

Pensamientos Críticos,

miradas que van más allá del desarrollo

Nº 1

Postdesarrollo y otras alternativas prácticas



2 BUEN VIVIR:
¿Cruce de caminos
o final de recorrido?

«bizitza
xumeago bat,
gutxiagorekin
ondo bizi»

perorar el individualismo
para vivir
en Comunidad

Alberto
Acosta

Federico
Demaria

feminismo

descolonialidad

Sostenibilidad
ecológica

POSTDESARROLLO
Y OTRAS ALTERNATIVAS
PRÁCTICAS

POSTGARAPENA

ETA BESTE
ALTERNATIBA
PRAKTIKOAK

3 ACTORES, INSTI-
TUCIONES Y
ALIANZAS PARA
EL CAMBIO

« LA
EDUCACIÓN
COMO ACTO
POLÍTICO »

« NO
HAY UN SOLO
MUNDO,
HAY UN MUNDO QUE
CONTIENE MUCHOS
MUNDOS »

Sarah Radcliffe

MESA REDONDA
MAHAI-INGURUA
¿podemos
converger
hacia una

Yana
Celano

Amara
del Río

Esta publicación se ha realizado con el apoyo de la Agencia Vasca de Cooperación al Desarrollo (AVCD) en el marco del proyecto *Pensamientos críticos sobre el desarrollo: teorías, enfoques y experiencias* (2018). El contenido de los textos es responsabilidad exclusiva de Hegoa y no refleja necesariamente la opinión de la AVCD.

Financia:



Edita:



UPV/EHU

Edificio Zubiria Etxea

Avenida Lehendakari Agirre, 81 • 48015 Bilbao

Tel.: 94 601 70 91 • Fax: 94 601 70 40

UPV/EHU

Biblioteca del Campus de Álava

Nieves Cano, 33 • 01006 Vitoria-Gasteiz

Tel.: 945 01 42 87 • Fax: 945 01 42 87

UPV/EHU

Centro Carlos Santamaría

Elhuyar Plaza 2 • 20018 Donostia-San Sebastián

Tel.: 943 01 74 64

www.hegoa.ehu.eus

Coordinación del n.º 1.

Postdesarrollo y otras alternativas prácticas

Juan Telleria, Unai Villalba, Yeni García

Imagen de portada:

Maite Mentxaca Tena

Depósito legal: BI 01760-2020

ISBN: 978-84-16257-60-7

N.º 1, 2020

Diseño y Maquetación: Marra, S.L.

Tu opinión nos interesa: si quieres hacernos llegar tu opinión al respecto de la revista y/o su contenido puedes rellenar el siguiente formulario: <https://forms.gle/4ZMKWmPRLRnayu5w6> o escribirnos directamente a: yenifer_garcia@ehu.eus



Este documento está bajo una licencia de Creative Commons. Se permite copiar, distribuir y comunicar públicamente esta obra con libertad, siempre y cuando se reconozca la autoría y no se use para fines comerciales. No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra. Licencia completa: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Pensamientos Críticos,

miradas que van
más allá
del desarrollo

Nº 1
Postdesarrollo
y otras alternativas prácticas

1. Presentación	<u>4</u>	
2. Editorial	<u>5</u>	
<i>Juan Telleria y Unai Villalba</i>		
Decolonizando el desarrollo: sobre pluriverso, buenos vivires y otras alternativas aquí y ahora		
3. Conversamos con	<u>7</u>	
<i>Federico Demaria</i>		
El decrecimiento como alternativa al desarrollo y al colonialismo		
4. En movimiento	<u>11</u>	3
Colectivo La Mundial	11	
Movilidad humana, sostenibilidad de la vida y cooperación al desarrollo: aportes para el debate		
<i>Ana I. Fornés-Constán</i>		
Grupo de Investigación Transdisciplinari@s de la Universidad de Huelva	14	
Los objetivos del buen vivir a escala global		
<i>Antonio Luis Hidalgo-Capitán y Ana Patricia Cubillo-Guevara</i>		
5. Pensamiento en espiral	<u>19</u>	
El Buen Vivir, alternativa al desarrollo: potencialidades y amenazas	19	
<i>Alberto Acosta</i>		
Feminismos decoloniales y desarrollo	27	
<i>Rosalba Icaza</i>		
Nuestros propios límites	36	
<i>Juan Telleria</i>		

Presentación



Foto: Hegoa.

Pensamientos críticos: miradas que van más allá del desarrollo es una revista monográfica de tres números que forma parte del proyecto *Pensamientos críticos sobre el desarrollo: teorías, enfoques y experiencias*, iniciado por Hegoa en enero de 2019.

Con esta publicación, fruto de un proceso previo de debate, aspiramos a la construcción de un nuevo espacio de articulación, reflexión y difusión, que nos aporte claves para la puesta en marcha de iniciativas orientadas a enfrentar de manera directa y desde diferentes niveles el modelo de desarrollo hegemónico actual. Un modelo que se autoerige como el único deseable a la vez que constituye la principal causa de los problemas a los que él mismo pretende dar respuesta.

Cada monográfico recoge los debates generados en cada uno de los tres enfoques trabajados en el proyecto.

Así, el primero está dedicado al *Postdesarrollo y otras alternativas prácticas*, y en él se abordan propuestas planteadas desde posicionamientos decoloniales, tales como el *Sumak Kawsay* o Buen(os) (con)Vivir(es), el Decrecimiento, o la denuncia de la colonialidad de género.

El segundo está dedicado a los *Feminismos otros y la sostenibilidad de la vida*, y en él profundizamos en propuestas clave para el movimiento feminista actual, como las de los feminismos negro y descolonial, las que ponen la sostenibilidad de la vida en el centro y la interseccionalidad.

El tercer monográfico lo dedicamos a la *Sostenibilidad ecológica*. En él analizamos la situación de crisis ecológica actual y presentamos alternativas planteadas desde el ecofeminismo, la transición energética o la soberanía alimentaria, elementos que contribuyen a una transición socio-ecológica justa y democrática.

Hemos organizado la revista en diferentes secciones, tratando de abordar las temáticas desde lenguajes complementarios: en los tres monográficos comenzamos con una entrevista introductoria “Para empezar, conversamos con”; posteriormente presentamos iniciativas que construyen puentes entre la teoría y la práctica “En movimiento”; la última sección la dedicamos a profundizar en estos fundamentos teóricos que subyacen a (y a la vez surgen de) las prácticas transformadoras “Pensamiento en espiral”.

Esta revista está dirigida a todas aquellas personas y colectivos que se preguntan qué opciones tenemos para transformar un presente demasiado imperfecto.

Muchas gracias a quienes desde vuestros diferentes aportes habéis contribuido a que estos tres números salgan a la luz.

Esperamos que su lectura os encienda. ¡Ya nos diréis!

Iker Etxano, Yeni García, Juan Telleria, Leticia Urretabizkaia y Unai Villalba
(Grupo coordinador del proyecto)

Decolonizando el desarrollo: sobre pluriverso, buenos vivires y otras alternativas aquí y ahora

Juan Telleria y Unai Villalba

La lógica del desarrollo nace a mediados del siglo XX para explicar el mundo en términos de carencia: se consideró que eran subdesarrolladas aquellas regiones que carecían de los medios para modernizar su economía y su sociedad como Occidente lo había hecho. El crecimiento económico, es decir, la producción de bienes y servicios, fue considerado el objetivo básico del desarrollo. Pronto esta lógica fue cuestionada y criticada. La constatación de que el crecimiento económico no mejoraba necesariamente los niveles de bienestar de la población (e incluso los podía empeorar) hizo que durante las décadas de los 60, 70 y 80 varias perspectivas críticas de tipo académico y político se centraran en las estructuras internacionales y en las relaciones de poder que impedían un “verdadero” desarrollo.

En la década de los 90 estas críticas dan un giro cualitativo hacia los componentes culturales y discursivos del desarrollo. Nace así el post-desarrollo, que explica las lógicas del desarrollo como construcciones discursivas que representan el mundo de acuerdo a las asunciones culturales y a los intereses económicos y políticos de los países occidentales. Desde esta perspectiva, el desarrollo es comprendido como una nueva versión de la histórica imposición colonial que promueve tanto formas de vivir, pensar y sentir el mundo, como maneras de relacionarnos con el medio, con la sociedad y con nosotras mismas. El post-desarrollo critica el carácter universalista de éstas lógicas y propone buscar *alternativas al desarrollo*.

Pero la búsqueda de estas alternativas lleva a las perspectivas críticas con el desarrollo a un *impasse* difícil de superar. Por un lado, resulta difícil articular alternativas prácticas que puedan fructificar, perdurar y hacer frente a la inercia de las representaciones hegemónicas de la vida que, cada vez más, permean todas las dimensiones del mundo globalizado. Por otro lado, resulta difícil proponer alternativas que no reproduzcan implícitamente las propias asunciones que se pretenden superar, o que se resistan a ser cooptadas y utilizadas por las lógicas del desarrollo. De estas tensiones surgen las preguntas que alimentan los debates críticos actuales sobre el desarrollo: ¿Cómo articular alternativas prácticas y viables que permitan abrir espacios para



Foto: Hegoa.

pensar, vivir y sentir diferente? ¿Han de tener estas alternativas una aplicabilidad universal, o ello implicaría reproducir el tipo de dominación que pretende superarse? De no ser universales, ¿cómo articulamos la convivencia en un mundo cada vez más globalizado? ¿Dónde encontramos ejemplos de alternativas viables y qué podemos aprender de ellas? Éstas son algunas de las preguntas que este monográfico aborda.

En la primera sección del monográfico, denominada *Conversamos con*, Federico Demaria, profesor de la Universitat de Barcelona y miembro de Research and Degrowth nos presenta el libro *Pluriverso: un diccionario del posdesarrollo*. Mediante el concepto de *Pluriverso* quieren dar visibilidad a una multitud de alternativas al desarrollo que ya existen y están en marcha en múltiples lugares del planeta. Existe una gran diversidad de alternativas, con orígenes, procedencias y matices diferentes, tales como: ecosocialismo, ecofeminismo, decrecimiento; o *Sumak Kawsay*/Buen Vivir, *Swaraaj*, *Ubuntu*, etc.; que a pesar de sus diferencias tienen un poso común, que pudiera reforzarse y articularse a través de la iniciativa “Tejido Global de Alternativas”. A modo de ejemplo, nos habla del decrecimiento, como propuesta redistributiva y democráticamente gestionada desde y para el Norte Global orientada a la reducción de la producción y el consumo en los países industrializados, como una vía para alcanzar la sostenibilidad ambiental, la justicia social y el bienestar.

La segunda sección, denominada *En movimiento*, comienza con el texto de Ana Fornés-Constán del Colectivo La Mundial. Ana nos habla de la movilidad humana en relación a la sostenibilidad de la vida y nos alerta de cómo la cooperación al desarrollo ha sido utilizada como moneda de cambio para el fortalecimiento de políticas de control migratorio. Denuncia una serie de violencias sobre las personas en torno a su movili-

dad, y estas violencias se intensifican de manera exponencial cuando se ejercen sobre las mujeres, ya que potencian las violencias estructurales (violencia física, sexual, económica o simbólica) en los dispositivos de racismo institucional, y nos interpela preguntando: ¿a qué cuerpos y a qué vidas se les permite el acceso a la movilidad? Para acabar, se subraya la necesidad de resituar la movilidad como parte de la condición humana, y hacerlo incorporando el antirracismo como práctica política y transitando hacia modelos de ciudadanía extensiva más democráticos.

El segundo texto dentro de esta sección *En movimiento* corresponde a Ana Patricia Cubillo-Guevara y Antonio Luis Hidalgo-Capitán, del Grupo de Investigación Transdisciplinari@ de la Universidad de Huelva, que nos presenta los Objetivos del Buen Vivir a escala Global. Primero, explica los fundamentos de los paradigmas del transdesarrollo y la transmodernidad que podrían erigirse en una propuesta alternativa a la Agenda 2030, y que suponen adoptar una perspectiva epistemológica que cuestiona abiertamente la modernidad (como paradigma cultural) y el desarrollo (como paradigma moderno de bienestar). A continuación, presenta los Objetivos del Buen Vivir Global, siendo tres objetivos generales (sostenibilidad biocéntrica, equidad social y satisfacción personal) y 21 objetivos específicos; ordenados todos ellos en tres dimensiones: armonía con todos los seres de la naturaleza, armonía con todos los seres humanos y armonía con uno mismo o una misma.

Para acabar, la tercera sección del monográfico se titula *Pensamiento en espiral* y contamos aquí con los textos de: Alberto Acosta, economista ecuatoriano y presidente de la Asamblea Constituyente; Rosalba Icaza, activista feminista decolonial y profesora de la Universidad Erasmus de Rotterdam; y Juan Tellería, profesor de la Universidad del País Vasco.

Alberto nos habla del Buen Vivir más allá de la modernidad, como posibilidad de superar el desarrollo. En ese sentido subraya que Buen Vivir no significa “vivir mejor”, sino que se rige por la vida en armonía o en equilibrio. Por eso nos habla de “buenos vivires” o “buenos convivires”, y de vivir en armonía con la *Pacha Mama*, subrayando los principios de relacionalidad, reciprocidad y complementariedad propios de la cosmovisión indígena andino-amazónica de donde emerge este paradigma. También nos advierte de algunos peligros, tales como: la cooptación discursiva del Buen Vivir por parte

de los gobiernos con otros fines; o la pretensión de una globalidad uniformadora del Buen Vivir, en vez de fomentar una pluralidad de opciones concretas y de acciones radicales en territorios y comunidades específicas.

Rosalba nos habla de la necesidad de situar el lugar de enunciación de cada cual, y por ello se presenta como integrante de la Red Transnacional Otros Saberes, y la Universidad de la Tierra de Oaxaca en México, Unitierra. En su texto Rosalba va respondiendo una serie de preguntas clave sobre los fundamentos de la Modernidad/Colonialidad, el Desarrollo, y el Género, desde una perspectiva feminista decolonial: ¿Puede el desarrollo responder a la posibilidad de una vida que no esté estructuralmente implicada con el sufrimiento y el consumo de la vida de la tierra y de los “otros”? ¿Cómo es que damos sentido a cómo vivimos y sentipensamos la modernidad/colonialidad y más específicamente la colonialidad del género? ¿Quiénes piensan cuáles cuerpos con el marco del género como acto performativo y cuáles son los cuerpos borrados con esa perspectiva? ¿Qué pasa cuando el cuerpo es *sentipensado* con genealogías y prácticas otras a las del feminismo occidental antiesencialista? Propone descolonizar el género como posición epistémica clave, y reivindica los feminismos decoloniales, comunitarios-territoriales, antirracistas afro-europeos y los activismos de abajo y a la izquierda para desde ahí seguir construyendo y sanando en colectivo.

Para acabar, Juan nos presenta una reflexión crítica sobre los fundamentos más básicos sobre los que se construyen tanto los discursos del desarrollo hegemónicos, como las alternativas críticas que tratan de hacerles frente. Para ello el texto nos lleva a los inicios de la filosofía occidental, donde se establecieron las bases conceptuales sobre las que, posteriormente, Occidente ha comprendido la relación entre lo particular y lo universal. En esta tradición cultural, el progreso se ha comprendido como el tránsito de lo particular a lo universal, y Europa se ha (auto)comprendido como la vanguardia de dicho desarrollo. De ahí que Europa (y Occidente, en general) sean asumidos desde las lógicas hegemónicas del desarrollo, como el modelo a seguir. El texto se cierra con una reflexión que, más que concluir el debate, nos invita a seguir reflexionando: ¿somos capaces, quienes buscamos alternativas al desarrollo, de superar los fundamentos más básicos sobre los que se han construido las lógicas del desarrollo? ¿O las estamos reproduciendo?

