

INTRODUCCIÓN A LA TEMÁTICA DE LA EXCLUSIÓN DE LA MUJER EN EL ESPACIO PÚBLICO. UNA RELACIÓN ENTRE ALGUNOS PENSADORES EUROPEOS Y EL MUNDO INDÍGENA DE ECUADOR

Introduction to the Theme of the Exclusion of Women in Public Space. A Relation between Some European Thinkers and the Indigenous World of Ecuador

Gerardo Miguel Nieves-Loja

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-6934-2936

Universidad Nacional de Chimborazo (Riobamba, Ecuador)

gnieves@unach.edu.ec

RESUMEN

Este artículo trata de la marginación de la mujer de los espacios públicos y políticos en Europa y en el mundo indígena de Ecuador. Esta situación de exclusión y marginación se origina en pensadores como Locke, Rousseau, Kant y Hegel, quienes se encargaron de justificar epistemológicamente la exclusión de la mujer de los asuntos públicos en todos los ámbitos; es decir, redujeron el actuar de la mujer al espacio de lo privado, a lo doméstico, a los asuntos de la familia. Sin embargo, es interesante constatar que algunos filósofos fueron sensibles al tema de lo femenino, es el caso de Condorcet y Stuart Mill, aunque su gran aporte no logró cambiar la mentalidad de la época.

PALABRAS CLAVE: *S. Mill, Condorcet, marginación, mujeres, espacio público, indígenas, filosofía.*

ABSTRACT

This article deals with the marginalization of women from public and political spaces in Europe and in the indigenous world of Ecuador. This situation of exclusion and marginalization originates in thinkers such as Locke, Rousseau, Kant, and Hegel, who were responsible for epistemologically justifying the exclusion of women from public affairs in all areas; that is to say, they reduced the act of women to the space of the private, to the domestic, to the affairs of the family. However, it is interesting to note that some philosophers were sensitive to the issue of the feminine, in the case of Condorcet and Stuart Mill, although their great contribution did not change the mentality of the time.

KEYWORDS: *S. Mill, Condorcet, marginalization, women, public space, indigenous people, philosophy.*

INTRODUCCIÓN A LA TEMÁTICA DE LA EXCLUSIÓN DE LA MUJER EN EL ESPACIO PÚBLICO. UNA RELACIÓN ENTRE ALGUNOS PENSADORES EUROPEOS Y EL MUNDO INDÍGENA DE ECUADOR

INTRODUCCIÓN

Este artículo trata de la marginación de la mujer de los espacios públicos y políticos en Europa y en el mundo indígena de Ecuador. Esta situación de exclusión y marginación se origina en pensadores como Locke, Rousseau, Kant y Hegel, quienes se encargaron de justificar epistemológicamente la exclusión de la mujer de los asuntos públicos en todos los ámbitos; es decir, redujeron el actuar de la mujer al espacio de lo privado, a lo doméstico, a los asuntos de la familia. Sin embargo, es interesante constatar también que algunos filósofos fueron sensibles al tema de lo femenino, es el caso de Condorcet y Stuart Mill, aunque su gran aporte no logró cambiar la mentalidad de la época.

El pensamiento excluyente europeo con respecto a la mujer influyó considerablemente en los *filósofos de la totalidad* de América Latina; además fueron quienes propusieron una racionalidad única orientada a la búsqueda de la verdad. Asimismo, trataron de uniformizar la realidad, al hacernos creer que no había otro camino, y que se debía controlar a todos con mapas rígidos; faltó concebir arquitecturas de ideas con otros desde la experiencia en comunidades de descubrimiento. No se enseñó a leer de nuevo el mundo (Alvarado, 2016). La Conquista no solo pretendió borrar los saberes ancestrales, sino que impuso un pensamiento, un logos, un paradigma de maltrato y marginación de la mujer que condujo a genocidios, femicidios, saqueos y violaciones. Esto dio espacio a la modernidad, al colonialismo y al patriarcado. Durante la colonización, incluso, la esposa del conquistador era igualmente reducida a lo privado, al anonimato; era víctima de la prepotencia masculina del europeo conquistador. Estas mujeres fueron pocas, a pesar del considerable estímulo de emigración llevado a cabo por la corona española durante las primeras décadas del siglo XVI. En

esta época, las virtudes femeninas eran el recogimiento en el hogar, la fidelidad y el decoro. Era la moralidad medieval. Las doncellas se casaban a temprana edad, “lo que representaba un negocio para los padres, quienes elegían sus esposos según los bienes que poseían” (Vásquez, 2009, p. 3). La dominación masculina se manifestaba en la unidad doméstica, en la Iglesia, la escuela y en el Estado, dando lugar a nexos de configuración económica y social (Cruz, 2005). Esta situación contrasta con la situación de la mujer en América Latina de antes de la conquista. Esta mujer trabajaba la tierra, sobre todo en la zona andina; sustentaba la familia y guerreaba al igual que el hombre. Durante el tiempo del Imperio inca, el hombre regía todo el imperio, mientras que la mujer también gobernaba y era respetada por la ciudad. Ella intervenía en el comercio y la economía, incluso había pueblos gobernados por mujeres. Igual situación existió en el Imperio azteca, donde las mujeres adquirieron responsabilidades políticas (Robles, 2014).

En este contexto, es importante presentar la situación de la mujer indígena de la provincia de Chimborazo. No para realizar un análisis comparativo, sino, más bien, para mostrar la realidad de las mujeres indígenas, que siguen experimentando la exclusión, la violencia simbólica y física de parte de los varones y, en muchas ocasiones, con la aceptación de la comunidad. Sin embargo, se puede preguntar ¿qué tipo de liberación femenina es la que necesita la mujer indígena de Chimborazo? ¿Debe seguir inspirándose en ideas eurocéntricas? ¿Es necesaria una propuesta desde las llamadas epistemologías del Sur, las sabidurías ancestrales? ¿Las iglesias presentes en estos espacios están predicando aún la obediencia y la sumisión de la mujer al varón? ¿Qué huella han dejado las reivindicaciones realizadas con respecto a la mujer?

Es de fundamental trascendencia la obra de una mujer indígena, pobre y analfabeta como fue Dolores Cacungo, quien trazó un camino de liberación para las niñas y los niños indígenas, para los campesinos sin tierras y sin derechos. Ella comprendió que la lucha debía empezar por el conocimiento de los derechos, por la alfabetización y la organización popular.

I. EUROPA Y LA HISTORIA DE EXCLUSIÓN DE LA MUJER DEL ESPACIO PÚBLICO. ALGUNOS CASOS

La ausencia de la mujer en la democracia

La exclusión de la mujer vino con la democracia en el siglo V a. C.; desde entonces la mujer fue marginada de los espacios públicos. Las mujeres eran consideradas patrimonio privado de los hombres y eran las primeras víctimas de aquella democracia naciente. Nacen excluidas del espacio público y ya eran tratadas como seres inferiores. Por ejemplo Aristóteles sostiene en *Política*, que la institución familiar se basa en “la superioridad natural del hombre y sobre la inferioridad de la mujer” (Fernández, 2010, p. 156).

