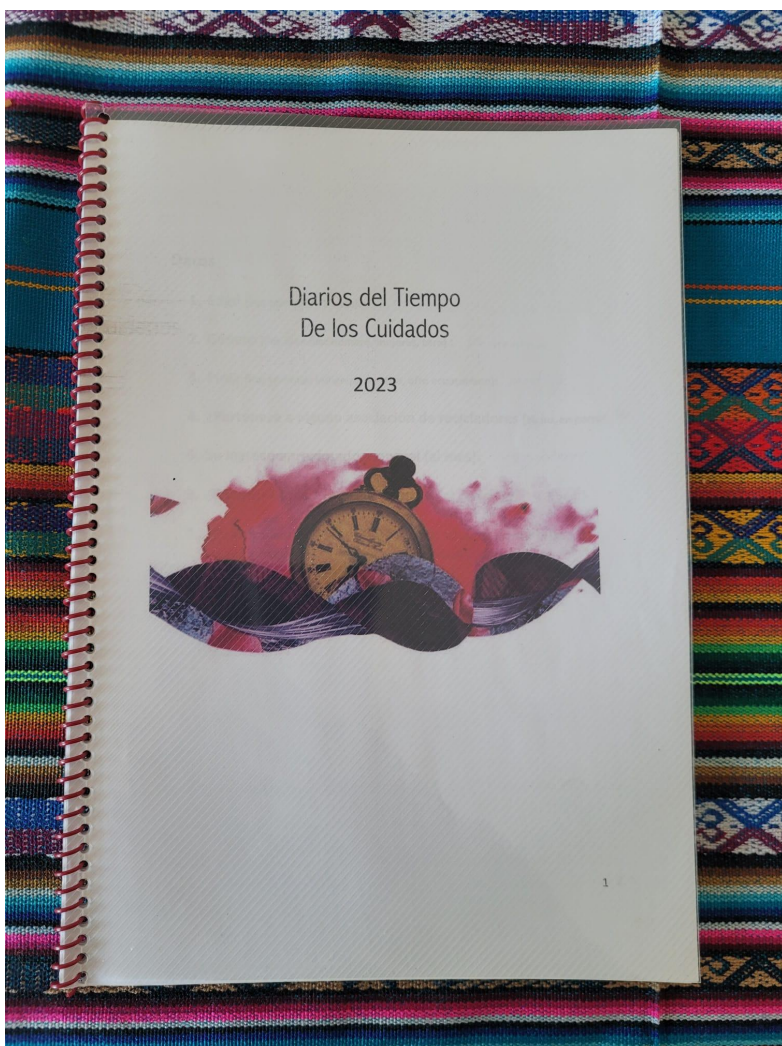
Yin, R. K. (2009). *Case study research: Design and methods* (Vol. 5). Sage

Zapata Silva, C. (2019). *Crisis del multiculturalismo en América Latina: Conflictividad social y respuestas críticas desde el pensamiento político indígena* (p. 128). Bielefeld University Press

Zaragocin, S., & Caretta, M. A. (2021). Cuerpo-territorio: A decolonial feminist geographical method for the study of embodiment. *Annals of the American Association of Geographers*, 111(5), 1503–1518

ANEXOS

ANEXO 1: Diarios del tiempo



Datos

1. Edad (Por ejemplo: 41 años): 40 años
2. Género (Por ejemplo: hombre, mujeres, otro): mujer
3. Etnia (Por ejemplo: indígena, mestiza, afro ecuatoriano): Kichwa
4. ¿Pertenece a alguna comunidad? (si, no, en parte)? si
5. Su ingreso aproximado mensual (al mes): \$ 60
6. ¿Cuántas horas a la semana dedica al cuidado de la naturaleza? 3 horas diarias 21 horas
7. ¿Cuántas horas a la semana dedica al cuidado de hijxs, adultos mayores, personas con discapacidad u otras personas que necesitan de cuidados en casa u comunidad?
Casi todo el día trabajo para las mujeres 8 horas diarias