El decrecimiento como alternativa al desarrollo y al colonialismo

Federico Demaria



Foto: Federico Demaria.

Federico Demaria: Profesor de Economía Ecológica y Ecología Política en la Universitat de Barcelona, e investigador del Institut de Ciència i Tecnologia Ambientals de la UAB. Es miembro del colectivo Research & Degrowth, dedicado a la investigación y divulgación del decrecimiento. Participa del proyecto de investigación *Atlas de Justicia Ambiental* dedicado a estudiar y contribuir al movimiento global de justicia ambiental. Es coeditor, con Giacomo D'Alisa y Giorgos Kallis, del libro *Decrecimiento: Un Vocabulario para una Nueva Era* (Icaria, 2015), que ha sido traducido en más de diez idiomas; y también, con Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar y Alberto Acosta, de *Pluriverso: Un diccionario del posdesarrollo* (Icaria, 2019).

7

Juan y Unai: En 1992, al final del largo periodo de la Guerra Fría, Wolfgang Sachs y otros destacados pensadores críticos publican *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, que pronto se convierte en un texto referente para el naciente post-desarrollo. Casi tres décadas después, en un contexto político, económico, social y cultural diferente (y no tan diferente al mismo tiempo), aparece *Pluriverso. Un diccionario del posdesarrollo. ¿Por qué es necesario este libro ahora?*

Federico: El concepto de desarrollo se lanzó en su actual connotación a finales de la década de 1940. Solo entonces el desarrollo económico pasó a estar asociado al proceso de allanar el camino para replicar en zonas subdesarrolladas las condiciones que caracterizan a las naciones industrializadas. Podríamos hacer una historia de la conceptualización del desarrollo en las ciencias sociales, y destacar cuatro momentos

claves: 1) la teoría de la modernización en las décadas de 1950 y 1960, con sus teorías asociadas sobre el crecimiento económico; 2) la teoría de la dependencia, inspirada en el marxismo, y las perspectivas a ella relacionadas en las décadas de 1960 y 1970; 3) las críticas al desarrollo como discurso cultural en las décadas de 1990 y 2000; y más recientemente, 4) los debates sobre las alternativas al desarrollo. Los tres paradigmas base serían las teorías liberal, marxista y postestructuralista, respectivamente. Para el cuarto momento es difícil decir cuál sería el paradigma base, aunque la ecología política y los feminismos tienen mucho que ver.

Hay una larga historia de críticas al concepto y a la práctica del desarrollo, desde un punto de vista económico, cultural, ecológico y también de género. El discurso hegemónico ha intentado neutralizarlas incorporándolas con nuevos adjetivos, pero sin ningún cambio sustancial. Por ejemplo, el concepto de desarrollo sostenible en la década de los 80 es la respuesta a los

Mientras el *Diccionario del desarrollo* tenía como objetivo problematizar los principales conceptos relacionados al desarrollo (pobreza, progreso, recursos, tecnología, etc.), *Pluriverso* quiere dar visibilidad a la multitud de alternativas al desarrollo en todo el mundo.

radicales debates sobre los límites ecológicos al crecimiento de la década de los 70. A nivel político y discursivo ha sido un gran éxito porque ha conseguido silenciar las voces más críticas, pero en términos ecológicos un gran fracaso porque la crisis ambiental sigue empeorando.

Como decían los y las situacionistas, “el lenguaje es la morada del poder”. Por esto las palabras son tan importantes. Mientras el *Diccionario del desarrollo* tenía como objetivo problematizar los principales conceptos relacionados al desarrollo (pobreza, progreso, recursos, tecnología, etc.), *Pluriverso* quiere dar visibilidad a la multitud de alternativas al desarrollo en todo el mundo. La diferencia fundamental está en el hecho de que, mientras el primero se enfoca en la crítica y la resistencia, el segundo quiere apuntar a que no solo otros mundos son posibles, sino que ya existen. Mientras el primero es realista y enfatiza qué problemas hay con el desarrollo, el segundo pone sobre la mesa experiencias positivas que pueden inspirar a vivir de forma diferente. Los dos enfoques son claramente complementarios.

Juan y Unai: Como el título indica, el concepto de *pluriverso* pasa a ser el eje central de la reflexión, algo así como el elemento común que permite articular una amplia pluralidad de miradas. ¿Qué aporta este concepto? ¿Por qué merece esa posición central?

Federico: Los análisis postestructuralistas, que están en la base del posdesarrollo, implican un cuestionamiento radical de los principales presupuestos culturales del desarrollo. Se entiende el desarrollo como una construcción social que emerge en el contexto de los países industrializados, y se impone al resto del mundo como universal. En este sentido, el desarrollo apunta a un único Universo, el de *Occidente*. La idea es que el progreso lineal con infinitos aumentos de la

producción y del consumo, sería bueno para todos y para todas. Sabemos que no es así. Como dice Joan Martínez Alier¹, la varita mágica del PIB “es un invento metafísico para adoctrinar a la gente”. En contraposición, nos pareció que el concepto de *pluriverso* podía dar visibilidad a la realidad así como a nuestra aspiración. En las palabras de los propios zapatistas esto sería “Un mundo donde quepan muchos mundos”.

Nuestro libro *Pluriverso* tiene tres partes. En la primera sección: “Desarrollo y sus Crisis: Experiencias globales”, un autor de cada continente analiza críticamente los impactos del desarrollo en su región. Esto abre la puerta a la sección dos: “Universalizar la Tierra: Soluciones reformistas”, que revisa las soluciones tecnocráticas convencionales, gerenciales o de reparación mercantil a la crisis global que van desde la “agricultura climáticamente inteligente” hasta la “gobernanza del sistema terrestre” y el “transhumanismo”. Estas entradas demuestran por qué las propuestas reformistas convencionales no resuelven los problemas socioambientales de la actualidad, sino que los exacerbaban en muchos casos, o en el mejor de los casos retrasan ligeramente los colapsos que se avecinan. La sección tres: “Un pluriverso de los Pueblos: Iniciativas transformadoras” es el cuerpo principal del *Diccionario* que ofrece relatos de alternativas teóricas radicales, visiones espirituales y “formas de mundo”, prácticas cotidianas y sostenibles que ya están sucediendo en todo el planeta.

Esta pluralidad de alternativas habla desde los márgenes de la modernidad capitalista eminentemente colonial y patriarcal, tanto desde las periferias coloniales como metropolitanas. Desde el Norte Global, viene el ecosocialismo, el ecofeminismo y el decrecimiento, cada uno de los cuales ayuda a configurar un vigoroso movimiento de movimientos. Desde el Sur Global, destacamos nociones inspiradoras como Sumak Kawsay o Buen Vivir (buenos convivires), Swaraj, Ubuntu, Commoning, Communalidad, Agaciro, Agdals, Hurai, Ibadism, Shohoj y más. El libro también incluye versiones socialmente críticas de las principales religiones del mundo. Como dijo Arundhati Roy “Otro mundo no solo es posible, está en camino; en un día tranquilo, puedo escuchar su respiración”.

¹ www.vilaweb.cat/noticies/joan-martinez-alier-el-pib-es-un-invent-metafisic-per-disciplinar-la-gent

Juan y Unai: El concepto de “decrecimiento” como tal no tuvo en 1992 la presencia que tiene en el nuevo diccionario. ¿Cómo encaja este concepto en la lógica del Pluriverso? ¿Cómo se articula con otras propuestas post-desarrollistas?

Federico: La crítica al crecimiento económico es central en el *Diccionario del desarrollo*. De hecho, la palabra aparece más de 150 veces en el texto. En la introducción, de forma muy explícita, el coordinador Wolfgang Sachs apunta que: “la difusión de la monocultura ha erosionado alternativas viables a la sociedad industrial orientada al crecimiento y ha mutilado peligrosamente la capacidad de la humanidad para enfrentar un futuro crecientemente diferente con respuestas creativas”. De hecho, en general, a menudo desarrollo y crecimiento económico se utilizan como sinónimos.

El decrecimiento es una entre otras muchas alternativas al desarrollo. Ha surgido en Francia a partir del año 2000, y luego se ha fortalecido en otros países europeos. Por ejemplo, en septiembre de 2018 más de 200 científicos y científicas escribieron una carta abierta a las principales instituciones europeas titulada *Europa, es hora de terminar con la dependencia del crecimiento*; luego fue firmada por casi 100.000 personas. Si nos hubieran hecho más caso, hubiéramos estado mejor preparadas para responder a la pandemia.

En términos generales, el decrecimiento cuestiona la hegemonía del crecimiento económico y reclama una reducción redistributiva, y democráticamente gestionada, de la producción y el consumo en los países industrializados, como una vía para alcanzar la sostenibilidad ambiental, la justicia social y el bienestar. Es un proyecto por una vida enriquecedora y profunda, por el disfrute de los placeres simples, compartiendo y relacionándonos más, y trabajando menos, en sociedades más igualitarias. El objetivo del decrecimiento es desacelerar las cosas a propósito, con el fin de minimizar el daño a los seres humanos y a los sistemas terrestres y reducir la explotación.

¿Qué pasa con los países del Sur? El decrecimiento no aspira a sustituir el desarrollo, y ser la nueva hegemonía en todo el mundo. En lugar de proyectar nuestra propia experiencia a países no occidentales, tenemos más interés en

El decrecimiento es una entre otras muchas alternativas al desarrollo.

aprender de las propuestas provenientes de sus comunidades, sociedades cívicas y grupos de justicia ambiental y social. Ahora, la crítica al crecimiento económico como eje central de las políticas públicas tiene cierta relevancia para todos los países, y así se evidencia en varios capítulos de nuestro libro.

Juan y Unai: Volviendo al espacio de tiempo transcurrido entre 1992 y 2019: ¿qué hemos aprendido de las experiencias y las luchas ocurridas durante estas casi tres décadas? Desde ese aprendizaje, ¿a qué riesgos nos enfrentamos en el presente? ¿Cómo podemos hacerles frente?

Federico: Pregunta difícil. Yo creo que aprendimos que la crítica y la resistencia son importantes, pero que también necesitamos nuestras propias narrativas. En otras palabras, a parte de la diagnosis (qué problemas sociales tenemos, y quién es responsable), también hay que discutir de la prognosis (qué vamos a hacer, cómo, quién lo va a hacer, y para quién). Por ejemplo, hace poco tuvo lugar la conferencia del decrecimiento de Viena justamente sobre las estrategias para la transformación socio-ecológica. Por cierto, ha sido la primera conferencia online y ha tenido casi 5000 participantes.



Foto: Federico Demaria.

A nivel de la península ibérica, veo un gran potencial en la convergencia entre los movimientos feminista y ambientalista.

La pandemia puede ser una oportunidad, como cualquier crisis, pero si los movimientos sociales para la emancipación no consiguen incidir en la agenda política, pues tendremos una nueva normalidad más autoritaria.

Un aspecto fundamental me parece la convergencia de las alternativas al desarrollo. Nuestro libro *Pluriverso* es un inventario, así que es sólo el primer paso. Entre alternativas hay similitudes pero también diferencias, y es importante evidenciarlas para poder aprender, pero no para dividir. Con este objetivo se ha lanzado la ini-

ciativa del *Tejido Global de Alternativas*. A nivel de la península ibérica, veo un gran potencial en la convergencia entre los movimientos feminista y ambientalista. Creo que estos dos son los que más poder de movilización e influencia tienen en los últimos años. De hecho, una posibilidad sería que varios movimientos sociales confluyan en el movimiento feminista, que por su diversidad, organización y amplitud conceptual tiene un gran potencial integrador. Por ejemplo, personalmente, no aspiro a que el *Decrecimiento* se vuelva el eslogan principal. Más bien es una perspectiva entre muchas otras, que puede aportar a la lucha para el *Pluriverso*. Políticamente, es importante buscar puntos de confluencia, más que de división, siempre en el respeto de la diversidad.



Foto: Federico Demaria.

Movilidad humana, sostenibilidad de la vida y cooperación al desarrollo: aportes para el debate

Ana I. Fornés-Constán, integrante del colectivo La Mundial

Quiénes somos: Colectivo La Mundial

Nos encontráis en: <http://lamundial.org/>

Al pensar sobre cómo se ha venido relacionando la cooperación al desarrollo con la movilidad humana nos saltan irremediamente todas las alarmas, ya que ha sido utilizada como moneda de cambio para la introducción o el fortalecimiento de políticas de control migratorio. Hay una larga trayectoria sobre este tipo de prácticas perversas, desde el codesarrollo al Plan África o cómo se intentó resolver la crisis de los cayucos en 2005, o la reciente construcción en Marruecos de una valla paralela y aún más reforzada, rodeando a las de Ceuta y Melilla. Dichas prácticas chocan frontalmente con la cooperación basada en el enfoque de derechos o en la defensa del territorio y los buenos vivires.

Vamos a utilizar el término *movilidad humana* en vez del de *migraciones* porque el primero es mucho más amplio. Generalmente, cuando nos aproximamos a la movilidad humana, lo hacemos para explicar los movimientos migratorios desde perspectivas sociales, económicas o políticas. Pero es necesario dar un paso atrás para visibilizar realidades que quedan ocultas tras las dinámicas de control migratorio.

Por un lado, el control migratorio no regula los flujos migratorios. Hay toda una serie de contradicciones al respecto, como bien desarrolla Claire Rodier en *El negocio de la xenofobia*¹. Contradicciones tales como que el llamado “problema migratorio” se ha presentado como una amenaza de primer orden, que siempre se encuentra en situación de excepcionalidad y cuyas medidas no lo resuelven sino que lo

vuelven a situar una y otra vez como algo inevitable, ya que son esas mismas medidas las que lo generan.

Por otro lado, se hipervisibiliza a las personas en relación con los fenómenos migratorios, mientras que otros actores, como las empresas o los propios Estados se obvian, cuando éstos son quienes realmente se lucran con la securización y las dinámicas generadas por los controles fronterizos.

Las personas migrantes no son sobrantes o desechables, ya que generan enormes beneficios en lo que Sassen denomina las “conrageografías de la globalización”²: “pese a que continuamente se nos presentan a las personas pobres –los desechables o parias de Bauman– con un perfil de bajo valor social y como una carga para el sistema, estos circuitos denotan hasta qué punto han emergido como fuentes significativas de producción de beneficios, tanto en lo que se refiere a la economía sumergida como a los ingresos gubernamentales”.

Los circuitos trasfronterizos generan capital de múltiples formas, tanto por vías legales como ilegales. En concreto, respecto a la movilidad de las personas, podríamos enumerar desde los ingresos de los Estados, bien a través de la “burorrepresión” (solicitud de visados, permisos de permanencia, ya sea de residencia o de trabajo, así como todo tipo de documentación necesaria para ello, como, por ejemplo, certificados de nacimiento, antecedentes penales, etc.), bien a

1 RODIER, C. (2013): *El negocio de la xenofobia. ¿Para qué sirven los controles migratorios?* Madrid. Clave Intelectual.

2 SASSEN, S. (2003): *Conrageografías de la globalización Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid. Traficantes de Sueños.



Foto: Robert Bonet.

través de la industria militar y policial del control migratorio, tanto en el sistema de contención (fronteras), de detención o de deportación; bien como moneda de cambio de otro tipo de intercambios comerciales y diplomáticos.

Relacionado con ello hay también todo un lobby empresarial que se lucra en los circuitos transfronterizos a través de la industria de las tecnologías securitarias. Empresas como Globalia (Viajes Ecuador, Halcón Viajes, Touring Club y Air Europa), Swiftair, Barceló viajes y Air Nostrum (Iberia) pugnan por la gestión de los vuelos de deportación; Dragados, Ferrovial o EULEN, por el control fronterizo de las vallas de Ceuta y Melilla; Indra con la implantación del Sistema Integrado de Vigilancia Exterior (SIVE); o la polémica colaboración en la gestión de los CIE en el Estado español de Cruz Roja o del centro de retención de Nuadibú, en Mauritania, también llamado “el Guantánamo”, financiado con fondos de la cooperación española.

