



POSTDESARROLLO, DECRECIMIENTO Y EL BUEN VIVIR: UN ANÁLISIS COMPARATIVO

Nicolás Mandeau

DOCUMENTO DE TRABAJO N° 41
Junio 2018



POSTDESARROLLO, DECRECIMIENTO Y EL BUEN VIVIR: UN ANÁLISIS COMPARATIVO

Nicolás Mandeau

Junio 2018

**SERIE DOCUMENTOS DE TRABAJO**

ISSN: 2253-8542

Imagen de portada:<https://www.alventus.com/viajes/verano/sudamerica/ecuador-1868>**Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación IUDC-UCM**

C/ Donoso Cortés, 63, ·3ª planta-izquierda. 28015 Madrid.

Tel.: (34) 91 394 64 09/19 – Fax: (34) 91 394 64 14

E-mail: iudcucm@pdi.ucm.esPágina web: www.iudc.es**AUTOR:****Nicolás Mandeau**

El presente documento es producto de la investigación realizada por Nicolás Mandeau para la obtención del título de Máster de Cooperación Internacional y Gestión de Políticas Públicas, Programas y Proyectos de Desarrollo del Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, en el curso 2016-2017, bajo la dirección de la profesora Tahina Ojeda Medina.

EDICIÓN Y MAQUETACIÓN:

Ana Victoria De Moya

IUDC-UCM

Índice

Resumen	5
Abstract.....	5
1. La imposibilidad de una definición singular y planteamiento del problema de investigación	7
1.1. Justificación.....	11
1.2. Objetivos.....	14
1.3 . Pregunta de investigación	15
1.4. Metodología	15
2. Corrientes teóricas	16
2.1. Postdesarrollo.....	16
2.2. Decrecimiento	23
2.3 El Buen Vivir o Sumak Kawsay	29
3. Análisis comparativo	35
3.1 Empoderamiento.....	35
3.2. Genero	47
3.3 Etnicidad	63
3.4 Auto-organización y Movimientos Sociales	68
4. Conclusiones.....	73
5. Bibliografía	77

Resumen

Hace aproximadamente tres décadas, un número creciente de voces en varias partes del mundo comenzó a cuestionar el núcleo de las ideas y prácticas convencionales relacionadas con el campo del desarrollo, instaladas como un mandato político-ideológico en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Esos debates, que surgen tanto en los círculos académicos como en el ámbito social, partían de la convicción de que el discurso predominante del desarrollo que hasta hoy nutre muchas esperanzas y mueve cantidades ingentes de recursos sirve para legitimar un proyecto irreparable de modernidad, nutre universalismos occidentales y va acompañado de un enfrentamiento estigmatizador entre el subdesarrollo y un supuesto desarrollo. Estas voces críticas reflejan, por un lado, la urgencia de responder a una crisis global de carácter multidimensional (ecológico, social y cultural), a la vez que denuncian los fracasos del sector del desarrollo en el objetivo de alcanzar sus autoimpuestas metas. Ante este particular contexto, este trabajo busca profundizar en la conversación que subyace entre tres discursos que reivindicán alternativas al desarrollo, y que han disfrutado de una mayor proyección en los últimos tiempos: Postdesarrollo, Decrecimiento y Buen Vivir. Además de examinar estos tres imaginarios sociopolíticos, ahonda en un diálogo basado en una serie de cinco determinantes: Empoderamiento, Género, Autoorganización, Movimientos Sociales y Etnicidad. El resultado de este análisis trata fortalecer puentes entre propuestas con diferentes trasfondos, mientras contempla estrategias y horizontes indispensables para generar políticas de transformación.

Abstract

Three decades ago, a steadily growing number of voices from various parts of the world began to question the nucleus of the conventional ideas and practices surrounding the endeavour of “development”, installed as a political-ideological mandate in the aftermaths of the Second World War. Those debates, which stem from both academic circles as well as the social realm, tend to depart from the notion that the prevalent development discourse – which until this day nourishes many hopes and moves pharaonic amounts of resources – serves to legitimize an irreparable project of modernity and feeds into western universalisms. This, in

turn, is accompanied by a stigmatizing duality between supposed development and underdevelopment. These critical voices reflect the urgency of a global, multi-faceted crisis (encompassing ecological, social and cultural concerns), while denouncing the failures of the development sector in reaching its self-proclaimed goals. At this critical juncture this paper enters the debate in an effort to explore the wider conversation between three discourses, which claim alternatives to development and have enjoyed an increased popularity in recent times: Post-development, Degrowth and El Buen Vivir. In addition to this triangulation between different socio-political imaginaries, these concepts shall enter into a dialogue based on a series of five determinants: Empowerment, Gender, Auto-organization, Social Movements and Ethnicity. The underlying idea consists of strengthening bridges between proposals with different backgrounds, while contemplating indispensable strategies and horizons to bring forth politics of transformation.

1. La imposibilidad de una definición singular y planteamiento del problema de investigación

¿Podemos ser como ellos?

Promesa de los políticos, razón de los tecnócratas, fantasía de los desamparados: el Tercer Mundo se convertirá en Primer Mundo, y será rico y culto y feliz, si se porta bien y si hace lo que le mandan sin chistar ni poner peros. Un destino de prosperidad recompensará la buena conducta de los muertos de hambre, en el capítulo final de la telenovela de la Historia. Podemos ser como ellos, anuncia el gigantesco letrero luminoso encendido en el camino del desarrollo de los subdesarrollados y la modernización de los atrasados. (Galeano: 2017)

Estas líneas iniciales de un texto del pensador uruguayo Eduardo Galeano, publicado por primera vez en *Le Monde Diplomatique* en octubre de 1991, retratan de manera amarga y penetrante la promesa engañosa, el fenómeno del desarrollo, que sigue movilizándolo no sólo las esperanzas de millones, sino también grandes recursos financieros, al tiempo que la promesa parece retroceder como el horizonte justo cuando crees que te estás acercando a él (Rist, 2008: p. 1).

Las palabras de Galeano no descartan que el Sur Global¹ sea en parte responsable de su supuesto atraso y sufrimiento. Pero sin duda sugieren que los conceptos occidentales modernos de desarrollo y subdesarrollo, sus principios subyacentes y multiplicidad de prácticas son, en gran medida, co-responsables de este panorama fundamentalmente desigual. La lógica del desarrollo que denuncia Galeano aquí es inseparable de la idea de que todas las personas que habitan el globo están corriendo por un camino en una sola dirección (hacia el desarrollo), con "la manada" siendo encabezada por los más ricos y los más poderosos. En su ensayo titulado *Mensajes a la izquierda de ayer y a la de hoy*, el sociólogo belga, Guy Bajoit, hace la siguiente observación acerca de las relaciones de poder, que es importante considerar en este sentido:

¹El término se entiende tal y como B. de Sousa Santos lo acuña: El **Sur Global** no es un concepto geográfico, a pesar de que la gran mayoría de sus poblaciones viven en países del hemisferio Sur. El Sur es más bien una metáfora del sufrimiento humano causado por el capitalismo y el colonialismo a nivel global, así como por la resistencia a superar o minimizar ese sufrimiento. Es, por lo tanto, un Sur anticapitalista, anticolonialista, anti-patriarcal y antiimperialista. Es un Sur que también existe en el Norte geográfico (Europa y América del Norte), en forma de poblaciones excluidas, silenciadas y marginadas, como inmigrantes indocumentados, desempleados, minorías étnicas o religiosas y víctimas de sexismo, homofobia, racismo y la islamofobia (cf. 2016: p. 18/19).

Se trata de una utopía, pues es tal la lógica de los intercambios sociales entre los humanos, tal como ellos son, que toda relación social tiende siempre a instaurar una desigualdad y, en consecuencia, una dominación entre los actores implicados. Dicho de otro modo: para que una relación social sea igualitaria, es necesario que el actor que puede ser dominante se niegue voluntariamente a serlo (caso bastante poco frecuente) y/o que aquel que está dominado se defienda con firmeza de ello (no es siempre el caso); si no, terminará por instaurarse entre ellos una relación de dominación. Esta constatación me parece suficientemente ejemplificada por las observaciones empíricas como para considerarla verdadera, tanto en el pasado como en el presente, en cualquier cultura, ya sea que los actores sean hombres o mujeres, blancos o negros, jóvenes o viejos, creyentes o no creyentes... ¡y aun cuando estén muy enamorados uno del otro! (2014: p. 129).

Por lo tanto, en el campo del desarrollo el objetivo principal, para contrarrestar esta dinámica supuestamente innata del ser humano, consiste en construir un contexto que permita a la gente tener una buena calidad de vida. Debe por tanto proporcionar a todos los hombres y mujeres los derechos, oportunidades y las capacidades que necesitan para tomar sus propias decisiones y vivir una vida digna (cf. Nayyar 2011: 20).

El “faro del desarrollo”, tal como Wolfgang Sachs acuñó la metáfora en su introducción al *Development Dictionary* (cf. 2010: p. XV), fue, como bien sabemos, erigido después de la Segunda Guerra Mundial. En concreto el 20 de enero de 1949, cuando Harry S. Truman, en el punto IX de su discurso de inauguración, se refirió al hemisferio sur como zonas subdesarrolladas. En cierto sentido, a partir de ese momento, estos lugares dejaron de ser lo que eran, en toda su diversidad y se transformaron en un espejo invertido de la realidad ajena: un espejo que los menosprecia y los manda al final de la cola, un espejo que define su identidad, la de una mayoría heterogénea y diversa, en términos de una minoría homogeneizadora y estricta. (Esteva et al. 2013: p. 7) Abrió una especie de escala evolutiva, medida por la imagen norteamericana y acompañada por una determinada narración de la existencia, instalando una nueva misión legitimada para el mundo ahora globalizado. El profesor alemán de Filosofía y Ciencias Culturales de la Universidad de Artes de Berlín, Byung-Chul Han, en su libro titulado *Sobre el poder*, describe esta característica del poder de la siguiente manera:

La política es más que una lucha por un poder materializado en un bien por sí mismo positivo. En este sentido, va más allá de la “política del poder”. Del mismo modo, lo político no se agota en el actuar conjunto en cuanto tal. En un sentido enfático, la praxis política es

más bien la configuración activa o la influencia sobre un actuar en común, pero tal comunicación o influencia no es ninguna comunicación meramente orientada al acuerdo o el mutuo entendimiento, sino que sirve para imponer intereses o valores (2016: p. 144 ss.).

No obstante, casi 70 años después de esta pincelada retórica binomial del Presidente Truman - que denominó a dos tercios de la población global como subdesarrollados y dio origen a una campaña política a escala mundial - el término en sí, desde aquel entonces adornado con todo tipo de atributos, tales como “desarrollo sostenible”, “desarrollo social y local”, “desarrollo con rostro humano”, “desarrollo con equidad de género”, etc., ha logrado conservar su fuerza de atracción. Mantiene la aparentemente generosa connotación con que la doctrina del presidente norteamericano la hizo popular. Desde entonces, el desarrollo significa al menos una cosa tanto para los revolucionarios como para los misioneros: escapar de la condición indigna llamada subdesarrollo (Esteva et al. 2013: p. 8). Constituye una parte fija de las agendas y declaraciones políticas, y está profundamente arraigada en los discursos, tanto de los de las organizaciones internacionales como los movimientos populares. La *Declaración sobre el derecho al desarrollo*, adoptada por la Asamblea General de la ONU, en su resolución 41/128, del 4 de diciembre de 1986, sirve de brillante ejemplo. En su segundo párrafo dice lo siguiente:

Reconociendo que el desarrollo es un proceso global económico, social, cultural y político, que tiende al mejoramiento constante del bienestar de toda la población y de todos los individuos sobre la base de su participación activa, libre y significativa en el desarrollo y en la distribución justa de los beneficios que de él se derivan (ACNUDH: 2017).

Hasta hoy, una definición fija de este término tan elusivo sigue siendo todo un reto, ante todo porque el significado que se le dé, siempre dependerá en gran medida desde qué perspectiva y por quién esté siendo utilizado. Una ilustración del gran peligro que puede esconderse en la subestimación del significado de la perspectiva nos proporciona una explicación del equivalente al concepto de desarrollo, visto a través de las gafas del pueblo Borana Oromo, proveniente del sur de Etiopía (Oromia) y del norte de Kenia (*limaati/maendeleo*). *Fidnaa* se refiere a los estados mentales y psicológicos relacionados con un ambiente fértil y con la ausencia de conflicto, insatisfacción, hambre, enfermedad, etc. También implica un intercambio fértil de ideas, estimular la amistad, junto a otros valores positivos (2008: p. 54):

When we talk of “findnaa”, it begins from that of the individual family, then that of different families that make up the grazing community. And that by which the “gadaa” (tribal government) leads the whole people can be generally summed up in that single word “findnaa”. “Findnaa” could be seen as existing at higher and lower levels. To begin with the lowest we call it “guddina” (growth). Then we say it does not end with growth, it leads to something else which we call “gabbina” (well-being and splendour). Well-being leads to another thing which we call “ball'ina” (expansiveness). This is linked with what we call “bad'd'aad'a”, a harmony between God and people. This ties up with “hormaata” (capacity for reproduction). Fertility leads to what we call “dagaaga” (stable and even growth), similar to that of a ram's horn growing in a spiral. Even growth finally leads to what we call “daga-hora” (expanding cultural and political influence). None of these has in itself any end stage, but we can outline it thus in order to show how it is viewed. This is how we view what you call “maendeleo” (2008: Ibid.).

Contrastando las palabras anteriormente citadas con una definición más crítica, que nos ofrece Gilbert Rist, profesor suizo en el Instituto de Graduados de Estudios Internacionales y de Desarrollo en Ginebra, nos muestra la importancia del “¿por quién?” claramente:

“Development” consists of a set of practices, sometimes appearing to conflict with one another, which require – for the reproduction of society – the general transformation and destruction of the natural environment and of social relations. Its aim is to increase the production of commodities, (goods and services) geared, by way of exchange, to effective demand (2008: p. 13).

El desarrollo es una noción abstracta, cuyo uso es ambiguo, incluso en el Occidente industrializado y urbanizado, aclara explícitamente la antropóloga sueca, Gudrun Dahl. Las traducciones del concepto hechas hacia las lenguas dominantes de Europa Occidental son difíciles. Dahl continúa deduciendo que el objetivo de comparar diferentes nociones de desarrollo entre culturas y lenguas distantes en términos de espacio, origen y contexto resulta ser, por lo tanto, inútil. ¿Cuándo encontramos las nociones lo suficientemente similares como para merecer una auténtica comparación? ¿Cuándo clasificamos un concepto como verdaderamente correspondiente al de desarrollo? ¿Incluiríamos todas las ideas de un cambio histórico dirigido en el estado de la sociedad y sus recursos? ¿O sólo nos referimos a aquellos conceptos que están relacionados con las asociaciones pertinentes del pensamiento occidental: industrialización, racionalización, mejoramiento tecnológico, la adquisición de un sistema político y administrativo occidental,

alfabetización o cualquier otro elemento que la palabra “desarrollo” pueda contener? (2008: p. 52).

Volviendo a la metáfora de Wolfgang Sachs, el “faro” muestra grietas y está empezando a desmoronarse. La idea del desarrollo permanece como una ruina en el paisaje intelectual (2010: p. XV). Sin embargo, el mecanismo de la ayuda externa sigue muy vivo, mientras que no logra alcanzar los objetivos alegados: Las brechas socioeconómicas se amplían continuamente, la pobreza extrema y el hambre no desaparecen, alrededor de 800 millones de personas (dos tercios de ellas mujeres y niñas) son analfabetas, la cantidad de conflictos armados está aumentando, los derechos humanos no son más respetados que antes, el medio ambiente se deteriora con alarmante velocidad, vivimos grandes movimientos migratorios acompañados por un empuje de nacionalismos reaccionarios y xenofobia y debilitamiento de la democracia, por sólo nombrar algunos elementos. Al mismo tiempo, los organismos internacionales están perdiendo credibilidad. Este tipo de cuestiones ha superado el esquema nacional de la política. Crea una dialéctica entre preguntas globales y locales, las cuales exigen nuevas soluciones (Beck, 1998: p. 61). Rist, crítico severo de los esfuerzos del desarrollo, plantea una pregunta provocadora que servirá como guía del presente análisis:

‘Development’ appears as if suspended between the necessity and the impossibility (or uselessness) of its own realization. The talk about the ‘world community’ or ‘global village’ and the benefits of economic ‘globalization’ never ceases, but two-thirds of the planet is being increasingly separated off as the North patiently erects a wall to keep out the ‘new barbarians’. Apartheid has been abolished in South Africa, only to be reborn on a world scale. Does ‘development’ have a future in these conditions? or should one hope, more simply, that there is a future after the end of the ‘development era?’ (2008: p. 210).

1.1. Justificación

En consecuencia y ante este trasfondo constato que la cooperación para el desarrollo - nacida de un sistema capitalista de corte neoliberal - se encuentra en un estado de profunda crisis. Esta aseveración nos invita a examinar de cerca, una vez más, la definición del término “crisis” tal como fue formulada por el filósofo italiano Antonio Gramsci, uno de los primeros en reconocer como el poder en manos de la élite dominante se basa en el hecho de sostener el monopolio

ideológico. Según él, la crisis es el momento de la muerte del viejo orden mundial y el comienzo de la lucha por uno nuevo, contra cualquier resistencia o contradicción. Estamos asistiendo a la simultaneidad de colapso y partida, a una colisión de imágenes contradictorias del futuro (Beck 2017).

Por lo tanto, el objetivo de la presente investigación consiste en analizar, comparar y contextualizar tres propuestas alternativas al desarrollo y su práctica. Espero poder así alcanzar no una nueva teoría de algún tipo, sino un diagnóstico crítico del presente, ofreciendo una visión constructiva sobre cómo reconsiderar y concebir el ámbito del desarrollo, para ayudar a superar conceptos obsoletos y dependencias injustas.

El enfoque seleccionado para llevar a cabo este trabajo se inspira en Boaventura de Sousa Santos, profesor de Sociología en la Universidad de Coimbra (Portugal) y en su iniciativa de las *Epistemologías del Sur*. En una lectura introductoria dice lo siguiente:

Que esta gran diversidad del mundo, que puede ser y debe ser activada, así como transformada teóricamente y prácticamente de muchas maneras plurales, no puede ser monopolizada por una teoría general. No existe una teoría general que pueda cubrir adecuadamente todas estas diversidades infinitas del mundo. Por eso hay que buscar formas plurales de conocimiento. Ahora estamos sumergidos en el pensamiento de la Epistemología del Norte, y estamos tan acostumbrados al universalismo y a las teorías generales que necesitamos, sobre todo, una teoría general sobre la imposibilidad de una teoría general. Eso es casi como hablar de un universalismo negativo, para mostrar que nadie tiene todas las recetas, única y exclusivamente, para resolver los problemas del mundo (2017: p.17).

Veamos la estructura de la investigación. El primer capítulo de este trabajo consistirá en un análisis de las diferentes corrientes críticas de pensamiento para de este modo comenzar a entablar un diálogo entre ellas interrelacionándolas. La primera teoría a discutir es la del Postdesarrollo, que representa un rechazo del desarrollo como norma histórica, como un concepto constitutivo para el cambio social. Esta teoría tiene sus raíces en la crítica posmoderna de la modernidad y en gran medida se nutre de la obra de Michel Foucault. Su finalidad consiste en la exposición de los mecanismos de poder, el análisis de la construcción de conocimiento y del *status quo* del discurso así como de las prácticas del desarrollo. El punto de partida reside en el acto de descomponer el concepto de desarrollo en

su conjunto y en insistir en vías alternativas. El Postdesarrollo circula alrededor de tres convicciones principales: 1) La generalización del modelo occidental de desarrollo ha fracasado; 2) La clasificación (pseudo) científica de todas las formas de vida no-industrializada como subdesarrollo sirve de instrumento de poder, y 3) es inseparable de su ideología y facilita al Norte desarrollado un acceso neocolonial al Sur, como postulado por las teorías postcoloniales.

La segunda propuesta de interés será la del Decrecimiento, que resulta ser más un nombre colectivo que un término fijo. Bajo su paraguas reúne diversos movimientos y articulaciones que intentan repensar la sociedad y escapar del imperativo del crecimiento económico. Aunque hasta el día de hoy se han producido escasos intentos académicos de pensar el Decrecimiento y el Postdesarrollo de forma conjunta, ambos - como se explicará en el curso de esta investigación - representan discursos transformadores, son disidentes y están estrechamente relacionados entre sí. Serge Latouche, uno de los pensadores más importantes de la variación francesa del Decrecimiento, “Decroissance”, fue sin duda alguna influido por la crítica fundamental del concepto de desarrollo estandarizado. El pensamiento del Decrecimiento puede ser entendido como una perspectiva post-desarrollista para las sociedades opulentas del Norte global (transformación a un nivel más bajo y más sostenible de consumo y producción). Dicho esto, Arturo Escobar hace una observación importante a este respecto que debe ser considerada:

Es importante evitar caer en la trampa de pensar que mientras el Norte necesita decrecer, el Sur necesita el desarrollo. Hay una importante sinergia a alcanzar a través de los debates en tándem sobre el decrecimiento y las alternativas al desarrollo, a la vez que se respetan sus especificidades geopolíticas y epistémicas. (2015: p. 73)

Se trata de introducir la necesidad urgente de un verdadero cambio socioeconómico y cultural en las discusiones políticas, con el fin de obtener un marco interpretativo alternativo y una conducta contra las formas de pensamiento hegemónicas.

En tercer lugar, examinaré El Buen Vivir o Sumak Kawsay, una crítica que se deriva del conocimiento no convencional. Es un principio que elude definiciones simples, pero se basa en las cosmovisiones indígenas, que buscan un equilibrio formando relaciones armoniosas entre el hombre y la naturaleza en pie de igualdad y que prevé el retorno a un modo de vida marginalizado por la colonización y la

modernidad. Rechaza cualquier forma de monismo cultural, jurídico o desarrollista. Eduardo Gudynas, investigador principal del Centro Latinoamericano de Ecología Social (CLAES), con sede en Uruguay, señala que se trata de un concepto bajo construcción, que está germinando en diferentes contextos y que tiene la pluralidad como pieza central (Gudynas 2011, S.1). Dicha corriente podría ser entendida como una propuesta ecléctica ya que podría estar enmarcada dentro del abanico de las teorías del pensamiento marxista, post-colonial y post-desarrollista (Ojeda, 2016). Las Constituciones de Ecuador (Buen Vivir o *sumak kawsay*, 2008) y Bolivia (Vivir Bien o *suma qamaña*, 2009) han adoptado el concepto como un objetivo estatal y gubernamental.