La ciudad griega (*polis*) era el espacio reservado para los varones adultos. Las mujeres no tenían cabida en estos espacios, no eran consideradas ciudadanas de la ciudad griega, peor aún, no se las consideraba ciudadanas libres. Estaban confinadas al ámbito de lo privado (*oikos*), de la familia y de lo doméstico. Únicamente los varones entre los 18 y 20 años eran considerados miembros natos de la democracia. Si se mira la población de aquel entonces, únicamente entre un 10 y un 15 por ciento era considerado ciudadano libre. Esta situación se agravó cuando en el año 321 a. C. Atenas fue invadida por Macedonia; se introdujeron, entonces, los requisitos de propiedad, lo que perjudicó aún más la situación de las mujeres: no podían ser propietarias. Incluso, las mujeres libres carecían de derechos políticos, podían acceder a ser hermanas, hijas o esposas de los ciudadanos, pero siempre bajo la tutela masculina (*Kyrios*). Es importante anotar también que con el advenimiento del derecho romano se institucionalizó aquella estructura social patriarcal, como también las relaciones de poder en el ámbito privado de la familia (Flórez-Estrada, 2007). Si bien hubo algunas excepciones de pensamiento en defensa de la mujer, como es el caso de la francesa Marie de Gournay (1565-1645), quien publicó *Égalité des hommes et des femmes*, obra en la que defendía el acceso de la mujer a la educación y a los cargos públicos, la cual tuvo poco eco en la sociedad de aquella época, la marginación de la mujer era demasiado evidente;

incluso las célebres obras de Rousseau *El contrato social* y *Emilio* negaron la ciudadanía y el espacio público a las mujeres. Durante el siglo XIX, a pesar del advenimiento emancipatorio del feminismo, la mujer era la mano de obra barata y dócil del trabajo industrial; incluso las mujeres de la burguesía continuaban en el ámbito de lo privado de sus familias sin derechos reales y libertades ciudadanas.

Esta manifiesta exclusión de la mujer de los espacios públicos y políticos perduró durante muchos siglos, como en el caso de los Estados Unidos, en donde, a pesar de la independencia, el sufragio era un privilegio de los varones blancos; estaban excluidos los esclavos, los negros libres, los nativos y las mujeres (Dahl, 2004). Cabe anotar también que los beneficios de la Revolución francesa, con su eslogan *libertad, igualdad y fraternidad*, se aplicaron a los hombres. La condición de las mujeres siguió siendo la misma.

La razón y la ciudadanía de la época de la Ilustración seguía siendo masculina y discriminatoria; incluso llegaron a matar a la pensadora francesa Olympia de Gouges (1748-1793), autora de la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, obra publicada un año antes de ser ejecutada en la guillotina por el Tribunal Revolucionario Francés. El pensamiento de Olympia de Gouges constituyó una denuncia en contra del matrimonio de las niñas y la trata de negros que enriquecía a la Corte de Versalles. Fue una ferviente defensora del derecho al voto de todos los ciudadanos y ciudadanas, que las mujeres debían tener derechos políticos iguales a los hombres, que nacen libres y permanecen iguales al hombre en derechos como “la libertad, la propiedad, la seguridad y, sobre todo, la resistencia a la opresión” (Jara, 2017, p. 37). Así mismo, De Gouges fue una gran defensora de la libertad de opinión y de comunicación, como uno de los derechos más necesarios de la mujer. Sin embargo, los revolucionarios terminaron acallando su voz.

Locke y la reducción de las esposas al ámbito de lo privado

En su estudio, John Locke (1632-1704), casi dos mil años después de Aristóteles, él es partidario de la regla de la mayoría, de la igualdad política y de la libertad individual. La legitimidad de

un gobierno depende del consentimiento de los gobernados, de manera que la fuente última de poder soberano es el pueblo, quien debe juzgar. Sin embargo, se puede preguntar: ¿quiénes son los que constituyen la democracia (*demos*), es decir, el pueblo? Locke considera que los niños no deben gozar de los plenos derechos de ciudadanía, y que las elecciones parlamentarias se basan en el sufragio de los varones adultos, la mujer queda excluida del *demos* (Dahl, 2004).

Según Locke, el padre y la madre conforman la primera sociedad; sin embargo, afirma que “es necesario que la última voluntad, es decir, el derecho de gobierno, deba recaer en alguno de los dos. Y naturalmente recae en el hombre, por ser el más capaz y el más fuerte” (Locke, 2002, p. 60). De manera que la mujer es excluida del campo del consentimiento, son “solamente los hombres que aparecen como seres naturalmente libres e iguales” (Pateman, 1989, p. 52); además, los Estados pueden ser administrados por un solo hombre. Todas estas doctrinas tuvieron influencia en la época de la Inquisición, época en la cual, en la cacería de brujas, del 75 % al 90 % eran mujeres, quienes fueron vistas como amenaza contra la racionalidad masculina moderna (Dahl, 2004). Las persecuciones a mujeres acusadas de brujería se llevaron a cabo en Europa y posteriormente en el Nuevo Mundo, donde se las acusaba de ser adoradoras del demonio. Todo esto se realizó con la finalidad de subyugar a las poblaciones locales; una verdadera iniciativa política, incluso justificada y aceptada por el mismo Thomas Hobbes. Las mujeres acusadas de brujas ejercían una especie de medicina herbolaria y alternativa, se atrevieron a desafiar a las estructuras de poder de aquel entonces. Lo que sucedía en el trasfondo de esto era “el paso del feudalismo a las instituciones económicas y políticas del capitalismo mercantil” (Federici, 2010, p. 230)

John Locke decía que el poder paterno y el político eran uno y el mismo debido a la dependencia natural de los hijos respecto de sus padres; no incluyó a las mujeres y, además, daba por sentado que una mujer, mediante el contrato de matrimonio, acepta someterse a su esposo, y coincide con el patriarcado al afirmar que

el sometimiento de la esposa está fundado en la naturaleza, de tal modo que dentro de la familia, siempre ha de prevalecer la voluntad del marido. Sin embargo, el individualismo liberal prometía a las mujeres una posición social igual a la de los hombres como individuos libres por naturaleza; pero, al mismo tiempo, los cambios socioeconómicos aseguraban que se siguiera considerando natural la subordinación de las esposas a los maridos y que esto quedara fuera del dominio de los teóricos de la democracia, así como de las luchas políticas por democratizar el liberalismo (Pateman, 1983). Locke niega a las mujeres la condición de individuos libres e iguales, ya que están sometidas a sus maridos por naturaleza. La mujer, según Locke, no tiene cabida en la democracia; el consentimiento del pueblo no incluía a la mujer. Más aún, el varón es más fuerte e inteligente, es él quien decide en último término.

Rousseau, la mujer nacida para hacer feliz al hombre

Jacques Rousseau (1712-1778) afirma en *Emilio* que la naturaleza misma ha decretado que las mujeres deben estar a merced del juicio del hombre; “las mujeres, a diferencia de los hombres, no pueden controlar sus ‘deseos ilimitados’, y no pueden desarrollar la moralidad que se requiere para la sociedad civil” (Aguado, 2016, p. 13). Rousseau define el ciudadano como varón, propietario y padre de familia. Excluyó del espacio público a las mujeres y a los pobres. En esta época, la mujer se encuentra ausente del espacio público por no ser propietaria, por ser incapaz de controlar sus pasiones y por su carácter limitado de pensar respecto del hombre, es decir, la mujer es un ser inferior cuyo instinto es el amor materno, no importa su ser de ciudadana independiente. Las mujeres debían ser educadas para complacer al varón-esposo y para atender a sus hijos. Dice Rousseau (1998):

De este modo, toda la educación de las mujeres debe estar en función de los hombres. Agradarles, serles útiles, hacerse amar y honrar por ellos, criarlos de pequeños, cuidarlos de mayores, aconsejarlos, consolarlos, hacerles la vida dulce y agradables:

estos son los deberes de las mujeres en cualquier edad de la vida y esto hay que enseñárselo desde la infancia. (p. 20)

Se puede constatar que según Rousseau –fundador del *Contrato Social*–, la mujer se encuentra bajo la tutela del hombre, su único compromiso se limita al ámbito de lo privado, con funciones muy específicas, como el amor, la educación de los hijos y cuidar a los mayores. Tareas a las que tenía en la ciudad griega, espacio único para los hombres libres, donde la dicotomía público-privado separaba libres de esclavos.