Junto a la existencia de muy diversos intereses en torno a la movilidad humana, este fenómeno supone una brecha en la que ahondar sobre otras de las contradicciones del actual mundo globalizado y donde, frente a la libre circulación de movimiento del capital y, en cierta forma, también de las mercancías, se produce un *embriamiento* de la fuerza de trabajo, mediante el uso de políticas de control migratorio, como bien apunta Mezzadra³.

3 MEZZADRA, S. (2005): *Derecho de Fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*. Madrid. Traficantes.

Estas violencias se intensifican de manera exponencial cuando se ejercen sobre las mujeres, ya que potencian las violencias estructurales (violencia sexual, física, económica o simbólica) en los dispositivos del racismo institucional y en las industrias de la movilidad. La violencia hacia las mujeres es menos visible porque opera en otros circuitos. Hay muchas menos detenciones en redadas por perfil étnico, así como en los Centros de Internamiento de Extranjeros (CIE). También hay menos deportaciones. Pero al mismo tiempo es cierto que las condiciones de las mujeres en dichos dispositivos son mucho peores. Y también es cierto que si no se les persigue es, en buena medida, por su inserción en otros sistemas, principalmente en los de los cuidados y el de la prostitución. La trata es un fenómeno demasiado complejo para abordarlo desde aquí, pero en todo caso, cabe señalar que su condición de posibilidad como fenómeno global es precisamente gracias al actual sistema de fronteras.

Una de las resistencias más interesantes en la actualidad es el desarrollo de estrategias para desmontar la llamada “arquitectura de la impunidad de las transnacionales”⁴, precisamente por todo el desarrollo del “Derecho Corporativo Global”, que contrasta frontalmente con el control *totalitario* que hay sobre la movilidad humana y la falta de protección jurídica respecto a los derechos de la *ciudadanía en movimiento*.

Pero hay una brecha aún más grande, y viene determinada como privilegio. ¿A qué cuerpos y a qué vidas se les permite el acceso a la movilidad? Si ahondamos en la misma, y la valoramos desde un punto de vista antropológico, como parte de nuestra condición humana, se hace complicado justificar por qué a ciertos seres humanos se les niega cualquier posibilidad de moverse y por qué se incluye a esas mismas personas en la categoría de “migrantes”, incluso antes de haber salido de su territorio. ¿Qué pensaríamos si el lenguaje fuera un privilegio? ¿Y si se controlara el uso y acceso al mismo?

No podemos abordar la sostenibilidad de la vida sin tener en cuenta *todas* las vidas. Y sin empezar a desarrollar estrategias que desarticulen todo ese entramado de desigualdades que genera y

4 HERNÁNDEZ, R.; RAMIRO, P. (2015): *Contra la Lex mercatoria. Propuestas y alternativas para desmantelar el poder de las empresas transnacionales*. Madrid. Icaria.

No podemos abordar la sostenibilidad de la vida sin tener en cuenta todas las vidas. Y sin empezar a desarrollar estrategias que desarticulen todo ese entramado de desigualdades que genera y perpetúa el racismo institucional, y muy especialmente, los dispositivos de fronteras.

perpetúa el racismo institucional, y muy especialmente, los dispositivos de fronteras, que se nos presentan como instituciones sacrosantas e inamovibles.

Generalmente los enfoques en materia de cooperación en torno a las migraciones y la movilidad humana se centran precisamente en el control migratorio, en esa idea de “desarrollar” las condiciones de los países de origen, fortaleciendo de este modo el sistema de fronteras.

¿Qué papel puede tener la movilidad en relación con la sostenibilidad de la vida o con los buenos vivires?

1. Se debería **resituar la movilidad como parte de la condición humana** y dejar de justificar cualquier tipo de control sobre la misma. La expresión “migraciones seguras y ordenadas” es terriblemente perversa porque pone el foco únicamente a las personas en movilidad, categorizándolas como personas *migrantes*, como si fuera un colectivo “a gestionar”, y justificando todo tipo de racismos. Precisamente la clave del racismo institucional es invisibilizar este proceso para focalizar la problemática en “las personas migrantes”, entendiendo “migrante” como una categoría unificadora y diferenciadora al mismo tiempo que hace responsables de su situación desigual a las personas y no al sistema de *apartheid* global en el que nos encontramos.
2. Es imprescindible **incorporar el antirracismo como práctica política** y de análisis, con todo lo que ello implica en cuanto a revisión de privilegios, de prácticas y de búsqueda de otras categorías de estudio y de acción. De igual forma, es necesario dejar de invisibilizar los liderazgos y las agencias de la ciudadanía en movimiento y de las personas racializadas.

3. Es también necesario impulsar todo tipo de investigaciones y propuestas políticas de transformación para **eliminar los sistemas jurídicos que imponen de facto situaciones de *apartheid*** (como es el desigual o nulo acceso a derechos), así como desarrollar todo un marco legal transnacional de protección a las personas en movilidad y apostar por la lucha contra todos los dispositivos del racismo institucional, como son las fronteras y los sistemas de control, de detención y de deportación.
4. Relacionado con lo anterior, cuestionar el modelo actual de ciudadanía formal, mantenedora de los fundamentalismos blancos y occidentales, para **transitar a modelos de ciudadanía extensiva más democráticos**, ampliando los límites de comunidad política a quienes viven en el territorio, en la línea que propone Balibar⁵ con otros autores.
5. También es importante el **abandono del nacionalismo metodológico**. Si algo nos puede aportar la movilidad humana, es que no se pueden abordar los problemas actuales desde los marcos mentales, políticos o institucionales de los Estados nación, sino que los fenómenos son transnacionales.
6. Y por último, dos cuestiones que nos apremian como sociedad. Por una lado, el **promover la desobediencia civil masiva al sistema de fronteras y a las leyes de extranjería**, al igual que hace la ciudadanía en movimiento, así como luchar contra la criminalización de la movilidad.

Por otro, **impulsar procesos de justicia, verdad, reparación y garantías de no repetición para todas las víctimas, muertas y desaparecidas del actual sistema de fronteras.**

⁵ BALIBAR, E. (2005): *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*. Barcelona. Gedisa.

Los objetivos del buen vivir a escala global

Antonio Luis Hidalgo-Capitán y Ana Patricia Cubillo-Guevara,

integrantes del Grupo de Investigación Transdisciplinari@s de la Universidad de Huelva

Quiénes somos: Grupo de Investigación Transdisciplinari@s de la Universidad de Huelva

Nos encontráis en: alhc@uhu.es, ana.cubillo@dsts.uhu.es

El paradigma de bienestar del transdesarrollo transmoderno (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2016) es aquel paradigma que persigue la satisfacción de las necesidades materiales e inmateriales de la gente por medio de un proceso de participación en el que se decidan, bajo los principios de sostenibilidad ambiental, equidad social y satisfacción personal, cuáles son dichas necesidades y qué medios deben emplearse para satisfacerlas. Bajo este paradigma, en el que la naturaleza, la sociedad y la persona ocupan el centro de las preocupaciones de la gente, los seres humanos se sienten parte de diferentes comunidades y parte de la naturaleza y, como partes de un todo, defienden la convivencia armónica entre los seres humanos y entre éstos y la naturaleza.

Dicho paradigma de bienestar se corresponde con un paradigma cultural o cosmovisión denominado transmodernidad (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2016), que podemos definir como una visión del mundo basada en el consenso intersubjetivo que busca las verdades consensuadas, que interpreta todos los aspectos de la vida a partir de la combinación emocionalmente inteligente de postulados basados en la fe, en la razón y en la imaginación, y persigue la realización de las múltiples expectativas de la gente por medio de su participación en proyectos interculturales consensuados y social y ambientalmente armónicos encaminados a la construcción de una sociedad global poscapitalista.

Suele afirmarse que el transdesarrollo sólo es viable a escala local, en las ecoaldeas o en algunas comunidades indígenas. También se afirma que los intentos por implementar el transdesarrollo

a escala nacional en algunos países de América Latina han fracasado (Ecuador, Bolivia, Nicaragua, El Salvador...), dado que los gobiernos de estos países han seguido implementado políticas desarrollistas que han profundizado su nivel de maldesarrollo. No obstante, sigue habiendo algunos intentos y propuestas que no renuncian a que el transdesarrollo pueda tener implementaciones más allá del ámbito local. Entre ellas estaría la propuesta de una agenda global alternativa a los Objetivos de Desarrollo Sostenible, denominada los Objetivos del Buen Vivir (Hidalgo-Capitán et al., 2018).

Esta propuesta alternativa asume que el paradigma de bienestar al que debiera aspirar una Agenda Post-2030 sería el transdesarrollo transmoderno. Esto supone adoptar una perspectiva epistemológica que cuestiona abiertamente la modernidad (como paradigma cultural), el desarrollo (como paradigma moderno de bienestar) y el desarrollo sostenible (como variante de desarrollo alternativo moderno), y propone ir más allá de dichos paradigmas y variante, sin negarlos completamente, pero trascendiéndolos.

Los Objetivos del Buen Vivir se articulan como un conjunto de veinticuatro objetivos (tres de ellos generales y veintiún específicos) encaminados a la consecución de las tres armonías (ambiental, social y personal) que deben caracterizar el buen vivir global (o el transdesarrollo global). En el siguiente cuadro se identifican y se definen los tres objetivos generales y los veintiún objetivos específicos, estructurados en los tres ejes definidos por las tres armonías.

Los objetivos del buen vivir a escala global

Armonía con todos los seres de la naturaleza	Armonía con todos los seres humanos	Armonía con uno mismo o una misma
Objetivos generales		
1. Sostenibilidad biocéntrica	2. Equidad social	3. Satisfacción personal
Detener la pérdida de biodiversidad de ecosistemas, de biodiversidad de especies y de biodiversidad genética, acomodando al mismo tiempo la huella ecológica humana a la biocapacidad del planeta.	Reducir los niveles de desigualdad de capacidades y oportunidades de la población mundial, entre países, regiones, territorios rurales y urbanos, etnias, confesiones religiosas, clases sociales, géneros, identidades sexuales y personas, así como los niveles de desigualdad de bienestar social alcanzados.	Aumentar los niveles de satisfacción de las personas con su propia vida, en sus diferentes contextos territoriales, reduciendo al mismo tiempo la distancia entre los niveles de satisfacción de las personas más satisfechas y las personas menos satisfechas.
Objetivos específicos		
1.1. Cuidado de ecosistemas	2.1. Producción local	3.1. Interculturalidad
Detener el deterioro de los ecosistemas acuáticos y terrestres de ámbito local, regional, nacional, transnacional y global, y poner en marcha procesos de recuperación de los mismos, por medio de políticas de restauración, de forma que se contribuya al desarrollo de entornos seguros para la vida.	Fomentar el desarrollo de las actividades productivas de pequeña escala y de ámbito local, basada en los productos de cercanía, que contribuyan a reducir los niveles de pobreza e inequidad social en el interior de los países.	Reconocer, respetar y fomentar las diferentes identidades étnicas y prácticas culturales existentes en el interior de cada país y entre países, así como el derecho de movilidad transfronteriza y la convivencia armónica de los diferentes grupos étnicos bajo criterios de interculturalidad, de manera que contribuyan al florecimiento de todas las culturas.
1.2. Economía sostenible	2.2. Soberanía alimentaria	3.2. Identidades diversas
Transitar hacia sistemas de producción, consumo y trabajo que generen un menor consumo de recursos naturales, una menor producción de residuos y una mayor disponibilidad de tiempo libre, de forma que permitan mejorar la calidad de vida de las personas y de los demás seres de la naturaleza.	Implementar políticas productivas y comerciales, con criterios agroecológicos y culturales, que permitan una transición hacia la soberanía alimentaria de los países y de las comunidades locales.	Reconocer y respetar las diversas y plurales identidades de género, sexuales, étnicas y fenotípicas, despatriarcalizando y desheteronormalizando y descolonizando las relaciones sociales, de manera que disminuyan las discriminaciones sociales por identidad.
1.3. Extracción sostenible	2.3. Democracia participativa y pacífica	3.3. Educación contextual
Limitar la extracción de recursos naturales renovables y no renovables en los ámbitos local, regional, nacional y global, condicionándolos a la capacidad de reproducción de recursos naturales renovables sustitutivos en los mismos ámbitos, de forma que los stocks locales, regionales, nacionales y globales de recursos naturales se mantengan relativamente estables.	Desarrollar mecanismos de participación política de las personas y de resolución pacífica de conflictos, en los ámbitos local, regional, nacional, internacional y global, que permitan transitar hacia una pluri-democracia participativa y pacífica adaptada a cada contexto social.	Reconocer, respetar y fomentar las diversas formas de alfabetización, aprendizaje y educación a lo largo de toda la vida, en función de las capacidades específicas de las personas y de su contexto social y ambiental, de forma que éstas puedan realizarse como personas.

Objetivos específicos		
<p>1.4. Transiciones por el clima</p> <p>Poner en marcha transiciones hacia sistemas energéticos, basados exclusivamente en las fuentes de energía renovables, que contribuyan a mitigar los efectos del cambio climático global y hacia sistemas de hábitat, producción y consumo que puedan adaptarse de manera no traumática a dicho cambio.</p>	<p>2.4. Progresividad fiscal</p> <p>Implementar sistemas fiscales progresivos, que redistribuyan la renta generada en los mercados internos de los países, así como compromisos obligatorios de ayuda oficial al buen vivir entre países, que redistribuyan la renta generada en los mercados internacionales.</p>	<p>3.4. Vida sencilla</p> <p>Reconocer, respetar y fomentar estilos plurales de vida sencilla, que permitan a las personas satisfacer sus necesidades humanas fundamentales en sus diferentes contextos territoriales.</p>
<p>1.5. Derechos de la naturaleza</p> <p>Aprobar una Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza y reconocer constitucionalmente dichos derechos y sus mecanismos de tutela en el interior de cada país, de forma que se tomen en consideración los valores intrínsecos de la naturaleza.</p>	<p>2.5. Economías alternativas</p> <p>Fomentar la satisfacción de las necesidades fundamentales de las personas, por medios alternativos al mercado que generen una distribución de la renta y la riqueza más equitativa.</p>	<p>3.5. Espiritualidades</p> <p>Reconocer y respetar, bajo criterios de laicidad, las diversas confesiones religiosas y prácticas espirituales, así como la aconfesionalidad, de las personas y su derecho a desarrollarlas en el ámbito público y privado, sin condicionar las prácticas religiosas y espirituales de otras personas, de manera que todas puedan desarrollar libre y plenamente su espiritualidad.</p>
<p>1.6. Economía circular</p> <p>Fomentar sistemas de gestión de los residuos de los procesos de producción y de consumo bajo criterios de economía circular, que contribuyan a reducir la presión sobre la capacidad de generación de recursos naturales y la capacidad de absorción como sumideros de los ecosistemas locales, regionales, nacionales, transnacionales y global.</p>	<p>2.6. Regulación de mercados</p> <p>Regular los mercados locales, nacionales, transnacionales y globales por medio de los poderes públicos locales, nacionales e internacionales, que eviten la concentración del poder de mercado en manos de pocos actores.</p>	<p>3.6. Plurinacionalidad</p> <p>Reconocer constitucionalmente y respetar las diversas nacionalidades y naciones, que pudiera haber en el interior de cada país o conjuntamente en el interior de varios países, así como su capacidad para autogestionar determinadas competencias políticas, de manera que aumenten los niveles de autonomía colectiva de los pueblos.</p>
<p>1.7. Hábitats óptimos</p> <p>Optimizar la escala de los hábitats locales para aprovechar las economías de aglomeración y evitar las diseconomías de aglomeración, reduciendo la presión sobre la capacidad de carga de los ecosistemas locales.</p>	<p>2.7. Discriminación positiva</p> <p>Implementar, en el interior de los países, políticas de discriminación positiva, que incrementen las capacidades y las oportunidades iniciales de las personas más desfavorecidas, y políticas de limitarianismo económico y social que reduzcan los ingresos y el bienestar final de las personas más favorecidas.</p>	<p>3.7. Salud integral</p> <p>Reconocer, respetar y fomentar, bajo criterios de eficacia científico-social, las diversas formas de medicina, que contribuyan a mejorar, en cada contexto territorial, la salud de las personas, entendida como un concepto holístico.</p>

Fuente: Hidalgo-Capitán et al. (2018: 86-90).