El siguiente capítulo propone un análisis comparativo entre las diferentes corrientes de pensamiento, retomando varios aspectos surgidos en los capítulos anteriores. Reconociendo que, como ya se ha mencionado, estamos viviendo momentos de profunda crisis, pero al mismo tiempo nos encontramos en una encrucijada. En este contexto es sumamente importante tener en cuenta que nos enfrentamos a una crisis de carácter multidimensional. En consecuencia, la elaboración de conceptos y hojas de ruta adecuados e integrados requiere un enfoque multidimensional, adaptado a los tiempos actuales. La idea subyacente es la de entrar en un diálogo con el material teórico, basándome para ello en una serie de determinantes: Empoderamiento, Género, Etnicidad, Auto-organización y Movimientos Sociales.

Por último, intentaré resumir mis hallazgos y formular una conclusión.

1.2. Objetivos

Maristella Svampa identifica tres posiciones en el campo del desarrollo: el desarrollo neoliberal, el neodesarrollismo progresista y la perspectiva del postdesarrollo; este último revela “una fractura en el pensamiento crítico [...] donde las posiciones de postdesarrollo aglutinan una diversidad de corrientes con ambiciones descolonizantes, apuntando al desmantelamiento y la desactivación - a través de una serie de categorías y conceptos límite - de los aparatos de poder, mitos e imaginarios que están en la base del actual modelo de desarrollo” (Citado en Escobar, 2015: p. 8). Es precisamente esta fractura de diferentes corrientes de

pensamiento que me intriga y con este trabajo de investigación me gustaría crear un espacio de reflexión y diálogo entre ideas que se ocupan de mapear modos de vida más habitables.

El objetivo principal consiste en ofrecer un panorama detallado de esta elegida tríada de conceptos críticos del desarrollo, ya que se considera que representan una expresión inconfundible de la urgencia de cambios radicales ante las severas crisis sociales y ecológicas. Al hacerlo, quisiera demostrar maneras de desmaquillar modelos de desarrollo prevalecientes hoy, que, en el fondo, todavía representan una lectura unilineal y exclusiva de la historia y dismantelar discursivamente discursos “uni-mundistas”.

Objetivos específicos:

1. Esbozar la formación y los principales bloques de construcción del discurso de desarrollo.
2. Identificar las maneras en las que el Postdesarrollo, el Decrecimiento y el Sumak Kawsay necesitan ser entendidos para desafiar el paradigma de desarrollo convencional y lo que ellos proponen para superar el *status quo*.
3. Alcanzar un análisis más profundo, comparando y contextualizando los conceptos, y explorar cómo pueden enriquecerse mutuamente.
4. Extraer y mostrar puntos de convergencia con el fin de proponer directrices generales para formas de convivencia y cooperación menos destructivas y menos desiguales.

1.3. Pregunta de investigación

¿Qué tienen en común / qué separa los conceptos presentados y cómo desafían a los modos hegemónicos de desarrollo?

1.4. Metodología

Una nota personal: Crecí en un hogar musical y todavía llevo conmigo esta fuerte afinidad por lo que discutiblemente es la expresión más grande de todos los artes. La mejor forma de acercarme y estudiar un instrumento, algo que siempre me ha fascinado, es llevarlo a sus límites, es decir sacar la mayor variedad de sonidos y

posibilidades del instrumento. Mi aproximación al campo de la teoría del desarrollo, a través de esta investigación, resulta ser fiel a esta inclinación. Quería abordar las ideas más disidentes que llegué a conocer en el curso de este Programa de Maestría, las más alejadas del canon, para así poder ensanchar mi horizonte sobre el terreno.

Mis estudios de literatura en Viena me han mostrado el poder del discurso como fuerza persuasiva y movilizadora. Y, sin lugar a dudas, de esto último no se puede tener suficiente cuando se trata de justificar actividades e inversiones de cantidades considerables de capital en tierras lejanas.

Estas ideas personales me han reforzado a la hora de no sólo elegir el tema de esta investigación, sino también la metodología respectiva con la que debe llevarse a cabo, que es cualitativa con un enfoque analítico. El trabajo dependerá fuertemente de la revisión bibliográfica y de la combinación y yuxtaposición de diferentes perspectivas sobre cada uno de los temas, con el fin de establecer una forma de diálogo entre los tres conceptos. Para ello, he elegido una constelación específica de determinantes que, desde mi punto de vista, sostienen una relación ambivalente con la jerga del desarrollo que se utiliza a menudo y su importancia se subraya con una frecuencia llamativa, pero, en muchas ocasiones, parece servir en primera instancia para enmascarar o adornar motivaciones divergentes. Al hacerlo, espero enriquecer el análisis y proporcionar una mejor comprensión de su posicionamiento respecto al sector del desarrollo. Es de suma importancia no entender los determinantes seleccionados como estáticos. Aunque sirven como hilo estructurador para mi argumento, sus contenidos están altamente interrelacionados, por lo tanto, siempre habrá paralelismos y traslapes y trataré de entretejerlos con la mayor fluidez posible.

2. Corrientes teóricas

2.1. Postdesarrollo

United States trucks can do more lasting damage than United States tanks. It is easier to create mass demand for the former than for the latter.

- I. Illich

Teniendo en cuenta el marco y el objetivo de la presente investigación, este no es el momento para una consideración en profundidad de la escuela del postdesarrollo

con sus diferentes ramas y significados. No obstante, se hará una breve reseña de su historia y conceptos centrales, ya que simultáneamente arrojarán luz sobre los otros dos conceptos analizados aquí. El discurso reinante, ampliamente asimilado por las masas, como ya lo han demostrado exitosamente pensadores como Gramsci, Derrida, Foucault y Bourdieu, es un instrumento de poder que no puede ser subestimado. Los tres conceptos centrales de este trabajo, de manera explícita o implícita, pretenden cuestionar el discurso hegemónico y homogeneizador del desarrollo. Así que, sobre la base de sus respuestas espero poder establecer un diálogo fructífero entre ellos.

La crítica al desarrollo como forma cultural (como discurso) se alimentó de muchas vertientes, incluyendo la Teoría de la Dependencia, la Teología de la Liberación, la IAP (Investigación Acción Participativa), y de ciertas críticas pioneras como las de Ivan Illich. Sin embargo, su origen más concreto fue el análisis post-estructuralista y, en cierta medida, la teoría pos-colonial de los años 80 y 90 (Escobar, 2014: p. 192). Lo que distingue el enfoque post-desarrollista del coro de voces críticas del desarrollo eurocéntrico es, en su esencia, el rechazo fundamental de este último, descartando todas las versiones o variaciones "alternativas" a este proyecto multicapa.

Además, la lente teórica se trasladó a la meta-narrativa que subraya todo pensamiento desarrollista, como ya se señala en el capítulo introductorio de este trabajo. Los defensores de este enfoque manifiestan que se trata de una intervención histórica, la formación de un discurso de poder y dominación sobre los países pertenecientes al Sur global. El pensamiento postdesarrollista hace especial hincapié en hablar de desarrollo, inspirándose sobre todo en las discusiones sobre el discurso y las relaciones de poder del célebre filósofo francés Michel Foucault, tales como se discuten en su obra *Las palabras y las cosas* (1968). En consecuencia, la manera en que un tema relevante está siendo llevado a la atención del público general (muchas veces afirmaciones fugaces de una verdad) juega un papel decisivo en producir determinadas condiciones sociales en lugar de ser una expresión pura de estas mismas. En este caso, significó que se preparó el camino hacia la creación de un aparato vasto y eficaz que, sucesivamente y de acuerdo con las condiciones dadas, logró entretejer la producción de conocimiento

y formas de poder. En suma, el post-desarrollo surgió de un análisis del desarrollo como conjunto de discursos y prácticas que tuvieron un impacto profundo en la manera en que Asia, África y América Latina llegaron a ser consideradas como subdesarrolladas y tratadas como tales (Escobar, 2012: p. 31).

Congruentemente, hacer un balance resulta ser un ejercicio desilusionante. Majid Rahnema en su epílogo al *Post-Development Reader* (1997) subraya que el desarrollo no sólo no resolvió los viejos problemas que debía abordar, sino que trajo otros nuevos de una magnitud incomparablemente mayor (2008: p. 378). Por lo tanto, el quid de la cuestión no es que las estrategias o los proyectos de desarrollo pudieran o deberían haber sido mejor planeados o implementados. Es que el desarrollo, al imponerse a sí mismo en su respectiva población meta, era básicamente la respuesta equivocada a sus verdaderas necesidades y aspiraciones. Fue una ideología que nació y que fue refinada en el Norte, principalmente para satisfacer las necesidades de las potencias dominantes, en busca de una herramienta más apropiada para su expansión económica y geopolítica. Como tal podría, en el mejor de los casos, transferir a los nuevos Estados-naciones las contradicciones de sus propios sistemas socioeconómicos. De hecho, la ideología ayudó a un colonialismo moribundo y obsoleto a transformarse en un instrumento agresivo - a veces incluso atractivo - capaz de recuperar el terreno perdido (Ibid. p. 379).

Entonces, ¿qué es exactamente lo que el *post* representa aquí? - esta es la pregunta que se plantea a continuación. En una entrevista con *OXÍMORA Revista Internacional de Ética y Política*, publicada por la Universidad de Barcelona, Escobar aporta la siguiente respuesta:

El postdesarrollo es ese momento en que el desarrollo ya no ocupa la práctica social y política de los países de África, Asia, América Latina de manera central sino que libera el espacio discursivo para que surjan otros pensamientos, otras posibilidades, otras formas de práctica social. (2013)

En vista de la heterogeneidad de perspectivas y del peligro de caer en afirmaciones generalizadas, cabe constatar que los autores del postdesarrollo en su gran mayoría ven las alternativas en los movimientos de base, así como en las comunidades locales, urbanas, rurales y el sector informal (Ziai 2007: p.5). Como

se discutirá más adelante, los movimientos y debates sobre el Buen Vivir representan ejemplos valiosos de ello.

Ahora, siguiendo con la lectura postdesarrollista, quisiera echar una breve mirada a la formación y consolidación del discurso y a las condiciones históricas fundamentales que le permitieron imponerse. Al mismo tiempo, intentaré destacar algunos de los mecanismos principales a través de los cuales se ha llevado a cabo y se sigue realizando la Cooperación para el Desarrollo: una amplia producción de conocimiento, junto con la profesionalización del sector y la institucionalización de prácticas de desarrollo.

Como ya se ha mencionado en el capítulo introductorio, el comienzo de la era del desarrollo normalmente se sitúa en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, sin embargo, considero importante dar un paso atrás y tener en cuenta también todo el período comprendido entre 1920 y 1950 que aún se interpreta, de forma errónea, desde el punto de vista de la superposición de regímenes coloniales y desarrollistas de representación (Escobar 2012: p. 27). En ese sentido, la adopción del Pacto de la Sociedad de las Naciones, la primera institución política internacional permanente, podría entonces considerarse como un punto de partida. Sus artículos 22 y 23 introdujeron un sistema de mandatos en el cual los nuevos territorios disponibles fueron entregados en forma de mandato a las potencias coloniales -anexiones disfrazadas en el nombre de la civilización- lo que legitimaba el involucramiento continuo de los países europeos. Gilbert Rist muestra que este texto es de particular interés ya que introdujo el concepto de etapas de desarrollo en la literatura de las organizaciones internacionales, justificando así un sistema de clasificación según el cual las naciones desarrolladas se habían colocado firmemente en el top de la escalera (Rist 2008: p. 61). Esto, sin lugar a dudas, recuerda al “Take-Off Model” naturalista y unilineal, elaborado por el economista y teórico político W. W. Rostow, en su libro *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto* (1960).

Además, Rist muestra cómo, a través de la introducción del sistema de mandatos, el anterior sistema de conquista y control ahora puesto en tela de juicio, de forma semántica fue transformado en un sistema de responsabilidad casi religiosa, en

una misión universal que más adelante encontraría su reflejo en la agenda del desarrollo:

The justification for these disguised annexations was couched in a humanitarian-religious language that suggested a 'sacred trust of civilization' for the colonial powers. Beyond the economic and political interests, there were supposed to be universal values – 'civilization', 'material and moral well-being', 'social progress' – which could be legitimately invoked to justify intervening in the existence of other peoples. Henceforth, the colonial enterprise would be conducted in the name of this unchallengeable 'sacred trust'. Finally, this universalism was itself underwritten by an international authority that played the role of a kind of family counsellor, mediating between a 'minor' native population and the 'adult' mandatory power. (Rist 2008: p. 62)

Luego concluye que aunque ambas empresas no deben ser confundidas entre sí, muestran una *gestalt* innegablemente similar, un sentido de auto-legitimación vocativa, así como ciertos rasgos dinámicos:

Colonization and the mandates system occupied the same temporal, geographic and ideological space. Both were conducted without the United States and formed an integral part of european history (involving, in some cases, the illusion that the conquered areas were only extensions of the national territory). But although the similarities were great, it would be wrong simply to conflate the two experiences; indeed, each illuminates the other by exposing to view what it tried to conceal (Rist 2008: p. 66).

En una segunda mirada, se pueden extraer manifestaciones similares de una comparación del sistema de mandatos de la Liga de las Naciones y el sistema de Cooperación Internacional en su estado actual: las agencias estatales todavía centran una gran parte de sus esfuerzos dentro de las regiones geográficas que habían colonizado anteriormente o sobre las cuales poseían el mandato.

Actualmente existe el hábito muy observable de rápidamente explicar esta tendencia aparente con lazos históricos y superposiciones culturales. Sin embargo e incluso fuera de los círculos del postdesarrollo, existe la visión general de que - aunque indudablemente es cierto que existen programas y proyectos nobles y notables para mejorar la vida de algunos- la Ayuda Oficial al Desarrollo (AOD) también sirve para mantener ciertas estructuras de poder predominantes y atender a intereses políticos, geo-estratégicos y económicos de los donantes.

Mientras tanto, a menudo las verdaderas necesidades y aspiraciones de los receptores permanecen al margen. Por supuesto, hoy en día, una terminología descriptiva como la del “nativo primitivo”, está muy desfasada. Sin embargo, hoy hay países en vías de desarrollo, en inglés “less-developed countries” (LCDs), que buscan convertirse en naciones industrializadas, corriendo hacia los brazos abiertos de la comunidad mundial. Los modelos muy sofisticados de institucionalización de la Cooperación para el Desarrollo en todo el mundo y sus implicaciones prácticas han permitido (como exploraremos más adelante en esta investigación) silenciosamente despolitizar ciertas cuestiones y extraerlas culturalmente, para que puedan cómodamente ser transferidas a la agenda supuestamente objetiva de la ciencia. En cuanto a la opinión común, parece prevalecer una confianza sagrada y un consenso raramente cuestionado que, tratándose de una acción de ayuda, debe ser algo bueno. La profesora alemana de Pedagogía, Marianne Gronemeyer, pone de manifiesto la preocupación a menudo no exclusivamente humanitaria de una manera lúcida:

Help as a threat, as the precursor of danger? What a paradox!

The yoking together of help and threat is contrary to common sense, however, only because, despite manifold historical instances to the contrary, the welcome ring of the idea of helping has survived in the consciousness of the ordinary people. Help thus appears to them as innocent as ever, although it has long since changed its colours and become an instrument of the perfect – that is, elegant – exercise of power. The defining characteristic of elegant power is that it is unrecognizable, concealed, supremely inconspicuous. Power is truly elegant when, captivated by the delusion of freedom, those subject to it stubbornly deny its existence. 'Help', as it will be shown, is very similar. It is a means of keeping the bit in the mouths of subordinates without letting them feel the power that is guiding them. In short, elegant power does not force, it does not resort either to the cudgel or chains; it helps. Imperceptibly the state monopoly of violence transforms itself, along the path of increasing inconspicuousness, into a state monopoly on solicitude, whereby it becomes not less powerful, but more comprehensively powerful (2010: p. 55).

En los primeros diez años después de la Segunda Guerra Mundial el mundo presenció un cambio en las relaciones de poder, con los Estados Unidos reclamando su supremacía en el mundo capitalista occidental. El hecho de que Truman, 33º Presidente de los EE.UU., impulsara la idea de la Ayuda al Desarrollo en este momento preciso, era mucho más que una mera coincidencia. Fue un arma

bien recibida en medio de la rivalidad de la Guerra Fría, y sirvió para limitar la esfera de influencia soviético-comunista en Europa (Plan Marshall) y en el denominado Tercer Mundo. Tanto en ideología como en la forma alternativa de acumulación de capital y de distribución. Este cálculo coincidió con la teoría económica keynesiana que estaba agarrando fuerza, la invención del PIB y la búsqueda de nuevos mercados así como con el suministro de materias primas. Desde el primer momento, los dos principales receptores de la AOD de los Estados Unidos fueron Turquía y Grecia. Su estabilidad era necesaria para apoyar el flanco sur de la alianza de la OTAN, recién formada. Posteriormente, los mayores objetivos de la AOD serían Egipto e Israel, comprando un suministro pacífico de petróleo de Oriente Medio (Esteva et al., 2013: p. 5). Mientras tanto, al “Tercer Mundo” se le propuso estudiar las posibilidades del capital privado, tanto a nivel nacional como extranjero. Esto significaba la creación necesaria de un clima adecuado, un compromiso con el desarrollo capitalista que incluyera la contención de nacionalismos y el control de la izquierda, de la clase obrera y del campesinado. La creación del Banco Mundial en Washington – que después de participar en la reconstrucción de Estados después de la guerra se convirtió en una agencia de desarrollo – y del Fondo Monetario Internacional, fundado en 1944, no representó ninguna excepción de esta ley (Escobar 2012: p. 33).

El progreso económico (y la inversión de capital) se convirtió en la vía general e indiscutible por la que se logra el avance social, cultural y político. Con la era del desarrollo, la ciencia y la tecnología también asumieron liderazgo. Fueron considerados como una de las grandes razones de la superioridad del Norte y la garantía de la promesa de desarrollo (Ulrich, 2010: p. 308). La fe en el progreso científico y tecnológico creador de prosperidad se extendió como una nueva religión universal por todo el mundo (Ibid.: p. 309). Sin embargo, como Rist ha sabido identificar con lucidez, la ilusión oculta el hecho de que el desarrollo sólo puede ocurrir a través del constante aprovechamiento de recursos que no son en absoluto inagotables: por lo tanto, lejos de cumplir la promesa de la abundancia, el crecimiento económico sólo puede conducir a la escasez general. El paradigma del desarrollo se ha transformado así en una creencia compartida por todos los líderes nacionales (y por lo tanto por todas las organizaciones internacionales), así como por casi todos los tecnócratas económicos y la inmensa mayoría de la población

(Rist, 2008: p. 255). Aunque la esperanza de que todos los habitantes del mundo puedan disfrutar de la riqueza material ha desaparecido en gran medida, las organizaciones creadas para hacerse cargo del proyecto no pueden desaparecer de la noche a la mañana: no sólo porque todas las instituciones intentan mantenerse y reproducirse, sino porque el desarrollo (como fenómeno organizativo) se ha convertido en un sector de actividad económica del mismo modo que el turismo, la informática o la consultoría, y porque están en juego demasiados intereses como para que simplemente sea liquidado (Rist, 2008: p. 220/221).

2.2. Decrecimiento

“Our lifestyle is not open to negotiation”

- George Bush, Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro en junio de 1992

Como se ha ilustrado en el capítulo anterior, el paradigma del crecimiento económico y la creencia casi fanática en el progreso para llevarnos al destino manifiesto, han tenido su firme anclaje en la política y las políticas desde la era posterior a la Segunda Guerra Mundial. Una cierta preocupación por el medio ambiente no es novedad pero generalmente tiende a ocupar un segundo puesto en la escala, detrás de las preocupaciones por el crecimiento económico. La noción del decrecimiento es rica en significados y consta de varios elementos. Puede entenderse como un término temáticamente colectivo multifacético que se refiere a la búsqueda de respuestas a una crisis tridimensional: ambiental, económica y social. Los defensores del decrecimiento provienen de diferentes orígenes filosóficos, disciplinas académicas y movimientos sociales. La gran variedad de ideas en cuanto a estos tres temas se debe a la elección del respectivo punto focal, como puede ser un enfoque más culturalista, criticando la hegemonía del modelo de desarrollo de Estados Unidos y Europa; mejorar la democracia y romper así el vínculo estrecho entre el sistema político, el sistema tecnológico, el sistema de educación e información y los intereses económicos a corto plazo; la ecología o la defensa de los ecosistemas y el respeto a los seres vivos; cuestiones más personales sobre espiritualidad, no-violencia, arte o simplicidad voluntaria, etc.; y la bioeconomía o la economía ecológica, que trata de las limitaciones vinculadas al

agotamiento de los recursos y a la eliminación de los desechos (Schneider et al. 2010: p. 511- 512).

La palabra *décroissance* (francés para decrecimiento) apareció por primera vez en la década de 1970 en Francia, en obras de autores como el historiador André Amar (1973), el filósofo social André Gorz (1977) y el matemático y economista Nicholas Georgescu-Roegen (1979) en el seguimiento del informe Meadows, encargo por el Club de Roma, *Los límites del crecimiento*. En 1982, se organizó una conferencia en Montreal con el título *Les enjeux de la décroissance*, pero la palabra fue utilizada como sinónimo de recesión económica. *Décroissance* se convirtió en un lema activista en Francia en 2001, Italia en 2004 (como *Decrescita*) y Cataluña y España en 2006 (como *Decrexment* y *Decrecimiento*) (cf. Demaria et al. 2013: p. 195). En alemán se suele usar el término *Wachstumsrücknahme* o *Postwachstum*. El término inglés *degrowth* fue oficialmente introducido en la primera conferencia de Decrecimiento en París en 2008, que también marcó el nacimiento del decrecimiento como un área de investigación internacional (cf. Ibid.).

En Barcelona (2010), Berlín (2011), Montreal y Venecia (2012), Leipzig (2014) y Budapest (2016) tuvieron lugar otras conferencias importantes sobre el decrecimiento que contribuyeron a que el movimiento se difundiera más en el mundo, incluyendo los EE.UU. y América Latina. La 6ª Conferencia Internacional de Decrecimiento tendrá lugar en Malmö, Suecia, organizada por grupos escandinavos, coordinada por la Universidad de Lund en agosto de 2018. En septiembre de 2018 se celebrará una conferencia en el Parlamento Europeo en Bruselas sobre el “decrecimiento y las instituciones/la política, y posiblemente tenga lugar una conferencia de Decrecimiento en el contexto de un diálogo Norte-Sur en México (2017).