Día 1: ^{Martes} 21-03-2023

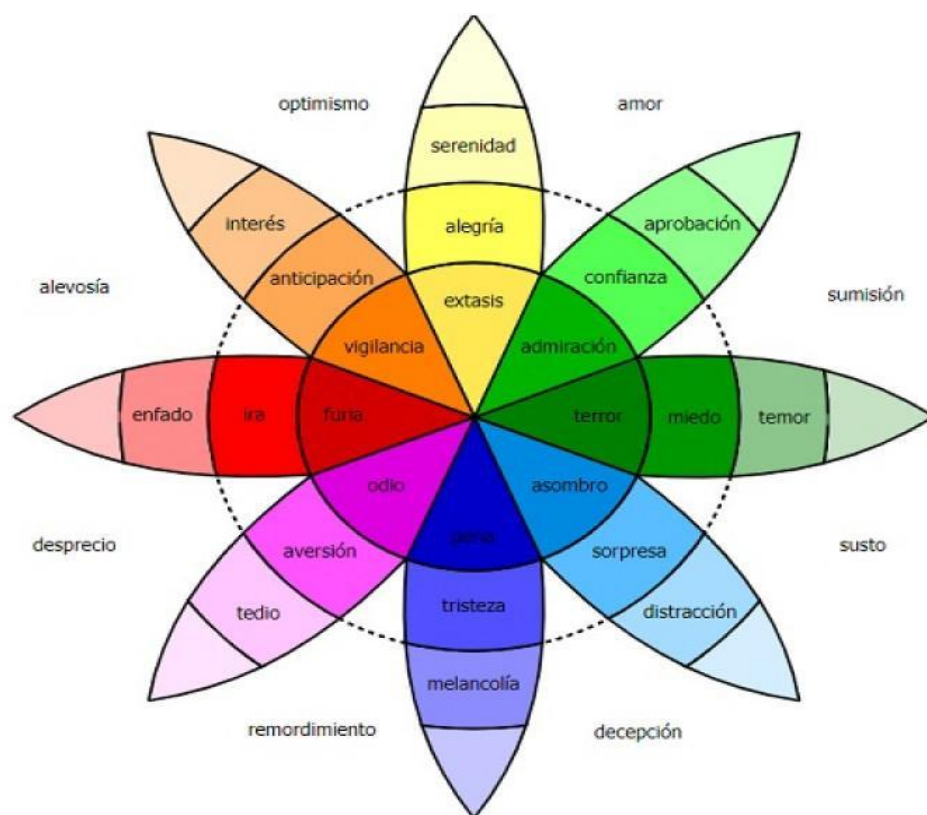
Tiempo	Actividad	Sentimiento
5h00 a 6h00	Preparar el desayuno	Felicidad
6h00 a 6h00 30	Servir el desayuno	Alegría
6h00 30 a 7h00	Mandar a mis hijos a la escuela	Felicidad
7h00 a 8h00 30	en la corte en el Terra	Felicidad
8h00 30 a 10h00	gritos por la defensa de Territorio	ira
10h00 a 11h00	Servir el refrigerio	consonancia

5

Instrucciones

1. Indique el tiempo que dedica a cada actividad de su día. Por ejemplo: de 6 am a 7h00 am, toda la mañana, dos horas en la noche, antes de comer, cuando sale el sol...

2. Describa toda actividad que va realizando en el día. Por ejemplo: cocinar desayuno, dar de comer a las gallinas, asistir a reuniones de la comunidad, hacer dormir a mi hijo, bañarme, descansar.
3. Explique qué sentimiento tuvo al realizar tal actividad. Por ejemplo: felicidad, tristeza, tranquilidad, estrés, ira, enojo, o miedo. A continuación algunas opciones de sentimientos.



Ejemplo 1:

Día 1: Viernes 17 de febrero 2023

Tiempo	Actividad	Sentimiento o emoción
6h00 a 7h00	Hacer el desayuno	Felicidad y optimismo
7h00 a 7h30	Mandar a mis hijxs a la escuela	Alegría y estrés

8h00 a 9h00	Trasladar el material de reciclaje recolectado al centro de acopio	Aburrimiento
10h00 a 14h00	Clasificar el material recolectado	Decepción y miedo
14h00 a 15h00	Cocinar y lavar platos	Ira
15h00 a 20h00	Recolectar material	Alegría
20h00 a 21h00	Ir al hogar	Cansancio y estrés
21h00 a 22h00	Hacer dormir a mis hijxs	Amor y felicidad
22h00 a 23h00	Cocinar	Tristeza y cansancio