Los objetivos generales serían: la sostenibilidad biocéntrica, que reflejaría la armonía con todos los seres de la naturaleza; la equidad social, que reflejaría la armonía con todos los seres humanos; y la satisfacción personal, que reflejaría la armonía con un@ mism@. Estos tres objetivos se encontrarían interrelacionados, de manera que sería imposible alcanzar el buen vivir si no se cumplieren simultáneamente los tres; aunque existiría una jerarquía entre objetivos, por cuanto la sostenibilidad biocéntrica limitaría los medios para alcanzar la equidad social, y la sostenibilidad biocéntrica y la equidad social limitarían los medios para alcanzar la satisfacción personal. Por tanto, en la construcción del buen vivir global, primero, habría de tomarse en consideración a la naturaleza; segundo, a la socie-

dad; y tercero, a la persona, porque la persona es parte de la sociedad y la sociedad es parte de la naturaleza.

La consecución de los objetivos generales requeriría de la consecución simultánea de los objetivos específicos; sin que pudieran alcanzarse los tres primeros sin alcanzar simultáneamente los veintiún segundos. Además, los veintiún objetivos específicos presentarían fuertes interrelaciones entre sí, especialmente entre los que están relacionados directamente con alguna de las tres armonías. En la figura siguiente se recoge la articulación sistémica de los veinticuatro objetivos del buen vivir a escala global, estructurados en torno a los tres ejes definidos por las tres armonías.



Foto: Hidalgo-Capitán et al. (2018: 85).

Los objetivos específicos relacionados con la armonía con todos los seres de la naturaleza serían: el cuidado de los ecosistemas; la economía sostenible; la extracción sostenible; las transiciones por el clima; los derechos de la naturaleza; la economía circular; y los hábitats óptimos. Los objetivos específicos relacionados con la armonía con todos los seres humanos serían: la producción local; la soberanía alimentaria; la democracia participativa y pacífica; la progresividad fiscal; las economías alternativas; la regulación de los mercados; y la discrimi-

nación positiva. Y los objetivos específicos relacionados con la armonía con un@ mism@ serían: la interculturalidad; las identidades diversas; la educación contextual; la vida sencilla; las espiritualidades; la plurinacionalidad; y la salud integral.

Esta propuesta de agenda global alternativa post-2030 es el resultado de un proyecto de cooperación interuniversitaria, desarrollado entre la Universidad de Huelva (España) y la Universidad Central del Ecuador (Ecuador) y financiado

Los objetivos generales serían: la sostenibilidad biocéntrica, que reflejaría la armonía con todos los seres de la naturaleza; la equidad social, que reflejaría la armonía con todos los seres humanos; y la satisfacción personal, que reflejaría la armonía con un@ mism@. Estos tres objetivos se encontrarían interrelacionados, de manera que sería imposible alcanzar el buen vivir si no se cumpliesen simultáneamente los tres.



Foto: Hidalgo-Capitán.

por la Agencia Andaluza de Cooperación Internacional para el Desarrollo (España), basado en un proceso abierto y colectivo de reflexión, del que han participado más de un centenar

de intelectuales y académicos y académicas de más de treinta nacionalidades diferentes. Este proceso de reflexión partió de la siguiente idea: si el buen vivir surgió en la Amazonía ecuatoriana a comienzos de la década de los noventa del siglo XX como una alternativa al concepto de desarrollo sostenible, frente a la propuesta de los Objetivos del Desarrollo Sostenible debería surgir una propuesta alternativa inspirada en el concepto de buen vivir, unos Objetivos del Buen Vivir a escala global.

Dicha propuesta ha sido publicada en un libro (en español) de difusión internacional y libre acceso vía Internet¹, en artículos académicos (en español y en inglés), y en artículos divulgativos (en español y en inglés). Además ha sido presentado en congresos, encuentros y foros académicos internacionales, así como en actividades de formación de cooperantes internacionales (tanto en España como en Ecuador). En todos los casos la propuesta ha tenido muy buena acogida y ha generado interesantes procesos de reflexión. El impacto efectivo de la misma en el diseño de la Agenda Global Post-2030 dependerá de la acogida que la propuesta logre tener en el ámbito de l@s artífices institucionales de las políticas públicas (*policy makers*), que por el momento ha sido escasa. No obstante, much@s de l@s *policy makers* institucionales que para el año 2030 deberán elaborar la Agenda Global aún no forman parte de las instituciones, sino que son miembros de la academia y de la sociedad civil. En ell@s están puestas nuestras esperanzas.

Antonio Luis Hidalgo-Capitán y Ana Patricia Cubillo-Guevara, integrantes del Grupo de Investigación Transdisciplinari@s de la Universidad de Huelva.

Referencias

- Hidalgo-Capitán, A. L. y Cubillo-Guevara, A. P. (2016): *Transmodernidad y transdesarrollo*. Huelva: Ediciones Bonanza.
- Hidalgo-Capitán, A. L., García-Álvarez, S., Cubillo-Guevara, A. P., y Medina-Carranco, N. (2018): *Los Objetivos del Buen Vivir a escala global*. Huelva: Ediciones Bonanza.

¹ <https://edicionesbonanza.es/catalogo/los-objetivos-del-buen-vivir-a-escala-global>

El buen vivir, alternativa al desarrollo: potencialidades y amenazas¹



Foto: Alberto Acosta.

Alberto Acosta: Economista ecuatoriano. Profesor universitario; sobre todo catedrático de Teorías del Desarrollo en varias universidades de Ecuador y del exterior. Ministro de Energía y Minas (2007), presidente de la Asamblea Constituyente (2007-2008), candidato a la Presidencia de la República (2012-2013). Compañero de luchas de los movimientos sociales.

19

“No pretendo ser un representante del Buen Vivir en sus expresiones indígenas andinas, como puede ser el suma qamaña o el sumak kawsay. En cambio, defendiendo una postura donde mis intereses y preocupaciones (por ejemplo por los temas de ambiente y desarrollo), pueden reformularse en un diálogo con ideas como las de suma qamaña o sumak kawsay.”

Eduardo Gudynas (2013)

El Buen Vivir o *sumak kawsay*, en tanto propuesta con capacidad de transformación civilizatoria plantea un horizonte de salida al capitalismo y sus diversas pandemias. Sin embargo, para poder recuperar sus potencialidades hay que avizorar las amenazas que se ciernen.

Empecemos por señalar que el Buen Vivir ha sufrido diversas interpretaciones y no pocas críticas. Esta cuestión, no hay duda, conlleva sus complejidades. No hay una definición clara, tampoco modelos o teorías. Esto, lejos de ser un problema, es una de sus mayores potencialidades. Definitivamente, una aproximación adecuada al tema cierra los espacios para visiones dogmáticas u ortodoxas.

El punto clave es que debe entenderse la discusión sobre el Buen Vivir como la posibilidad para dar un paso que permita superar el “desarrollo”. En la mira está una cosmovisión disímil a la occidental, que surge de raíces comunitarias, existentes no solo en el mundo andino y amazó-

¹ Este texto sintetiza varias reflexiones del autor que viene trabajando sobre la materia desde hace varias décadas. Basta recordar su libro: Alberto Acosta; *El Buen Vivir Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*, ICARIA, (2013).

El Buen Vivir se rige por la vida en armonía (o, si se quiere, en “equilibrio”) del ser humano consigo mismo, de los individuos viviendo armónicamente en comunidad.

nico; una cosmovisión que obviamente genera conflictos y rupturas. El Buen Vivir cuestiona las lógicas antropocéntricas propias de la civilización del capital, así como inclusive de algunas de las ideologías que se le oponen, como pueden ser la mayoría de los diversos socialismos realmente existentes hasta ahora.

El Buen Vivir, como se dice en Ecuador –o Vivir Bien, como se acostumbra decir en Bolivia– nos conmina a disolver el tradicional concepto del progreso en su deriva productivista y del “desarrollo” en tanto dirección única. Y sirve también para entender desde otros ángulos el sistema-mundo que vivimos, así como para desmontar las incumplibles promesas del progreso y del desarrollo: padre e hijo, en tanto criaturas de la modernidad.

Despejando algunas confusiones sobre el Buen Vivir

Para empezar, no se puede confundir los conceptos del Buen Vivir con el de “vivir mejor”, pues lo segundo supone un progreso material ilimitado, así como la aceptación de que hay una meta superior que de una u otra manera ya está predeterminada, que es “el desarrollo”. Un objetivo que incluso tendría caminos a seguir para alcanzarlo.

En realidad, ese “vivir mejor” –motor para asegurar la acumulación del capital– nos incita a una competencia permanente con los otros, con quienes comparamos nuestra vida en tanto así podemos asumir si estamos mejor o peor. Ese “mejor” –lo vemos cotidianamente– demanda producir y consumir más y más, en un proceso de acumulación material sin fin. Recordemos que, para que algunos puedan “vivir mejor”, millones de personas han tenido y tienen que “vivir mal”, al tiempo que se sacrifica la Naturaleza en aras del ansiado progreso/desarrollo.

El Buen Vivir, por el contrario, no implica repetir tal proceso de exponencial y permanente

acumulación material, sostenido en múltiples desigualdades y violencias que a su vez nutren la posibilidad de “vivir mejor” de grupos relativamente reducidos de la población mundial. Con el Buen Vivir, sin asumirlo en ningún caso como una panacea, se abre la puerta para otras opciones. Se posibilita una evolución impulsada por la vigencia de la “cultura del estar en armonía” y no de la “civilización del vivir mejor” (Oviedo Freire 2011). De lo que se trata, en términos concretos y sencillos, es de construir sociedades solidarias y sustentables, en el marco de instituciones que aseguren la vida; la vida digna para todos los seres humanos y no humanos, por cierto. El Buen Vivir apunta a una ética de lo suficiente para toda la comunidad, y no solamente para el individuo, sin afectar las relaciones de reciprocidad con la Naturaleza.

El Buen Vivir se rige por la vida en armonía (o, si se quiere, en “equilibrio”) del ser humano consigo mismo, de los individuos viviendo armónicamente en comunidad. Por cierto, resulta fundamental la vida en armonía entre las distintas comunidades, extrapolándose a pueblos y naciones. Y todos, individuos y comunidades, deben armonizar su vida con la Naturaleza. Para prevenir un concepto único e indiscutible sería mejor hablar de “buenos vivires” o “buenos convivires”. Es decir, buenos convivires de los seres humanos en comunidad, buenos convivires de las comunidades con otras, buenos convivires de individuos y comunidades en y con la Naturaleza.

Esta concepción de vida, donde la relacionalidad –todo está relacionado con todo– es preponderante, plantea un incesante y complejo flujo de interacciones e intercambios. Dar y recibir, en un interminable proceso de reciprocidades, complementariedades y solidaridades, sería la base del Buen Vivir. Se asume la postura ética que debe regir la vida de un ser humano: cuidar de sí mismo y de los demás seres vivos. Y en este mundo de armonías la vida está por sobre cualquiera otra consideración. Diríamos, en términos de confrontación política, que en el Buen Vivir interesa la reproducción de la vida y no la del capital.

Los conceptos que sustentan al Buen Vivir deben comprenderse, entonces, desde diferentes enfoques, negando la homogenización de concepciones pues restringen las visiones y comprensiones de los otros. De todas formas, el núcleo de los debates encierra lo holístico de ver a la vida en

comunidad y a la *Pacha Mama* (Madre Tierra) en relación y complementariedad entre los unos y los otros. Comunidad y Naturaleza establecen las bases para construir las propuestas del Buen Vivir. Además, los principios del mundo espiritual indígena –reciprocidad, respeto, solidaridad, complementariedad, relacionalidad– son esenciales en el Buen Vivir, su *sumak kawsay*.

El Buen Vivir emerge desde periferias atrapadas en la Modernidad

El Buen Vivir o *sumak kawsay* sintetiza propuestas que surgen desde la periferia de países considerados como la periferia del sistema mundo, es decir, la “periferia de la periferia”. Y no solo eso: emerge desde grupos históricamente marginados, lo que no implica la ausencia de diversas influencias foráneas en el camino. Es evidente que esas comunidades no son homogéneas y que están permanentemente asediadas por la Modernidad, a más de que son víctimas de un interminable proceso de conquista y colonización.

Si bien el Buen Vivir se presenta utilizando un vocabulario propio de pueblos otrora totalmente marginados a los que se les negó la capacidad para hacer sus propias propuestas, no es menos cierto, que el *sumak kawsay* o Buen Vivir está

inmerso en una compleja lógica donde unos pretenden ejercer su capacidad de apropiación múltiple con el fin de subordinarlo y otros de emplearlo como palanca para alentar acciones de cambio sin haber interiorizado realmente lo que significa. Es indispensable insistir hasta el cansancio en que estas ideas surgen desde el mundo indígena (tal como lo he insistido una y otra vez desde hace varios años: Acosta, 2005). Un mundo donde no prima la cultura escrita, lo que limita, pero no imposibilita la recuperación de sus visiones². Y, como se ha constatado a lo largo de los últimos años, el interés sobre el Buen Vivir crece de manera acelerada en varios ámbitos y regiones³.

En este contexto han aflorado sus potencialidades y también las amenazas. Su uso como noción simplista, carente de significado, alejado de sus orígenes indígenas, y peor, como un simple instrumento político gubernamental, que no supera el ámbito discursivo, configura una de las mayores amenazas. Las definiciones interesadas y acomodaticias, carentes de real contenido, desconocen, en la práctica, su emergencia desde las culturas tradicionales. Recordemos que en el Ecuador, como sucedió también en Bolivia, al Buen Vivir (o Vivir Bien) se lo transformó en un dispositivo de poder y en una herramienta para la propaganda gu-

2 Sin embargo, aquí –a más de algunos documentos del movimiento indígena, sobre todo de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador: CONAIE (2013); *Proyecto político para la construcción del Estado Plurinacional Intercultural – Propuesta desde la visión de la CONAIE*, Quito– se menciona un par de aportes de indígenas que han sido importantes para la difusión de estas ideas, en el Ecuador: Carlos Viteri Gualinga (2000); *Visión indígena del desarrollo en la Amazonía*, Quito, (mimeo); en Bolivia Fernando Huanacuni Mamani (2010); *Vivir Bien / Buen Vivir Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*, Convenio Andrés Bello, Instituto Internacional de Investigación y CAO, La Paz. Un aporte en donde se hace una interesante recopilación del pensamiento indígena sobre el tema es el de Antonio Luis Hidalgo–Capitán, Alejandro Guillén García – Nancy Deleg Guazha (2014); *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, Universidad de Cuenca y Universidad de Huelva; en el que se recojen textos de Luis Macas, Nina Pacri, Blanca Chancoso, Arirura Kowii, Luis Maldonado, entre otras personas.