En una publicación titulada *Decrecimiento - Un Vocabulario para una nueva Era* (2015), Giorgos Kallis, Federico Demaria y Giacomo D'Alisa logran formular una definición general del marco interpretativo del decrecimiento y sus aspiraciones, tal como se entiende hoy:

*El decrecimiento es, primordialmente, una crítica a la economía del **crecimiento**. Reclama la descolonización del debate público hoy acaparado por lenguaje economicista y de ende la abolición del **crecimiento** económico como objetivo social. Además de esto, el*

decrecimiento representa también una dirección deseada, en la que las sociedades consumirán menos recursos y se organizarán y vivirán de modos distintos a los actuales. «Compartir», «simplicidad», «convivencialidad», «cuidado» y «proco- mún» (commons) son significados esenciales para definir el aspecto que tal sociedad tendría. (p. 38)

... Los economistas ecológicos definen el decrecimiento como una reducción equitativa de la producción y de consumo, que disminuye los usos de energía y materias primas. (ibid.)

*... El decrecimiento aporta un marco básico que vincula diversas ideas, conceptos y propuestas (Demaria et al., 2013). Sin embargo, hay pocos centros de gravedad dentro de este marco. El primero es la crítica al **crecimiento**. Luego está la crítica al **capitalismo**, un sistema de organización que exige perpetuar el crecimiento. Otras dos corrientes de peso en la literatura sobre el decrecimiento son, primero, la crítica al **PIB**, y segundo, la crítica a la **mercantilización**, el proceso de convertir los productos sociales y los servicios y relaciones socioecológicas en mercancías con un valor monetario. No obstante, el decrecimiento no se limita a la crítica. En su aspecto constructivo, el imaginario decrecentista se centra en torno a la economía reproductiva de la **atención**, y en la recuperación de antiguos —y en la creación de nuevos— comunes (**procomún**). Cuidar en común estaría representado por nuevas formas de vivir y de producir, como las **ecocomunidades** y las **cooperativas**, o en conceptos como la **renta básica y el techo de ingresos**, instituciones estas que liberarían tiempo de trabajo remunerado y permitirían disponer de él para actividades comunitarias y de cuidado (p. 39-40).*

Serge Latouche, economista y considerado como uno de los principales pensadores del movimiento actual, apoya la idea de una sociedad basada en la llamada abundancia frugal (*société d'abondance frugale*, sobre la base de lo que I. Illich acuñó como subsistencia moderna) y sugiere que la riqueza sea redefinida de forma tal a contrarrestar expresamente la lógica económica cuantificadora del PIB, en la que la prosperidad se define únicamente en términos materiales y monetarios (cf. Adloff, 2014: p. 8). Es importante señalar aquí que el decrecimiento -aunque un PIB reducido sea ciertamente deseable- no puede ser confundido con la idea de crecimiento negativo. El decrecimiento se refiere a la supuesta reducción de sectores como las grandes industrias y las cooperaciones multinacionales por un lado y la supuesta inversión mayor en actividades más sociales, caritativas y fundamentalmente sostenibles.

Latouche insiste en que se necesitan nuevas formas de gestión económica que rompan el ciclo de creación infinita de necesidades, cada vez más numerosas y teóricamente sin límite. En cambio, pide un nuevo y virtuoso círculo de

moderación en asuntos económicos, basado en ocho principios, los “8 R” - revalorizar, reconceptualizar, reestructurar, reubicar, redistribuir, reducir, reutilizar, reciclar. El mero crecimiento por el crecimiento, mientras tanto, podría ser caracterizado como una religión económica (Ibíd.). Los ocho puntos están destinados a proporcionar tanto a los individuos como a los movimientos activistas y a los encargados de la formulación de políticas públicas unas herramientas básicas para la elaboración de un programa político, orientado no sólo hacia el próximo ciclo electoral, sino más bien hacia unos objetivos a largo plazo.

Concluimos que una sociedad en decrecimiento requerirá instituciones diferentes o muy modificadas, junto con nuevos enfoques políticos. En su artículo *In defence of degrowth* (2011), Giorgos Kallis, profesor del Instituto de Ciencia y Tecnología Ambiental de la Universitat Autònoma de Barcelona, nos ofrece una sólida sinopsis del conjunto de las propuestas en materia de decrecimiento, así como de reformas inevitables. Probablemente podría encontrarse una base común sobre los siguientes puntos, entre los diferentes programas todavía fragmentados (dejando de lado aquí fuerzas más radicales que exigen una salida inmediata de la economía):

- *Redistribución (de trabajo y ocio, recursos naturales y riqueza).*
- *La seguridad social, la descentralización gradual y la relocalización de la economía, como forma de reducir el rendimiento y gestionar una adaptación estable a una economía más pequeña.*
- *Las políticas concretas discutidas en esta línea incluyen:*
- *Una reducción de las horas de trabajo, incluida la propuesta de una jornada laboral de 21 horas*
- *Instituciones que garanticen un mínimo de salud y seguridad económica para todos, como un ingreso básico*
- *Políticas laborales que permitan menos productividad y más empleo en sectores donde el contacto humano agrega valor, como salud o educación*
- *Límites salariales*
- *Impuestos redistributivos*

Se espera que los impuestos sobre el movimiento de capitales internacionales y un control más estricto de los paraísos fiscales aseguren fondos suficientes para financiar inversiones públicas de bajo costo económico, por ejemplo en educación comunitaria o en bienes de convivencia, como plazas públicas, espacios abiertos, jardines comunitarios, etc. También se espera que la reducción de las horas de trabajo aumente el bienestar.

Los instrumentos de política discutidos para el fortalecimiento de las economías locales (re-localización) incluyen:

- *La circulación de monedas complementarias locales que mantienen la riqueza dentro de las comunidades y la ruptura y descentralización de bancos e instituciones financieras*
- *Impuestos sobre daños medioambientales, CO2 y energía nuclear, límites al CO2, uso de energía y recursos y contaminación. Los capitales también pueden adoptar la forma de moratorias sobre extracción de recursos y nuevas infraestructuras (centrales nucleares, autopistas o infraestructuras de presas), o compromisos de dejar recursos en el suelo. Se prevén prohibiciones reglamentarias para actividades muy perjudiciales (por ejemplo, extracción de recursos en zonas fronterizas y energía nuclear), incluyendo la publicidad (p. 876).*

De acuerdo con estos postulados y a diferencia del “desarrollo sostenible” que se considera un oxímoron, un concepto basado en un consenso falso, el decrecimiento no aspira a ser adoptado como objetivo común por las Naciones Unidas, la OCDE o la Comisión Europea. La idea del “decrecimiento socialmente sostenible”, o simplemente el decrecimiento nació como propuesta de cambio radical. El contexto contemporáneo del capitalismo neoliberal aparece como una condición post-política, que significa una formación política que descarta lo político y evita la politización de demandas particulares. En este contexto, el decrecimiento es un intento de repolitización del debate sobre la transformación socio-ecológica tan necesaria. Al mismo tiempo afirma su disidencia con las representaciones mundiales actuales y la búsqueda de alternativas. De esta forma, el decrecimiento también implica una crítica de la actual hegemonía del desarrollo (Demaria et al. 2013: p. 192).

Como se muestra aquí, ambas corrientes de pensamiento, postdesarrollo y decrecimiento, insisten en que los marcos racionales y normativos de la economía de crecimiento han invadido cada rincón y cada aspecto de nuestras vidas cotidianas, hasta tal punto que es imposible separarlas de las interrelaciones sociales y de las dinámicas que nos rodean. De ahí la llamada a favor de cambios profundos en la civilización, que implican una reconfiguración de la conciencia colectiva y de las percepciones del yo y del otro. Los adeptos de estas teorías consideran conveniente que las ideas transformadoras se busquen más allá de las

relaciones de poder ya existentes y también de las instituciones tradicionales, las cuales pretenden renovar o, eventualmente, abolir por completo.

La dificultad y, a la vez, el atractivo de esta tarea está bien captado por B. De Sousa Santos, en la Introducción a su texto *Crítica de la razón indolente – Contra el desperdicio de la experiencia* (2003):

El problema más intrigante que hoy afrontan las ciencias sociales puede formularse del siguiente modo: viviendo en el inicio del milenio en un mundo donde hay tanto para criticar ¿por qué se ha vuelto tan difícil producir una teoría crítica? Por teoría crítica entiendo toda la teoría que no reduce la "realidad" a lo que existe. La realidad, cualquiera que sea el modo en que la concebamos, es considerada por la teoría crítica como un campo de posibilidades y la tarea de la teoría consiste precisamente en definir y valorar la naturaleza y el ámbito de las alternativas a lo que está empíricamente dado. El análisis crítico de lo que existe se asienta en el presupuesto de que lo existente no agota las posibilidades de la existencia, y que, por tanto, hay alternativas que permiten superar lo que es criticable en lo que existe. La incomodidad, el inconformismo o la indignación ante lo existente suscita el impulso para teorizar su superación (p. 23).

En otro ensayo, *From the Postmodern to Postcolonial - and Beyond Both* (2010), publicado en una antología titulada *Decolonizing European Sociology: Transdisciplinary Approaches (Global Connections)*, De Sousa Santos entonces refina el conflicto de una perspectiva interna / externa y reitera la necesidad de cuestionar dónde deben encontrarse las respuestas adecuadas. ¿A quién debemos escuchar?

We are indeed living in a complex intellectual time that can be characterized in the following, somewhat paradoxical manner: culture, specifically western political culture is today as indispensable as inadequate to understand and change the world. Should a radical critique of such a culture imply both the radical nature of its indispensability and the radical nature of its inadequacy? Ultimately, what needs to be decided is whether this critique can be made from inside or if it presupposes the externality of the victims, that is to say, the victims that were part of modernity only by the exclusion and discrimination imposed by modernity itself (p. 227).

Con los capítulos que siguen, espero arrojar algo de luz sobre este tipo de preguntas. Sin duda alguna, el decrecimiento representa una plataforma interesante que, con su pluralidad interna de concepciones, goza de la capacidad

de alimentarse de un amplio espectro de corrientes teóricas y de dar proyección a una gran variedad de voces, sin importar de quiénes sean o dónde estén ubicadas.

Sin embargo, en lo que respecta a las jerarquías y a una democracia debilitada por haberse dejado someter a las fuerzas del mercado, cabe afirmar lo siguiente: si bien por un lado una perspectiva de decrecimiento material es posible incluso de manera autoritaria, una filosofía política del decrecimiento, por otro lado, requiere una reflexión más coherente sobre el cambio de las ideas de bienestar o buen vivir, sobre la transformación de las reglas económicas y sobre la renovación de las instituciones democráticas. Por lo tanto, el decrecimiento tiene que ubicarse en un cambio que no sea el resultado de una planificación centralizada sino de un amplio y articulado proceso de aprendizaje compartido, de una autoeducación y la reconstrucción de lazos sociales y de transformación colectiva. Esto sólo se garantiza a través de un proceso democrático participativo y discursivo. Al mismo tiempo, para el proyecto democrático, la perspectiva del decrecimiento representa la posibilidad de volver a sus raíces y de repensar los fundamentos epistemológicos y teóricos de la democracia, para asegurar su sostenibilidad y reproducibilidad en el tiempo y el espacio (cf. Deriu 2012: p. 560).

2.3 El Buen Vivir o Sumak Kawsay

This we know – the earth does not belong to man, man belongs to the earth. All things are connected like the blood which unites one family. Whatever befalls the earth befalls the sons of the earth. Man did not weave the web of life; he is merely a strand in it. Whatever he does to the web, he does to himself.

- Chief Seattle

En el curso de los capítulos anteriores, una cierta occidentalización del mundo se ha identificado como compañero de viaje inseparable del proyecto de desarrollo convencional. Este último descansa en la vanidosa premisa de que las naciones industrializadas, y el estilo de vida correspondiente que lo ejemplifican, representan la cúspide evolutiva de la condición humana. Esto está estrechamente ligado a modelos lineales específicos de progreso y a la omnipresente lógica de homogeneización y explotación del crecimiento del capitalismo. Como se ha demostrado claramente, estas visiones hegemónicas están siendo cada vez más

cuestionadas, mientras que sus deficiencias ambientales, sociales, económicas y políticas se están revelado.

Catherine Walsh, profesora y directora del doctorado en *Estudios Culturales Latinoamericanos* de la Universidad Andina Simón Bolívar, con sede en Ecuador, donde también dirige el Taller Intercultural y la Cátedra de Estudios de la Diáspora Afro-Andina, en una lectura post-colonial/post-desarrollista, constata que este marco ha servido no sólo para envolver a la humanidad y la condición humana en las ideas lineales de la civilización y el progreso, sino también para enredar la modernidad con su parte subsuelo: la colonialidad (Walsh, 2010: p. 15). Siguiendo esta línea, encontramos una definición de poder global que clasifica a las poblaciones con sus conocimientos, sistemas de vida y cosmológica de forma jerárquica y de acuerdo con un estándar eurocéntrico. Esta matriz de poder ha legitimado relaciones de dominación, superioridad/inferioridad, y ha establecido una dependencia estructural histórica relacionada con el capital y el mercado mundial. En este sentido, el concepto de desarrollo siempre ha significado algo más que el progreso material y el crecimiento económico; de hecho, ha llegado a ser un modelo occidental de juicio y control sobre la vida misma (cf. Ídem).

Bajo el paradigma de la modernización, el desarrollo y la “empresa del progreso” han producido, en su mayoría, escasas (o devastadoras) consecuencias para las poblaciones del Sur global, y es desde esta perspectiva históricamente marginada que el concepto del Buen Vivir debe ser interpretado. Sirve de foro para debatir visiones conceptuales alternativas de convivencia y sistemas de valor, al mismo tiempo que proporciona una visión bastante práctica de las cuestiones aquí planteadas. Pero antes de seguir explorando sus propuestas y manifestaciones que son de interés para repensar el desarrollo, es importante detenerse nuevamente y preguntarse cuáles son las premisas discursivas que han facilitado la difusión del principio capitalista occidental de vivir mejor y de siempre apostar por más desarrollo hasta en las regiones más remotas del planeta. Sólo a través de la profundización de estas fuerzas interrelacionadas, las cosmovisiones indígenas sobre la vida en el planeta y otro tipo de desarrollo, una coexistencia más sostenible y como una fórmula teórica y política, pueden ser entendidas plenamente como un contra-modelo valioso a la globalización neoliberal que

puede desdibujar nuestra(s) visión(es). El economista ecuatoriano Pablo Dávalos, haciéndose eco de las líneas de pensamiento post-desarrollista y marxista, sugiere un compendio de cinco causas principales, que puede ser provechoso considerar aquí y por lo tanto se citan de una manera sucinta (Dávalos, 2017):

- *El discurso del crecimiento económico fragmenta y rompe la relación del ser humano con la naturaleza. El capitalismo y su discurso del desarrollo, gracias a la cesura que se produjo cuando se instrumentalizó la naturaleza y se rompió la unidad del hombre con su entorno, están provocando una de las crisis más graves y profundas que pone en peligro a toda la existencia humana sobre la Tierra.*
- *Ni el desarrollo ni el crecimiento económico son éticos, y no pueden serlo, porque al incorporar variables éticas al crecimiento económico, éste corre el riesgo de entrar en serias contradicciones lógicas que pondrían en peligro la validez epistemológica de la economía en su conjunto. [...] La cesura con respecto a la ética, ha producido una instrumentalización del conocimiento, del saber social y de la convivencia humana.*
- *El desarrollo y el crecimiento económico vacían de contenidos a esas historias y culturas y los llenan con aquellos que se considera válidos desde la lógica de la rentabilidad, el corto-placismo, el egoísmo y el cálculo estratégico. Cuando el crecimiento económico se aproxima a sociedades o pueblos que no están contaminados de modernidad ni desarrollo económico, los fagocitan en función de las necesidades de la acumulación del capital, y colonizan aquello que Habermas denomina el “mundo de la vida”. [...] Para el crecimiento económico, las costumbres tradicionales de los pueblos y sus culturas son obstáculo que hay que superar eliminándolas por medio de estrategias de modernización. En las coordenadas del mercado, no pueden subsistir las diferencias culturales, a condición de que se conviertan en excelentes mecanismos de mercadeo.*
- *Aunque parezca inverosímil, el desarrollo económico más que provocar el crecimiento económico para toda la sociedad, en realidad lo que consigue es la administración política de la escasez. El discurso neoliberal del crecimiento económico es un discurso de la escasez. El mecanismo de los precios como taumaturgos de la realidad, es la expresión del control político a la escasez. [...] No se trata de la existencia o constatación de una situación de escasez, sino de su racionalización y operacionalización política por medio del poder, y la economía, de este modo, se convierte en otra forma de ejercer el poder. El desarrollo crea escasez. El desarrollo y el crecimiento económico crean pobreza. La pobreza es inherente al desarrollo y al crecimiento económico. [...] Pensar que el crecimiento económico puede resolver los problemas de la pobreza es ingenuo, primero porque se tiende a pensar en la pobreza en términos de economía, cuando en realidad es un fenómeno político; y, segundo, porque se supone que la pobreza puede ser superada desde la misma economía [...] cuando*

debería superarse desde la política.

- *Quizá de las más graves: la colonización epistémica. Cuando se asume al discurso del desarrollo y del crecimiento económico, es imposible ver al mundo de otra manera [...] La colonización epistemológica provoca la indiferencia hacia aquellos saberes que no relevan de los marcos teóricos dados por la modernidad y por el desarrollo, y también provoca la destrucción de esos saberes, sobre todo cuando empiezan a convertirse en peligrosos. [...] La colonización epistemológica producida por el discurso del crecimiento económico ha neutralizado la capacidad que tendría la humanidad en repensar las alternativas al capitalismo. Quizá es más difícil desaprender que aprender. [...] Superar esta cesura epistémica es una de las tareas más complejas del presente porque la razón siempre es autorreferencial, y la analítica del crecimiento económico ha hundido sus raíces en la episteme moderna incluida en sus propuestas emancipatorias.*

El Buen Vivir, en tanto concepto plural y en construcción, data de comienzos del siglo XXI, cuando surgió por primera vez como una de las voces más influyentes que desafiaban radicalmente esta racionalidad completamente económica, imperialista y, en última instancia, perniciosa como se ha esbozado anteriormente (Gudynas y Acosta, 2011: p. 72). Representó un renacimiento político para los movimientos de los pueblos indígenas de Abya Yala², así como para los Afrodescendientes. Luego fue acompañado por un auge creciente de los partidos políticos reformistas de izquierda en América Latina, como reacción al neoliberalismo desenfrenado de los años noventa.

El concepto de Buen Vivir se presta para un posible diálogo sobre la reanimación de la crítica al desarrollo convencional. Se basa principalmente en los conocimientos y las tradiciones históricamente reducidos o subordinados de los pueblos originarios de América Latina, pero también se refleja en ciertas ideas actuales. Muchos movimientos sociales a través del Cono Sur lo llevan en sus banderas. De esta manera el concepto logra fortalecer las identidades culturales y sirve para explorar alternativas de vida que se diferencian de ciertas estrategias. El término en sí mismo es difícil de resumir. En un sentido general, refleja una forma de percibir, sentir y proyectar el mundo. Se asemeja a algunas nociones universales sobre el bienestar, pero la discrepancia mayor reside en la convicción de que el

² Abya Yala es una referencia indígena al continente americano. Abya Yala significa "tierra en plena madurez" o "suelo fértil" y proviene de los Kuna en Panamá (Estermann, 2010: p. 261). E. Espinosa define el Abya Yala en términos de una geopolítica del pasado y el presente con posicionamientos contra-hegemónicos (2014: p.16).

bienestar sólo puede ser alcanzado dentro de la comunidad en su conjunto. Este sentido de comunidad se extiende horizontalmente a todas las formas de vida y a la naturaleza. Por lo tanto, el concepto representa un atractivo para el bienestar general y se puede caracterizar como plural, ya que hay muchas interpretaciones diferentes, cada una dependiendo del entorno cercano cultural, histórico, ecológico y político.

Esta primera aproximación ya sugiere una renuncia a los 5 principios anteriormente citados: 1) La descomodificación de la naturaleza a través de la disolución de la dualidad entre el hombre y el medio ambiente; 2) La expansión de diversas formas de economía, incluyendo las formas comunitarias y no capitalistas contrarresta la proclamada falta de ética inherente en la descentralización y el desplazamiento constante de la economía capitalista (Escobar 2011: 3 y 50.) El socavamiento de la historia y la cultura por la fuerza de la modernización está siendo contrastado por la llamada a un mecanismo de pluralismo epistémico y cultural (interculturalidad), entre ontologías y mundos culturales diferentes (Ídem.); 4) La creación de necesidades como un mecanismo de control se opone a las ontologías indígenas que no implican una noción lineal del desarrollo, ni un estado de subdesarrollo junto al imperativo de su superación, ni tampoco están basadas en la escasez de la primacía de los bienes materiales (Ibíd. p. 46); 5) La llamada colonización epistémica se intenta revertir, mediante un retorno a los conocimientos ancestrales y un rechazo de posturas esencialistas.

Las expresiones más conocidas remiten a Ecuador y Bolivia. En el primer caso se trata del Buen Vivir o *sumak kawsay* (en *kichwa*), y en el segundo, es el Vivir Bien o *suma qamaña* (en *aymara*) y *sumak kawsay* (en *quechua*) (cf. Ibid.), donde lograron entrar en las nuevas constituciones. Según Eduardo Gudynas, debe tenerse en cuenta que el concepto se manejó de maneras muy diferentes en estas dos constituciones. Mientras que el boliviano se centra en el Buen Vivir como principio de guía ética, el del Ecuador ofrece un enfoque más elaborado, porque el concepto es concebido como un conjunto plural de derechos. La formulación boliviana ofrece más opciones para la diversidad cultural que la ecuatoriana, pero no incluye el Buen Vivir como un derecho. El texto ecuatoriano expresa claramente que se requiere el desarrollo en consonancia con el Buen Vivir para cumplir con los

derechos de la naturaleza o Pachamama (con una postura biocéntrica que reconoce valores intrínsecos en el medio ambiente). El texto boliviano no reconoce valores intrínsecos de la naturaleza, y el ambiente se presenta dentro de los derechos humanos clásicos de tercera generación (calidad de vida y protección del medio ambiente) (Gudynas 2011: p. 443).