Uno de los textos más radicales en el que Rousseau habla de la mujer es, sin duda alguna, *Emilio o de la educación*, libro V, donde desde el principio afirma que el concepto de feminidad se refiere al sexo, es decir, al orden biológico. Considera que la mujer existe para complacer (*plaire*) al hombre y para vivir sujeta (*subjuguée*); y aún más, debe ser complaciente. Debe ser modesta, atenta y reservada; debe ocuparse de los quehaceres de la casa en una actitud de obediencia y fidelidad a su esposo; pertenece a un pequeño grupo familiar y no tiene necesidad de dirigirse a la gran asamblea, su misión es estar pendiente de la mesa de los comensales (Rousseau, 1998).

Rousseau afirma que la dependencia es el estado natural de las mujeres, son hechas para obedecer, de manera que la razón de la mujer es práctica, no se puede dedicar a las verdades especulativas y abstractas, de los principios y de los axiomas de la ciencia. Además, considera que la mujer está hecha para dar placer al hombre. Es simplemente un ser para el otro, menos para sí misma. Debe agradar al hombre, serle útil, educar a los niños y a los mayores, aconsejar, consolar al hombre. Está destinada a obedecer (Roig, 2005, p. 14).

Rousseau ubica a la mujer como una persona que tiene acentuado su espíritu (*a plus d'esprit*), ella observa, mientras que el hombre razona (*raisonne*). Con esta afirmación, el autor de *El contrato social* considera a la mujer como alguien que no es igual al hombre en el sentido de su capacidad de razonar; aunque algunas de las revoluciones provienen

de las mujeres, siempre estarán en una relación de dependencia con respecto al hombre, a su marido, y obedecer las órdenes que se refieren a los quehaceres domésticos. “Ella debe reinar en la casa como un ministro en el Estado, haciéndose obedecer en lo que ella debe hacer” (Rousseau, 1998, p. 70). Como se puede constatar, el hecho de que Rousseau considerara a la mujer como un ser diferente biológicamente al hombre es la fuente de su inferioridad social. Esta desigualdad es compensada por la superioridad axiológica y, junto a esto, la rehabilitación de la mujer en el contexto familiar, del matrimonio y del amor. Seguidamente, en el siglo XVIII se crea el imaginario de la *mujer frívola*, incapaz de pensar temas públicos, pero enceguecida en sus pasiones, quien debe dedicarse exclusivamente a la familia, es decir, al ámbito de lo privado, dedicada a la procreación y supeditada al poder del padre, en detrimento de la madre; entonces, la casa y la calle, términos aún utilizados, pasan a constituirse en espacios distintos que obligan a un comportamiento diferente; la vida, la vida familiar se encuentran de espaldas al mundo.

La mujer se encuentra en una situación de subordinación con respecto al varón, manifestando su acuerdo, y es justamente el inicio del consentimiento que condujo al concepto moderno de matrimonio basado en el amor; es el paso para la mujer de la libertad a la subordinación, se queda confinada a la vida privada de lo doméstico, excluida del ámbito de lo público. Más aún, las mujeres no firman el contrato social, sus esposos son sus representantes y protectores, son ellos quienes consensúan la libertad y la igualdad ante la ley; la mujer pasa a ser un sinónimo de reproducción, es un cuerpo. En resumidas cuentas, se puede decir que el contractualismo moderno promueve la exclusión de las mujeres del espacio público, y las somete a la voluntad de los varones.

Kant y la negación de la autonomía femenina

Para Immanuel Kant (1724-1804), cuya obra es comentada a través del mundo desde diferentes tipos de análisis, la mujer es un animal doméstico; es el hombre quien va delante, con las armas en

las manos, y la mujer lo sigue; ella es la encargada de los utensilios de la cocina (Kant, 1798). De esta manera, Kant ve como algo inconcebible que la mujer se equipare al hombre desde el punto de vista intelectual y académico. El pensador alemán afirma:

Ellas necesitan sus libros tanto como su reloj; a saber: lo llevan para que se vea que lo tienen, aun cuando esté parado o no esté puesto en hora con relación al sol (...). Una mujer letrada que tenga la cabeza llena de griego (...), tendría además que tener barba; porque así se expresaría mejor la imagen de pensadoras sesudas, por la que luchan. (Kant, 1982, p. 847)

Además, Kant atribuye lo bello y lo sublime al sexo masculino, lo que trae como consecuencia la exclusión de la mujer del ámbito de la cultura, del conocimiento y, por ende, de los espacios públicos y políticos, lo cual debe estar en manos de los varones (Posada, 1992). Las mujeres son insensibles a todo lo que tenga que ver con el deber kantiano; hacen algo simplemente porque quieren, su misión es ser depositarias de la fertilidad, que necesita ser protegida por el sexo fuerte, el cual es poseedor de la función racional. Hombre y mujer no son iguales. Las mujeres son “como un objeto de la razón práctica de los hombres” (Kant, 1982, p. 31).

A pesar de su lucidez es evidente que Kant se deja llevar por prejuicios ancestrales al afirmar:

(...) El género femenino tiene más impulso y corazón que carácter. Es sorprendente cómo el sexo femenino es totalmente indiferente al bien común (...). No fueron hechas para echar una mano en la obra común, y piensan que es absurdo ocuparse de algo más que de su propio provecho. Esto está bien así. Porque los varones pueden recuperarse con ellas de sus cuitas públicas. (Kant, 1982, p. 128)

Como puede verse, Kant también reduce a la mujer al ámbito de lo privado, de lo doméstico, lugar donde debe atender a su cansado esposo que regresa del ámbito de lo público, negándole, de esta manera, su participación en el campo racional, científico

y político del mundo; de ahí que las mujeres no alcancen el estatus pleno de ciudadanas de derecho, no tienen derecho a tener derechos.

Llama la atención que Kant, el padre de la ética moderna no sea sensible a los cambios sociales de la época; más bien, opta por el orden establecido, dejando de lado una postura crítica frente a la exclusión de las mujeres de la vida pública, las cuales eran consideradas *espíritus masculinos en cuerpos femeninos*; más aún, se cuestionaba que las mujeres tuvieran alma, es decir, que fueran seres humanos (Roldán, 2013).

Las mujeres estaban destinadas a lo doméstico por cuanto la naturaleza las había dotado de capacidad maternal. De esta manera, la filosofía kantiana de la universalidad y la autonomía ha dejado de lado a más de la mitad de la población del mundo por priorizar lo masculino, ya que la mujer es incapaz de actuar por ser considerada, permanentemente, como menor de edad. Kant (1784) al referirse a la mujer dice:

(...) La mujer es declarada civilmente incapaz a todas las edades, siendo el marido su curador natural (...), y como no conviene a su sexo ir a la guerra, tampoco puede defender personalmente sus derechos, ni llevar negocios civiles por sí misma, sino solo por un representante. (p. 209)

En el pensamiento de Kant la mujer no llega a una mayoría de edad, siempre va a depender del marido, y debe tener un tutor para que las defienda; esto significa la exclusión total de las mujeres de la ciudadanía; incluso, según Kant, “aquel que tiene derecho a voto en esta legislación se llama ciudadano” (como se cita en Roldán, 2013, p. 93); es decir, únicamente el hombre. La mujer no es autónoma ni independiente, no forma parte de los ciudadanos activos, es decir, aquellos que dictan leyes y que son propietarios.

Kant sostiene que la naturaleza ha dotado a dos sexos que son complementarios, en el cual el varón es propietario y ocupa el espacio público, es el verdadero ciudadano, mientras que la mujer está destinada a lo doméstico, al espacio privado, incapacitada

legalmente de ser ciudadana de plenos derechos. Según Kant, “deben permanecer las mujeres en el ámbito doméstico, para que los varones puedan perseguir sus intereses en la vida pública” (como se cita en Roldán, 2013, p. 200).