3 Existen muchas contribuciones de quienes no necesariamente provienen del mundo indígena, recordamos los trabajos de Atawallpa Oviedo Freire (2011); *Qué es el sumakawsay – Más allá del socialismo y capitalismo*, Quito; Xavier Albo (2009); “Suma qamaña = el buen convivir”. Revista Obets, Alicante; Josef Estermann (2015); *Más allá de Occidente – Apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el Vivir Bien andino*, Abya-Yala, Quito; Eduardo Gudynas; “Buen Vivir: sobre secuestros, domesticaciones, rescates y alternativas”, en varios autores; *Bifurcación del Buen Vivir y el sumak kawsay*, Ediciones SUMAK, Quito, 2014; Francois Houtart (2011); “El concepto del sumak kawsay (Buen Vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad”, Revista Ecuador Debate N° 84, CAAP, Quito; Omar Felip Giraldoe; *Utopías en la era de la supervivencia – Una interpretación del Buen Vivir*, Editorial ITACA, México 2014. Por igual hay que resaltar las importantes investigaciones sobre el origen del concepto Buen Vivir de David Cortez; uno de sus aportes más destacados y recientes es (2016); “Sumak Kawsay, Buen Vivir y Cambio Climático- Genealogías”, en *Cambio climático. Lecciones de y para Ciudades de América Latina*. Sylvie Nail (Ed.), 143-173, Universidad Externado de Colombia, Bogotá.



Foto: Alberto Acosta.

bernamental. En realidad, más allá de algunas sonoras declaraciones, al menos en Ecuador, no hubo el más mínimo interés por entender y menos aún desarrollar el potencial que tienen aquellas prácticas vivenciales de resistencia –y re-existencia– al interminable colonialismo y sus secuelas, que de alguna forma influyen en la vida en varias comunidades indígenas. Y no solo eso, en algunos casos se lo banalizó tanto que bien pudo desembocar en un Buen Vivir o *sumak kawsay* “new age”, una simple moda pasajera. Por esa senda el Buen Vivir corre inclusive el riesgo de transformarse en un nuevo apellido del “desarrollo”: el “desarrollo del buen vivir”...

Esta constatación, de entrada, descarta que el mundo indígena –en términos amplios– no haya sufrido de la conquista, en tanto proceso de explotación y represión propio de una larga noche colonial, que se proyecta hasta nuestros días republicanos. La influencia colonial y capitalista está presente de múltiples formas en ese mundo, lo cual obliga a abandonar las aproximaciones románticas a dicha realidad. Crecientes segmentos de la población indígena han sido absorbidos por la lógica de la monetarización propia del mercado capitalista o han sido aculturizados de múltiples

otras maneras. Y, por cierto, en la medida que se ahonda la migración del campo a la ciudad se profundiza el desarraigo de las poblaciones indígenas urbanas, quienes paulatinamente se distancian de sus tradicionales comunidades; aunque aún perviven “jirones de comunidad” en diversos espacios urbanos.

El asunto, como vemos, no es simple. Tratándose de vivencias –más que conceptos–, que provienen de los mundos indígenas, hay una complejidad implícita en temas tan sensibles como la misma traducción del término Buen Vivir. Las expresiones más conocidas del Buen Vivir o Vivir Bien, remiten a conceptos existentes en lenguas indígenas de América Latina, tradicionalmente marginados, pero no desaparecidos: *sumak kawsay* o *allí kawsay* (en kichwa), *suma qamaña* (en aymara), *ñande reko* o *tekó porã* (en guaraní), *pénker pujústin* (shuar), *shiir waras* (ashuar) entre muchas otras. Y si estas diversas concepciones no son necesariamente idénticas, menos aún lo será su traducción al español, la lengua de la conquista y la colonización... De hecho, al aceptar la existencia de esta gran diversidad de pueblos y culturas se está desmontando el aparato que esconde el término “indígena”, que también es de origen colonial.

Partiendo de esa realidad, se ha llegado a decir que mejor sería no traducir el *sumak kawsay* a ningún idioma pues se deformaría su espíritu y se perdería su potencial transformador, según él. Esta cuestión no es menor. No podemos ocultar que este es un campo minado por los riesgos que implica.

Aquí, sin entrar en detalles por razones de espacio, lo que rescatamos es la posibilidad de asumir el Buen Vivir como un concepto abierto, reconociendo sus raíces indígenas profundas, desde donde podemos construir otros mundos, sin cerrarnos a un amplio y enriquecedor debate y diálogo con otros saberes y conocimientos. En este punto pueden insertarse los debates post-desarrollistas y otros, como los decrecentistas (quienes cuestionan las sociedades construidas desde lo que podríamos denominar la religión del crecimiento económico); debates centrados en superar la Modernidad.

Pero debe quedar dicho, con el Buen Vivir y su visión de armonías múltiples no se plantea una opción milenarista, carente de conflictos. Lo que interesa destacar es que con el Buen Vivir se propone una sociedad orientada por la armonía y los equilibrios, que no exacerbe los conflictos, como sí sucede con las visiones del liberalismo económico, basadas en la competencia y acumulación de individuos actuando unos contra otros.

Lo que cuenta es lo que es, no lo que se quiere que sea...

Lo expuesto anteriormente implica, por cierto, valorar adecuadamente los saberes considerados como ancestrales, asumiendo lo complejo que resulta definir su ancestralidad. Para hacerlo se requiere construir un puente de relacionamiento respetuoso entre saberes y conocimientos. Lo que nos invita a poner, entre otras cuestiones de fondo, las tecnologías, la ciencia, el conocimiento, etc., al servicio de la vida y no de visiones que a la postre lo que alientan es la acumulación del capital.

Esta es una tarea compleja. Estas aproximaciones deben romper con los diversos rezagos eurocéntricos –enraizados más aún en el mundo de la academia–, deben tender a liberarse de las epistemologías de la Modernidad, a la que, en esencia, cuestionan las narrativas más profundas del Buen Vivir o *sumak kawsay*. Aquí cabe preguntarse cuál es el régimen de saber y poder que

Esta es una tarea compleja. Estas aproximaciones deben romper con los diversos rezagos eurocéntricos –enraizados más aún en el mundo de la academia–.

emergió en el marco del entramado complejo de discursos y actores sociales que participaron y participan en la formulación contemporánea de las nociones de Buen Vivir. Esto demanda comprender el proceso histórico que explica este ejercicio de crítica, de búsqueda de alternativas y de superación del discurso del desarrollo convencional, que sintetiza la verdadera potencialidad transformadora de este concepto. El análisis debe darse, entonces, considerando la emergencia histórica del concepto enmarcado en una multiplicidad de estrategias de resistencias y contraofensivas, tanto como de construcción concreta de alternativas: re-existencia.

Es evidente que en esta discusión se tensan dos fuerzas: el desarrollo, con las alternativas de desarrollo y el Buen Vivir, con las alternativas al desarrollo. Esta discusión –planteada antes en otros espacios– cobró inusitada fuerza con el posicionamiento en el debate constituyente en Ecuador y Bolivia de las tesis del Buen Vivir antes ignoradas o abiertamente combatidas en la sociedad blanco-mestiza y también de alguna manera poco conocidas en amplios segmentos del mundo indígena. Y en este trajinar han abundado intentos para domesticar el Buen Vivir en el campo del desarrollo como destino final y único, e inclusive para incorporar de manera mañosa y descontextualizada varias tesis del Buen Vivir en la llamada “economía verde”, con la que se quiere oxigenar al capitalismo.

Pero hay más escollos en el horizonte. El dogmatizar e imaginar el Buen Vivir desde visiones “teóricas” inspiradas en ilusiones o utopías personales, podría por igual terminar reproduciendo delirios civilizatorios que a la postre devengan en colonizadores. Nos guste o no, incluso las alternativas que podemos pensar desde la Modernidad arrastran taras de la sociedad en la que hoy vivimos. El Buen Vivir se puede volver esquivo por estar mal concebido, por ejemplo como se vivió en la práctica gubernamental de los gobiernos “progresistas” de Ecuador y Bolivia.

Por cierto, la lista de incongruencias en los gobiernos “progresistas” andinos tanto a nivel nacional como de los territorios descentralizados, advierten intenciones distintas entre los mandatos constitucionales y la *realpolitik*. En la práctica se advierten formas continuistas de consumismo y productivismo –desarrollismo, al fin y al cabo–, reflejando también el uso propagandístico del término Buen Vivir. Basta ver la cantidad de documentos y programas oficiales que anunciaban el Buen Vivir en Ecuador y Bolivia, insertados en la pauta publicitaria oficial de los respectivos gobiernos, pero lejos de lo que el concepto representa en realidad. Como ejemplo, proyectos municipales para mejorar las calles, en ciudades construidas alrededor de la cultura del automóvil y no de los seres humanos, fueron presentados como “obras para el Buen Vivir”. Sin duda, una banalización absoluta de una vivencia en esencia post-capitalista.

La situación adquirió ribetes hasta aberrantes⁴ cuando, por ejemplo, se profundizaba el extractivismo con la megaminería, presentándola desembozadamente –como sucedió en Ecuador durante el régimen “progresista”– como “Minería para el Buen Vivir”; algo similar sucedía con el petróleo y otros extractivismos. Todo esto representa un Buen Vivir propagandístico y burocratizado, carente de contenido, reducido a la condición de término-producto. Resulta amenazante esta reduccionista y simplona visión resultante del marketing publicitario de la política oficial. Y más aún si este Buen Vivir oficial es una herramienta para consolidar gobiernos caudillistas que apuntan a desmontar las opciones comunitarias existentes. Con tales acciones, como de hecho acontece, se corre el riesgo de que el Buen Vivir pierda legitimidad frente a la sociedad.

Otro Punto en la misma línea de reflexión. Sostener que el Buen Vivir, por definición es desarrollista, y que el *sumak kawsay*, en consecuencia, es indígena, es una simplificación que no contribuye al debate. ¿Quién evita que después los gobiernos usen el término *sumak kawsay* y lo

⁴ Por igual resultan toscas aquellas conclusiones que –partiendo del desconocimiento de lo que son los extractivismos– tratan de diferenciar el Buen Vivir del *sumak kawsay*, diciendo que en el primer caso no se toleraría ningún tipo de extractivismo y en el segundo sí.

vuelvan a banalizar? Además, esta distinción y separación recluiría las propuestas indígenas en un mundo estrecho y se minimizarían sus enormes potencialidades propias y derivadas para librar una batalla conceptual y política orientada a superar la Modernidad. Estas pretensiones también son (o pueden ser) excluyentes en tanto se termine por negar los aportes de otros grupos sociales también periféricos y marginados de la Modernidad, lo que limitaría el potencial movilizador de amplio espectro que puede tener el Buen Vivir, que de ninguna manera puede ser asumido como un mandato global único e indiscutible; razón por la cual será siempre preferible leerlo en plural, como buenos convivires.

Es más, como ya lo dijimos, a la postre podríamos terminar poniéndole apellidos al Buen Vivir (¿Buen Vivir sustentable, Buen Vivir con equidad de género, Buen Vivir endógeno, Buen Vivir humano, Buen Vivir “desarrollado”, Buen Vivir capitalista, Buen Vivir global?), tal como lo hicimos con el “desarrollo” cuando quisimos diferenciarlo de aquello que nos incomodaba. Lo que se lograría así es relocalizar estas visiones e inclusive prácticas con potencial transformador en el mundo de la norma occidental.

El sincretismo también es riesgoso, pues podría construir híbridos inservibles más que nuevas opciones de vida. En Alemania, por ejemplo, el gobierno de Angela Merkel, a mediados de la segunda década del presente siglo, impulsó una campaña para discutir el Buen Vivir (*Gutes Leben*⁵), que resultó en una confusa entelequia de visiones y aproximaciones con las que se intentaba remozar el estado de bienestar, sobre todo para que ese país mantenga su actual estilo de vida enmarcado por los mandatos de la Modernidad: más producción y más consumo para vivir cada vez mejor⁶.

Por cierto hay otros puntos complicados, pues algunos grupos podrían reclamar el Buen Vivir, inclusive despojado de su esencia indígena, como opción para proteger en sus territorios

⁵ Die Regierung sucht das gute Leben“, Süddeutsche Zeitung, 13.4.2015 <http://www.sueddeutsche.de/politik/buergerdialog-die-regierung-sucht-das-gute-leben-1.2433160>

⁶ En Alemania hay muchos debates sobre el Buen Vivir en diversos ámbitos, tan es así en la ciudad de Colonia (Köln) se estableció un día al año, como el día del “buen vivir”, para reflexionar sobre la necesidad de otro estilo de vida.

el “Buen Vivir” (Muraca 2014) o incluso para asegurarlo ampliando sus zonas de influencia: el tristemente célebre “espacio vital”.

Es preciso despejar otro malentendido usual con el Buen Vivir, cuando se lo desprecia o minimiza como una mera aspiración de regreso al pasado o de misticismo indigenista (riesgo latente, por lo demás). El Buen Vivir expresa construcciones que están en marcha en este mismo momento, en donde interactúan, se mezclan y se hibridan saberes y sensibilidades, todas compartiendo marcos similares tales como la crítica al “desarrollo” o la búsqueda de otra relacionalidad con la *Pacha Mama*, en el marco de lo que se conoce como los Derechos de la Naturaleza.

Como acabamos de sintetizar, las amenazas y los riesgos son inevitables, tanto como las bienvenidas críticas a estas ideas que plantean rupturas⁷. Hay que negar posiciones dogmáticas e intolerantes. No pueden existir “comisarios políticos” del Buen Vivir. Y mucho menos creer que invocando el Buen Vivir o *sumak kawsay*, cual jaculatoria mágica, los problemas están resueltos. En conclusión, el uso del Buen Vivir como simple slogan político puede conducir a su debilitamiento conceptual, si no se clarifica qué es lo que realmente representa esta propuesta de cambio civilizatorio.

En síntesis, el irrespeto a la diversidad frenaría la verdadera riqueza de propuestas múltiples desde diferentes realidades. Bien o mal, el Buen Vivir es la forma como, muchos de quienes han sido criados en la Modernidad, han podido acceder a una visión “alternativa al desarrollo”.

El Buen vivir más allá de la Modernidad

Para asumir esta tarea resulta crucial sobre todo, cuestionar el sentido histórico del proceso sur-

⁷ Se mencionan, a modo de ejemplo, un par de críticas formuladas al Buen Vivir por parte de José Sánchez Parga; “Discursos retrovolucionarios: *sumak kawsay*, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos” y de Mancilla, Felipe (2011); “Ideologías oficiales sobre el medio ambiente en Bolivia y aspectos problemáticos”, Revista Ecuador Debate N° 84 (2011), CAAP, Quito, disponible en <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/3508>. Es por demás recomendable la respuesta de Gudyna (2013) a estas dos visiones positivistas y conservadoras.



Foto: Alberto Acosta.

gido desde la idea del “desarrollo”. Se deben derrumbar los objetivos, políticas y herramientas con las que se ha buscado –inútilmente– el bienestar para todos prometido por la Modernidad, sea a través del progreso o del desarrollo. Incluso es necesario reconocer que los conceptos e instrumentos disponibles para analizar el desarrollo ya no sirven. Cabe aceptar que son conocimientos y debates que –inclusive muchas veces desde la crítica– pretenden convencer de que el patrón civilizatorio atado al desarrollo y el progreso es natural e inevitable.

Por eso mismo, no se puede analizar el Buen Vivir con los instrumentos y lógicas de análisis tradicional. Este es otro de los argumentos empleados para negar la existencia del Buen Vivir, en tanto no puede explicarse ni medirse con dicho instrumental, o porque se asume que lo comunitario en el mundo indígena ha desaparecido... esta sería otra forma de racismo intelectual, por lo demás. Aquí aparecen críticas suigéneris: hay quienes critican al Buen Vivir porque serían visiones de sociedades ancestrales ya superadas, inclusive carentes de practicidad, o porque no son suficientemente auténticas al no provenir fundamentalmente de dichas culturas indígenas, al haber sido influenciadas por otras críticas a la modernidad. De una u otra manera, como bien anotó Eduardo Gudynas, son críticas que parten de posiciones dominantes que lo que buscan es cerrar la puerta a la discusión y más aún la puesta en marcha de dichas propuestas transformadoras o simplemente domesticarlas dentro de los cánones de la Modernidad. Si lo anterior es reprochable, igualmente equivocado que estas reflexiones sobre el Buen Vivir, por más buenas intenciones que se tenga, sean asu-

No se puede analizar el Buen Vivir con los instrumentos y lógicas de análisis tradicional.

midas como recetas indiscutibles o aplicables en cualquier momento y lugar.