Mientras que reconoce el significado histórico de la incorporación del Buen Vivir como principio rector de la constitución, Catherine Walsh advierte que, en el caso de Ecuador, como consecuencia de la adaptación e hibridación del concepto y término (a las nociones occidentales de desarrollo humano integral sostenible), la ruptura conceptual y el potencial intercultural parece perder al menos parte de su fuerza radical. La autora continúa observando que la pregunta crucial reside en si el Buen Vivir se está convirtiendo en otra herramienta discursiva y al mismo tiempo, en un término cooptado, funcional al Estado y sus estructuras, y con escaso significado para una verdadera transformación intercultural, interepistémica y plurinacional (2010: p. 19-20). El hecho de que el Ecuador, junto con otros gobiernos de la izquierda central, no se haya apartado de un modelo de exportación extractivista de materias primas -sumamente destructivo para los ecosistemas y las comunidades - o también el rechazo de voces críticas procedentes de la izquierda que reclaman un retorno a los ideales de la revolución cultural y social, todo ello puede interpretarse como contradicciones e incoherencias políticas. Aída Hernández Castillo, antropóloga y actualmente activa como profesora e investigadora principal del Centro de Investigación y Estudios Avanzados de Antropología Social (CIESAS) dibuja un escenario oscuro:

No obstante los compromisos contraídos en estas nuevas legislaciones, en los últimos años, estamos siendo testigos de un retroceso en el reconocimiento de los derechos políticos y territoriales de los pueblos indígenas y de una embestida de violencia y despojo contra sus territorios y recursos naturales. Los Estados latinoamericanos, incluyendo aquellos que se reconocen como plurinacionales como son Ecuador y Bolivia, vienen imponiendo megaproyectos extractivos mineros, petroleros, forestales; de energía e infraestructura como represas, proyectos eólicos y carreteras; y promoviendo la siembra de monocultivos y transgénicos en los territorios de los pueblos indígenas, sin consulta ni consentimiento previo, libre e informado. En nombre del progreso y el desarrollo se está justificando nuevamente el despojo y la violencia en contra de los pueblos originarios. (2017: p. 27)

3. Análisis comparativo

3.1 Empoderamiento

El término empoderamiento es un neologismo curioso. Sirve de ejemplo revelador, cuando se trata de analizar críticamente las agendas y mecanismos subyacentes del discurso convencional de desarrollo. En consecuencia, trataré de someterlo a una lectura postdesarrollista.

A lo largo del debate científico dentro del sector del desarrollo parece haber una falta de claridad no sólo en cuanto a la definición del término, sino también a sus postulados y metas inherentes. Es una de esas palabras -como también lo son democracia o buena gobernanza- de las cuales cada uno tiene una cierta idea de ello, y tácitamente al entablar una conversación, se espera que el receptor del mensaje entienda exactamente el significado de lo que está hablando. Un dilema verdaderamente wittgensteiniano, en el que se evocan diferentes imágenes, a veces hasta contradictorias, en el acto de la conversación. Esto, en consecuencia, puede no sólo conducir a malos entendidos, ya que un marco impreciso deja una amplia gama de posibles interpretaciones y usos, sino también se presta a ser usado fácilmente por actores de todo tipo de ideologías. Por lo tanto puede aplicarse para legitimar incluso la persecución de los objetivos más contradictorios, como por ejemplo, la reducción del estado de bienestar o la lucha por la soberanía de un grupo marginado, o el impulso de un movimiento religioso, la promoción de un puesto de trabajo en un banco, el comercio justo, etc. Al igual que el término desarrollo en sí, el concepto de empoderamiento generalmente goza de una connotación bastante positiva, con un potencial seductor y sin duda atractivo.

Permítasenos entonces, en la búsqueda de alguna claridad, echar un vistazo a dos puntos de vista bastante diferentes. El primero: La Corporación Alemana para la Cooperación Internacional (GIZ), en su glosario en línea, explica que el término originalmente proviene del ámbito de la Psicología y la Educación Social. Dice: Abarca estrategias y medidas que ayudan a las personas a vivir una vida autodeterminada e independiente. A través del empoderamiento se supone que se les ponga en la disposición adecuada que les permita representar y organizar sus

asuntos. En la cooperación para el desarrollo, el empoderamiento se entiende principalmente como un proceso que fortalece la autoestima de las poblaciones desfavorecidas y las coloca en una situación que les permite articular sus intereses y participar en el proceso político. El elemento central del empoderamiento lo constituye el fortalecimiento de los potenciales de la gente. GIZ, continúa diciendo que para alcanzar este objetivo es necesario realizar cambios en las instituciones sociales, económicas, jurídicas y políticas dentro de la sociedad. La Cooperación para el Desarrollo apoya estas reformas (cf. BMZ, 2017, traducción propia).

El ejemplo resulta ser emblemático, ya que demuestra la instrumentalización de la jerga canonizada del desarrollo. ¿Qué quiero decir con esto?

1. Señala que hay un conjunto de ciertas medidas o una fórmula que se pueden aplicar para llegar a un estado de empoderamiento (aunque procedan a describirlo como un proceso multifacético de transformación socioeconómica y jurídica).
2. Implica que hay que ayudar a la gente y que es la GIZ quien sabe lo que la gente necesita.
3. Poblaciones desfavorecidas es simplemente otro vocabulario para subdesarrollado. Y esto también coloca el concepto de empoderamiento como un indicador de algún tipo de escala darwinista de calificación “a la W.W. Rostow”.
4. La responsabilidad de la falta de autoestima atestada y la incapacidad para actuar se sitúa hábilmente en la cancha de los afectados. La afirmación de que mediante un suficiente fomento de un potencial y una instrucción apropiada, las relaciones desiguales se pueden superar, puede parecer lógico y liberador, pero al mismo tiempo, en el subtexto, se transmite la idea de que es su propia culpa. Proclama que todo puede ser superado a través del alabado empoderamiento, y, por tanto, hace que uno se pregunte ¿por qué ellos, los afectados, no se levantaron antes para tomar la iniciativa? Yendo un paso adelante, también a partir de ello se llega a la conclusión de que, si la promesa del empoderamiento no se vuelve realidad, la culpa de ello recae en la gente más que en la GIZ.
5. El potencial interior de la gente sólo necesita ser despertado para que algo

bueno suceda. Esto establece una jerarquía clara entre el profesional del desarrollo y la persona o grupo objetivo. También, es pertinente señalarse que por lo general las personas no están en una posición en la que simplemente puedan transferir algún tipo de poder a otra persona. Esto oculta el contexto más amplio en el que se inserta un acto de ayuda al desarrollo. El desarrollador sólo tiene poder en la medida en que le haya sido concedido por una organización o dentro de un sistema fijo. Además, este poder suele estar ligado a competencias y deberes claramente enmarcados, y no puede concebirse como algo separado de estas relaciones de poder. Las cuestiones de política y de los esfuerzos políticos necesarios para forzar una visión eurocentrista del desarrollo y la división de las relaciones sociales se deja de lado y la población desfavorecida es entrenada para actuar de cierta manera, mientras que no se enfrentan las causas reales de su situación.

6. Por último, la Cooperación para el Desarrollo apoya tales reformas, lo que significa que estamos en el “lado bueno” de la historia, nuestras intenciones son transparentes e inmaculadas.

Por el otro lado, Srilatha Batliwala, una activista social de la India y defensora de los derechos de la mujer, describe cómo el término, que una vez evidentemente representó un concepto claramente político, le han robado su significado original y su valor estratégico:

[...] distortion of good ideas and innovative practices as they are lifted out of the political and historical context in which they evolved and rendered in to formulas that are ‘mainstreamed’. This usually involves divesting the idea of its cultural specificity, its political content, and generalizing it into a series of rituals and steps that simulate its original elements, but lacking the transformative power of the real thing. Thus good ideas – evolved to address specific development challenges – are altered into universally applicable panaceas. Transferring the correct rhetoric – buzzwords and catch phrases emptied of their original meaning – is a vital part of this legerdemain (2007: p. 89).

Explica que a principios de los años noventa, las agencias de ayuda al desarrollo (multilateral, bilateral y privada), que parecen estar eternamente en busca de descripciones más atractivas y balas mágicas que de alguna manera pudieran acelerar el proceso de transformación social, tomaron posesión del término y

comenzaron a usarlo para reemplazar su terminología anterior de “people's-participation” y “women's empowerment” (Ibid: p. 113).

Con los puntos anteriores, se sugiere mirar el término de empoderamiento y el campo de la Cooperación al Desarrollo en el que se está aplicando a través de la visión teórica del sociólogo francés Pierre Bourdieu y sus ideas sobre las luchas de clases sociales y lo que él denomina como violencia simbólica (cf. Rist, 2010). El nombre representa el *hábito* de una persona o de un grupo de percibirse a sí mismo (en necesidad de empoderamiento, en este caso), así como el entorno en que interactúan. Por consiguiente, cuando en el campo del desarrollo se hace uso repetidamente de un término prometedor como lo es el caso de “empoderamiento”, genera la aceptación de un rango social construido, incluso por las personas que se colocan al final de la cola. Esto implica que cualquier colectividad social es resultado de los actos simbólicos combinados de auto-clasificación y clasificación por otros (empoderados/desempoderados, desarrollados/subdesarrollados) que se aplican a sus miembros (y, por tanto, también a los excluidos) (Weininger, 2002: p. 139).

Simultáneamente, los individuos están desigualmente dotados con la capacidad de imponer clasificaciones. En el mundo del desarrollo, las Naciones Unidas, por ejemplo, están dotadas de la autoridad moral, profesional y jurídica para nombrar a los sujetos y definir estrategias; y las organizaciones internacionales de préstamo, que poseen los símbolos del capital y el poder. Estos principios de autoridad también se aplican a los gobiernos de los países en desarrollo, que tienen autoridad política legal sobre la vida de sus súbditos, y la posición de liderazgo de los países ricos, que tienen el conocimiento y la experiencia para decidir lo que se debe hacer (Escobar, 1997: p. 87). Entonces, esta desigualdad lleva a consecuencias particularmente significativas en el ámbito de la política. Significa que la autoridad de hablar por la clase - para articular su historia, sus opiniones políticas, necesidades y demandas - debe ser delegada a un grupo de portavoces profesionales, quienes son apoyados por una organización dedicada al trabajo de representación del colectivo (tal como podría ser un partido político, una organización internacional o expertos en materia de desarrollo). La clase alcanza así una forma particular (metonímica) de existencia objetivada en la que el mantenimiento de sus límites y la movilización de sus miembros son

continuamente gestionados por un cuerpo de especialistas (Weininger, 2002: p. 147-148). La clasificación, como la aplicación de esquemas simbólicos, esencialmente es un proceso de dos caras. Por un lado, categoriza, divide y separa a los individuos y, a través de él, construye colectividades sociales: "La magia social siempre logra producir discontinuidad fuera de la continuidad" (Ibíd.). Al hacerlo, constituye las identidades colectivas a través de las cuales los actores sociales llegan a conocerse a sí mismos y a los demás. Por otra parte, la clasificación también conlleva la representación teatral de los poderes subyacentes, los recursos y los privilegios - ya sea que estos tomen la forma de capital económico, capital cultural, prerrogativas masculinas, etc. En esta capacidad, funciona como un medio a través del cual las reivindicaciones de honor social se expresan y se reconocen (o se rechazan). Mediante estas dos funciones, contribuye al mantenimiento o a la transformación del orden social (Ibíd. p. 165).

Esto me lleva a concluir que, desde una perspectiva post-desarrollista, el término empoderamiento necesita ser abordado con mucha cautela, o ser descartado por completo. No se trata de encontrar términos nuevos o mejores, sino más bien de observar de cerca las prácticas sociales reales, prestar atención a los conflictos sociales, sus propuestas y reivindicaciones individuales, etc., en lugar de tratar de aplicar estrategias de implementación de desarrollo pre-empaquetadas, buscando resultados fácilmente cuantificados y, sobre todo, rápidos. Estas evaluaciones coinciden con la propuesta epistemológica crítica de las *Epistemologías del Sur* de Boaventura de Sousa Santos y su llamado para una *Sociología de las ausencias*. Nacen del hecho de que el conocimiento científico occidental-eurocéntrico ha dejado de lado los conocimientos producidos en las luchas sociales, en los países del Sur y en el Oriente, por considerarlo no-conocimiento. Tratándolos como un objeto de estudio de antropología o economía, un monólogo de la altura de los resultados de poder (Escobar 2012: p. 78) o como simples opiniones, para ser reutilizadas en cualquier forma que sea conveniente. De Sousa Santos sostiene el argumento - y este es el punto de partida para las Epistemologías del Sur- que, desde la conquista y los inicios del colonialismo moderno, hay una forma de injusticia que es aún más fuerte y más contaminante que todas las demás formas imaginables: La *injusticia cognitiva* (la "violencia simbólica" de Bourdieu podría ser considerada como un fruto de ella). No existe nada peor, porque esta reclama la

exclusividad y la indiscutible superioridad del conocimiento del Norte (Santos, 2017, p. 16). Insiste además en una reinención de la emancipación social, que sólo puede ser completada desde el punto de vista de las víctimas. Los grupos sociales que han sufrido las consecuencias del exclusivismo epistemológico de la ciencia moderna, la reducción de las posibilidades emancipatorias de la modernidad occidental, como resultado del capitalismo, acabando de esta manera en una medida reguladora (Santos, 2010: p. 226-227). Una comprensión occidental del mundo no sólo resulta ser limitada, sino que también bebe de un concepto de sub-humanidad (similar al subdesarrollo). Por lo tanto, lo que De Sousa Santos llama la *Sociología de las emergencias* es imprescindible para combatir el agotamiento, que también es parálisis política. Tenemos que dar crédito a otros tipos de saberes, conocimientos que desembocan en nuevas posibilidades. El conocimiento científico que nos trajo al mundo actual no podrá sacarnos de aquí. Necesitamos otros saberes, necesitamos otras concepciones de tiempo, necesitamos otras concepciones de productividad, necesitamos otras concepciones de escala espacial. Además, para unir conocimientos diferentes sin comprometer su especificidad, necesitamos la traducción intercultural. La traducción intercultural, según el autor, consiste en buscar las preocupaciones isomorfas y las suposiciones subyacentes entre las culturas. Identificando diferencias y similitudes y desarrollando, en su caso, nuevas formas híbridas de comprensión e intercomunicación, que puedan ser útiles para favorecer las interacciones y fortalecer las alianzas entre los movimientos sociales luchando dentro de contextos culturales diferentes, contra expresiones similares de injusticia. La traducción intercultural cuestiona tanto las dicotomías reificadas entre los saberes alternativos como el estatus abstracto desigual de los diferentes saberes. En suma, el trabajo de traducción nos permite hacer frente a la diversidad y el conflicto en ausencia de una teoría general y una política de comando (Santos 2017. p. 22).

La consideración conjunta del empoderamiento y el decrecimiento, tampoco es tarea fácil ya que, por una parte, y como ya se ha explicado anteriormente, el empoderamiento resulta ser un término muy vago y, por tanto, se presta fácilmente al abuso. Por otra parte, como es de esperar ahora ha quedado claro, porque que el movimiento del decrecimiento es una respuesta a la política neoliberal y a la lógica capitalista desenfrenada y arrogante, que ha impregnado

casi todo a su alcance. Con este concepto se busca salir de la interpretación positivista y reduccionista de la naturaleza humana así como de las consecuencias devastadoras para el medio ambiente y las desigualdades que el capitalismo sigue perpetuando. En consecuencia, podemos afirmar que el decrecimiento representa la búsqueda de un cambio cualitativo y una "vida mejor" para todos. Y es aquí donde hay que insistir: ¿decrecimiento de quién exactamente y cómo y qué significa esta vida mejor? Lo que estoy tratando de transmitir es que la combinación de estos dos términos, empoderamiento y decrecimiento, nos lleva a un terreno en el que hay que tener cuidado de no caer en ningún tipo de dogma. Además, después de haber considerado los términos de empoderamiento y postdesarrollo, y volviéndonos al del decrecimiento ahora, es inevitable, que cambiemos de enfoque.

Ambas líneas de pensamiento coinciden en la convicción de que no hay ni justificación ni argumentativa ni moral a la hora de explicar la tragedia climática y humana a escala global. También coinciden en que las múltiples crisis a las que nos estamos enfrentando están muy lejos de ser el resultado de un proceso histórico inevitable. Es decir, que sus causas son antropogénicas. Está claro que, al menos en gran medida, el Norte necesita asumir su respectiva responsabilidad. La capacidad económica no compra el derecho a la indiferencia. Esto es terreno compartido. Pero si bien el empoderamiento en un contexto de post-desarrollo tiende a centrarse en las regiones del Sur global, el decrecimiento tiene la tendencia a ubicarse en los países ricos, y por lo tanto, apunta hacia un tipo de empoderamiento diferente. La escasez de alimentos y la distribución (desigual) de los recursos naturales lo ejemplifican muy bien: aunque la propaganda política y los medios de comunicación a veces nos llevan a creer lo contrario, el problema principal no reside en que "no hay suficiente para todos", sino que, como el decrecimiento lo señala correctamente, es el hábito del hiperconsumo que no es nada sostenible. La huella ecológica actual, es decir, el valor real del uso de los ecosistemas terrestres y acuáticos que se requieren para el consumo, y el impacto de asimilar los desechos resultantes, no sólo representa una amenaza constante para muchos de los habitantes del Sur global, sino que también pone en peligro a las generaciones venideras. Como el informe *Overconsumtion? Our use of the world's natural resources*, elaborado por el Sustainable Europe Research Institute

(SERI) y GLOBAL 2000 (Friends of the Earth Austria) en cooperación con el Institute for Economic Structures Research (GWS) subraya, hay enormes diferencias en el consumo per cápita de los recursos naturales entre diferentes países y regiones del mundo. La población en los países ricos consume hasta 10 veces más recursos naturales que la de los países más pobres. Las áreas de mayor consumo de recursos en Europa son la vivienda, la alimentación y el transporte. Estas tres áreas representan alrededor del 70% de nuestro consumo total de recursos (SERI, 2010: p. 20). Así, aunque el decrecimiento se refiere a todas las regiones del mundo, debe centrarse en la reducción de los patrones de producción y consumo en las naciones altamente industrializadas, lo que inevitablemente implica el abandono de las ideologías predominantes de desarrollo y crecimiento. El empoderamiento del decrecimiento reside fundamentalmente en la recuperación de un sentido de proporción, lo que es simplemente otra forma de sentido común. Gustavo Esteva et al. (2013) sostiene que, en la lucha contra una cultura de desperdicio, desechabilidad, destrucción e injusticia, podemos apostar por un rechazo sensible y responsable de lo innecesario. En nombre de unos objetivos socialmente viables podemos descartar para siempre la idolatría del crecimiento económico (Gustavo Esteva et al., 2013: p. 70) Sin perder de vista el horizonte postcapitalista³ y siguiendo el análisis de Carlos Taibo, profesor titular de Ciencia Política y de la Administración en la Universidad Autónoma de Madrid, el empoderamiento se puede encontrar en las culturas y prácticas de autogestión (desde abajo), en los espacios autónomos, desmercantilizados y despatriarquizados (Universidad del País Vasco, 2017).

De Sousa Santos propone algunos ejemplos precisos (y muy considerables) que deben transformarse en políticas públicas y que coinciden en su mayoría con los elementos expuestos en relación al decrecimiento. A la vez, muchas de las reivindicaciones aquí enumeradas también pueden ser identificadas como parte de propuestas basadas en el concepto del buen vivir, que “reitera la imperiosa necesidad de impulsar en el mundo la vida armónica entre los seres humanos y de

³ El prefijo *pos* indica la noción de que *la economía no es esencialmente ni naturalmente capitalista, las sociedades no son naturalmente liberales y el Estado no es, como habíamos creído, el único modo de establecer y regular lo social*. Esto no quiere decir que el capitalismo, el liberalismo y las formas estatales dejen de existir; significa que su centralidad discursiva y social ha sido parcialmente desplazada, permitiendo así ampliar la gama de experiencias que son consideradas alternativas válidas y creíbles a lo que hoy predomina (Santos, cit. en Escobar, 2014: p. 202).

estos con la Naturaleza, una vida que tenga como núcleo la autosuficiencia y la autogestión de los seres humanos viviendo en comunidad” (Acosta 2012: p. 32). Veamos entonces la panorámica de propuestas de Santos, que él extrajo de las propuestas presentadas por los movimientos sociales en la Cumbre de los Pueblos:

La defensa de los espacios públicos en las ciudades que prioricen lo peatonal, la convivencia social, la vida asociativa, con gestión democrática y participación popular, transportes colectivos, huertos comunitarios y plazas sensoriales; economía cooperativa y solidaria; soberanía alimentaria, agricultura familiar y educación para la alimentación sin el uso de agrotóxicos; nuevo paradigma de producción-consumo que fortalezca las economías locales articuladas translocalmente; sustitución del PIB por indicadores que incluyan la economía del cuidado, la salud colectiva, la sociedad decente y la prosperidad no asentada en el consumo compulsivo; cambio en la matriz energética basada en las energías renovables descentralizadas; sustitución del concepto de capital natural por la naturaleza como sujeto de derechos; defensa de los bienes comunes, como el agua y la biodiversidad, que solo permiten derechos de uso temporal; garantía del derecho a la tierra y al territorio de las poblaciones campesinas e indígenas; democratización de los medios de comunicación; tributación que penalice las actividades extractivas y a las industrias contaminantes; derecho a la salud sexual y reproductiva de las mujeres; reforma democrática del Estado que elimine la pandemia de la corrupción e impida la transformación en curso del Estado protector en Estado depredador; transferencias de tecnología que atenúen la deuda ecológica (2014: 151-152).

Philipp Altmann, a partir de las publicaciones del movimiento indígena, elaboró seis dimensiones del Sumak Kawsay y sospecho que la mayoría de la comunidad del decrecimiento estaría dispuesto a darles el visto bueno:

1. *El Sumak Kawsay significa no usar más de lo necesario para vivir. De esta forma, tanto la naturaleza, como la sociedad, la comunidad y el individuo tienen tiempo y espacio para regenerarse*
2. *El Sumak Kawsay involucra adaptarse al entorno, aprovechando y aplicando las enseñanzas de los antepasados.*
3. *El Sumak Kawsay es una propuesta post-capitalista que busca poner a la economía al servicio de la humanidad.*
4. *Sumak Kawsay significa reciprocidad.*
5. *El Sumak Kawsay es la revaloración y reapropiación de saberes y conocimientos tradicionales en un ambiente de interculturalidad y respeto mutuo.*
6. *El Sumak Kawsay es necesariamente local y comunitario, profundamente arraigado en las costumbres de los pueblos que lo practican. Por eso necesita un régimen autónomo para poder desarrollarse (Altmann, 2016).*

Roberto Espinoza, sociólogo peruano e integrante de la Red Descolonialidad del Poder y colaborador de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas

(CAOI) y de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), nos ilustra sobre la incompatibilidad con proyectos y políticas que son hijos del discurso ágil del desarrollo, y cuya práctica Carlos Taibo, citando a Latouche, describe sin piedad como “una empresa agresiva tanto con esta última (la naturaleza) como con los pueblos, en la línea de la colonización del pasado y de la globalización del presente.” (2009: p. 47). Más adelante Taibo cita a Bernard Hours, quien en el mismo sentido afirma que “el desarrollo se presenta como un notable instrumento de neocolonización en virtud de una dimensión pedagógica que reclama de ayuda y de asistencia” (Ibíd.: p. 48).