Hegel, la mujer para la familia

Según Hegel (1770-1831), lo femenino tiene, pues, como hermana el más elevado presentimiento de la esencia ética; mas:

(...) Ella no llega a la conciencia y a la actualidad de esta esencia, porque la ley de la familia es la esencia interior, existente en sí, que no brilla a la luz de la conciencia, sino que permanece sentimiento interior, algo divino, sustraído de la actualidad. (Hegel, 1991, p. 310)

Se puede constatar que el único lugar social y político para la mujer es la familia, ella “presiente la esencia ética pero no es capaz de alcanzarla porque la eticidad se logra con la salida del hogar” (Hegel, 1968, p. 72). La mujer está destinada a la casa, a la educación de sus hijos varones, quienes saldrán al espacio público, e incluso, cuando la madre fallece es sustituida por la hija; ella, a su vez, continuará siendo la custodia de la ley divina. Ella es deseo, mientras que el varón es la razón y tiene su efectiva vida sustancial en el Estado. El destino primordial de la mujer es la procreación, la maternidad, sexualidad para la reproducción. De esta manera, la mujer no tiene derechos ni libertades políticas ciudadanas (Alvarado, 2016). “Es en la familia, donde la mujer tiene su determinación sustancial” (Hegel, 1993, p. 166); de manera que ella es persona gracias a su identificación y su rol que lleva a cabo en la familia, donde es posesión del varón. El ser de la mujer ha sido asociado al de la naturaleza, la cual debe ser dominada, mientras que el hombre representa la cultura y el poder. De esta manera, la mujer queda reducida al espacio familiar, de lo privado, no interviene en el espacio público (Benhabib, 2006).

La lógica de Hegel se presenta en oposiciones: las mujeres exhiben los principios de particularidad, naturalidad, inmediatez

y sustancialidad; mientras que los hombres representan lo universal, la mediaticidad, la libertad y la subjetividad. Estas diferencias entre hombre y mujer están marcadas no por un sentido natural, sino cultural y social. Se puede constatar que Hegel es fuertemente influido por el pensamiento europeo de la práctica sexual monogámica de la familia, situación en la cual la mujer es confinada al espacio privado y el hombre a lo público; él es superior a la mujer. (Benhabib, 2006). Siguiendo la tradición europea Hegel (1968) afirma:

(...) El hombre tiene su vida sustantiva efectiva en el Estado, en el trabajo y en la lucha con el mundo exterior y consigo mismo (...), mientras que la mujer tiene su destino sustantivo en la familia y está imbuida de que la piedad familiar es su marco ético mental. (p. 166)

Como vemos, para Hegel, la vida del hombre está vinculada al Estado, a la ciencia y al trabajo en el espacio público. Tiene la misión de conquistar aquel espacio por medio de la actividad y la libertad; mientras que el espacio de la mujer se encuentra en la familia, en la unidad y la piedad. En el pensamiento de Hegel las mujeres no son consideradas como individuos, como los hombres; ellas son incapaces del combate espiritual y la separación que caracteriza la vida de los hombres. Son seres humanos *menores*, incapaces de emerger de la vida familiar al mundo de la universalidad; sus actividades carecen de valor histórico, no hacen historia, están condenadas a repetir los ciclos de la vida (Benhabib, 2006).

El fracaso de los defensores del derecho al voto femenino

No todo el pensamiento de Occidente excluyó a las mujeres del espacio público. Fue el filósofo francés Nicolás de Condorcet (1743-1794) quien en su artículo *Sur l'admission des femmes au droit de cité* denuncia las actitudes de los hombres, cuando a pesar de los discursos de la igualdad, había considerado a las mujeres como menores de edad y, por consiguiente, incapaces de votar

y de actuar en el espacio público (Condorcet, 1789, p. 121). En aquella época, la mayoría de la población, especialmente la clase dirigente de la política, guardó un silencio cómplice y no promovió la participación de la mujer en los espacios públicos (Gil-Cepeda, 1999, p. 76). Tampoco la Revolución francesa resolvió el problema de la mujer a pesar de toda la sangre que se derramó y que dio lugar a nuevos ricos sin resolver el problema de la libertad. Incluso el Contrato Social fue un acuerdo que siguió excluyendo a los no propietarios, o sea, a las mujeres. La teoría de la democracia moderna no concedió valor a la mujer en el espacio público (p. 61).

John Stuart Mill (1806-1873), en su obra *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, al hablar del nuevo tipo de gobierno, argumentó a favor del voto femenino; posición que fue rechazada por todos los pensadores políticos de la época, evidentemente varones. Cabe recordar que su padre, James Mill, optó por excluir a las mujeres del derecho al voto y de todo derecho político, no así la de los niños, pues era algo temporal, mientras llegaban a la edad de votar. Sin embargo, John Stuart, debido a su excelente relación con su esposa Harriet Taylor, las veces que hablaba de la mujer, se estaba refiriendo a la naturaleza especial de su esposa, a quien tenía una gran consideración. La defensa de Stuart Mill apuesta por la educación de la mujer, de manera que pueda ser más independiente, que sea capaz de valerse por sí misma, de modo que el matrimonio no sea su única alternativa de subsistencia. Stuart Mill hace referencia al aspecto estético de la mujer, quien debe embellecer el alma, la mente y el cuerpo para, de esta forma, proporcionar disfrute, esparcir belleza y elegancia y gracia por todas partes. Una de sus afirmaciones más controvertida es que “la mujer no está a la altura del hombre, debido a su temperamento nervioso, su indisciplina mental” (Stuart Mill, 2006, p. 72)

Más tarde, Stuart Mill en *The Subjection of Women*, Stuart Mill (1869) sostiene que en la relación entre hombres y mujeres, o más concretamente, entre maridos y esposas, la subordinación social de las mujeres es la “única reliquia que queda del pensamiento y la práctica de un mundo antiguo que en todo lo demás ya se

desplomó (p. 146). La mujer puede optar por la ocupación que es el ser esposa, de modo que cuando una mujer se casa, ha elegido su carrera, ha elegido administrar un hogar y criar una familia como objetivo central de sus esfuerzos, las obligaciones deben ser cumplidas por el consenso y por la costumbre; pero en el marido reposa un mayor peso, ya que siempre es mayor en años. Además, la familia debidamente constituida es la verdadera escuela para enseñar las virtudes de la libertad; es decir, que la mujer se reduce al ámbito de lo privado. ¿Puede desde aquí ejercer una ciudadanía democrática? Como se puede constatar, a lo largo de la historia “las mujeres se han doblegado al orden familiar, económico, político y religioso instaurado por aquellos que se reservan el monopolio de los poderes” (Agacinsky, 1999, p. 170). Solamente con el advenimiento del socialismo y del marxismo se comenzará a estudiar la sociedad en clave de dominado-dominador, y será Simone de Beauvoir quien colocará a la mujer como categoría de análisis. Hacia 1970 es cuando el feminismo empieza a desarrollarse en América Latina. El gran desafío se constituye en empezar a escuchar a las mujeres de los pueblos de Abya-Yala desde una perspectiva descolonizadora (Alvarado, 2016, p. 107)

En las reflexiones presentadas hasta aquí se puede observar que los más grandes pensadores clásicos europeos, que siguen siendo comentados y estudiados con sumo interés, han sido los más radicales promotores de la exclusión de la mujer de los espacios políticos públicos. Estos pensadores, y muchos más, influyeron notablemente durante la conquista —y hasta hoy— en la configuración del pensamiento latinoamericano tanto en los ámbitos de la educación, la política y el derecho como en otras disciplinas. De manera que la actitud epistemológica y cotidiana de ver y de tratar a la mujer latinoamericana ha sido heredada de Europa. De ahí la importancia de iniciar procesos de descolonización para una auténtica liberación de la mujer latinoamericana, sea indígena, mestiza o blanca. Esta reflexión es un acercamiento al caso de las mujeres indígenas de Chimborazo (Ecuador).