Algo similar se podría producir si se abre la puerta a una pretendida globalidad uniformizadora del Buen Vivir, cuando su potencial global realmente surge desde la pluralidad de opciones concretas y de acciones radicales en territorios y comunidades específicas. Esta constatación, empero, no niega la posibilidad de identificar algunos ejes referenciales para la construcción del Buen Vivir o buenos convivires en diversos ámbitos y espacios –inclusive con alcance global–, como los esbozados anteriormente: comunidad humana y natural armonizadas para conseguir una vida digna de seres humanos y no humanos, como referencia básica, en el marco de relaciones de espiritualidad propias de sociedades que se inspiran por la reciprocidad y la solidaridad. Esto implicaría que las diversas manifestaciones de la vida deberán orientarse por prácticas comunitarias, no solo individualistas; a partir de propuestas sustentadas en la pluralidad y la diversidad, no unidimensionales, ni monoculturales. En este ámbito se podría comenzar a pensar en nuevos mundos a partir de la vigencia de los Derechos Humanos y los Derechos de la Naturaleza, los que, a pesar de sus limitaciones propias, nos llevan a aceptar la necesidad de que la justicia social venga de la mano de la justicia ecológica, y viceversa.

En síntesis, el Buen Vivir es una propuesta civilizatoria que plantea un horizonte de salida al capitalismo, la civilización dominante. Con todo, cabe aceptar que la visión indígena no es la única inspiración para impulsar el Buen Vivir. Esta (re)construcción de alternativas civilizatorias se puede sustentar también desde otros principios filosóficos, algunos de los cuales podrían *aggiornarse*, siempre que estas aproximaciones superen las visiones antropocéntricas dominantes y acepten que la vida digna es para todos los seres o no lo es.

Bibliografía

- Acosta, Alberto (2005): **Desarrollo Glocal – Con la Amazonía en la mira**, Corporación Editora Nacional, Quito, disponible en <https://es.scribd.com/document/358312571/Acosta-Alberto-Desarrollo-Glocal>
- Gudynas, Eduardo (2013): “El malestar Moderno con el Buen Vivir: Reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo”, *Revista Ecuador* N° 88, CAAP, Quito, disponible en <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/5411>
- Gudynas, Eduardo (2014): “Buen Vivir: sobre secuestros, domesticaciones, rescates y alternativas”, en el libro **Bifurcación del Buen Vivir y el sumak kawsay**, Ediciones SUMAK, Quito.
- Muraca, Barbara (2014): **Gut leben. Eine Gesellschaft jenseits des Wachstums**, Wagenbach, Berlin.
- Oviedo Freire, Atawallpa (2014): “Ruptura de dos paradigmas – Una lectura de la Izquierda desde la Filosofía Tetrádica Andina”, en el libro **Bifurcación del Buen Vivir y el sumak kawsay**, Ediciones SUMAK, Quito.

Feminismos decoloniales y desarrollo

Rosalba Icaza: Activista feminista descolonial de origen mexicano; sobreviviente, madre y educadora popular. Profesora e Investigadora Titular en Política Global, Género y Diversidad en el Instituto de Estudios Sociales de la Universidad Erasmus de Rotterdam en los Países Bajos, donde también dirige el Equipo de Diversidad e Inclusión y co-convoca el grupo de lectura y des-aprendizaje descoloniales. Es parte de la Red Transnacional Otros Saberes (RETOS) y colabora con la Universidad de la Tierra (Unitierra).

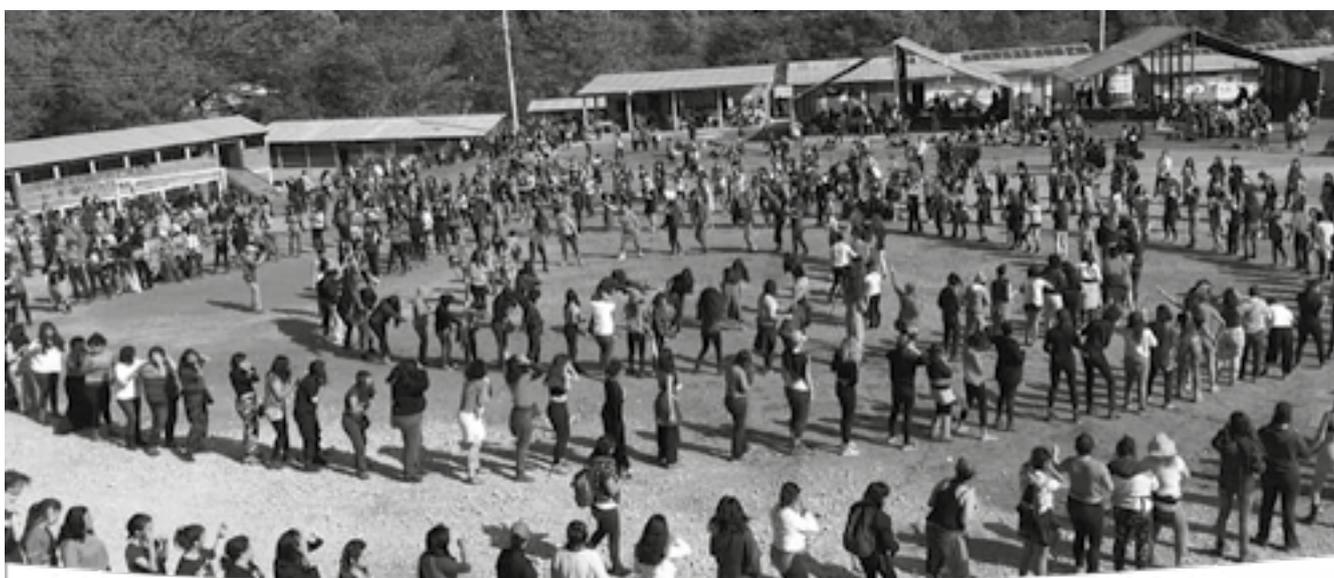


Foto: Rosalba Icaza.

¿Desde dónde hablamos?

Comenzar por nuestros puntos de partida es importante en tanto es un primer paso para situar nuestro lugar de enunciación. En el texto *Deshaciendo los patriarcados coloniales. Caminos de vida y lucha*¹ la antropóloga mexicana Xóchitl Leyva nos comparte lo siguiente: “Los puntos de partida que seleccionamos tienen una gran influencia que no solo es simbólica [discursiva]

sino también que es concreta y práctica en lo que hacemos, pensamos y sentimos, pero sobre todo, en cómo hacemos, pensamos y sentimos. Los puntos de partida se cruzan con el lugar de enunciación pero no pueden ser reducidos a este” (Leyva 2019, 53).

Desde 2008, formo parte de un grupo de académicas/activistas indígenas, Afro-descendientes y mestizas con quienes llevamos a cabo investigaciones colaborativas y prácticas de escritura y aprendizaje colectivas. Nos hemos acercado a los conocimientos que son co-creados colectivamente por comunidades en resistencia frente a las formas violentas y poderosas que destruyen la tierra, la vida y la esperanza

¹ La cita textual es una traducción libre del Inglés al Español y aparece en el texto de Xóchitl Leyva “Undoing Colonial Patriarchies. Life and Struggle Pathways” en Rosalba Icaza et. al. 2019. La inclusión en corchetes es mía y se hace para enfatizar la materialidad del lugar de enunciación que nos invita a considerar Leyva.

de las mujeres en *Abya Yala* (las Américas). Nos hemos nombrado Red Transnacional Otros Saberes (RETOS)².

Hemos documentado y difundido nuestros hallazgos en libros (e.g. Icaza y Leyva 2019), publicaciones académicas (e.g. Icaza 2018, Leyva 2019) y hemos compartido lo (des)aprendido a través de giras itinerantes en Mesoamérica. Tal es el caso de la Escuela de Formación Mesoamericana para Mujeres Indígenas, Negras y Campesinas de Centroamérica y el Sur de México³. Más recientemente, hemos lanzado una editorial autónoma no comercial llamada “Editorial RETOS”⁴. Juntas hemos reflexionado sobre los aprendizajes y des-aprendizajes que surgen de la defensa colectiva de los ríos, las montañas y el territorio.

Para algunas de nosotras, que tenemos un pie en la academia y otro fuera de ésta, aprender y enseñar sobre nuestra relación con la Tierra ha significado desaprender nuestras subjetividades moderno/coloniales, formas de trabajo y comprensiones sobre lo que significa aprender. Algunas de nosotras ya no damos por sentadas sino que cuestionamos los límites y la violencia de las categorías que organizan nuestra comprensión del mundo tales como “mujeres”, “identidad” y, por supuesto, “género” e “investigación”. Afortunadamente, los procesos de aprendizaje y

des-aprendizaje han tomado forma y han sido acuerpados por la comunidad que da vida a la Universidad de la Tierra (UNITIERRA) en Oaxaca ubicada el sur de México⁵.

Unitierra es una Universidad de y para comunidades indígenas de los valles centrales de Oaxaca y de los territorios autónomos zapatistas de Chiapas en el sur de México. Pero Unitierra es una universidad “muy otra” en el sentido de que es un centro no escolarizado y desprofesionalizado para el aprendizaje convivencial. Por lo tanto, en Unitierra no encontrarán maestros o profesiones, o “disciplinas disciplinadas”, sino convivencialidad como una práctica política.

En Unitierra, se hablan zapoteco, mixe y maya en sus diferentes variantes. El castellano o español, mi lengua materna y colonial, es solo uno de los muchos idiomas que se hablan allí. Precisamente, algunas de las ideas de este texto surgieron de los encuentros en Unitierra, incluida la siguiente pregunta: ¿Puede el desarrollo responder a la posibilidad de una vida que no esté estructuralmente implicada con el sufrimiento y el consumo de la vida de la tierra y de los “otros”⁶?

Modernidad/Colonialidad

¿Cómo es que damos sentido a cómo vivimos y *sentipensamos*⁷ la modernidad/colonialidad y más específicamente la colonialidad del género? Permítanme comenzar con la propuesta básica

2 La página web de la Red Transnacional Otros Saberes puede accederse en el siguiente enlace: www.encuentroredtoschiapas.jkopkutik.org

3 La ‘escuela’ realizó su primer Encuentro en agosto de 2018. Tuvo lugar en Honduras, en territorio recuperado por las y los garífunas frente al narcotráfico y las plantaciones de palma africana. En la Escuela se abordaron 4 ejes: espiritual, autonómico, alimentario y audiovisual, para desde ahí nutrir la formación de 40 mujeres de las resistencias del Sur de México y Centroamérica. La Escuela fue convocada por CLACPI, PVIFS y OFRANEH. Ver: www.youtube.com/watch?time_continue=3&v=Bk9OAJm9is&feature=emb_logo

4 La página de facebook de la Cooperativa Editorial Autónoma de la RETOS puede accederse en el siguiente enlace: www.facebook.com/EditorialRetos/ El blog y todas las publicaciones libres de costo de la Cooperativa Editorial Autónoma Retos pueden accederse en el siguiente enlace: <https://editorialretos.wordpress.com>

5 La página web de la Unitierra Oaxaca puede accederse en el siguiente enlace: <https://unitierraoax.org/en/>

6 Versiones preliminares y en inglés de las ideas planteadas sobre la colonialidad del desarrollo han sido desarrolladas y publicadas con Rolando Vázquez como parte de nuestra agenda de investigación colaborativa en relación a las Relaciones Internacionales, la forma de Resistencia transnacional y el feminismo decolonial (Icaza and Vázquez próximamente; Icaza and Vázquez 2017; Icaza and Vázquez 2016).

7 Comprendemos sentipensar desde lo que implica: por un lado desmonta la separación cuerpo-mente y la idea cartesiana de cuerpo pero además como praxis nos indica sobre las formas plurales en las que conocemos (Méndez Torres et. al. 2013).

La modernidad es entonces el movimiento histórico del poder que nombra y representa lo real; apropiándose así mundos plurales de significado.

del pensamiento decolonial: “no hay modernidad sin colonialidad”. Los primeros escritos sobre modernidad/colonialidad la comprendieron como un binomio co-constitutivo/inseparable estructurando lógicas de gestión que operan, desde el encuentro colonial y hasta nuestros días, controlando la economía, la autoridad (gobierno, política); el conocimiento y las subjetividades; el género y la sexualidad (Mignolo 2013, Quijano 2000).

Pero, ¿qué significa todo esto para quienes residimos en Europa y nos interesamos en señalar y comprender los límites del desarrollo para la sustentabilidad de la vida? En primer lugar, significa comprender que el desarrollo, sea este participativo, sustentable, verde, o alternativo, no puede negar su implicación compleja en las formas de exclusión, violencia y destitución que lo hacen posible en primera instancia. En pocas palabras, no hay desarrollo sin colonialidad.

En este punto es importante señalar que la colonialidad no es colonialismo. El colonialismo como forma histórica de gobierno terminó con la independencia política formal en varios contextos. La colonialidad, por otro lado, continúa, y nos permite nombrar lo que ha sido y es producido como invisible por la modernidad. Tal borramiento es una posición, o punto de partida, desde la cual se piensa-vive-resiste-interpela al desarrollo moderno.

Tener presente lo anterior marca un contraste importante con el pensamiento (euro)centrado en la tradición filosófica moderna-occidental, en la cual la modernidad en sus diferentes facetas (es decir, modernidad inacabada, modernidades plurales e híbridas, postmodernidades, globalización, capitalismo, etc.) se asume como la totalidad de la realidad: “*para el pensamiento decolonial, la modernidad (con sus modernidades) no puede pretender abarcar*

toda la realidad histórica. Hay un exterior, algo más allá de la modernidad, porque hay formas muy otras de relacionarse con el mundo, formas muy otras de sentir, actuar y pensar, formas de vivir y habitar el mundo que provienen de otras geo-genealogías, no occidentales y no modernas” (Vázquez 2014: 173) y que han sido negadas, silenciadas, borradas, frecuentemente de forma violenta.

¿Cómo es que se lleva a cabo ese borramiento y esa violencia a través del desarrollo moderno? ¿Cuáles son las dinámicas y entramados complejos de este proceso y las formas en las que estamos implicadas?

Modernidad/Colonialidad como Movimientos

Si bien los primeros escritos sobre modernidad/colonialidad comprendieron la modernidad/colonialidad como una matriz de poder que opera controlando la economía, la autoridad (gobierno, política); conocimiento y subjetividades; género, sexualidad; más recientemente, la modernidad/colonialidad se ha entendido como la designación de dos movimientos diferentes hacia la realidad histórica mundial (Vázquez 2014).

La modernidad es entonces el movimiento histórico del poder que nombra y representa lo real; apropiándose así mundos plurales de significado. Por ejemplo, los no europeos fueron nombrados “incivilizados” en el encuentro colonial, y desde la década de 1950 un grupo de países fueron nombrados “subdesarrollados” (Icaza y Vázquez 2016). Hoy en día superviso estudiantes que asumen sin complicaciones el privilegio de representar al ‘otro’ manifestando el poder al que hago referencia.

Mientras tanto, la colonialidad es un movimiento hacia el borramiento de los sistemas de conocimiento-vida fuera o al margen de lo que se nombra “racionalidad humana”. Tal es el caso de la relación sagrada de los ríos, la tierra y el territorio para numerosos pueblos originarios mesoamericanos y sus descendientes en los centros urbanos o de la noción de cuerpo-tierra-territorio para las mujeres de pueblos originarios en Mesoamérica (Cabnal 2019).