Los comentarios de Espinoza, que no sólo describen la filosofía del buen vivir sino que a partir de poner de relieve una vez más los paralelismos con el pensamiento decrecentista, también nos servirán para poco a poco ir cerrando el círculo, volviendo al comienzo de este capítulo, ya que ofrecen una diferencia drástica al enfoque de empoderamiento:

Si se reconoce la diversidad biológica unida a la diversidad cultural, debe asumirse también la demo-diversidad o diversidad de formas de democracia, que no solo incluyan los mecanismos representativos (clásicos y desgastados), sino la democracia directa y aun más: la democracia y autogobierno comunitarios (2010: p. 4).

[...] Surge la necesidad de desarrollar otras formas de conocimiento, que reintegren la unidad entre lo humano y lo natural, que respeten la diversidad de cosmovisiones, permitan su control y vigilancia social y la redistribución equitativa de sus beneficios. La desmercantilización de la comunicación y de la intercomunicación, cultura, música y demás artes y servicios públicos de educación, salud y saneamiento. Recuperarlos para el uso común de todos, en corresponsabilidad y bajo el control social, todos los bienes y servicios necesarios para la vida. “Para todos, todo” como resonó el grito zapatista desde las selva Lacandona de México. (Ibíd.: p. 5-6).

Atar una ecuación fija para el concepto de *sumak kawsay* y la variable de empoderamiento también se presenta como una tarea desafiante. Esto se debe en parte al hecho de que el *sumak kawsay* se aplica en ámbitos discursivos muy variados; la referencia que se basa en los conocimientos de los pueblos originarios, a menudo está acompañada de la ausencia de una explicación más clara de lo que se está exactamente siendo utilizado o de lo que esto significa en general, por no mencionar sus implicaciones. Esto resulta ser problemático por una variedad de razones: Las comunidades nunca son un cuerpo amorfo, no tienen un carácter

singular y muestran fuertes divergencias internas con respecto a la pertenencia, sistemas de valores, autopercepción, etc. Al homogeneizarlos, la tentación de caer en universalismos y/o simplificaciones romantizadas no debe ser subestimada. Además, la aplicación del término en contextos modernos debe contener especificaciones sobre cómo tal adquisición/actualización podría cambiar su contenido y significado. Lo que lo distingue rotundamente de las propuestas arraigadas en la cultura occidental (también a menudo demasiado descuidadamente estandarizada y de lo que este trabajo no siempre es una excepción) es la idea de bienestar. Aquí encontramos una concepción ética, que pone patentemente de manifiesto lo que la exportación de configuraciones de una sociedad consumista basada en arquetipos del Norte ha socavado:

Vivir Bien, es la vida en plenitud. Saber vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia (Mamani 2010: p. 33-34).

Esta anulación de las separaciones entre el tiempo y el espacio, entre naturaleza y cultura, individuo y comunidad, nosotros y ellos, contrasta con los modelos de pensamiento occidentales tradicionales y da lugar a un punto de partida radicalmente diferente en materia de empoderamiento. Escobar los denomina como *luchas ontológicas*:

*El surgimiento de ontologías relacionales desorganiza de forma fundamental la base epistémica de la política y la economía modernas. Las ontologías dualistas están siendo desafiadas por las ontologías relacionales emergentes, en las que solo existen sujetos en relación, incluyendo las relaciones entre humanos y no humanos. Por citar un ejemplo, que la naturaleza o la Pachamama esté dotada de "derechos" según la Constitución de Ecuador de 2008, va más allá de ser un ejemplo de sabiduría ecológica; la Pachamama es una noción impensable dentro de cualquier perspectiva moderna, porque la naturaleza es considerada un objeto inerte a ser apropiado por los seres humanos. Su inclusión en la Constitución puede, por lo tanto, considerarse un acontecimiento epistémico-político que trastoca el espacio político moderno, dado que tiene lugar fuera de tal espacio, como un desafío al liberalismo, al capitalismo y al Estado. Algo similar puede decirse de las nociones de *sumaq kawsay* y de *suma qamaña*. Ambas se basan en supuestos ontológicos según los cuales todos los seres existen siempre en relación, nunca como meros objetos o individuos. La defensa de visiones relacionales del mundo puede observarse en diversas luchas actuales, especialmente en los Andes y la Amazonía, que consideran a no humanos (montañas, agua, suelo, hasta el petróleo) como seres sensibles, es decir, como actores en la*

escena política (por ejemplo, en las protestas contra la minería, contra las represas y los pozos de petróleo, la modificación genética, la deforestación, etc.) (2014: p. 199).

Aquí es importante subrayar nuevamente y con más detalle que el concepto teórico de *sumak kawsay* implica una agenda política que apunta a la plurinacionalidad y a la interculturalidad. Acepta la diversidad cultural como condición previa para la armonía entre los pueblos, reconociendo que ninguna persona puede representar la totalidad de la experiencia humana; se asuma la relatividad cultural (no el relativismo), lo que significa que toda visión del mundo es relativa a su contexto y que nadie tiene el monopolio de una visión completa y absoluta de la realidad (Esteva et al. 2013: p. 56). María Chancoso, reconocida dirigente indígena, fundadora de la Confederación de los Pueblos de Nacionalidad Kichua del Ecuador (Ecuadorunari), en la que preside el Consejo Político, y de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie), explicita la aceptación de lo universalmente humano y la diversidad cultural como una pieza fundamental del movimiento de la manera siguiente:

La propuesta del Sumak Kawsay es incluyente, tiene en cuenta mujeres, niños, ancianos, indios, afros, mestizos, es para toda la sociedad. Más bien pueden traducirla desde su idioma y desde su cultura. Esa palabra no es sólo para indígenas porque está en nuestro idioma, miremos más bien la interpretación que cada uno le puede dar en el marco del cambio para alcanzar el buen vivir (2010: p. 6).

Vivir en diversidad es reconocer la historia y la cosmovisión del otro, reconocer mi historia desde el respeto mutuo, luchar por los mismos derechos por la vida desde la diversidad en igualdad de condiciones, que es parte del Sumak Kawsay. También permite hermanarnos aun siendo de diferentes pueblos (2010: p. 8).

[...] La plurinacionalidad la concebimos desde la igualdad en la diversidad. Significa reconocer derechos y políticas para todos y para todas. [...] Tiene que haber el derecho de pueblos, de humanos, de individuos, con iguales oportunidades. Además, hay que romper con los monopolios, hay que combatir el racismo, hay que acabar las injusticias, administrar la justicia con visión plurinacional, reconocer y respetar los territorios de los pueblos indígenas, y permitir el desarrollo de los pueblos desde la diversidad (Ibíd.).

Chancoso continua, comentando críticamente que tampoco se trata de nombrar a un ministro indio, o a un ministro afro o no indígena para poner de manifiesto el hecho de ser un Estado Plurinacional, mientras que la política, las leyes, los reglamentos y la agenda en general apuntan hacia un enfoque claramente uninacional (Ibíd.). Esteva et al. (2013) observa, que no parece factible incorporar

el pluralismo radical en el diseño del Estado-nación, formalmente basado en un pacto entre individuos homogéneos, diseñado en torno a la noción de plena soberanía sobre todos ellos y basado en la violencia y la aplicación universal de las normas jurídicas (2013, p. 56). Señala además que las reformas constitucionales recientes en países como Bolivia, Ecuador y México representan avances en la dirección correcta, reconociendo la existencia de los pueblos indígenas, pero poniendo de manifiesto los límites de su autonomía: el diseño mismo del Estado-nación no permite un pluralismo jurídico (Ibíd.). Cabe aclarar que el empoderamiento-sumak kawsay no se traduce en la toma del control del Estado, sino en una soberanía que consiste en reorganizar (pacíficamente) la forma de la sociedad más allá del imperativo del capital y de la modernidad. Es decir, se trata de un nuevo prototipo sociopolítico y epistemológico con unos pilares principales: autonomías auto-reguladas a nivel local y regional.

3.2. Género

Para averiguar cómo está implicada y tratada la categoría de género dentro de estas tres corrientes específicas de pensamiento, y de qué manera se hacen aportaciones conceptuales y metodológicas por parte de ciertas posiciones feministas, o también, para identificar una ausencia de las mismas, resulta imprescindible intentar esbozar la forma en que se entiende y se discute este tema (en relación a las alternativas al desarrollo) con el fin de evitar una confusión innecesaria (similar al dilema descrito con respecto al empoderamiento).

No existe un único concepto definido de género, ni una definición fija de lo que realmente es el feminismo. Es un concepto totalmente plural que acomoda una amplia gama de interpretaciones postuladas de manera drásticamente diferentes, cada una con su profundidad, complejidad y formas de articulación respectivas. Tan solo las múltiples categorías disponibles revelan la amplitud del campo: el Feminismo Liberal, el Feminismo Radical, el Feminismo Marxista y Socialista, el Feminismo Psicoanalítico, el Feminismo Centrado en el cuidado, el Feminismo Multicultural, Global y Postcolonial, el Eco-feminismo, el Postmoderno y el Feminismo de la Tercera Ola (Tong: 2009). Supongo que esta variedad expresa la variedad aún mayor de grupos de mujeres y de circunstancias de las que reclaman y luchan por sus intereses. Sin embargo, si hubiese que extraer las pretensiones centrales compartidas por todos los grupos anteriormente mencionados, tales

reivindicaciones sin duda incluirían palabras clave como libertad y justicia y el derecho a vivir la vida plenamente según sus propios términos. Así mismo, estaría incluida la superación del sexismo, junto con cualquier otro tipo de dominación, explotación y subordinación, por parte de quien sea.

Debido al limitado espacio de esta investigación, me abstendré de conducir, aunque fuese una breve presentación y revisión crítica de la evolución histórica de los movimientos feministas y de analizar sus complejas ramificaciones. Las influencias más relevantes de las líneas del pensamiento feminista para el interés del presente análisis teórico, El feminismo descolonial y el Ecofeminismo, por lo tanto serán consideradas con algo más de detalle en el curso de este capítulo.

Pero antes de hacerlo, el término "patriarcado" del cual se hará uso a menudo y que amplía la consideración del determinante género, necesita ser analizado. Para ello, utilizaré la definición introducida por Paola Melchiori, fundadora y ex presidenta de la Universidad Libre de la Mujer en Milán, y Crinali, la asociación de investigación y de educación intercultural. La última es también presidenta de la Red Internacional de Universidades Feministas, un grupo de reflexión internacional sobre el pensamiento crítico y la educación de las mujeres. Estas Universidades Libres se comprometen a desarrollar metodologías participativas de investigación y refinamiento para recopilar la historia de los grupos invisibles en la sociedad y ponerlos a disposición del público y de las generaciones futuras (Autobiographyarchive.ca, 2017). En el contexto de la Conferencia de Decrecimiento de Venecia, expresó su opinión sobre la contribución del feminismo a la economía del decrecimiento y explicó su identificación con el patriarcado como sistema estructurado de dominación, subyacente a todos los sistemas históricos de dominación y transversal a través de todas las sociedades. Fue capaz de convertirse, por un proceso continuo de adaptación y readaptación, en un sistema increíblemente fuerte de auto-legitimación, capaz de convencer a todos de ser el único sistema posible y expresión del orden natural de las cosas (cf. 2010. p. 4). Este hecho, sin lugar a dudas, se refleja en las críticas de los proyectos de desarrollo, tal y como se han recogido en el presente documento hasta el momento. Se trata de algo que no se formó "naturalmente" como algún tipo de imperativo histórico, sino más bien como reflejo de una ideología específica que se apoya en categorizaciones construidas social y políticamente.

Tal lectura del desarrollo y del patriarcado, como una agenda dirigida por los hombres modernos occidentales y blancos de la especie humana, ha surgido en gran medida de las respuestas de aquellos que fueron definidos por la naturaleza y obligados a ser pasivos e impotentes: Madre Tierra, mujeres y culturas colonizadas (Shiva 1997: p. 167). Melchiori explica que las mujeres describieron los principales mecanismos a través de los cuales funciona y se reproduce el patriarcado: la desmaterialización de la realidad y su sustitución por una realidad inventada. Describieron el lento proceso de transformación y sustitución, consecuencia de la expresión de los deseos de los hombres, proyectados como realidad. Melchiori identifica estas dinámicas como sistema de diferencias y oposiciones organizadas jerárquica- y sexualmente que configura el mundo entero, tanto simbólico como material, y este sistema de oposición y jerarquía se mueve para adoptar nuevas formas cuando sea necesario. Uno de los efectos principales de esto es la creación de una representación dualista de la realidad: materia y mente entran en un proceso de oposición y complementación, tal como hombre y mujer, cuerpo y alma, público y privado, etc.; la realidad ha sido categorizada, el ser humano dividido: hombres y mujeres cuyas diferencias individuales se definen sexualmente, de forma fija y estereotipada. Por otra parte, como este sistema exige un “credo quia absurdum” con lo cual se aleja de la realidad natural de la vida, se requiere de una cierta dosis de violencia para mantener la estabilidad del sistema (cf. Ibid). Una vez más, los paralelismos entre el discurso tradicional predominante del desarrollo y el sistema patriarcal parecen ser evidentes.

Para resaltar la interrelación con el campo del desarrollo con la descripción del patriarcado propuesta por Melchior, recordemos algunos aspectos centrales que reflejan las descripciones anteriores: a medida que evolucionaron la teoría y la práctica en torno al desarrollo –a partir de una visión del mundo antropocéntrica occidental, alimentada por una creencia casi mesiánica en el crecimiento económico, nutrida por los rasgos filosóficos de una lógica dualista cartesiana y medida por las normas de los países ricos– el creciente y cada vez más institucionalizado aparato y sus organizaciones paulatinamente empezaron a imponer una lectura selectiva de la realidad y la percepción del desarrollo, ampliamente respaldada por la política, que marginó otras concepciones y, en consecuencia, estilos de vida. En este sentido Pierre de Senarclens, profesor de

Relaciones Internacionales en la Universidad de Lausana y ex director de la División de Derechos Humanos de la UNESCO sustenta:

The United Nations thus produces a discourse that claims to be ahistorical and apolitical on subjects as varied as planning and investments, agrarian reform and public administration, as if the understanding or management of these development elements could be conceived in terms that are usually beyond challenge (1997: p. 195).

Los antónimos y rótulos terminológicos, como lo son desarrollado/subdesarrollado, o “Newly Industrialized Countries (NICs)” y “Least Developed Countries (LDCs)”, Estados fuertes y Estados fallidos, poblaciones educadas o no educadas, poblaciones favorecidas y desfavorecidas, etc., dan forma a las imaginaciones comunes de la gente (como se explica en las consideraciones de Bourdieu) y fomentan prejuicios con rasgos patriárquicos. Hay que insistir nuevamente en la capacidad de la agenda de desarrollo para adaptarse y persistir en el tiempo (igual que el patriarcado) a pesar de contratiempos ocasionales. Volvamos una vez más al colectivo más potente en la agenda del desarrollo, las Naciones Unidas:

Aunque algunos, como la OCDE tienden a reconocer con cierto recelo que las políticas económicas neoliberales “pueden haber conducido a una mayor desigualdad” (Jomo, 2001: p. 21), a partir del año 2000 quedó claro para todos (fuera de Washington) que las políticas del Consenso de Washington (ajuste estructural, privatizaciones a gran escala, liberalización de mercados, consideración de políticas sociales, etc.) contribuyeron poco al crecimiento del PIB y mucho al deterioro de la situación de los pobres frente a los ricos (Esteva et al. 2013: p. 14). En respuesta a los logros aún no materializados del desarrollo a comienzos del siglo XX, los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) se pusieron en marcha como una especie de proceso de reflexión y, a la vez, como un nuevo camino hacia un desarrollo mejor, tarea que ambiciosamente trató de erradicar la pobreza y el hambre, lograr la educación primaria universal, promover la igualdad de género, reducir la mortalidad infantil, mejorar la salud materna, combatir enfermedades comunes, garantizar la sostenibilidad ambiental y desarrollar una asociación mundial para el desarrollo (Nayyar 2012: p. 4). Las numerosas deficiencias, los escasos logros y los problemas de desigualdad de esta agenda han sido ampliamente expuestos desde entonces. Deepak Nayyar, profesor de Economía de la Universidad Jawaharlal Nehru, señala, por ejemplo, que los ODM se

centraron en la comparación entre un estado indeseable y un estado deseable, pero no reconocieron la importancia del proceso de cambio o el camino de transición de un estado a otro. Esta separación implícita de los fines y los medios agrava el problema. Pero esto no es todo. Hay otra limitación fundamental: los ODM se establecieron en términos de agregados o promedios que a menudo ocultaron tanto como revelaron porque faltaba la referencia a la distribución de los resultados y beneficios (Ibid. p. 7).

No obstante, su sucesor, la llamada Agenda 2030 o los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) que llegaron a sustituir a los ODM, el proceso más participativo en la historia de las Naciones Unidas, y al mismo tiempo la primera agenda mundial de desarrollo que requiere billones de dólares, no carece de rasgos igualmente proféticos:

We envisage a world of universal respect for human rights and human dignity, the rule of law, justice, equality and non-discrimination; of respect for race, ethnicity and cultural diversity; and of equal opportunity permitting the full realization of human potential and contributing to shared prosperity. A world which invests in its children and in which every child grows up free from violence and exploitation. A world in which every woman and girl enjoys full gender equality and all legal, social and economic barriers to their empowerment have been removed. A just, equitable, tolerant, open and socially inclusive world in which the needs of the most vulnerable are met (ONU: 2015).

Aunque la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible ha sido revisada principalmente para mejorar considerablemente los ODM, e independientemente del hecho de que autores como Koldo Unceta, Catedrático de Economía Aplicada en la Universidad del País Vasco, señalan importantes deficiencias como la vaguedad de buena parte de las metas asociadas a los 17 objetivos o el decepcionante compromiso sobre los Medios de Implementación (MDI) (2015: p. 28), la disonancia más profunda reside en otro aspecto: unos objetivos excesivamente ambiciosos y la promesa de abundancia colectiva, junto con las promesas tecnológicas crean la ilusión de que el cambio podría estar justo a la vuelta de la esquina. El desarrollo, vestido de traje moderno, sigue siendo la herramienta indiscutible e indispensable para superar las diferencias históricas. Mientras tanto, no se cuestiona ni el concepto mismo ni el modelo económico dominante y las relaciones de poder desiguales que lo constituyen (el papel reforzado del sector privado lo ejemplifica claramente). El discurso desarrollista es una vez más

legitimizado, y de una manera extravagante. La supuesta inclusividad de la Agenda 2030 debe ser discutida, ya que a diferencia del lema no oficial de los Juegos Olímpicos “Participar es lo que cuenta” sugiere, que no se concede a todos los que tienen derecho a tomar asiento en la mesa redonda igual derecho a definir el curso sobre cómo transformar este mundo.

Habiendo considerado (muy brevemente) este contexto, la descripción de Melchior de la tendencia actual de reestructuración patriarcal, llamado por ella “neo patriarcado”, suena insistentemente familiar:

However and contradictory, the new phase is characterized also by the effects of what we can call the secularization of patriarchy. The public sphere, and neoliberal forces are now calling for the added value of feminine values, praising all the feminine capacities of ...“flexibility, complexity, emotional intelligence”, and so, an added value today for managers as well as for public officers. If before patriarchy “worked” mainly through religion and idealism, today it works through a certain way of perpetuating a mode of thinking which adopts modern values in order to better hide the same misogyny. This form of neopatriarchy is active under the consideration that equality has been achieved so “feminism is now over” and out of fashion. No defensive structures, or separate instances of and for women are needed anymore (2012: p. 6).

En relación con el género y los programas y proyectos de desarrollo internacional convencional, Rita Laura Segato, Profesora de Antropología y Bioética en la Cátedra de la Universidad de Brasilia, hace las siguientes observaciones críticas sobre su carácter de fórmula:

Sin ir a detalles, llamo la atención aquí al conocido fracaso de las estrategias de género de prestigiosos programas de cooperación internacional, precisamente porque aplican una mirada universalista y parten de una definición eurocéntrica de lo que sea ‘género’ y las relaciones que organiza. En otras palabras, la gran fragilidad de las acciones de cooperación en este aspecto se debe a que carecen de sensibilidad para las categorías propias de los contextos para los cuales los proyectos son formulados (2014: p. 84).

A continuación, explica por qué los proyectos muestran una tendencia a no lograr el objetivo que proclamaron oficialmente alcanzar. Sus observaciones se asemejan a los aspectos discutidos anteriormente con respecto los temas relativos a la soberanía. Siempre es más fácil enfocarse hacia el individuo, que asegurar los derechos colectivos y, por lo tanto, provocar cambios sostenidos:

En general, los proyectos y acciones de cooperación técnica de los países europeos revelan la dificultad de percibir la especificidad del género en los ambientes comunitarios de su

actuación. El resultado es que proyectos y acciones referidos al género y destinados a promover la igualdad de género son referidos y aplicados a personas, esto es, a individuos mujeres, o a la relación entre individuos mujeres e individuos hombres, y el resultado perseguido es el de la promoción directa y sin mediaciones de la igualdad de género concebida como igualdad de personas y no de esferas. Diseñadas con énfasis en individuos, las acciones de promoción de la equidad de género no perciben que acciones sensibles al contexto comunitario deben ser dirigidas para promover la esfera doméstica y el colectivo de las mujeres como un todo, frente a la jerarquía de prestigio y el poder del espacio público comunitario y el colectivo de los hombres. En verdad, la meta de los proyectos debería ser la promoción de la igualdad entre el colectivo de los hombres y el colectivo de las mujeres dentro de las comunidades. Solamente esa igualdad podrá resultar, posteriormente, en el surgimiento de personalidades destacadas de mujeres que no se distancien de sus comunidades de origen, es decir, que tengan retorno y una actuación permanente junto a su grupo (Ibíd.).