Ejemplo 2:

Día 4: Lunes 20-02-2023

Tiempo	Actividad	Sentimiento o emoción
En la madrugada	Cocinar	Odio
En la mañana	Recolectar material de reciclaje	Aburrimiento y tristeza
En la hora de almuerzo	Comer	Melancolía porque no tenía dinero para la comida
Después de almuerzo	Clasificar material	Felicidad y distracción
En las primeras horas de la tarde	Llevar a mi mamá al doctor o centro de salud	Cansancio y estrés
En las primeras horas de la noche	Cuidar de mi, lavarme los dientes, descansar un rato	Felicidad y optimismo
En la noche	Dar de comer a mi mamá, a mis hijxs y esposo	Tristeza e Ira

Día 1 :

Tiempo	Actividad	Sentimiento

Día 2 :

Tiempo	Actividad	Sentimiento

Día 3 :

Tiempo	Actividad	Sentimiento

Día 4 :

Tiempo	Actividad	Sentimiento

Día 5 :

Tiempo	Actividad	Sentimiento

Día 6 :

Tiempo	Actividad	Sentimiento

Día 7 :

Tiempo	Actividad	Sentimiento

Comentarios de su experiencia usando este diario:

ANEXO 2: Preguntas de datos socioeconómicos de diarios

Edad:	
Género (Por ejemplo: hombre, mujer, no binario, otro):	
Etnia	
¿Pertenece a alguna asociación o comunidad?	
Su ingreso económico aproximado al mes:	
¿Cuántas horas a la semana dedica al cuidado de la naturaleza?	
¿A qué personas cuida?	
¿Cuántas horas a la semana dedica al cuidado de estas personas?	

ANEXO 3: Cuestionario entrevistas

¿A quién cuidas?
¿Qué actividades realizas cuando lxs cuidas?
¿Cómo te sientes cuando cuidas de ellxs?
¿Qué actividades realizas para cuidar de ti mismo?

¿Cómo te sientes realizando actividades de autocuidado?
¿Qué actividades realizas en tu día a día para cuidar de la naturaleza?
¿Cómo te sientes cuando cuidas de la naturaleza?
¿Cómo se decidió la distribución del tiempo dedicado al cuidado de determinadas personas en su hogar? decidió cómo se distribuye entre los miembros de su familia el tiempo dedicado al cuidado de determinadas personas en su hogar?
¿Cómo se decidió la distribución del tiempo dedicado al cuidado de la naturaleza? decidido ¿cómo se distribuye el tiempo dedicado al cuidado de la naturaleza?
¿Decides tú tu tiempo? ¿Sientes que eres dueña de tu tiempo?
¿Qué es el tiempo para ti?
¿Crees que hay democracia en el reparto del trabajo de cuidado dentro de tu hogar? ¿Sí o No y por qué? O No sabe/No contesta
¿Qué significaría para ti una democracia en tu tiempo?
¿Qué significaría para usted una democracia en el trabajo de cuidados?

Anexo 4: Cuestionario grupo focal

¿Cómo es el tiempo en la comunidad o asociación?
¿Cómo se mide el tiempo en la comunidad o asociación?
¿Cómo se relaciona la comunidad o asociación con la naturaleza?
¿Cómo cuidan a la naturaleza?
¿Cómo se cuidan mutuamente entre miembros de la comunidad o asociación?
¿Cómo es el trabajo comunitario de cuidados?
¿Quiénes se hacen cargo de los cuidados comunitarios?
¿Por qué las mujeres dedican más tiempo al cuidado de familiares?
¿Por qué hay más mujeres trabajando como recicladoras ? (Pregunta para RENAREC)
¿Quiénes tienen más tiempo para el descanso en la comunidad?

¿Cómo se decide el tiempo que las personas de la comunidad o asociación dedican al cuidado de los demás?
¿Qué sienten cuando están cuidando de sus adultos mayores?
¿Qué sienten cuando están cuidando de sus hijxs?
¿Preferirían tener quien les dé cuidando a sus hijxs?
¿Cómo se sienten en las reuniones comunitarias?