II. LA MUJER INDÍGENA DE CHIMBORAZO EN ECUADOR

Mujeres maltratadas en el espacio público

América Latina, aunque debería llamarse Abya Yala, ha sido narrada desde el punto de vista androcéntrico, el cual ha invisibilizado a la mujer en los espacios públicos; la historia ha sido contada y narrada por líderes masculinos; incluso, el conocimiento ha adquirido un carácter androcéntrico. Se han dejado de lado proletarias latinoamericanas, campesinas explotadas y mujeres racializadas. Las mujeres del Sur se han hallado con la dificultad de la colonialidad del saber. Urge reconstruir genealogías feministas con una perspectiva y análisis político.

La mujer indígena de la provincia de Chimborazo ha tenido, y tiene, una participación muy limitada en los espacios públicos. Debido a la historia de la colonización, la fuerte influencia de tipo de educación que han recibido y la presencia fuerte de las Iglesias de confesión protestante y católica presentes en las comunidades indígenas de la provincia. El conflicto de poder (dominio) entre las diferentes confesiones religiosas han terminado dividiendo a las comunidades y creando enemistad entre estas, que otrora vivían en armonía y compartían valores. Antes de iniciar esta reflexión es preciso mencionar el gran vacío epistemológico creado a partir de la conquista europea, que quiso borrar todas las sabidurías ancestrales. Recuperar algunas y revitalizar otras constituye uno de los grandes desafíos para los investigadores defensores de las epistemologías del Sur; es el caso de Boaventura de Sousa Santos, Teresa Cruz e Silva, María Paula Meneses, etc.

Si la mujer de Occidente ha sido excluida de los espacios públicos, la mujer indígena ha sufrido y ha sido sacrificada. Según Juan Gualli, citado por Juan Illicachi (2017), las mujeres indígenas han sido garroteadas con aciaes como si fueran animales; golpeadas y garroteadas caían al suelo. Hasta hoy, algunas ancianas tienen cicatrices en la cabeza. Sin embargo, estas mujeres se limpiaban la sangre y seguían al lado de sus maridos, autores de la violen-

cia. Esta situación ha sido justificada por la teoría de la complementariedad (*warmi-kari*), que considera a la mujer como un ser incompleto, que tiene que ser dominada y domesticada por el hombre, quien tiene la misión de corregir, dominar y “transformar en cuerpos dóciles y obtener la entrega de sus voluntades y almas” (Illicachi y Garcés, 2018, p. 23). Incluso, estas mujeres no han ido al espacio público para manifestar lo que piensan, sino para ser torturadas y maltratadas, a veces por haber alzado la voz a su esposo o a sus suegros. El maltrato era público, en presencia de la familia y de la comunidad. Los esposos argumentaban que no hay que dejarse mandar por las mujeres (*warmi mandashka*). Estos discursos persisten hasta hoy. Incluso en los espacios mestizos: se trata de dominar a la mujer y de no ser dominado.

En estas culturas, la mujer nace excluida, menospreciada ante el niño varón, que es causa de regocijo y de orgullo para sus padres; incluso las familias que solo tenían niñas manifestaban vergüenza ante la comunidad. Nacer mujer ha sido una vergüenza para los padres. Muy a pesar de esta situación, es la mujer la que ha continuado legitimando la dominación masculina y su propia marginación de los espacios públicos.

Llama también la atención que estas culturas son profundamente direccionadas por sus confesiones religiosas, tanto protestantes como católicas. Aquí la autoridad es el pastor, o el grupo de diáconos que sanciona, todos varones, los cuales se encuentran por encima de la autoridad de los esposos, son los *delegados de Dios*. La mujer es doblemente subordinada, por el esposo y por el pastor, de manera que, como afirma Illicachi (2018):

(...) La dominación masculina en las iglesias protestantes se enmascara y justifica, con frecuencia, con base en los principios bíblicos y los valores indígenas como la complementariedad, categorías que contribuyen, unas veces sin saberlo y otras a pesar suyo, a su propia dominación al aceptar tácitamente los límites impuestos: a la vez que fundan la perpetuación y naturalización de las relaciones de poder. (p. 26)

La interpretación de las lecturas bíblicas que utilizan es fundamentalista, dejando de lado, con toda intención, el aspecto liberador de la Biblia, omitiendo la liberación femenina; manipulan la Biblia para dominar y seguir explotando a la mujer. La evangelización no debe ser colonizadora, debe valorar los saberes ancestrales de los pueblos, su *logos* y sus conocimientos. Una auténtica evangelización debe establecer un diálogo entre el evangelio y las culturas. Además, el neoliberalismo, la modernidad y la globalización han irrumpido en la vida de los pueblos creando “una falsa expectativa de un mundo mejor que no ha llegado” (Paredes, 2015, p. 104). Lamentablemente, las situaciones de mujeres maltratadas no han sido vistas como territorios vivos e históricos con una interpretación política y cosmogónica. Se debe eliminar todo contrato, poder y dominación; hay que propiciar espacios de acogida, de co-responsabilidad, donde las mujeres se miren a sí mismas. Se necesita también un nuevo planteamiento de cuerpos-territorios con una perspectiva “descolonizadora, feminista y latinoamericana caribeña” (Cruz, 2016).

El espacio público y la manifestación religiosa de lo femenino

Líneas atrás de este ensayo se dijo que el rol de las iglesias, tanto evangélicas como la católica, ha tenido mucho que ver en hacer de la mujer un ser obediente y sumiso (Illicachi, 2017). En el discurso y predicación de las iglesias se esconden seudovalores que responden y apoyan a la idea de progreso y modernidad que se han constituido en una gran amenaza en cuanto al debilitamiento, ocultamiento y desaparición de las sabidurías ancestrales. En este contexto, la mujer sigue excluida de los espacios públicos; incluso, en muchas ocasiones, como en el caso de los evangélicos, de los religiosos; por ejemplo, se habla de pastores, pero no de pastoras, no hay organizaciones ni asociaciones de mujeres que reivindiquen sus derechos como mujeres. Incluso ni en las iglesias aparece claro el rol protagónico de la mujer en la coordinación y dirección de los mencionados centros de culto (p. 169).

Sin embargo, a pesar de toda esta situación de maltrato y discriminación a las mujeres indígenas, ellas han conquistado un espacio público para sus ritos, cantos y danzas; aunque confesionales, no dejan de ser lugares donde se trasgrede el poder masculino y el orden establecido. Los cantos y la música religiosa han llegado a constituirse en estrategias de apropiación de los espacios públicos para la música, la danza y demás palabras de la mujer. Es en este espacio donde la mujer recibe un relativo reconocimiento de la comunidad. Ellas hablan, cantan, improvisan intervenciones relativas a sus rituales, es un actuar plural y colectivo, sin discriminar a las niñas. Se trata de un espacio de participación democrática. Un ejemplo de canto:

TAKI/CANTO

Apunchikpak warmi

*Apunchikpak warmi kashpa
Kushi warmi kanchik
Kichwapi rimashpa
Sumakta takinchik.
Kuyawak apunchik
Payka wañushpami
Karitapish kuyan
Warmitapish kuyan.*

Mujer de dios

*Siendo mujer de dios
Somos mujeres alegres
Hablando en kichwa
Cantamos maravillosamente
Amador dios
Con su muerte
Ama a los hombres
Como a las mujeres*

Estos espacios de manifestación de lo bello y lo sublime son también escenarios de representación de la vida cotidiana de la gente. Aunque moralizantes, se trata de pequeñas obras de teatro de escenas familiares que siempre terminan en una norma moral para la comunidad. Estos escenarios litúrgicos se transforman en lugares de libertad; es aquí donde la mujer no es controlada, vigilada y gobernada por el hombre, aunque el discurso esté eminentemente basado en la *conversión*. Se acentúa más en el ser un buen cristiano, el ser una buena madre, que en el buen ciudadano que lucha por sus derechos. Aún queda un vacío considerable en la conquista de los derechos de la mujer.