Siguiendo la línea del postdesarrollo, las mujeres del Sur global podrían plantear que mientras los programas y proyectos de desarrollo pueden, en algunos casos, mejorar la situación o las condiciones de vida de algunas mujeres, estos programas probablemente no sean las mejores apuestas para tratar de captar y transformar sus propias circunstancias específicas del entorno. A lo largo de la década de 1990, al igual que la aparición de ideas del post-desarrollo, las voces se hicieron más fuertes de manera similar al desarrollo, reclamando que las diferentes luchas de las mujeres tendrían que ser consideradas desde un punto de vista más pluralista. En este sentido, la corriente “feminismo descolonial” puede ser considerada como un aliado cercano al postdesarrollo. Se deriva de las reivindicaciones de las históricamente marginadas y de la diásporas/comunidades subordinadas de mujeres, que subrayan la urgencia de un concepto no hegemónico del feminismo, poniendo de relieve la insuficiencia de las meta-narrativas modernistas, al plantear la experiencia de las mujeres occidentales, blancas, de clase media, como la experiencia de todas las mujeres en general, con una perspectiva etnocentrista y heterosexista (Hernández Castillo, 2017). De Sousa Santos señala además que los discursos feministas eurocentristas o clásicos aceptaban la idea de inconmensurabilidad al centrarse exclusivamente en la desigualdad de género, como si las otras formas de desigualdad no la codeterminasen. Al hacerlo, contribuyeron a crear un estereotipo de mujer y, de ese modo, a ocultar las

enormes desigualdades entre las mujeres (2014: p. 294). Tong lo explica como sigue:

Operating under the assumption that most First World feminists remain primarily interested in gender issues related to sexuality and reproduction, many Third World feminists emphasize that even though gender issues are of concern to them, economic and political issues tend to occupy the center of their stage. They stress that their oppression as members of a Third World people are often greater than their oppression as women per se. For this reason, many Third World women reject the label feminist (2009: p. 215).

Rosalva Aída Hernández Castillo, antropóloga y actualmente activa como profesora e investigadora principal del Centro de Investigación y Estudios Avanzados de Antropología Social (CIESAS) y Liliana Suárez Navaz, profesora de Antropología de la Universidad Autónoma de Madrid, describen la necesidad de abandonar las exclusiones y discriminaciones existentes en los discursos feministas en forma de falsos universalismos y optar por un ámbito teórico más representativo y más inclusivo. Su perspectiva se hace eco de la crítica formulada por Rita Laura Segato al final del capítulo anterior:

La tensión con un feminismo tradicional, que habla desde una posición estructural de poder y que ha logrado imponer su agenda política como la única agenda válida para la construcción de la equidad de género. [...] Sin dejar de reconocer las posibilidades emancipatorias que el discurso feminista ha abierto para muchas mujeres de sus regiones de origen, las autoras rechazan las conceptualizaciones univertizantes de los derechos de las mujeres revelando el papel que han jugado como localismos globalizados, (es decir se trata de ~~un~~ conocimientos locales que han sido globalizados) al pretender imponer visiones sobre un individuo libre y racional cómo sujeto del derecho, y conceptualizaciones de igualdad y libertad, que tienen sus raíces en un lugar específico del tiempo y el espacio: en la Ilustración europea y en este sentido, pueden ser consideradas como conocimientos locales que han sido exitosamente globalizados [...] Con el tiempo una normativa liberal del feminismo ha adquirido el carácter de globalismo localizado, (es decir se ha transnacionalizado y ha impactado las condiciones locales) al convertirse en imperativo de los organismos internacionales que con la intermediación de los estados nacionales y las Organizaciones No Gubernamentales Feministas, han impuesto una concepción homogenizadora de la igualdad de género (2008 p. 10-11).

Es importante subrayar que las teorías feministas decoloniales son mucho más que una mera suma de las corrientes feministas convencionales de pensamiento. Son disputas anticapitalistas, sensibles a contextos locales específicos y que ponen de relieve los fallos de una lectura ahistórica y homogeneizadora de las relaciones

sociales, permitiendo así la reformulación de conceptos patriarcales anquilosados. Las luchas de las mujeres indígenas y afrodescendientes han arrojado la luz sobre las estructuras de poder neocolonial. El punto de vista particular de unos pocos de los marginados sirve como fuente fiable de verificación de la realidad, sobre todo cuando se trata de la evaluación de aspectos de justicia social. Como explica De Sousa Santos, la rebelión de las mujeres indígenas y afrodescendientes ha servido para denunciar y desenmascarar el mito latinoamericano de la democracia racial, precisamente porque son ellas, las mujeres, negras o indígenas, las que más sufren las consecuencias de la injusticia social (2014: p. 294). Chandra T. Mohanty, una referencia en el ámbito de los estudios postcoloniales y la teoría feminista transnacional, autora del ensayo *Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses* (1984) y actualmente profesora de Estudios de las Mujeres en la Universidad de Syracuse, explica porque es tan crucial escuchar atentamente a aquellos que han sido objeto de exclusión o simplemente un pié de página en la historia:

Al partir de las vidas e intereses de las comunidades marginadas de mujeres, puedo acceder y hacer visibles los mecanismos del poder, puedo leer la escala ascendente del privilegio. Es más necesario mirar hacia arriba: los colonizados deben conocerse a sí mismos y al colonizador. Esta particular ubicación marginada hace visibles la política del conocimiento y la inversión de poder que la acompaña, de forma que podamos entonces involucrarnos en la labor de transformar el uso y abuso del poder (2008: p. 421).

Ahora propongo considerar el concepto del decrecimiento en este discurso. El reino de la economía, así como la competencia por la productividad y los beneficios, están predominantemente connotados como atributos masculinos. Aunque los límites entre lo público y lo privado se vuelven cada vez más borrosos, es un espacio que, básicamente, existe de forma separada de la vida familiar en casa o de los intereses particulares de las personas. Uno sólo tiene que asistir a una conferencia de economía o de negocios en la universidad más cercana para encontrarse con una representación femenina muy baja en las disciplinas mencionadas. Otra fuente fiable de evidencia es el hecho de que, a escala global, el mundo laboral todavía se caracteriza por diferencias salariales nada despreciables, incluso en los países donde la mayoría de los movimientos feministas tradicionales están firmemente arraigados y con una larga trayectoria. Además, como señala Robin Morgan, escritora y activista norteamericana en el movimiento feminista,

"las mujeres son el proletariado del mundo" (véase en Tong 2009: 236). Aunque constituye entre el 60 y el 80 por ciento del trabajo en la mayoría de las economías nacionales, el trabajo doméstico sigue siendo invisible en el producto nacional bruto. Negar el trabajo de las mujeres, subraya Morgan, es absurdo. Las mujeres constituyen casi la totalidad de los productores mundiales de alimentos y son responsables de la mayor parte del suministro mundial de agua y combustible. En la mayoría de las naciones, las artesanías son en gran parte o exclusivamente el producto de la mano de obra femenina, y en la mayoría de los países las mujeres constituyen una gran parte de los trabajadores de la industria turística, incluida la notoria industria del turismo sexual que está al servicio de los hombres, sobre todo, en sus viajes de negocio (Ibíd.)

Por lo tanto, la pregunta que se impone, es la del papel de la teoría feminista dentro del concepto del decrecimiento que pretende impulsar el crecimiento económico pero sobre la base de nuevos modos de consumo y producción así como de la integración de nuevos valores de la vida social como la sobriedad, la sencillez voluntaria, la solidaridad y el cuidado mutuo, el trabajo social y la reorientación hacia las instituciones familiares, la (madre) naturaleza y lo local. Generalmente estos valores tienden a ser asociados con la mujer. La cuestión acerca del vínculo con el decrecimiento es incluso más legítima, ya que este tipo de ideas no son novedades en la teoría feminista. La definición de economía feminista, propuesta por Silvia Vega Ugalde, profesora de la Universidad Central del Ecuador, es un claro ejemplo de ello:

La propuesta de la economía feminista es pues reorganizar el funcionamiento de la sociedad y de la economía en torno a la sostenibilidad de la vida, dando prioridad al trabajo de reproducción y cuidado y subordinando a éste las demás actividades humanas. Hacer el eje de la economía la satisfacción de las necesidades y, por ende, subordinar la producción a la reproducción, porque la razón de ser de la producción sería la satisfacción de esas necesidades (2017: p. 47).

En gran medida, este tipo de propuestas se ven reflejadas dentro de la rama del ecofeminismo, una variante relativamente nueva de la ética ecológica (el término apareció por primera vez en 1974 en *Le Féminisme ou la mort* de Françoise d'Eaubonne) (Tong, 2009: p. 242). Como las feministas multiculturales, postcoloniales y globales ponen de relieve las múltiples formas de opresión utilizadas por los seres humanos. Pero las ecofeministas también se centran en la

dominación del ser humano sobre el mundo no humano, o de la naturaleza. Debido a que las mujeres están culturalmente ligadas a la naturaleza, las ecofeministas destacan las conexiones conceptuales, simbólicas y lingüísticas en materia feminista y ecológica. Las ecofeministas, en general están de acuerdo en que la liberación de la mujer y la naturaleza forman un proyecto común (Ídem: p. 238). Debe haber una comprensión mutua de ambos conceptos y cualquier solución a un problema de opresión debe inevitablemente incluir la perspectiva de los dos elementos (Ibídem)

Entre los ecofeministas que han adoptado una perspectiva global está Maria Mies, una socióloga conocida por su trabajo en la economía del desarrollo así como Vandana Shiva, física conocida por su gran interés en el tema de la espiritualidad. Mies y Shiva ponen el énfasis en que son las mujeres, más que los hombres, las que tienen conciencia de los elementos aire, agua, tierra y fuego ya que son ellas las que se dedican a organizar y sostener la vida cotidiana (Tong, 2009: p. 261). Mies y Shiva también lamentan la obsesión de la cultura occidental con la idea de "igualdad" y el "yo" universal, el "uno", en general. El capitalismo y el patriarcado, según ellas, son sistemas tendentes a eliminar las diferencias, clonándose obstinadamente a sí mismos, sus ideas y sus bienes vendibles donde quiera que vayan. Finalmente, como muchas feministas marxistas y socialistas, Mies y Shiva observan cómo los representantes de los patriarcados capitalistas tienden a ser alienados de todo: de los productos de su trabajo, de la naturaleza e incluso de ellos mismos. Como resultado, los pertenecientes al patriarcado capitalista a menudo ponen de manifiesto comportamientos bastante extraños para reducir su alienación (Ibíd.: p. 262). Sin embargo, la libertad a la que se refieren Mies y Shiva no es el tipo de libertad marxista que requiere que el hombre domine la naturaleza, nuestro físico o nuestra materialidad así como nuestra mortalidad. Debido a que la naturaleza es un bien agotable, debemos aprender a conservarla viviendo lo más sencillamente posible y consumiendo lo menos posible. Si nos preocupamos por la vida de nuestros descendientes, debemos desarrollar una así llamada perspectiva de subsistencia (Ibíd.: p. 264). Si Como Tong elabora, no es sorprendente que Mies y Shiva propusieran una perspectiva de subsistencia como la clave para eliminar cualquier práctica que amenazca con destruir la tierra. Las autoras mencionadas

son, ante todo, ecofeministas de transformación socialista y para ellas la transformación necesaria debe ser tanto material como espiritual (Ibíd.).

Un segundo enfoque que coincide con algunas de las características antes mencionadas del decrecimiento es el feminismo centrado en el cuidado. Sus defensores ofrecen varias explicaciones de porqué ciertos valores, virtudes y rasgos son etiquetados como femeninos o masculinos/machos por las respectivas sociedades. Algunas de estas explicaciones se centran en el aspecto biológico diferente de hombre y mujer, otras en caminos divergentes de desarrollo psicosexual de ambos y otras en la manera en que la sociedad forja sistemáticamente las identidades y los comportamientos distintos de hombres y mujeres. Pero sea como sea el análisis de las identidades de género contrastantes de hombres y mujeres, las feministas enfocadas en el cuidado, consideran la capacidad de las mujeres para el cuidado como una fuerza más que una debilidad humana, al igual que lo hacen los estudiosos del tema del decrecimiento. Por otra parte, estas feministas dedican mucha energía al desarrollo de una ética feminista de la atención como complemento o incluso sustituto de una ética tradicional de la justicia (Tong, 2009: p. 163).

A pesar de las similitudes evidentes que se pueden encontrar dentro del pensamiento feminista y del decrecimiento, varios autores señalan la falta de una integración sistemática de la teoría feminista por parte de este último (cf. Melchiori 2012, Bauhardt 2013, Picchio 2015). Silvia Vega expresa la ausencia de la siguiente manera:

El post-crecimiento, en la formulación de autores como Latouche y Harpagés, es ciego a las relaciones sociales de género, por lo que no llega a percibir las distintas cargas de trabajo y responsabilidad que actualmente tienen los hombres y las mujeres en la sostenibilidad de la vida, tanto humana como en su relación con la naturaleza (2014: 368).

Por ejemplo, las referencias a una economía de atención no suelen ir acompañadas de un trato explícito de la distribución del trabajo con respecto al género. Sin embargo, se puede suponer que si a través de la descentralización del crecimiento económico el centro de gravedad de la actividad económica se trasladara al servicio más centrado en las personas, como en el área de la prevención de la salud o del cuidado profesional de enfermos y ancianos, del sistema educativo y de los centros sociales, de los grupos de consumo agroecológico etc. Este hecho se traduciría inevitablemente en una transformación radical al tener unas consecuencias muy

claras: un aumento de la estima por este tipo de ocupaciones que hoy día están mayoritariamente en manos de mujeres que ciertamente no reciben la debida atención ni el reconocimiento público merecido, sobre todo si comparamos esta labor con la de un empresario o una celebridad de éxito del mundo del deporte.

Una premisa para este cambio en la percepción social, sin embargo, sería que tal cambio fuese acompañado no sólo de una distribución igualitaria de todos los deberes, sino también de un aumento de la conciencia con respecto a las especificidades de género. Lo mismo ocurre con el trabajo no remunerado, el cuidado del hogar y de los niños que, como ya se ha señalado, a menudo no es recompensado con algún tipo de reconocimiento ni figura en estadísticas analíticas socioeconómicas de cierta envergadura que pretenden ser una reflexión fiel de la realidad. Silvia Vega, además, hace dos observaciones muy válidas, a saber: la mujer puede ser la ganadora/salir muy beneficiada de un concepto diferente del tiempo como se pretende en el pensamiento de decrecimiento menos preocupado por la eficiencia y la productividad y más por una buena convivencia y la felicidad:

Un aspecto que favorece el cuestionamiento de las relaciones de género es el énfasis de la propuesta del decrecimiento en la recuperación del tiempo, tanto por la reducción de las distancias y desplazamientos, como de las jornadas de trabajo. Ello permitiría a las mujeres, que son generalmente “pobres de tiempo” por sus dobles o triples jornadas de trabajo, plantear un uso más equitativo del tiempo de trabajo y del tiempo libre para sí mismas y poner en cuestión la distribución de tiempos entre hombres y mujeres, apuntando a la superación de la división sexual del trabajo (2014: p. 365).

La segunda premisa es que un retorno a lo local, una desurbanización de nuestra sociedad y un fortalecimiento del activismo comunitario a pequeña escala, revalorizarían el “papel de las mujeres” en nuestras sociedades:

Un punto que potenciaría un cambio en las relaciones de género es la revalorización de lo local, puesto que en estos espacios, la visibilidad y protagonismo social y político de las mujeres es muy grande. Son áreas de mayor proximidad que potenciarían la participación política, la acción de voluntariado social, así como la seguridad de desplazamientos para el trabajo remunerado o las actividades de recreación y ocio (2014: p. 366).

Es de esperar que tal revolución cultural, la ruptura con el “business as usual”, signifique un cambio en los hábitos cotidianos y las mentalidades tradicionales. Sin embargo, tal como se ha explicado en el capítulo 2.2., este tipo de transformaciones requiere tiempo y debe alcanzarse desde abajo hacia arriba si se pretende reorientar la conciencia de todo un pueblo. No se puede dar por sentado que la

aplicación de ciertas políticas económicas automáticamente genere personas “mejores”. En este sentido, todas las premisas de género que aquí se nombran deben ser tematizadas más vivamente en las visiones de la sociedad del decrecimiento. En el camino podrían servir como fuerza correctiva, atenta y guía en la realización vivida de nuevos modos de convivencia. Sin lugar a dudas, una mayor consideración de las perspectivas feministas enriquecería el concepto de decrecimiento y lo dotaría de más legitimidad, además de hacerlo más inclusivo de lo que ya es.

En el caso del Sumak Kawsay es importante destacar que una perspectiva de género que difiere de la interpretación occidental del concepto género es inherente a la cultura andina. No se basa únicamente en atributos humanos o culturales, sino más bien es un símbolo cósmico que abarca todo. La separación occidental de hombre/mujer y naturaleza es incompatible con esta interpretación conceptual del género. Marianela Agar Díaz Carrasco, citando a Luce Irigaray, sostiene que en el mundo andino todo tiene pareja, cada ser vivo tiene un par complementario dual que lo hace ser completo. Esto se refiere al uso del espacio, a las personas, los animales, las deidades, los lugares sagrados y a los elementos que se utilizan en los ritos. La cosmovisión andina parte esencialmente de esta existencia bipartita y complementaria, en base a una mirada a la naturaleza sagrada con sedimentos culturales: no puede existir ningún ser sin pareja, sin par. En este caso se puede comprender que la alianza entre el hombre y la mujer se convierte en un puente entre la naturaleza y la cultura (Tong 2010: p. 13). La autora además explica que este es precisamente el aspecto más importante que se debe tomar en cuenta, es decir, la visión de dualidad existente, ya que se plantea que todo ser vivo requiere del “otro” o de la “otra” para vivir; por lo tanto, no existe ser alguno que pueda ser autosuficiente. Todo existe en base a la distinción entre lo masculino y femenino. En todas las esferas del género existe un ente dual (Ibíd.) Aunque estas nociones puedan ser consideradas limitantes ya que no proclaman la capacidad del individuo para vivir felizmente de manera autosuficiente, es necesario tener en cuenta que no deben ser malentendidos como descripciones literales de realidades cotidianas ya que se trata de conceptos filosóficos.

Sofía Zaragocin, del Departamento de Geografía en la Universidad de Cambridge e Investigadora asociada al Departamento de Sociología y Estudios de Género de FLACSO Ecuador, señala que, si bien el concepto del Buen Vivir ha recibido una amplia acogida, tanto en el ámbito académico como en el político, estas revisiones no incluyen un análisis verdaderamente profundo del feminismo o de las cuestiones relativas al género. Añade que su relación con el feminismo activista, político o académico no ha sido un pilar para la construcción conceptual del Buen Vivir como si lo han sido otros temas tales como la naturaleza, el desarrollo y la interculturalidad (2017: p. 17). Del mismo modo que en el vínculo con el post-desarrollo, el feminismo de-colonial y el concepto del Buen Vivir se encuentran en el mismo campo temático. Zaragocin describe su relación de la siguiente manera:

El feminismo decolonial y el Buen Vivir enfrentan, conceptualmente hablando, el desafío de crear una epistemología decolonial a partir de los espacios imaginarios de la poscolonialidad y la decolonialidad. 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. En efecto, los afectos y el sentir hacen parte de las epistemologías del Sur, y conforman un intento por crear formas de conocimiento más allá del pensar y de los dogmas sustanciales a las filosofías occidentales. Quizás lo más relevante del aporte del Buen Vivir para el feminismo decolonial es su énfasis en las relaciones de poder inter e intra-social, a través de propuestas interculturales (2017: p. 18).

[...] La relación híbrida entre feminismo decolonial y Buen Vivir tiene mayor potencialidad en torno a la crítica a la igualdad identificada con procesos de reconocimiento cultural. La estrecha relación entre igualdad de género y desarrollo, configura un escenario ideal para una profunda crítica desde el Buen Vivir y el feminismo decolonial (Ibid.: p. 23).

Ella sugiere que desde esta definición de feminismo decolonial, el punto de encuentro más importante entre Buen Vivir y feminismo decolonial reside en la interculturalidad epistémica, un ejemplo de la construcción decolonial del conocimiento. Acuñado por C. Walsh es la “construcción de nuevos marcos epistemológicos que incorporan y negocian conocimientos occidentales y conocimientos no-occidentales, indígenas, pero también negros (y sus bases teóricas y vivenciales, pasados pero también presentes), siempre manteniendo como fundamental la necesidad de enfrentar la colonialidad del poder a lo cual estos conocimientos han sido sometidos” (2017: p. 20).

La autora ve el concepto de Buen Vivir como una oportunidad para ir más allá - después de haber arrojado luz sobre la alteridad de las perspectivas marginadas - para producir nuevas epistemologías de las mujeres, al mismo tiempo señalando que todavía hay mucho trabajo que hacer al respecto (cf. *Ibíd.*) Además, describe la importancia del imaginario geográfico del Abya Yala, como fértil criadero del pensamiento postcolonial latinoamericano, ya que tiene la capacidad de albergar una multitud de experiencias vividas y de facilitar la construcción de diálogos interculturales que rompan con las lógicas de borramiento de otros saberes (2017: p. 35):

Sin duda Las Cumbres de mujeres indígenas del Abya Yala, apuntan a la práctica y discurso del Abya Yala como discurso geopolítico y desde la geopolítica feminista en particular. El espacio del Abya Yala sirve como una contra-geografía imaginaria definida desde una pluralidad de posturas feministas sobre un espacio que busca la descolonización, significado que es metafórico, material, en construcción y profundamente político. En este caso el Abya Yala es utilizado como una contrageografía imaginada que sirve directamente a los procesos de auto-determinación de los pueblos y un referente para darle un lugar al feminismo descolonial. Al mirar el Abya Yala desde el feminismo descolonial entendemos que no es simplemente una cuestión de representatividad territorial en contra de lo colonial-europeo. Esto se evidencia al analizar el Abya Ayala desde un concepto clave de la geografía humana, que es la multiplicidad espacial. El proceso vivo y múltiple de la experiencia de la descolonización debe tomar el espacio como dimensión de la multiplicidad (Massey, 2012).

Con respecto a estos esfuerzos, R. Hernández advierte que en la búsqueda de otras maneras de imaginarse el mundo y de pensar otros futuros posibles, existe el peligro de idealizar las culturas indígenas. Expone que en la reacción al racismo y al etnocentrismo, con frecuencia los intelectuales indígenas o académicos solidarios han mostrado la tendencia a hacer uso de una visión a-histórica de los pueblos indígenas, negando las contradicciones internas y las relaciones de poder al interior de las comunidades, así como el impacto del colonialismo en sus prácticas culturales contemporáneas. Hernández señala que tales representaciones sin fondo pueden convertirse en nuevas formas de colonialismo discursivo que hacen imposible observar y reflexionar la permanente actualización de sus prácticas culturales, ni las dinámicas de dominación y resistencia que se desarrollan en el interior de los pueblos indígenas (*Ibíd.*: p. 35).