¿Quiénes piensan cuáles cuerpos con el marco del género como acto performativo y cuáles son los cuerpos borrados con esa perspectiva? ¿Qué pasa cuando el cuerpo es sentipensado con genealogías y prácticas otras a las del feminismo occidental antiesencialista?

*Feminismos críticos y colonialidad del género*⁸

Hoy en día resulta innegable afirmar que los feminismos críticos basados en el pensamiento filosófico occidental moderno han sido exitosos en la introducción de la categoría género no como un hecho biológico, sino como una serie de relaciones históricas de poder que circulan alrededor de y en los cuerpos.

Una de las contribuciones de los enfoques feministas críticos de la tradición filosófica de Occidente es que su cuestionamiento a los esencialismos ha revelado múltiples y complejas operaciones de poder en el pensamiento binario. Tal es el caso de la filósofa feminista Judith Butler para quien el género es performativo, es decir, actos discursivos recurrentes que producen diferencia.

Desde la perspectiva de Butler el género es un lenguaje que actúa, pero que también actúa sobre el sujeto y con ello (sobre) determina el posible campo de acción en el cual éste se desenvuelve. En este caso, la asignación de género precede a la posibilidad del sujeto para “escoger” y sus opciones están siempre dentro de esas normas de género ya dadas (Icaza y Vázquez próximamente).

Este cuestionamiento es sin duda una intervención crítica muy importante, pero también insuficiente para comprender los cuerpos que no están dentro del discurso del género; cuerpos

que están al otro lado de la diferencia colonial. La colonialidad del género, como argumenta María Lugones, es el estar excluida del género como condición de sociabilidad. Y en esa exclusión no hay condiciones para la performatividad pues ésta requiere estar dentro de su campo discursivo.

Resulta entonces interesante preguntarse ¿quiénes piensan cuáles cuerpos con el marco del género como acto performativo y cuáles son los cuerpos borrados con esa perspectiva? ¿Qué pasa cuando el cuerpo es *sentipensado* con genealogías y prácticas otras a las del feminismo occidental antiesencialista?

El género puede ser definido como socialmente construido y por ello contextual o fluido y performativo, enredado con la raza, la clase, la sexualidad, etc., pero siempre es el punto común de partida en los feminismos críticos contemporáneos. Y es precisamente ese punto de partida común lo que va a diferenciar estas comprensiones del cuerpo con género y/o como performativo de aquellas que parten de *sentipensarlo* como cruzado por la diferencia colonial.

Precisamente cuando nos preguntamos ‘quiénes piensan qué cuerpos desde el género performativo y qué cuerpos son borrados con esta operación’ nuestros privilegios interseccionados por raza/etnicidad, género y sexualidad, clase, etc., se revelan. Pero quizás aún más importante para los propósitos de esta reflexión es que *sentipensar* con los cuerpos cruzados por la diferencia colonial significa que éstos no son solo actos recurrentes del género y sus resistencias no pueden únicamente leerse como desestabilizaciones del binario resistencia/poder que ofrecen las contribuciones antiesencialistas feministas. Necesitamos dirigirnos hacia geo-genealogías otras (no-modernas en el sentido que propone María Lugones y que se indicó anteriormente) para comenzar a nombrar los cuerpos excluidos del género. Esta es la invitación que se formula desde el feminismo decolonial de María Lugones para pensar el género desde su colonialidad.

8 Una versión preliminar de estas ideas puede encontrarse en Icaza 2019 y en Icaza y Vázquez próximamente.

Cuerpo y colonialidad del género

En otros textos hemos insistido en el aporte que hace Oyewumi (Icaza 2019 e Icaza y Vázquez 2016) para ayudarnos a dar los primeros pasos hacia geo-genealogías otras. En el estudio etnográfico de Oyeronke Oyewumi sobre las comunidades yoruba en Nigeria se lleva a cabo una exploración empírica para reflexionar sobre aquello a lo que la pensadora poscolonial Chandra T. Mohanty ya había invitado a las feministas a reconsiderar sobre los saberes como socialmente situados en lugares.

El análisis de Oyewumi, sin embargo, va un paso más allá y nos muestra que hay formas de comprender el cuerpo que exceden la categoría género. Esto es posible cuando Oyewumi se permite a sí misma, y con ello a su lectora, considerar lo siguiente: si el género es socialmente construido, entonces, en algún punto en el tiempo no hubo género. Desde su punto de vista, esta pregunta llevaría consigo un cuestionamiento radical a los feminismos críticos que toman el género como algo ya dado y significaría que ciertas prácticas, regímenes y formas de ser y sentir, y por ello del cuerpo mismo, no estarían marcadas por el género, sino por algo diferente (Icaza 2019).

Precisamente, la noción de colonialidad del género de María Lugones extiende esta exploración al teorizar el género como una diferencia sexual socializada anclada en la historia del colonialismo. En este sentido, Lugones piensa el género como un mecanismo de dominación colonial sobre los cuerpos racializados no-occidentales. Y es en este sentido que Lugones nos ayuda a comprender el momento histórico en el cual este sistema específico (sexo/género) deviene en una forma de subyugación, en un mecanismo concreto de transformación y gobierno de toda forma de vida a través del control de los cuerpos y las subjetividades de las personas que habían sido colonizadas.

Sentipensar el cuerpo desde la diferencia colonial implicaría, entonces, estar atentas a las implicaciones epistémico-sensoriales de esta consideración al tiempo que desmontamos la separación cuerpo-mente (Méndez et al. 2013).

Por ejemplo, implicaría localizar el contexto geo-político, geo-histórico, geo-epistémico y, en particular, corpo-político de la categoría género: ¿quiénes piensan qué cuerpos y desde qué lugares de enunciación lo hacen?

Implicaría identificar los límites de algunos análisis y praxis feministas que comprenden el género, la heteronormatividad, la patriarquía, la mujer, el hombre, lo femenino y lo masculino, etc., como categorías de análisis que pueden ser transculturales y ahistóricas.

Implicaría, además, estar atentas a la experiencia sensual que significa dejar a un lado las “certezas” de la ignorancia arrogante del sujeto moderno/ colonial que cree saberlo todo. Es desde esa arrogancia ignorante que ciertas posiciones descarnadas-sin cuerpo producen las historias de ciertos cuerpos como “normales” y de ciertos eventos y memorias como representativos de toda la “humanidad”.

Renunciar a las certezas de la ignorancia arrogante para re-conocer la herida colonial, el dolor de sabernos borradas, silenciadas, “rajadas”, como nos enseña Gloria Anzaldúa. Es entonces, un movimiento hacia re-conocer(nos) en todo lo que ha sido silenciado y borrado bajo la certeza de las categorías tales como género y patriarquía, es decir categorías de la modernidad/colonialidad, pero además de cómo estamos implicadas en ello.

Colonialidad de género

Lugones introduce la colonialidad del género como un sistema moderno/colonial que fue impuesto sobre el “otro” racializado y que tuvo el efecto de des-humanizar a las personas indígenas y esclavizadas, a tal grado que fueron animalizadas al serles negado un lugar en la normatividad hombre/mujer.

De acuerdo con Lugones, en el encuentro colonial el/la otra no tenía género porque éste era una característica de la “humanidad”: “Solo el civilizado es hombre o mujer” (Lugones 2010b: 743). La consecuencia semántica de esto es que no hay mujeres colonizadas. La colonizada fue caracterizada como con sexo, pero no con género. Si el género es, entonces, considerado no

En consecuencia, los análisis que toman como punto de partida el género y no su colonialidad no pueden ayudarnos a comprender las resistencias decoloniales como aquellas que exceden la imposición de la experiencia geo-política-corporal-epistémica occidental como la totalidad de la realidad.

como una categoría universal/sistema ordenador de la vida social a través del tiempo y las culturas, entonces resulta crucial preguntarnos lo siguiente: ¿cuándo fue impuesto el género como sistema, cómo fue implementado para controlar qué cuerpos, sexualidades y subjetividades, y cómo, al quedar implementado, otras formas de vida, de ser y de sexualidad fueron/son borradas al ser internalizadas por las personas colonizadas y esclavizadas?

Lugones argumenta que la colonialidad del género se entrelaza con el control por el territorio, el capital y las subjetividades, lo cual tiene profundas implicaciones para las vidas concretas hasta hoy en día. Nos ofrece así una perspectiva geo-histórica del género como un mecanismo de poder moderno/colonial y sobre la posibilidad de identificar el rol del desarrollo en todo esto.

Cuando la diferencia colonial entre la humanidad y aquellos producidos como no-humanos queda visibilizada a través del sistema colonial de género que impone heteronormatividad y niega el género a aquellas personas que fueron animalizadas, que fueron esclavizadas, es que identificamos también las limitaciones y la violencia que ejerce la categoría género. Si bien, esta categoría puede ayudarnos para *sentipensar* (Mendez 2013) cómo fue impuesto, cómo fueron nombradas ciertas prácticas y formas de vida como representativas de lo femenino o lo masculino, no puede ayudarnos a nombrar las experiencias encarnadas que fueron hechas invisibles con la imposición de un régimen de sexo/género específico a partir de la colonización, el genocidio y la deshumanización de ciertos cuerpos.

El género como categoría tampoco puede ayudarnos a comprender que la heteronormatividad ha sido consolidada a través de su colonialidad. Y no puede ayudarnos a entender cómo el género implanta y refuerza epistemologías y subjetividades dominantes como norma, las cuales se expresan en la imposición de tipologías de formas de vida como no suficientemente “humanas” o “progresivas” al no concordar con la norma blanca, heterosexual dominante. Pensemos en cómo se analizan las relaciones de género en la producción de políticas de desarrollo sin cuestionar su origen colonial.

Entonces descolonizar el género no es una posición ideológica, sino una posición epistémica que lucha contra la ignorancia mono-cultural de los feminismos dominantes. La colonialidad del género trae consigo un movimiento radical en la manera en que vemos, comprendemos y nos relacionamos con el mundo, pues transforma el lugar del pensamiento de la abstracción a la vulnerabilidad. Confronta la idea universal de mujer del feminismo blanco: si todas las mujeres son blancas y todos los negros son hombres, entonces ¿qué significa ser mujer negra, indígena o de color? Esta es la pregunta que María Lugones aborda de la mano del feminismo negro. Mirar a la mujer no blanca produce un cambio epistémico importante. No solamente significa mirar la inseparabilidad del género y la raza sino que revela cómo la sujeta colonizada fue sometida, deshumanizada y su sexualidad animalizada mientras le eran negadas las fuentes de significado comunal y colectivo. Significados que subsisten hasta hoy en día y son expresiones de resistencia y rebeldía

En consecuencia, los análisis que toman como punto de partida el género y no su colonialidad no pueden ayudarnos a comprender las resistencias decoloniales como aquellas que exceden la imposición de la experiencia geo-política-corporal-epistémica occidental como la totalidad de la realidad. Los pensamientos y los sentires de las mujeres de los pueblos originarios, Afro-descendientes, mestizas dejan al descubierto la posibilidad de ser mujer de una manera otra, no mejor o única o esencial, sino otra.

Colonialidad del género y desarrollo

¿Qué sucede entonces con lo que entendemos por “desarrollo” cuando el género se comprende desde su colonialidad, es decir, desde lo que se ha producido como inexistente; formas de ser y habitar el mundo, los cuerpos que son exteriores a la modernidad? Pues que la colonialidad del desarrollo se nos revela como una pérdida. Permítanme elaborar sobre esa pérdida.

Junto con Rolando Vázquez hemos desarrollado una aproximación feminista decolonial sobre las bases epistémicas de los estudios del desarrollo: es decir, nos hemos preguntado ¿cómo es que se dice conocer y generar conocimiento sobre el desarrollo? (Icaza y Vázquez 2017). Con estas preguntas nos hemos propuesto explorar el desarrollo en dos de sus dimensiones: a) como mediación entre el Norte y el Sur Globales, y b) como articulación del movimiento de la modernidad hacia la representación y apropiación de los “otros” y de la tierra.

¿Qué entendemos por desarrollo como mediación? Pues básicamente que el desarrollo no puede separarse de la historia de la modernidad occidental con todo lo que esto implica. El desarrollo es y funciona como la representación y la articulación de la división moderna/colonial. Por división moderna/colonial nos referimos a la división entre lo humano y lo salvaje, entre la civilización y la naturaleza, que se mantiene detrás de la noción de desarrollo.

El desarrollo pertenece a la tradición epistémica de Occidente que se ha arrogado la autoridad de clasificar la diversidad de la tierra como naturaleza y la diversidad de los pueblos del mundo como “otros”.



La imagen es del artista visual Pedro Lasch quien en este mapa fusiona inglés, castellano y francés para producir una nueva cartografía basada en el significado de las palabras “indio” e “indígena”. Para los fines de estas ideas, tal cartografía permite interrumpir visualmente la epistemología centrada en un supuesto excepcionalismo norte-europeo y antropocéntrico

El desarrollo como expresión de esta epistemología euro-centrada y antropocéntrica ha funcionado como una mediación que marca la frontera entre el pertenecer y no a la humanidad. Nuestro interés ha sido explorar la noción de desarrollo precisamente en su función de articular la separación entre quien consume y es consumido.

Desarrollo: perspectiva mono-cultural de la vida

El desarrollo como cosmovisión, principio y proceso de creación de realidad ha significado además la implementación de una relación con la naturaleza que supone la pérdida de la relación con la Tierra-cuerpo-territorio, la pérdida de la relación con los y las demás y la pérdida de la noción de plenitud de la vida (Vázquez 2017).

La pérdida de mundos otros de significados (*worldlessness*); la pérdida de la relación con la tierra-cuerpo (*earthlessness*), la pérdida de una capacidad de pensamiento encarnado y contextual (*enfleshlessness*); pérdidas a las que llamamos colonialidad del desarrollo (Icaza and Vázquez 2017).

Estoy compartiendo con ustedes dos imágenes: a la izquierda, la Milpa en Unitierra Oaxaca, una mezcla de calabaza, frijoles y maíz; y en la mano derecha, el grabado *Cuando las semillas de la dignidad florecen* del taller colectivo autónomo Grieta Negra Taller.



Foto: Rosalba Icaza.



Foto: Rosalba Icaza.

Apuntes preliminares para una perspectiva feminista decolonial del desarrollo

Un análisis feminista decolonial del desarrollo identifica sus efectos de poder, sus procesos de creación del mundo, pero además su colonialidad, que son las pérdidas que implica el borrado de mundos otros, (*worldlessness*), el consumo antropocéntrico de la Tierra-cuerpo-territorio (*earthlessness*) y la incapacidad de un pensamiento encarnado y contextual (*enflesblessness*) (Icaza y Vázquez 2017).

Desde los feminismos decoloniales además de comprender el desarrollo como una expresión de la modernidad a través de los movimientos de apropiación y representación, también queremos entenderlo como un proceso de creación de realidad que ha tenido efectos no solo en los arreglos institucionales y procesos productivos sino también en la formación de subjetividades (Icaza y Vázquez 2017).

Inevitablemente las reflexiones aquí expuestas están delineadas por un largo caminar como maestra en el campo de estudios del desarrollo, pero también como parte de resistencias colectivas contra el racismo y contra el proyecto de muerte del capitalismo.

Interpelamos al feminismo blanco euro-centrado al tiempo que nos espejamos en los feminismos decoloniales (Lugones 2010a, 2010b), los comunitarios-territoriales (Cabnal 2019), los antirracistas afro-europeos (Wekker 2016) y en los activismos de abajo y a la izquierda (Leyva 2018) para desde ahí seguir construyendo y sanando en colectivo.