Aun a la mujer le cuesta hablar alto y el deseo de ocupar mandos de dirigencia comunal; sigue subordinada a la administración de lo privado. No hay que olvidar también la situación de la mujer que ha migrado de sus comunidades de origen a las ciudades; estos lugares se han constituido en espacios urbanos de discriminación y de opresión. Es muy relevante el punto de vista del politólogo colombiano Edwin Cruz Rodríguez (2014) con respecto a la política y a la democracia:

(...) Los indígenas fueron excluidos del ámbito público en dos sentidos. Primero, porque el proyecto de convertirlos en ciudadanos libres e iguales fracasó, quedando vigentes los arreglos coloniales en la cultura y en las instituciones. Segundo, porque para formar parte de la comunidad política debían dejar de ser lo que eran, indígenas comunitarios, para convertirse en ciudadanos individuales, esto es, no se incluían como indígenas sino a condición de que dejaran de serlo. (p. 18)

El problema de fondo es que los proyectos políticos jurídicos no partieron de las culturas de los pueblos, incluyendo su cosmovisión; además, la misma Constitución de la República del Ecuador fue elaborada con la asesoría de expertos europeos; estos especialistas desconocieron las sabidurías ancestrales de los pueblos. Además, como veremos más adelante, la categoría público-privado no existe en el mundo indígena. Lo que sí es de vital importancia es la comunidad.

Según Luis Alberto Tuaza (2017), la comunidad se construye a partir de los imaginarios y narrativas en los que el rol de los adultos mayores y de las mujeres es fundamental, ya que ellos son los encargados de transmitir los conocimientos a través de la educación a los niños, niñas y jóvenes (p. 29). Como se puede ver, el papel que juega la mujer (madre, abuela) es fundamental, es la que forma para la vida por medio de cuentos. Las madres (mamas) y los padres (taitas, mayores a 50 años) son una instancia de consulta, y son quienes tienen la última palabra con respecto a la vida familiar y de la comunidad. Sobre las mujeres recae la tarea educativa, son las

educadoras (*yuyak mamakuna*). Ellas poseen la sabiduría (*phronesis*); son las que animan y dan esperanza, las guardianas indispensables de la cultura indígena (p. 30), lugar donde se vive, se manifiesta la cultura y lo político. Sin embargo, estas mujeres no son visibilizadas en estos espacios comunitarios por parte de algunas confesiones religiosas e instituciones educativas. “Ellas son educadoras desde el anonimato” (p. 31), en el espacio de lo doméstico, de lo privado, en la casa, aunque tengan también un grado de influencia en los ámbitos del trabajo comunitario y del comercio.

Una relectura, descolonizar lo femenino

De las reflexiones anteriores se puede establecer que el origen de la exclusión de la mujer se debe al patriarcado impuesto desde la colonización; esto ocasionó la muerte de las subalternas, de las indígenas, de manera que la mujer es una de las categorías fundamentales de los excluidos. A esta situación se suma la teoría política colonialista, que se encargó de ir silenciando las voces de la mujer, de los pobres, muchas veces justificando desde teorías jurídicas, políticas, sociales, antropológicas y religiosas que nunca defendieron a la mujer. Como se ha podido comprobar, y coincidiendo con Pateman (1983), la democracia no ha existido jamás. Nace huérfana de mujer, se dijo al comenzar esta reflexión.

Sin embargo, en América Latina, las organizaciones de mujeres desempeñaron un rol importante en la oposición a los autoritarismos; libres de miedo, muchas de ellas fueron torturadas. Han sido ellas quienes inauguraron la transición de la opresión a la liberación. Ellas se aliaron a los partidos de izquierda, incluso en la defensa de los derechos indígenas. En este sentido, el marxismo ha llevado a cabo un considerable aporte en el despertar crítico, en este caso, de la mujer latinoamericana. Hay que recordar también que una “estructura política no es totalmente democrática si no cuenta con suficiente representación femenina” (Phillips, 1991, p. 145).

En un ambiente democrático necesariamente deben participar las mujeres, lo que es de vital importancia, igual que las institucio-

nes políticas. Es preciso incluir a los diversos partidos políticos y agrupaciones sociales. Cabe recordar que la mujer posee intereses, experiencias, valores y habilidades diferentes a “la de los hombres, es por eso que las mujeres deben estar representadas por mujeres” (Moghadam, 2008, p. 56); incluso, hay que replantear el mismo concepto de representación.

Si tomamos la definición de Hannah Arendt, cuyo espacio público es para el debate, debe insistirse entonces en que es primordial la presencia de la mujer en los espacios de participación ciudadana, de manera que en un ambiente de pluralidad tenga la posibilidad de participar de los conversatorios y diálogos comunitarios. Aquí hay que replantear, incluso, el tema laboral; es decir, si queremos que la mujer participe en los debates públicos, hay que pensar en sus horarios de trabajo. No se puede esperar una mujer en los debates públicos que trabaja 16 horas al día.

Podemos preguntarnos si las epistemologías europeas que hablan de la feminidad son universales, es decir, si son válidas también para las realidades de las mujeres indígenas de Chimborazo, o tal vez habrá que hacer otro planteamiento más acorde con las sabidurías ancestrales. En este sentido, ¿no habrá que descolonizar también el feminismo de corte *eurocentrista* y encaminarse hacia un compromiso político más claro y evidente, es decir, la búsqueda de un marco legal que proteja a las mujeres sin derechos? Se necesita una nueva epistemología jurídica y una metodología de investigación que defienda a las mujeres.

El feminismo europeo defiende a la mujer burguesa, de clase media urbana, académica, blanca que tiene otras aspiraciones; sin embargo, la mujer latinoamericana, las indígenas han sido víctimas no solo de la prepotencia y dominación masculina, sino también de la educación y de la religión, que ha centrado su discurso en la conversión personal; es decir, el hecho de pertenecer a una institución determinada, con la promesa, el consuelo y la esperanza de ser salvada haciéndose cómplice con el avance del neoliberalismo y del proyecto neocolonial, fortaleciendo con

ello la estructura socioeconómica, política y cultural excluyente. Se trata de proyectos financiados por ONG transnacionales que abanderan un discurso y una praxis de género, pero vaciado de compromiso ético-político. Las mujeres indígenas son víctimas de las estrategias neoliberales (Montanaro, 2016, p. 343).

Es necesario crear un feminismo autóctono, con una autonomía teórica y política, con un marco legal. El feminismo debe promover el estar juntas, se debe constituir círculos de reconocimiento en cada cultura. Es difícil partir del concepto de mujer universal; de ahí que, junto a una teoría feminista, el diálogo intercultural, el aprender las unas de las otras, ayuda a un mutuo reconocimiento. Se trata de elaborar una epistemología liberadora que recupere el ámbito de la mujer, su libertad y participación. A lo largo de la historia se “le ha negado su capacidad de autointerpretación y de expresión autónoma del logos filosófico” (Fornet-Betancourt, 2009, p. 11). Cabe recuperar lo que Boaventura de Sousa Santos (2011) ha llamado las *Epistemologías del Sur*, refiriéndose a nuevos conocimientos, geopolíticamente inspirados en América Latina y el sur global, las cuales se contraponen a las epistemologías dominantes del norte global (p. 22). Es necesario crear un nuevo paradigma feminista que parta de la realidad de las mujeres pobres del continente, desde la mujer no blanca, que parta de su cotidianidad, de sus vivencias culturales, de sus sufrimientos y sus luchas, de manera que se pueda elaborar un pensamiento propio.