Hernández también resalta la importancia de la cultura, o mejor dicho el repensar de la cultura - recuperando la espiritualidad de los ancestros, también como herramienta para resistir el impulso homogeneizador de la globalización y las políticas aculturadoras de las Estados-nación, así como para confrontar el etnocentrismo de algunos feminismos – con una perspectiva de género y viceversa (Ibíd.: p. 39). Esto concuerda con las afirmaciones hechas al principio de esta sección acerca de una dualidad que, desde la perspectiva del Sumak Kawsay de pueblos originarios, se puede encontrar en todos los seres vivos y, a modo de conclusión, también sirve como herramienta de crítica para poner en tela de juicio las actitudes colonizadoras de los indígenas y para plantear la necesidad de repensar la cultura desde la equidad de géneros (Ibíd.: p. 41):

[...] una relación respetuosa, sincera, equitativa, de balance, de equilibrio -lo que en occidente sería de equidad-, de respeto y de armonía, en la que tanto el hombre como la mujer tienen la oportunidad, sin que suponga una carga más para la mujer, sino un elemento facilitador. Solamente así se podrá estar bien espiritualmente, con el propio ser humano, con la tierra, el cielo y los elementos de la naturaleza que nos dan oxígeno... Por lo que para nosotras hablar de enfoque de género supone remitirse al concepto de Dualidad manejado desde la cosmovisión indígena según el cual todo en el universo se rige en términos de Dualidad, el cielo y la tierra, la felicidad y la tristeza, la noche y el día y se complementan: el uno no puede estar sin el otro. Si hubiera diez días con sólo sol moriríamos, no lograríamos soportarlo. Todo se rige en términos de Dualidad, indudablemente, el hombre y la mujer (Ibid. p. 40).

3.3 Etnicidad

Etnia, derivada de la palabra griega “*ethnos*”, que podría ser traducida con “gente” o “nación” (Wade 2000: p. 23), es otro término elusivo y cambiante que junto con la “identidad étnica” es un concepto usado muy a menudo en el ámbito del desarrollo y necesita ser tratado con cuidado. Mientras que la etnicidad por sí misma suele emplearse para hacer referencia a características aparentemente comunes de un determinado grupo, la identidad étnica suele representar la apropiación de tales características por parte del individuo.

Una definición exacta de “etnicidad” es inexistente, lo cual se debe en parte a que a menudo se utiliza junto con, o erróneamente, como un equivalente a “raza”. Si bien la raza tiene una supuesta base biológica, la etnicidad es un componente social.

Como resultado, ambos términos tienden a polarizar y pueden fomentar fuertes discusiones. Mientras que algunos los usan con convicción, otros prefieren verlos descartados del todo. Independientemente de la opinión de cada uno, es justo decir que ambos términos están muy vivos. Incluso si nos negamos a creer o usar alguna terminología para describirnos a nosotros y a nuestro entorno, esto no implica automáticamente que no existan. Uno puede no utilizar explícitamente la palabra racista para describir las interacciones entre las personas, pero eso no significa que el racismo no exista. Del mismo modo que a lo largo de esta investigación he descrito las actuales constelaciones neo-coloniales de poder, aunque después de la Segunda Guerra Mundial la era del colonialismo oficialmente llegó a su fin.

El antropólogo británico Peter Wade afirma que la gente puede comportarse como si las razas existieran y, como resultado, las razas existen como categorías sociales de gran tenacidad y poder. Si la gente discrimina en base a sus ideas raciales, se trata de una realidad social de enorme importancia (2000: p. 21). En comparación con la raza, explica que la palabra “etnicidad” es a la vez más fácil y más difícil: tiene menos historia y carga moral, pero a la vez está siendo utilizada de forma menos precisa (a veces como un término menos emotivo que el de raza) (cf. 2000: p. 23).

En búsqueda de una conceptualización instructiva de la “etnicidad” me referiré a André Gingrich, Director del Instituto de Antropología Social de la Academia Austriaca de Ciencias y Profesor del Departamento de Estudios Sociales y Culturales de la Universidad de Viena, quien propuso siete tesis al respecto: 1) La etnicidad describe la relación entre dos o más grupos entre los cuales predomina la idea de que, culturalmente, se diferencian los unos de los otros en aspectos importantes. 2) En determinadas circunstancias, los grupos étnicos pueden tener una tendencia al etnocentrismo. 3) El término “étnico” no debe entenderse como un eufemismo, significando “racial”, pero el hecho de establecer diferencias étnicas puede, sin duda alguna, conducir al racismo. 4) Etnicidad y nación no son términos idénticos. 5) La etnicidad no debe ser confundida con la cultura. 6.) La etnicidad es procesual y por lo tanto 7) necesita ser interpretada considerando su contexto específico (2001: 102-103).

El primer punto es importante ya que el anhelo de pertenecer a un grupo o la necesidad de la definición del “yo”, de manera inevitable, establece fronteras y

subraya las diferencias, que pueden o coexistir armoniosamente o ser fuente de conflicto. Como en los ejemplos anteriores con respecto al racismo, por muy artificiales o ficticias que las identificaciones específicas puedan ser, pueden alcanzar suficiente poder para dictar las acciones de la gente y así convertirse en una realidad. A cambio, estas circunstancias pueden ser acogidas por un colectivo de personas y ser interpretadas como prueba de la creencia falsamente construida desde el inicio. Por lo tanto, los límites entre lo real y lo irreal pueden confundirse con facilidad. En cierto sentido, se trata de una ficción normalizada, ya sea consciente o inconscientemente, activamente construida, que con el tiempo se imprime en el pensamiento colectivo. Esto implica que la etnicidad es propensa a ser usada de manera abusiva como herramienta en las batallas por la tutela y/o el poder. Por otro lado, quisiera añadir que también la opresión y la angustia pueden ayudar a dar forma a la creación de una identidad étnica. La idea de una comunidad, independientemente de su connotación, siempre posee un vínculo interno así como un componente externo que le es propio de forma exclusiva.

Otro punto que es de gran importancia resaltar es la diferencia de la nación, ya que, mientras que la nación tiene un estado, existen formas de integración regional de los pueblos que van más allá de las fronteras del estado, así como también existe un abandono de ciertas etnias por parte del estado. Aquí el elemento de la territorialidad debe ser re-considerado.

En el discurso del desarrollo contemporáneo, en torno al Estado-nación está la idealización de la democracia y la gobernabilidad democrática de un bloque regional. Sin embargo, a lo largo de la historia, la democracia como sistema ha enfrentado el desafío inevitable que puede denominarse como la “tiranía de la mayoría”. Si la mayoría de los ciudadanos de una nación, se atribuye valores particulares o prioridades, ¿quién protegerá a las minorías que se desvían?

Mientras que la etnicidad no puede ser fácilmente definida, lo que está claro al mirar la historia reciente, es que la etnicidad ha jugado un papel crítico en la movilización de los movimientos sociales a favor de grupos minoritarios

Los movimientos indígenas en Asia y América Latina han ilustrado cómo las personas son reuentes a conformarse al paradigma de las mayorías, particularmente cuando este paradigma desafía sus propias percepciones de autoestima. En México, por ejemplo, el movimiento Zapatista se fundó en el

reconocimiento de que las comunidades indígenas de ascendencia maya y azteca no sólo estaban excluidas del discurso público y de la toma de decisiones, sino que eran activamente consideradas atrasadas y, por lo tanto, ilegítimas. La subyugación de las comunidades indígenas fue tolerada porque eran vistas como una amenaza a la modernidad, y su ignorancia y pasividad se asumían y daban por sentado. Estas suposiciones hicieron que el levantamiento Zapatista fuera mucho más poderoso y sorprendente, ya que su capacidad de movilizar a grandes grupos y particularmente a individuos desde fuera de su etnia", para apoyar en solidaridad, socavaron la supremacía del paradigma dominante

Como escribió Karl Polanyi, la creación de una sociedad de mercado fue el prerrequisito fundamental para construir una sociedad capitalista. Todas las formas alternativas de identificación, valores y cultura tenían que ser destruidas o alteradas para aceptar la mercantilización fundamental del trabajo, de la tierra y del dinero. En este sistema capitalista en expansión, se asume que cada economía funciona de la misma manera, a través del espacio y el tiempo. Por lo tanto, las instituciones económicas que rigen este sistema también deben ser idénticas. Esto implica sistemas de recompensa y castigo que aseguran la existencia de un individuo "competitivo, racional, autónomo", incluso cuando los valores culturales de cooperación, empatía y comunidad se interponen en su camino.

La teoría y la práctica del desarrollo caen continuamente en la trampa de intentar imponer valores y ambiciones universales. Volviendo al ejemplo del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, que ilustra un único camino de transformación estructural y progreso que se pretende aplicar al todo mundo. Una vez más, sin importar ni el tiempo ni el espacio. Cualquiera que se oponga a estas metas u objetivos se vuelve así heretista y es silenciado por la mayoría, o por lo menos por el consenso de élite.

Al mirar el mundo de hoy, está claro que al serle negado la historia y ser excluido a la marginalidad, el radicalismo islámico ha emergido como un poderoso movimiento étnico alternativo que amenaza mucho de lo que el mundo valora actualmente. Edward Said, enfatizó mucho antes de la aparición de Al Qaeda o ISIS, que cuando negamos a una civilización entera y la legitimidad de su tradición, uno se está buscando problemas. La comunidad de desarrollo no solo no se ha tomado

el tiempo para considerar de dónde viene este movimiento, sino que ha tolerado represalias que sólo han hecho que su movimiento se vuelva más poderoso.

Entonces, ¿cómo podemos trabajar para reformar el paradigma del desarrollo de una manera que reconozca la amenaza muy real de la creciente homogeneización cultural y étnica que trae la armonización institucional global que requiere el capitalismo? Tal vez no hay mejor ejemplo de esto que las iniciativas de “Doing Business Ranking” y “Good Governance” del Banco Mundial que aseguran que los sistemas políticos se subordinen a las necesidades de las empresas.

Un buen sistema político es aquel que emula el modelo anglosajón. Sin embargo, el colonialismo ha ilustrado los peligros de tratar de trasplantar cualquier modelo a una población cuya identidad y percepciones del mundo están en conflicto con los supuestos fundamentales subyacentes a ese modelo. La única manera de asegurar su éxito es a través de la fuerza y esto inevitablemente conduce a un doble movimiento de fuerza.

Debemos aprender del poder de la etnicidad. Las contra-identidades colectivas pueden derribar incluso a las instituciones más poderosas. Esta visión unilateral del desarrollo que continúa persistiendo, no proporciona suficiente espacio para sistemas alternativos de valores e identidad que se desvíen del camino deseado. Esto no es sólo un problema práctico, sino también fundamentalmente ético.

Ya que los que están en el poder también pertenecen a una etnia particular y cuando determinan estándares u objetivos universales están siempre hablando desde un lugar de experiencia personal y aprendida. En general, estas experiencias se adaptarán al camino “correcto” dominante, pero obviamente, mirando el paisaje social, económico y ambiental que nos rodea, no podemos estar en el camino “correcto”. Hay cosas importantes desde el punto de vista crítico que se deben aprender de otras tradiciones étnicas y visiones del mundo que quizás podrían ser una manera aún más efectiva de lograr los Objetivos de Desarrollo Sostenible.

La pregunta fundamental es, si es posible desarrollar un marco global para las ambiciones sin presuponer el camino correcto para alcanzarlas ¿Alguna meta de desarrollo implica ya una perspectiva étnica en particular? ¿O podemos construir un sistema de reglas que limite el poder y la fuerza del aparato capitalista para que haya una vez más el espacio para la representación local verdadera? Al examinar el papel de los movimientos sociales étnicos en la historia reciente, es evidente que

nunca existe una solución única y la tarea que se plantea es abrazar la pluralidad de manera que pueda garantizarse la dignidad y la representación para todos.

3.4 Auto-organización y Movimientos Sociales

Dirijamos la mirada hacia la práctica y las fuerzas que actúan dentro de la sociedad civil y en los movimientos sociales, dado que gozan de protagonismo en cada uno de los tres conceptos estudiados. Aproximándonos al tema, se debe señalar que hasta las últimas décadas el estudio de los procesos de desarrollo solía descansar en gran medida en la triple combinación de estados, mercados e instituciones internacionales. Entretanto, el discurso del desarrollo dominante ha absorbido ya la noción de la “sociedad civil”. Dentro de este tipo de lectura se suele referir tanto a una acción colectiva por parte de los ciudadanos, como a un conjunto de actores que deben incorporarse en el diseño, la implementación y evaluación de proyectos de desarrollo. Esta noción de sociedad civil ha tenido la tendencia a concentrarse, ante todo, en las ONG. Dentro del marco de esta investigación me gustaría trabajar con una comprensión más politizada, estudiando los movimientos sociales en relación a la sociedad civil y al propio proyecto de desarrollo. Karl Polyani ya confiaba en los movimientos sociales globales como una fuerza democratizadora alternativa a la insostenibilidad del liberalismo de mercado, que, según el pensador austrohúngaro, sólo produce crisis económicas y el resurgimiento de regímenes autoritarios y agresivos (2001: p. xxxvii). En la misma línea, Gilbert Rist expresa:

Social movements which, instead of pinning their hopes of those in power and on international assistance or “co-operation”, organize among themselves by inventing new kinds of social network and new ways to provide for their existence (2008: p. 258).

Como espero haber visibilizado desde múltiples ángulos en el transcurso de los capítulos precedentes, los últimos setenta años de “desarrollo”, al tiempo que sirven de sopita constante y adaptable de remedios a los males de la humanidad, no han materializado las mejoras prometidas. En la misma línea, es imposible y éticamente cuestionable tomar una idea de “la vida buena” o un modelo social “deseable” y, después de haberlo declarado comúnmente deseable, tratar de imponerlo, explícita o implícitamente, a otras personas.

Hoy en día, cada vez más personas -por razones que varían desde la necesidad de asegurarse la pura supervivencia o derivadas del simple sentido de la necesidad de vivir vidas más autodeterminadas- se están resistiendo activa y abiertamente al

desarrollo en todas sus formas, y afirmándose en sus propios caminos, cultural y socialmente definidos. Ya no es aceptable (si alguna vez lo fue) seguir imponiéndoles una definición externa de lo que significa vivir bien (Esteva et al., 2013: p.20).

“El desarrollo desde abajo” o “desarrollo de base” son lemas más recientes, conceptualmente eclécticos que han surgido en los últimos veinte o treinta años para contrarrestar el criticismo de los racionamientos tradicionales de desarrollo. Knut G. Nustad, del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Oslo, explica de manera truculenta por qué hay razones para permanecer escépticos ante los intentos de simplemente adaptar el aparato de desarrollo para lograr prácticas de desarrollo sostenibles y más inclusivas, aclarando que tienden a parecerse más a una legitimación renovada de mecanismos que, en última instancia, crean dependencia y marginación, que a medidas reformuladoras reales:

Thus, to speak of 'bottom-up development' is to confuse the means and the goals of development. If the goal of development is defined as enlarging people's choice, this presupposes 'a desire and capacity to choose, as well as knowledge of possible choices' (p. 4). These factors, they argue, are often put as a precondition for development as well as the goal for development. The missing link in these explanations is trusteeship. Someone who has the necessary vantage point guides and controls the development process (en Ziai: 2017).

Ante este trasfondo, en una noción amplia, la “auto-organización” aparece como un pilar prometedor para una lógica diferente de organización social en los tres conceptos de preocupación en la presente investigación. Comparten la idea de que las iniciativas alternativas, en cuanto al aprendizaje y el conocimiento, las economías alternativas, las prácticas de salud y las nociones de relación entre el cuerpo, la mente y la naturaleza, las prácticas de asentamiento ante el crecimiento urbano y las amenazas de desastres ecológicos, la producción y distribución de alimentos, etc., sirven como una herramienta viable y potente para reinventar sus propias definiciones de “la buena vida”, según sus propias circunstancias y deseos. Aparte de recuperar un sentido y una sensación de control, de pertenencia, de unidades autónomas de menor escala y más autosuficientes, son vistas también como un mecanismo de defensa contra las dimensiones capitalistas desreguladas de la explotación, la agresión ecológica y las fuerzas globalizadoras sin

precedentes. Además, los proyectos autónomos, la reinención de estructuras y mecanismos comunales deben ser reconocidos -si logran persistir y no desorientarse en modo alguno- como uno de los recursos más poderosos para arrojar luz sobre las deficiencias y debilidades de las lógicas que gobiernan tanto el Estado moderno como las intervenciones del exterior en nombre del sector del desarrollo. Ideas de democracia directa, solidaridad, recolección y reactivación de los conocimientos tradicionales (traducidos a los tiempos actuales), economía informal y pequeños sistemas comunales solidarios son los "nudos centrales" que unen las tres teorías en las que se sustenta esta investigación. Escobar reitera tres puntos básicos que implican la propuesta del sistema comunal:

- 1) *La permanente relativización de la economía capitalista y la expansión de las empresas comunales y de formas no capitalistas de economía;*
- 2) *La relativización de la democracia representativa y su sustitución por formas comunales y formas más directas y horizontales de democracia;*
- 3) *El establecimiento de mecanismos de pluralismo cultural como base para una genuina interculturalidad entre los diversos sistemas culturales. El sistema comunal utiliza los avances del conocimiento y de la tecnología moderna, pero los subordina a la lógica comunal; en el proceso, el propio sistema comunal se vuelve más competitivo y justo. Tal propuesta no pretende una nueva hegemonía, sino el fin de la hegemonía de cualquier sistema; es decir, la instauración de principios pluriversales (2014: p. 198).*

Además, Escobar caracteriza a este tipo de entidades autoproducidas y auto-organizadoras como *autopoiéticas*. A través de su propia acción, tienen una presencia diferenciada en su entorno social y cultural. Se producen a sí mismos y al orden social más amplio a través de sus propios procesos de organización. Crean una fenomenología social, por así decirlo, en las formas sociales que producen como entidades autónomas (Escobar: 1992). Esto, en consecuencia, implica también que sólo pueden pensarse e interpretarse sobre la base de su historia y contexto sociopolítico respectivos. Dicho esto, aunque ciertamente existe un amplio consenso en cuanto a los valores y modelos sociales, es evidente que estas iniciativas variarán mucho en aspectos como su identidad, puntos de partida, recursos, prioridades, etc. Para ejemplificar esto, las iniciativas que generalmente están conectadas con el pensamiento decrecentista son, por ejemplo, el a menudo citado "Transition-Towns Model", originalmente iniciado por el diseñador de permacultura Rob Hopkins en 2004, cuyas iniciativas se encuentran principalmente en el Norte global. Otro ejemplo es el del "Fellowship for

Intentional Community”, al cual sólo se puede solicitar si se es ciudadano estadounidense.

Observamos diferentes fuerzas motivadoras cuando cambiamos nuestra visión hacia América Latina, que ha estado a la vanguardia de los movimientos sociales durante décadas. Como Álvaro Ocampo y Raphael Hoetmer en el prefacio al libro de Raúl Zibechi, *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento (2007)* – el cual resulta ser un ejemplo valioso de una *sociología de las ausencias y de las emergencias* (Ibíd. p. 11) –declaran que “Zibechi analiza al movimiento social desde lo que considera su esencia: el movimiento mismo. Tomando literalmente la idea de movimiento, sugiere que los movimientos sociales surgen desde la negación de individuos y grupos de personas, de quedarnos quietos en el sitio que la historia nos ha designado. Este rechazo a ser objetos del orden social nos convierte en sujetos profundamente políticos, y nos permite iniciar la difícil construcción de otros mundos posibles” (Ibíd. p. 9). En este libro, Zibechi bosqueja siete características comunes entre los movimientos latinoamericanos actuales:

El arraigo territorial en espacios conquistados a través de largas luchas; la autonomía de Estados, partidos, iglesias y sindicatos; la afirmación de la identidad y de la diferencia; la capacidad de tomar en sus manos la educación y de formar sus propios intelectuales; el papel destacado de las mujeres –y por lo tanto de la familia– que son a menudo el sostén de los movimientos; una relación no jerárquica con la naturaleza y formas no tayloristas de división del trabajo en sus organizaciones; y el tránsito de formas de acción instrumentales hacia las autoafirmativas (2007: p. 45-46):

De todas ellas, las nuevas territorialidades creadas por los movimientos son el rasgo diferenciador más importante (respecto de los viejos movimientos y de los actuales movimientos del primer mundo) [...] son los espacios en los que los excluidos aseguran su diaria supervivencia.

Destaca cuatro características centrales de la acción política “desde los márgenes”, que “se han expresado con diferente intensidad” y deben ser consideradas aquí:

- 1.) *La primer característica es la politización de sus diferencias sociales y culturales, o sea de sus modos de vida*
- 2.) *La segunda característica de la acción política de los excluidos se relaciona con la crisis de representación o la presencia activa de los representados*
- 3.) *La tercera característica de la acción política en el sótano consiste en su no-estatalidad, o sea, en que no sólo rechaza la forma-estado sino que adquiere una forma-no-estatal.*

4.) *La cuarta característica hace referencia a afirmar(se) en las diferencias frente las fuerzas excluyentes del capitalismo (2007: p. 82).*

Retomando el tema del territorio, el concepto de las ontologías relacionales de Marisol de la Cadena, Mario Blaserand y Arturo Escobar, podría ser leído como una respuesta a la llamada de Zibechi por “un nuevo lenguaje, capaz de decir sobre relaciones y movimientos, debe abrirse paso en la maraña de conceptos creados para analizar estructuras y armazones organizativos. Hacen falta expresiones capaces de captar lo efímero, los flujos invisibles para la mirada vertical, lineal, de nuestra cultura masculina, letrada y racional” (2007: p. 16):

En estas ontologías, los territorios son espacios-tiempos vitales de toda comunidad de hombres y mujeres. Pero no solo es eso, también son los espacios- tiempos de interrelación con el mundo natural que circundan y es parte constitutivo de este. Es decir, la interrelación genera escenarios de sinergia y de complementariedad, tanto para el mundo de los hombres-mujeres, como para la reproducción de los otros mundos que circundan al mundo humano. Dentro de muchos mundos indígenas y en algunas comunidades afrodescendientes de América Latina, esos espacios materiales se manifiestan como montañas o lagos que se entiende tienen vida o son espacios animados.