Es por ello que nos interesa aprender, pensar y vivir las alternativas al desarrollo que no provienen de una mejor adaptación de su discurso de prosperidad y humanidad, sino de una desvinculación de su noción de humanidad, de su articulación de las divisiones moderno/coloniales y de su disposición antropocéntrica que supone el consumo de la Tierra y de las “otras”.

Bibliografía

- Cabnal, Lorena (2019): “El relato de las violencias desde mi territorio-cuerpo-tierra”, en Rosalba Icaza y Xochitl Leyva (2019) (eds.) *En Tiempos de Muerte. Cuerpos, Rebeldías, Resistencias*. CLACSO, Argentina; RETOS, Mexico; ISS; the Netherlands, pp. 113-126.
- Icaza, Rosalba (2019): “Sentipensar los cuerpos cruzados por la diferencia colonial”, en Rosalba Icaza and Xochitl Leyva (2019) (eds.) *En Tiempos de Muerte. Cuerpos, Rebeldías, Resistencias*. CLACSO, Argentina; RETOS, Mexico; ISS; the Netherlands, pp. 27-47.
- Icaza, Rosalba; Sara de Jong; Olivia Rutazibwa, eds (2019): *Decolonization and Feminisms in Global Teaching and Learning*, London: Routledge.
- Icaza, Rosalba (2018): “Social Struggles and the Coloniality of Gender”, en Robbie Shilliam y Olivia Rutazibwa, eds. *Routledge Handbook on Postcolonial Politics*, London: Routledge, pp. 58-71.
- Icaza, Rosalba y Rolando Vazquez (próximamente) Vulnerability and the Coloniality of Performativity, special issue edited by Sara C Motta, forthcoming.
- Icaza, Rosalba y Rolando Vazquez (2017): “Methodological notes on the Decolonization of Development”, in Josef Estermann, ed. *Entwicklungs begriff auf dem Prüfstand – Wie wir die Zukunft im Norden und Süden gestalten möchten*, Comundo: Lucern, Switzerland, pp.47-62.
- Icaza, Rosalba y Rolando Vazquez (2016): “The Coloniality of Gender as a Radical Critique of Developmentalism”, en Wendy Harcourt, ed. *The Palgrave Handbook on Gender and Development: Critical engagements in feminist theory and practice*, UK, Palgrave, pp.62-76.
- Leyva, Xochitl (2019): “Undoing colonial patriarchies: life and struggles pathways” en Icaza, Rosalba; Sara de Jong; Olivia Rutazibwa, eds (2019) “Decolonization and Feminisms in Global Teaching and Learning”, London: Routledge, pp. 43-59.
- Lugonés, Maria. 2010a: “The Coloniality of Gender”, en *Globalization and the Decolonial Option*, editado por Walter D. Mignolo and Arturo Escobar, 367-390. London: Routledge.
- Lugonés, Maria. 2010b: “Towards a Decolonial Feminism”. *Hypathia*, 4: 742-759.
- Mendez Torrez, Georgina et. al. (coordinadora) (2013): *Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios*; Mexico: Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México, Asociación Civil (RedIINPIM, A.C.); Red de Feminismos Descoloniales; Hermenegildo Olguín Reza, director del Taller Editorial La Casa del Mago.
- Mignolo, Walter (2013): *Dewesternization, Rewesternization and Decoloniality: The Racial Distribution of Capital and Knowledge, Public Lecture given at the Centre for the Humanities*, University of Utrecht, May 13th, 2013.
- Quijano, Anibal (2000): ‘Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America’, *Nepantla*, vol. 1, no. 3, pp. 533-580.
- Vazquez, Rolando (2014): “Colonialidad y Relacionalidad”, in *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*, edited by Maria Eugenia Borsani y Pablo Quintero, 173-96. Neuquen, Argentina: EDUCO/Universidad Nacional de Comahuep.
- Vazquez, Rolando (2017): *Precedence, Earth and the Anthropocene: Decolonizing Design*. Design Philosophy Papers, DOI: 10.1080/14487136.2017.1303130.
- Wekker, Gloria (2016): *White Innocence. Paradoxes of Colonialism and Race*. Duke University Press.

Nuestros propios límites



Juan Tellería: Doctor en Filosofía por la Universidad del País Vasco UPV/EHU, profesor en la Facultad de Letras de la UPV/EHU e investigador en el Instituto HEGOA de la misma universidad. Ha investigado en universidades extranjeras, tales como University of North Carolina (EEUU) y University of Essex (Inglaterra). Su investigación se centra en el análisis crítico de los discursos del desarrollo de Naciones Unidas: la perspectiva del Desarrollo Humano del PNUD, los Objetivos de Desarrollo del Milenio y los Objetivos de Desarrollo Sostenible.

Uno de los rasgos característicos de la transición de la Edad Media a la Modernidad en Europa fue la creencia de que la realidad podía ser comprendida y transformada de un modo que permitiera a toda la humanidad una vida plena, pacífica y en armonía. Después de más de diez siglos confiando en que esa paz y esa armonía llegarían en una existencia ultramundana, la atención de las élites intelectuales europeas se centró en la tierra. La modernidad se comprendió como el periodo en el que el conocimiento científico nos permitiría alcanzar el paraíso en la tierra. El nuevo reto implicaba, primero, poder comprender el mundo natural para así asegurar las bases materiales del bienestar (ciencias naturales) y, segundo, comprender a los seres humanos, sus necesidades, sus deseos, sus motivaciones, su comportamiento y sus objetivos, para poder crear sociedades que permitieran tener en la tierra lo que durante diez siglos se esperó de los cielos (ciencias sociales). El conocimiento quedó vinculado a la capacidad que daba de comprender el mundo y, supuestamente, de transformarlo y mejorarlo. A partir de ese momento, la historia cultural y política de Europa pasó a ser una constante búsqueda del paraíso en la tierra. Pero el sueño no se consumó. La realidad se ha mostrado indomable.

Las lógicas del desarrollo representan paradigmáticamente ese sueño. Y ese fracaso. Valga como ejemplo el caso de uno de los mayores representantes de las lógicas del desarrollo: Naciones Unidas. El Preámbulo de la carta que dio vida a esta organización en 1945 asume los retos de evitar la guerra, garantizar los derechos fundamentales y la dignidad de las personas, promover el progreso social, elevar el nivel de vida, garantizar la libertad de las personas y mantener la paz y la seguridad inter-

nacionales a través de la cooperación y el diálogo. Setenta años más tarde, la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible de Naciones Unidas describe “nuestro mundo actual” en términos de pobreza, privación de dignidad, desigualdades crecientes, riesgos para la salud, desastres naturales, degradación ambiental y agotamiento de recursos, terrorismo, crisis humanitarias y desplazamientos forzados (ONU, 2015: art. 14). Una vez más, la realidad se muestra indomable. Pero la Agenda 2030 insiste en alentarnos a transformar el mundo. Este texto recoge las reflexiones de dos autores que permiten comprender este intento de transformar el mundo desde una perspectiva diferente.

Universalismo-particularismo y humanismo secular

En la obra *Emancipation(s)* (1996), Ernesto Laclau reflexiona sobre esta interminable búsqueda de un mundo mejor. Laclau conceptualiza el problema en términos de universalismo y particularismo. Para comprender la compleja relación entre estos dos términos, Laclau retrocede hasta los inicios de la filosofía occidental en Grecia, donde los primeros filósofos dibujaron una clara línea entre lo universal y lo particular. Lo primero representaba el ámbito de lo perfecto, lo absoluto, lo inmutable y lo eterno. Lo segundo era su opuesto: lo imperfecto, lo efímero y lo cambiante. Lo universal era el espacio de la verdad, mientras que lo particular sólo podía corromper la pureza de esa verdad (Laclau, 1996: 22). Siglos más tarde, el Cristianismo heredó este problema filosófico, pero lo solucionó de forma algo diferente. Dios, por medio de su encarnación y revelación, se convirtió en el mediador entre lo universal y lo particular. Según

el Cristianismo, su presencia y su palabra debían guiar a la humanidad, sumida en su particularidad e imperfección, hacia el ámbito de la verdad universal, allende las cambiantes imperfecciones del mundo terrenal. Se inauguraba así una nueva figura que, según Laclau, influiría profundamente en la tradición intelectual occidental: la de *un agente privilegiado de la historia* cuya existencia particular sería comprendida como la expresión de la universalidad. Con la llegada de la Modernidad, Europa asumió dicho papel y por lo tanto la misión de llevar el imperfecto mundo a nuevos estadios de pureza y perfección.

La cultura europea era particular y al mismo tiempo la expresión de la esencia humana universal (...). Las diferentes formas de Eurocentrismo no son otra cosa que los distantes efectos de la lógica de la encarnación (...). La expansión del imperialismo europeo se debía presentar como un proceso de civilización universal y modernización. Las resistencias de otras culturas, por consiguiente, no eran presentadas como las luchas entre diferentes identidades y culturas particulares, sino como parte de una lucha entre lo universal y lo particular (Laclau, 1996: 23-24).

Según Laclau, la interminable búsqueda occidental de un mundo mejor (y su incesante fracaso) no es más que una consecuencia de la forma en que tradicionalmente se ha conceptualizado la relación entre lo particular y lo universal en occidente.

A finales de la década de los setenta, el sociólogo Talcott Parsons aborda una reflexión similar a la propuesta por Laclau. En *Action Theory and the Human Condition* (1978), Parsons reflexiona sobre los procesos de modernización y secularización en Europa. Tradicionalmente, la sociología había aceptado que dichos procesos implicaban el abandono de creencias transcendentales (religiosas) a favor de la argumentación y la organización racionales. Parsons propone una hipótesis diferente: estos procesos también se pueden comprender como la adaptación de los modelos provistos por la religión a los ámbitos laicos y seculares de la sociedad (Parsons, 1978: 240). Es decir, más que un abandono de lo religioso, los procesos de modernización y secularización po-

drían ser entendidos como una adaptación de los fundamentos más básicos de las creencias religiosas a la vida no religiosa. Nacería así lo que este sociólogo define como “humanismo secular”.

Para explicar este humanismo, Parsons analiza la influencia de la tradición Judeo-Cristiana en el mundo occidental. Más concretamente la concepción dual del ser humano como un ser corrupto e inevitablemente sumido en el pecado, por un lado, y como imagen de Dios, por el otro. Parsons explica que este dualismo de origen religioso no sólo no desaparece durante la Modernidad, sino que es reestructurado y determina la forma en que el mundo moderno y el progreso son conceptualizados. También determina muchas de las contradicciones en las que la cosmovisión occidental cae una y otra vez. Así, Occidente conceptualiza la historia como la constante búsqueda de una consumación de la naturaleza ideal y esencial de lo humano que nunca es alcanzada (Parsons, 1978: 241).

Ambos autores, Laclau y Parsons, exponen las raíces religiosas y transcendentales de la idea de progreso y explican cómo en la tradición occidental la imagen del mundo queda sólidamente vinculada a la comprensión de la historia. Occidente se comprende a sí mismo como el agente privilegiado de la historia, es decir, la punta de lanza de la eterna lucha por trascender lo particular y alcanzar la pureza y la perfección de lo universal. Como explica Laclau, la presencia y la verdad de Occidente son la versión moderna de la encarnación y la verdad Cristiana, que media entre quienes están atrapados en su particularidad por un lado, y un espacio de armonía y paz aún por venir por el otro.

El desarrollo y sus alternativas

Volviendo al ámbito de las lógicas del desarrollo, la crítica de Laclau y Parsons ofrece un esquema explicativo general para comprender, por ejemplo, por qué Naciones Unidas confirma el fracaso del proyecto del desarrollo iniciado a mediados del siglo XX, al tiempo que nos invita a seguir creyendo en él. En la década de 1950, la Asamblea General de Naciones Unidas aprobó la primera estrategia global de desarrollo, conocida como la primera Década del De-

sarrollo. A ésta le siguieron la segunda (década de 1960), la tercera (década de 1970), la cuarta (década de 1980) y la quinta (década de 1990), a las que sustituyeron la Declaración del Milenio (2000) y los Objetivos del Desarrollo del Milenio (2000-2015), que a su vez fueron relevados por la actual Agenda 2030 (2015-2030). Curiosamente, y dentro de las contradicciones que genera la matriz universalista presentada arriba, el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo explica en su informe de 2019 que las tendencias actuales muestran que la Agenda 2030 no podrá cumplirse y que las desigualdades del presente condicionarán las expectativas de vida... ¡del siglo XXII! (PNUD, 2019: 1-3). A pesar de ello, el mismo informe nos anima a seguir creyendo en el desarrollo y afirma que esta tendencia negativa puede ser cambiada si actuamos *ahora*, “antes de que los desequilibrios de poder económico se traduzcan en un profundo dominio político” (sic) (PNUD, 2019: 4).

Naciones Unidas reproduce fielmente las tres asunciones básicas de la cosmovisión Occidental, señaladas por la crítica de Laclau y Parsons. Primero, aunque los 75 años de historia de Naciones Unidas parecen mostrar lo contrario, la organización reproduce la creencia moderna de que *la realidad puede ser objetivamente comprendida y transformada* para adaptarla a nuestros intereses. Segundo, la convicción de que, aunque sea a un nivel ideal y teórico, existen horizontes futuros en los que la humanidad alcanza una *convivencia en armonía y paz* que satisface a todos los humanos. Y tercero, la certeza de que *existen fórmulas universales* que nos pueden llevar a dicho estadio civilizatorio. No es de extrañar que esta organización reproduzca fielmente estas asunciones. La creación de Naciones Unidas es un claro ejemplo histórico en el cual Occidente asume el papel de agente privilegiado de la historia que ha de guiar al resto de la humanidad hacia un mundo mejor. Acabada la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos y Reino Unido, con el beneplácito de la URSS, dieron forma a la organización que consolidaría el status quo de post-guerra, asumiendo que los intereses de las potencias vencedoras eran los intereses de toda la humanidad.

Lo interesante de la crítica de Laclau y Parsons es que no sólo interpela a las propuestas de desarrollo que provienen de instancias cercanas al poder,

sino que también nos sirve para reflexionar sobre la dificultad de construir alternativas prácticas a las lógicas de desarrollo hegemónicas. Quienes criticamos dichas lógicas hegemónicas y buscamos verdaderas alternativas, ¿somos capaces de evitar el estrecho esquema impuesto por la lógica universalista Occidental expuesta por Laclau y Parsons? Más concretamente, volviendo a los tres elementos anteriormente señalados:

- ¿Estamos dispuestos a poner en duda la certeza de que *la realidad es manipulable* y que podemos adaptarla para dar forma a nuestros proyectos políticos y sociales?
- ¿Somos capaces de articular alternativas que no se apoyen, aunque sea a nivel teórico, en la convicción de que *puede existir un horizonte futuro* en el que los problemas que nos preocupan desaparecen?
- ¿Sabemos siquiera imaginar un proyecto político que no implique algún *elemento legitimador de carácter universal*?

La inercia silenciosa de nuestras asunciones más profundas puede hacernos creer que estas preguntas no tienen demasiado sentido. El problema es que mientras no nos las planteemos en su verdadera profundidad y mientras no sepamos responderlas de forma novedosa, cualquier iniciativa de cambio estará reproduciendo las creencias más profundas de aquello que pretende superar. Y esa no es la mejor fórmula para el cambio.

Bibliografía

- Laclau, E. (1996): *Emancipation(s)*, London: Verso.
- ONU (2015): *Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*, New York: Naciones Unidas.
- Parsons, T. (1978): *Action Theory and the Human Condition*, New York: Macmillan Publishing.
- PNUD (2019): *Informe sobre Desarrollo Humano 2019. Más allá del ingreso, más allá de los promedios, más allá del presente: Desigualdades del desarrollo humano en el siglo XXI*, New York: PNUD.