La tarea de descolonizar el feminismo implica reconceptualizar las opresiones, que no son solamente las de género y del patriarcado, sino, más bien, hay que estudiar lo relacionado con el poder, con el Estado, con los asuntos económicos y de los derechos humanos. Hay que recuperar las sabidurías ancestrales, los discursos liberadores, urge escuchar y recuperar la memoria de las luchas de las mujeres indígenas, incorporar al debate feminista sus voces que crean y recrean, que cuestionan y critican las relaciones ancestrales en sus comunidades, hay que “reconfigurar los mapas de la praxis feminista, desde los diálogos sur-sur” (Sousa Santos, 2011, p. 25).

Dolores Cacuango, un proyecto político de emancipación

Dolores Cacuango (1881-1971) fue una mujer indígena, pobre y analfabeta del Ecuador que luchó por los derechos políticos y por una educación liberadora y, además, por los derechos de las mujeres y la organización del pueblo indígena. Afirmaba: “Nosotros, indios, necesitamos tierra, necesitamos casa y comida. Y necesitamos respeto. Respeto como indios. Sin las mujeres nunca seremos libres” (Gabbert, 2017, p. 6). Dolores no era una mujer que se quedaba en la teoría, se dedicó a crear escuelas clandestinas para que los niños y las niñas indígenas pudieran aprender y escribir en kichwa y en castellano, y de esta manera conocieran el idioma y pudieran, igualmente, defenderse de sus dominadores y sus imposiciones. Teorizó sin saber leer ni escribir, y consolidó un proyecto político de emancipación (p. 8). Los niños aprendieron a leer y a entender los números; de manera que estos menores que habían ido a la escuela ya podían aconsejar a sus padres acerca de los negocios; ya no podían ser engañados. Además, Dolores luchaba por la cultura por medio de la educación, el preservar la lengua kichwa y la identidad indígena; también inculcaba el respeto a la madre naturaleza. Fue la iniciadora de la educación bilingüe en Ecuador; gran poseedora del poder de la palabra, era poeta y pensadora; fue capaz de producir conocimiento de manera crítica y alternativa (p. 9). Recomendaba aprender a pensar, a reflexionar y crear proyectos. La palabra de los indígenas empezó a ser escuchada.

Una de las grandes conocedoras del pensamiento de Dolores Cacuango es Raquel Rodas, quien afirma que Dolores es mucho más importante que las heroínas de la independencia, debido a su coraje, su valentía, su discurso lleno de sabiduría; fue capaz de ver las desigualdades, el maltrato, la opresión y la injusticia en el sistema de las haciendas de la época, lugar donde los indígenas mujeres y hombres trabajaban sin el derecho a ser pagados. A cambio recibían solamente un pedazo de tierra prestado de mala calidad, llamado *huasipungo*; trabajaban sin horario hasta 20 horas diarias. Dolores se trazó el objetivo de “hablar la lengua de los

blancos para entender bien lo que hablan ellos” (Rodas, 2017, p. 9). Entonces emprendió el viaje a la ciudad de Quito, donde trabajó como sirvienta en la casa de un militar. A pesar de su condición de indígena analfabeta caminó descalza hasta la capital para hablar con las autoridades, levantó su voz contra los opresores dejando de lado el miedo y la sumisión. Cuentan que Dolores hacía 85 viajes a pie desde su tierra Cayambe hasta Quito, distante más de 80 kilómetros, para encontrarse con las autoridades nacionales (López, 2017). Una de las estrategias de la lucha de Dolores Cacuangó fue también el conocimiento de las leyes; cuentan que, a pesar de ser analfabeta, aprendió de memoria los artículos del Código de Trabajo. Luego asesoraba a los campesinos indígenas para que pudieran reclamar sus derechos.

Dolores Cacuangó recibió el apoyo del Partido Comunista del Ecuador, con cuyos miembros fundó en 1945 la Federación Ecuatoriana de indios (FEI); con esta instancia se consiguió la Reforma Agraria. Esta organización inicia entre 1924 y 1944; estos espacios surgen antes de los partidos de izquierda, más bien el Partido Comunista dependía de la FEI. Luego rompió con los comunistas (Simbaña, 2017).

III. CONCLUSIÓN

Sin duda alguna que el pensamiento europeo con respecto a la mujer marcó profundamente la historia del pensamiento de Occidente. Incluso, el mismo origen de la democracia, como concepto y como práctica, omite la palabra, la acción y el compromiso político de la mujer. La ciudad griega no consideraba como ciudadana a la mujer, que estaba confinada al cuidado de la familia, de la casa y no podía ser considerada libre, no tenía la capacidad de debatir en el espacio público. Este modelo excluyente fue difundido en Europa e importado a los espacios políticos, sociales, jurídicos, educativos y familiares de América Latina.

Es asimismo importante descubrir que las grandes revoluciones europeas no cambiaron la situación de la mujer, más bien lo

contrario. Fueron perseguidas las ideas que reclamaron mayor libertad y participación femenina; aún más, se inventaron leyes y castigos para acallar las voces disidentes. La finalidad era que la mujer no incursionara en los temas políticos y sociales, debía dedicarse exclusivamente al hogar.

Entre los pensadores analizados para este estudio, Locke insistía en que la mujer no podía incursionar en los temas de elección parlamentaria; incluso considera que la mujer y la política son irreconciliables. Es un ser incapaz de pensar debido a su condición biológica, diría Rousseau. Es el caso también de Kant, quien en sus “críticas” olvida el tema de la mujer en sus reflexiones sobre la universalidad y la autonomía; llega afirmar que la mujer no tiene ninguna relación con el sentido común. Tema fundamental en la reflexión de Hannah Arendt, quien sostiene que todos los seres humanos estamos dotados de sentido común, es la capacidad de pensar por sí mismo y ponerse en el lugar del otro. Kant, de esta manera, excluye completamente a la mujer de la política por cuanto es menor de edad por siempre, y es el objeto de la razón práctica del hombre.

Según Hegel, la mujer no es capaz de hacer historia, ya que su dedicación es la familia. Al contrario, como se ha analizado, el caso de Dolores Cacuango rompe con ese paradigma; esta mujer indígena salió de su hogar, sin descuidar su familia, al ámbito de la defensa de los otros, los indígenas excluidos que durante siglos no tenían el derecho de reclamar sus derechos a la tierra y al respeto. Y sin ser una experta o profesional de la política y la revolución tuvo el coraje, a pesar de su analfabetismo, de ser indígena, de ponerse frente al opresor y denunciar sus injusticias; llenó de luz y esperanza a los pobres de aquella época. Es el cumplimiento de la teoría política de Hannah Arendt: libres en acciones y palabras y con derecho a tener derechos.

REFERENCIAS

Agacinski, S. (1999). *Política de sexos*. H. Subirats y M. Artís (trads.). Madrid: Taurus.