El territorio se concibe como algo más que una base material para la reproducción de la comunidad humana y sus prácticas. Para poder captar ese algo más, el atender a las diferencias ontológicas es crucial. Cuando se está hablando de la montaña como ancestro o como entidad sintiente, se está referenciando una relación social, no una relación de sujeto a objeto. Cada relación social con no-humanos puede tener sus protocolos específicos, pero no son (o no solo) relaciones instrumentales y de uso. Así, el concepto de comunidad, en principio centrado en los humanos, se expande para incluir a no-humanos (que pueden ir de animales a montañas pasando por espíritus, todo dependiendo de los territorios específicos). Consecuentemente, el terreno de la política se abre a los no-humanos.

(2014: p. 103/104)

Tras haber destacado esta ruptura con una ontología eurocéntrica dualista que necesita ser abandonada, enfatizando que los elementos clave de esta ofensiva están relacionados con la defensa del territorio como lugar de la producción y de la cultura; el derecho a un grado de autodeterminación con respecto al control de los recursos naturales y del desarrollo (Escobar, 2014: p. 196). Me gustaría destacar la importancia de forjar interrelaciones entre los modelos de modernización alternativos tanto del Norte como del Sur, para fomentar contra-movimientos organizados globalmente, que tengan la capacidad de trascender los subgrupos

ideológicos para llegar a una ética más social y generalizada, esencial para contrarrestar las políticas identitarias capitalistas de hiperindividualización y que pueda servir como escudo contra las intervenciones de desarrollo a gran escala que de otro modo podrían absorber estos movimientos.

4. Conclusiones

It is more reasonable to suppose a thing to have been invented by those whom it would be of service, than by those whom it must have harmed.
– Discourse on Inequality, Jean-Jaques Rousseau

En el transcurso de los capítulos 1 al 3.1. se ha llevado a cabo una revisión histórica de la evolución y de los ingredientes principales del discurso del desarrollo. Al hacerlo, un proyecto hegemónico, alimentado por una creencia casi mesiánica en el progreso y la acumulación material como fuerza organizadora ha sido expuesto. Llenando un vacío religioso, la idea de ayudar a tu (lejano) vecino y una benevolencia abstracta, han ocultado la complicidad en la construcción de estructuras de poder neocolonial y nos han enseñado un sistema de clasificación global preconstituido (con una cultura de consumo masivo en su apogeo) que hace más daño que bien, pero jura por sus mejores intenciones. A lo largo de los años, su discurso ha demostrado en repetidas ocasiones notables capacidades de adaptación, pero nunca se ha atrevido a cuestionar su marco de apoyo. Incluso en situaciones en las que se hizo más que evidente que la ayuda al desarrollo no era la panacea que salvaría vidas, vestiría a los pobres o resolvería crisis de alimentos y hambre, se encontraron nuevos objetivos aún más ambiciosos y consignas claramente versadas para asegurar que “la tienda” no tuviera que cerrar. Como notó sarcásticamente Marie-Dominique Perrot:

I work for development, therefore I develop; I develop therefore I am a development organization. What's more, I speak the thruth cause I can prove it ... But, as development as an objective does not seem to materialize, the obstacles are presented as justifying a fortiori the existance of these very development organizations, at the same time as bestowing the aura of heroes upon them (citado en Rahnema, 2008: p. 84).

La exportación masiva de la cultura y los valores occidentales no sólo ha contrarrestado otras formas de expresión, sino que también, mano a mano con la

Cooperación Internacional, ha despolitizado formas cuestionables de intervencionismo extranjero. Sin embargo, en los últimos sesenta años, Occidente ha logrado evadir su responsabilidad por muchos de los abusos cometidos en nombre del progreso y el desarrollo, tejiendo cuidadosamente un relato unilateral de la historia y velando las cuentas desagradables" pasadas y presentes. Westenley Alcenat, que enseña historia estadounidense, atlántica y afrocaribeña en la Universidad de Fordham en el Bronx, comentó con astucia:

Today, the globalization project of the West has marshaled the destructive capacity of capitalism with enough brute force that even white constituencies who had previously reaped the greatest benefits are now just as disaffected and sometimes left behind as are the wider racialized global lumpen-proletariat. ... they are realizing that this vanity has been hidden underneath the social gospel of capitalist progress. When stripped bare, the ideologies of progress, which have extracted so much from the rest of the world, have penetrated even the most developed economies of Europe and the US. Rooted in a Social Darwinist outlook on humanity, the West has, for five centuries, felt justified in inflecting European Universalism as the end-all-be-all on the world's poor and working masses. Today, no worker, European, Asian, or African, is exempted from the creative destruction of capitalism (Alcenat, 2017).

En el capítulo 3 se han explorado en detalle los tres conceptos diferentes. Su posicionamiento hacia el discurso de desarrollo predominante ha sido elaborado y luego, aplicándolos al cuarteto de determinantes, se han podido identificar ciertas similitudes, divergencias y deficiencias. Para evitar repeticiones innecesarias, me gustaría destacar tres aspectos particulares, que no había previsto al comenzar mi investigación:

- El decrecimiento parece tener una ausencia de pensamiento sobre la política identitaria o la etnicidad. Esto probablemente puede ser atestiguado a su amplitud e inclusividad. Consiguientemente puede ser interpretado como debilidad o punto fuerte, ya que de esta manera es más accesible y se propaga con mayor facilidad.
- Aparte del hecho de que el decrecimiento inevitablemente (por sus raíces) difiere de las cosmovisiones de los pueblos originarios (dualismo vs. ontologías relacionales, percepciones del tiempo, ubicación socio-política e histórica, etc.), muestran un diagnóstico significativamente similar en términos de valores comunitarios y su identificación de los males de nuestro tiempo y, cada uno traducido en su propio contexto, las maneras en que deben ser abordados. Desde

un punto de vista muy práctico, los tres conceptos preconizan la suficiencia y los valores comunitarios, al tiempo que subrayan la necesidad de desplazar los mercados.

- Mientras que el postdesarrollo más que un movimiento social en sí mismo opera a través de y con los movimientos sociales (Escobar, 2015: p. 6), tanto el buen vivir como el decrecimiento pueden ser considerados sobre todo como movimientos dirigidos por activistas, profundamente arraigados en las prácticas cotidianas.

Por lo que se refiere a las sugerencias, animo encarecidamente a intensificar el diálogo porque considero que la formación de redes funcionales es una estrategia de supervivencia crucial en el campo local-global, pero también porque creo que proporcionaría un terreno fértil para el intercambio de experiencias y enriquecería mutuamente la teoría, como, por ejemplo, se ha podido mostrar aquí con respecto al género.

Socioeconómicamente, la ecuación es vieja y “simple”: si las sociedades de los países ricos se vuelven menos opulentas, se traduciría en menos extractivismo y explotación en el hemisferio sur.

Algunas observaciones finales sobre el posdesarrollo: cuando se discute desde el interior del discurso posdesarrollista, hay que tener mucho cuidado de no simplificar excesivamente ciertas dinámicas sociopolíticas y realizaciones de poder. Estas son, incluso cuando la mirada crítica está más nítida, siempre más complejas y menos claras de lo que parece. Como lo formuló ya claramente Rist:

History does not conform to the abstractions of theory, or to stereotyped schemas. but nor is there an evil genie who organizes the system, loading the dice and making sure the same people win all the time. there are only various actors who use the system opportunistically according to the changing situation. this is why it is always possible, in the interstices of historical constraints, to invent different ways of conceptualizing the present (2008: p. 122).

Dicho todo esto, sostengo que el alejamiento del pensamiento y la práctica tradicional del desarrollo se hace evidente a través de movimientos como los aquí estudiados. El hecho de que coincidan en el tiempo y el espacio debe entenderse como una oportunidad para provocar cambios sustanciales que vayan más allá de períodos de legislación política miope, programas de desarrollo precocinados y la febril búsqueda del crecimiento económico. Puede ser un paso hacia el desarrollo de los pueblos y de re-inventarse según sus propios términos, respetando sus

propias definiciones de una vida plena y ofreciendo ciertamente respuestas más adecuadas a la crisis ecológica.

Para terminar, me gustaría citar a un "especialista" a este respecto, el gran pensador griego-francés Cornelius Castoradis. Precisamente porque la belleza sí resume el ideal al que las razones aspiran y, en última instancia, el horizonte hacia el que encaminarse:

An autonomous individual is: a real person who would be unceasingly involved in the movement of taking up again what had been acquired, the discourse of the other, who is capable of uncovering fantasies and who, finally, never allows them to rule – unless he or she is willing. (1987: 104)

5. Bibliografía

1. Acosta, A. (2012). *Buen vivir Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar nuevos mundos*. Quito: Abya-Yala.
2. Adloff F., Leggewie C., (2014) *Das konvivialistische Manifest: Für eine neue Kunst des Zusammenlebens*. Transcript Verlag: Bielefeld.
3. Alcenat, W. (2017). *Historical Amnesia and the Burden of the Euro-American Past in the Age of Trump*. Aaihs.org: at: <http://www.aaihs.org/historical-amnesia-and-the-burden-of-the-euro-american-past-in-the-age-of-trump/> (Consultado 5/9. 201).
4. Altmann P., (2016). *Buen vivir como propuesta política integral: Dimensiones del Sumak Kawsay* Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública - Vol.3 No 1. FLACSO, Sede: Ecuador. pp. 55-74
5. Aram Ziai. (2017). *Beyond post-development: postcolonial perspectives on 'development'*. <http://www.eisa-net.org/bebruga/eisa/files/events/stockholm/Ziai,%20Postcolonial%20perspectives.pdf> (Consultado 5/9. 201).
6. Autobiographyarchive.ca. (2017). Paola Melchiori | Academy & Archive of Autobiography. http://autobiographyarchive.ca/en_US/about-us/founders/paola-melchiori/ (Consultado 5/9. 201).
7. B. Chancosa y R. Espinoza, en Leon O., (2010). *Alternativas civilizatorias: Los viejos nuevos sentidos de humanidad*. América Latina en movimiento <http://www.reduii.org/cii/sites/default/files/field/doc/453-alternativas%20Civilizatorias%20ALAI.pdf> (Consultado 8/09/2017).
8. Bauhardt C., (2014). *Solutions to the Crisis? The Green New Deal, Degrowth, and the Solidarity Economy. Alternatives to the Capitalist Growth Economy from an Ecofeminist Economics Perspective*. En: Ecological Economics, 102 S. 60-68. http://www.postwachstumsoekonomie.de/wp-content/uploads/Bauhardt_Postwachstum.pdf (Consultado 8/09/2017).
9. Beck, U. (1998). *Politik der Globalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
10. Beck, U. (2017). *Essay zu den Sozialprotesten in Europa: Für einen europäischen Frühling!* Taz.de. <http://www.taz.de/!5078752/> (Consultado 8/09/2017).
11. Bourdieu, Pierre. (1991). *Language and Symbolic Power*. Trans. Gino Raymond and Matthew Adamson. Cambridge, MA: Harvard University Press.
12. Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung, B. (2017). *Empowerment*. Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung. <https://www.bmz.de/de/service/glossar/E/empowerment.html> (Consultado 8/09/2017).
13. Chancoso, B. (2010). *El Sumak Kawsay desde la visión de la mujer*. América

- Latina en Movimiento ALAI. Alternativas Civilizatorias: los viejos nuevos sentidos de humanidad*, XXIV (453).
14. Coraggio, J.L., Laville J. L., (2014) *Reinventar La Izquierda En El Siglo XXI Hacia Un Dialogo Norte-Sur*. 1a ed. Los Polvorines: Univ. Nacional De General Sarmiento.
 15. Cornwall A., Eade D., (eds) (2010) *Deconstructing Development Discourse. Buzzwords and Fuzzwords*. Capitulo 10: Batliwala S. *Taking the power out of empowerment – an experiential account*. Practical Action Publishing Ltd. Oxfam GB.
 16. D'alisa G., Demaria F., Kallis G., (2015) *Decrecimiento: Un vocabulario para una nueva era* 1ra edición, Icaria editorial S.A.
 17. Davalos P., *El "Sumak Kawsay" ("Buen vivir") y las censuras del desarrollo*. Viento Sur 08/03/2009 <http://vientosur.info/spip.php?article718> (Consultado 8/09/2017).
 18. de Sousa Santos, B. (2017). *Crítica de la razón indolente: Contra el desperdicio de la experiencia*. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/iigg-uba/20161110024742/Critica.pdf> (Consultado 8/09/2017).
 19. de Sousa Santos, B. (2010). *From the Postmodern to Postcolonial - and Beyond Both*. [online] www.boaventuradesousasantos.pt/media/From%20the%20Postmodern%20to%20the%20Postcolonial_2010.PDF (Consultado 8/09/2017).
 20. de Sousa Santos, B. (2017). *Epistemologies of the South and the future*. http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Epistemologies%20of%20the%20south%20and%20the%20future_Poscolonialitalia_2016.pdf (Consultado 8/09/2017).
 21. de Sousa Santos, B. (2017). *Introducción: Las Epistemologías Del Sur*. <http://economieassolidarias.unmsm.edu.pe/sites/default/files/Boaventura%20de%20Sousa%20Santos.pdf> (Consultado 8/09/2017).
 22. Declaration on Degrowth (2008). Conference on Economic Degrowth for Ecological Sustainability and Social Equity: <http://www.simplicitycollective.com/DeclarationOnDegrowth.pdf> (Consultado 8/09/2017)
 23. Degrowth Conferences 2018 in Malmö (Sweden) and Brussels <https://www.degrowth.info/en/conferences/conference-2018/> (Consultado 8/09/2017)
 24. Demaria F., et al, (2013) *What is Degrowth? From an Activist Slogan to a Social Movement*. Environmental Values 22, p. 191–215. The White Horse Press.
 25. Deriu, M. (2012). *Democracies with a future: Degrowth and the democratic tradition*. Futures, 44(6), pp. 553-561.
 26. Endara G., (2014) *Post-crecimiento y Buen Vivir: Propuestas globales para la construcción de sociedades equitativas y sustentables*. Friedrich-Ebert-Stiftung (Fes-Ildis) Ecuador.

27. Escobar A., (2014) *Sentirpensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia* Medellín: Ediciones UNAULA, 184 p. (Colección Pensamiento vivo)
28. Escobar A., (1992) *Imagining a Post-Development Era? Critical Thought, Development and Social Movements*. Social Text: Duke University Press. No. 31/32, Third World and Post-Colonial Issues pp. 20-56.
29. Escobar A., (2010) *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Programa: Democracia y Transformación Global Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Ciencias Sociales.
30. Escobar A., (2012) *Encountering Development: The making and unmaking of the third world* Princeton University Press.
31. Escobar A., (2012) *Mas allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso*. Revista de Antropología Social. p. 23-62.
32. Escobar, A. (2015). *Degrowth, postdevelopment, and transitions: a preliminary conversation*. Springer Link. <https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11625-015-0297-5> Consultado 8/09/2017).
33. Espinosa Y., Gómez D., Ochoa K., (2014) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, Colombia.
34. Espinoza, R. (2010). *Alternativas a la crisis de la modernidad / colonialidad*. América Latina en Movimiento ALAI. Alternativas Civilizatorias: los viejos nuevos sentidos de humanidad, XXIV (453).
35. Esteva, G., Babones, S. and Babcicky, P. (2013). *The future of development*. Bristol: The Policy Press.
36. Friends of the Earth International (2009) *Overconsumption? Our use of the world's natural resource* <http://www.foei.org/resources/publications/publications-by-subject/economic-justice-resisting-neoliberalism-publications/overconsumption-our-use-of-the-worlds-natural-resources> (Consultado 8/09/2017).
37. Galeano, E. (2017). *Ser como ellos*. Nuestro Futuro Común. <http://nuestrofuturocomun.com/ser-como-ellos-por-eduardo-galeano/> (Consultado 8/09/2017)
38. Gingrich, André (2001): *Ethnizität für die Praxis. Drei Bereiche, sieben Thesen und ein Beispiel*. En: Wernhart, Karl R./Zips, Werner: *Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung*. Wien: Promedia, 99 – 111.
39. Gudynas E., (2011) *Buen Vivir: Today's tomorrow*. Development, 54(4), (441–447) Society for International Development.
40. Gudynas E., Acosta A., (2011), *La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa*. Utopía y Praxis Latinoamericana / Año 16. N° 53 Pp. 71 – 83.

41. Han, B.-C., (2016) *Sobre el Poder*. Herder Editorial: Barcelona. p. 144.
42. Hernández Castillo, R. (2017). *De Feminismos y Poscolonialismos: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo*. <https://imas2011.files.wordpress.com/2011/06/hernandez-aida-de-feminismo-y-poscolonialismos.pdf> (Consultado 8/09/2017).
43. Huanacuni, F. (2010). *Definición del vivir bien. En Buen vivir/vivir bien, filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI).
44. Jomo K.S. (2001) *Globalisation, Liberalisation, Poverty and Income Inequality in Southeast Asia*. OECD Working Paper No. 185 (Formerly Technical Paper No. 185) Development Centre <http://www.oecd.org/dev/asia-pacific/34319665.pdf> (Consultado 8/09/2017).
45. Kallis G., (2011) *In defence of degrowth*. Ecological Economics 70, Elsevier. (873–880).
46. Kallis, G., et al., (2012). *The economics of degrowth*. Ecological Economics, Elsevier <http://dx.doi.org/10.1016/j.ecolecon.2012.08.017> (Consultado 8/09/2017).
47. Latouche S., (2010). *Degrowth*. Journal of Cleaner Production. Elsevier Volume 18, Issue 6, April p. 519-522.
48. Mamani F., (2010). *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, político, estrategias y experiencias regionales andinas*. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAO <http://www.embajadadebolivia.eu/stock/DocumentoFiles/vivirbienhuancuni.pdf> (Consultado 8/09/2017).
49. Mandujano M., (2013). *Postdesarrollo, Modernidad y otros mundos; entrevista con Arturo Escobar*. Oxímora Revista Internacional de Ética y Política. Núm. 2. Primavera, p. 233-248.
50. Melchiori, P. (2012). *The sexual economy of growth*. [online] degrowth.info. Available at: https://www.degrowth.info/wp-content/uploads/2017/01/WS_19_FP_MELCHIORI-EN.pdf (Consultado 8/09/2017).
51. Nayyar D., (2012). *The MDGs after 2015: Some reflections on the possibilities*. UN System task team on the Post-2015 UN development agenda. http://www.un.org/millenniumgoals/pdf/deepak_nayyar_Aug.pdf (Consultado 8/09/2017).
52. Ohchr.org. (2017). *ACNUDH Declaración sobre el derecho al desarrollo*. [online] Available at: <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/RightToDevelopment.aspx> (Consultado 8/09/2017).
53. Ojeda, T., (2016): *La idea del desarrollo*. Conferencia en el Master de Cooperación Internacional y Gestión de Políticas Públicas, Programas y Proyectos de Desarrollo, 24 de octubre, Madrid.
54. Ojeda, T., (2016): *Relaciones Internacionales y cooperación con enfoque sur-sur*. IUDC-UCM y Los Libros de la Catarata. Madrid.

55. ONU, (2015). *Transforming our world: The 2030 agenda for sustainable development*. https://www.un.org/pga/wp-content/uploads/sites/3/2015/08/120815_outcome-document-of-Summit-for-adoption-of-the-post-2015-development-agenda.pdf (Consultado 8/09/2017).
56. ONU, (1986). *Declaración sobre el derecho al desarrollo*. Naciones Unidas Derechos Humanos. <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/RightToDevelopment.aspx> (Consultado 8/09/2017).
57. Polyani, K., (2001). *The Great Transformation*. Beacon Press: Boston.
58. Rahnema, M. (2008). *The Post-Development Reader*. 2. ed. London: Zed
59. Rist, G., (2008) *The History of Development: from Western Origins to Global Faith*. 3rd Edition: Zed Books.
60. Sachs W., (2010). *The Development Dictionary. A guide to knowledge as Power*. 2nd Edition. Zed Books.
61. Schneider, F., Kallis, G. & Martinez-Alier, J., (2010). *Crisis or opportunity? Economic degrowth for social equity and ecological sustainability. Introduction to this special issue*. Journal of Cleaner Production, 18(6) p. 511–518. <http://dx.doi.org/10.1016/j.jclepro.2010.01.014> (Consultado 8/09/2017).
62. Taibo, C. (2017). *En defensa del decrecimiento*. Madrid: Catarata, pp.47/48.
63. Tong R., (2009) *Feminist thought. A more comprehensive introduction*. 3rd Edition Westview Press.
64. Unceta K., (2015). *De los ODM a los ODS: análisis y valoración crítica de la nueva Agenda 20130*. http://multimedia.hegoa.ehu.es/videos/70/ODM-ODS_Hegoa_2015.pdf (Consultado 8/09/2017).
65. Universidad del País Vasco (2017). *XVIII Congreso Anual De Política Social*, Carlos Taibo. (vídeo) <https://ehutb.ehu.eus/video/58c66ebbf82b2b527d8b4575> (Consultado 8/09/2017).
66. Varea S., Zaragocin S., (2017) *Feminismo y Buen vivir: Utopías Decoloniales*. PYDLOS Ediciones – Universidad de Cuenca <http://dspace.ucuenca.edu.ec/bitstream/123456789/27831/1/feminismo%20y%20buen%20vivir%20pdf%20PARA%20IMPRESION%20%281%29.pdf> (Consultado 8/09/2017)
67. Wade P., (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. 1era. Edición. Ediciones Abya-Yala Quito, Ecuador.
68. Walsh C., (2010). *Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements*. Development, (2010) 53(1), (15–21) Society for International Development 1011-6370/10.
69. Walsh C., (2012) *Interculturalidad crítica y (de) colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*. Serie Pensamiento Decolonial 1era. Edición: Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador,

70. Walsh, C. (2010). *Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements*.
http://www.desenredando.org/public/varios/2011/Walsh_Development_a_s_Buen_Vivir.pdf (Consultado 8/09/2017).
71. Weininger, E. (2017). *Pierre Bourdieu On Social Class And Symbolic Violence*.
[//www.ssc.wisc.edu/~wright/Found-c4rev.pdf](http://www.ssc.wisc.edu/~wright/Found-c4rev.pdf) (Consultado 8/09/2017).
72. Ziai A., (2007). *Exploring Post-development. Theory and practice, problems and perspectives* Routledge Taylor & Francis Group.
73. Zibechi R., (2007) *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*. Programa Democracia y Transformación Global, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. Lima, Perú.
74. Zibechi, R. (2017). *Autonomías y emancipaciones América Latina en movimiento*.
http://biblioteca.hegoa.ehu.es/system/ebooks/19558/original/Autonomias_y_emancipaciones.pdf(Consultado 8/09/2017).