- Aguado, A. M. (2016). Ciudadanía, mujeres y democracia. *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. (Edición digital a partir de *Historia Constitucional: revista electrónica de Historia Constitucional = Electronic Journal of Constitutional History*), 6, 11-27. Recuperado de: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/ciudadania-mujeres-y-democracia/>
- Alvarado, M. (2016). Epistemologías feministas latinoamericanas: un cruce en el camino junto-a-otras pero no-junta-todas. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 1(3), 2-32. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Ecuador/rgn/20161009044331/alvarado-mariana-epistemologias-femeninas.pdf>
- Benhabib, S. (2006). *El ser y el otro en la ética contemporánea*. Barcelona: Gedisa.
- Condorcet, N. (1789). *Journal de la société n.º 5*. París: Hebdomadaire.
- Cruz, D. (2016). Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. *Solar*, 12(1), 35-46. doi: 10.20939/solar.2016.12.0103
- Cruz, E. (2005). Mujeres en la Colonia. *Anthropologica*, XXIII(23), 127-150. Recuperado de: http://dev.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0254-92122005000100005&lng=en&nrm=iso&tlang=en
- Cruz Rodríguez, E. (2014). Movimientos indígenas, esfera pública y ciudadanía: en torno a los casos de Bolivia y Ecuador. *Memorias*, 12(22), 7-22. doi: 10.16925/me.v12i22.866
- Dahl, R. (2004). *La democracia*. Madrid: Ariel Quintaesencia.
- De Gournay, M. (2018). *Égalité des hommes et des femmes*. París: Gallimard.
- De Gouges, M. (1792). *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*. Recuperado de: <https://gallica.bnf.fr/essentiels/anthologie/declaration-droits-femme-citoyenne-0>
- Federici, S. (2010). *Calibán y la Bruja*. V. Hendel y L. Touza (trads.). Madrid: Traficantes.
- Fernández, J. (2010). El sexo y el género: dos dominios científicos diferentes que debieran ser clarificados. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=72712496013>
- Flórez-Estrada, M. (2007). *Economía del género: el valor simbólico y económico de la mujer*. Costa Rica: Editorial UCR.

- Fornet-Betancourt, R. (2009). *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil*. Barcelona: Anthropos.
- Gabbert, K. (2017). Dolores Cacuango y la lucha por los derechos globales y sociales: aprender del pasado. En *El legado de Dolores Cacuango* (pp. 3-5). Quito: Fundación Rosa de Luxemburgo Oficina Región Andina. Recuperado de: <http://www.rosalux.org.ec/pdfs/D-Cacuango.pdf>
- Gil-Cepeda, M. (1999). Las mujeres en la vida y obra de Condorcet. *Docencia e Investigación: revista de la Escuela Universitaria de Magisterio de Toledo* 24(9), 59-78. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1998789>
- Hegel, G. (1968). *Filosofía del Derecho*. A. Mendoza (trad.). Buenos Aires: Claridad.
- Hegel, G. (1991). *Fenomenología del Espíritu*. A. Mendoza (trad.). Buenos Aires: Rescate.
- Hegel, G. (1993). *Fundamentos de la filosofía del Derecho*. A. Mendoza (Trad.). Buenos Aires: Claridad.
- Illicachi, J. y Garcés, L. (2018). Protestantismo y Catolicismo Indígena, desde una perspectiva antropológica. Riobamba: Unach.
- Illicachi, J. (2017). Encuentros y desencuentros de las mujeres indígenas con las Iglesias católicas y protestantes. *Revista interdisciplinaria, estudios de género*, 3(5), 164-186. Doi: 10.24201/eg.v3i5.121
- Jara, F. (2017). Olympe de Gouges, la feminista guillotizada por los revolucionarios franceses que no reconocieron sus derechos. Infobae. Recuperado de: <https://www.infobae.com/sociedad/2017/03/08/olympede-gouges-la-feminista-guillotizada-por-los-revolucionarios-franceses-que-no-reconocieron-sus-derechos/>
- Kant, I. (1784) ¿Qué es la ilustración? En E. Imaz (trad.), *Filosofía de la historia* (pp. 1-6). México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1798). *Anthropologie du point de vue pragmatique*. M. Foucault (trad.). Paris: Vrin.
- Kant, I. (1982). *Immanuel Kant: Lo bello y lo sublime*. D. Carranco (trad.). México: Unam.
- Moghadam, V. (2008). *La democracia y los derechos de la mujer: Reflexiones sobre el Medio Oriente y el África del Norte*. Trabajo

- presentado en la International Conference on Democracy and Human Rights in the Arabe World, Buenos Aires, Argentina. Recuperado de: <http://www.unsam.edu.ar/escuelas/humanidades/centros/CEDEHU/Moghadam%20la%20democracia%20y%20los%20derechos%20de%20las%20mujeres.pdf>
- Montanaro, A. (2016). Hacia el feminismo de-colonial en América latina. En M. Blanco y R. San Segundo (Eds. y coords.), *Investigación joven con perspectiva de género* (pp. 336-355). Madrid: Instituto de Estudios de Género, Universidad Carlos III de Madrid. Recuperado de: https://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/24070/hacia_montanaro_IJCPDG_2016.pdf
- Locke, J. (2002). *Segundo Ensayo sobre el gobierno civil*. C. Piña (trad.). Buenos Aires: Losada.
- López, J. (2017). ¿Para qué, ustedes, Radialistas, hicieron esta radionovela? En *El legado de Dolores Cacuango* (pp. 37-39). Quito: Fundación Rosa de Luxemburgo Oficina Región Andina. Recuperado de: <http://www.rosalux.org.ec/pdfs/D-Cacuango.pdf>
- Paredes, J. (2015). Despatriarcalización. Una respuesta categórica del feminismo comunitario. *Revista de estudios bolivianos*, 21, 100-115. Doi: 10.5195/bsj.2015.144
- Pateman, C. (1983). *The Sexual Contract*. Stanford: University Press.
- Pateman, C. (1989). The Disorder of Women: Democracy, Feminism, and Political. *Ethics* 91(1), 20-34. Recuperado de: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdfplus/10.1086/292200>
- Phillips, A. (1991). *Engendering Democracy*. Pennsylvania: University Park.
- Posada, L. (1992). Cuando la razón práctica no es tan pura. *Isegoría*, 6, 17-36. doi:10.3989/isegoria.1992.i6.322
- Rodas, R. (2017). Dolores Cacuango, heroína nacional. En *El legado de Dolores Cacuango* (pp. 1-4). Quito: Fundación Rosa de Luxemburgo Oficina Región Andina. Recuperado de: <http://www.rosalux.org.ec/pdfs/D-Cacuango.pdf>
- Robles, A. (2014). Una aproximación al rol de la mujer precolombina en América. *Cuadernos del Ateneo*, 32, 92-109. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5241118>

- Roig, A. (2005). Sofía o la nueva mujer. Cuestiones de dialéctica y género en Krause. *Polis. Revista Latinoamericana*, 12, 1-20. Recuperado de: <https://journals.openedition.org/polis/5684>
- Roldan, C. (2013). Ni virtuosas ni ciudadanas: inconsistencias prácticas en la teoría de Kant. *Revista Ideas y Valores*, LXII(1), 185-203. Recuperado de: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/42053/43782>
- Rousseau, J. (1998). *Emilio o de la educación*. M. Armiño (trad.). Madrid: Alianza.
- Simbaña, F. (2017). Las múltiples dimensiones de Dolores Cacuango. En *El legado de Dolores Cacuango* (pp. 23-29). Quito: Fundación Rosa de Luxemburgo Oficina Región Andina. Recuperado de: <http://www.rosalux.org.ec/pdfs/D-Cacuango.pdf>
- Sousa Santos, B. de (2011). Epistemologías del Sur. *Utopía y praxis latinoamericana*, 16(54), 17-39. Recuperado de: <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/3429>
- Stuart Mill, J. (1869). *The Subjection of Women*. London: Longmans.
- Tuaza, L. (2017). *La construcción de la comunidad desde los imaginarios indígenas*. Riobamba: UNACH.
- Stuart Mill, J. S. (2006). Consideraciones sobre el gobierno representativo. C. Mellizo (trad.). México: Alianza Editorial.
- Vásquez, Á. (2009), *La mujer en la colonia*. Madrid: Centro Virtual Cervantes.