



# TRABAJO FINAL DE MÁSTER

Repensando la cooperación internacional al desarrollo desde la visión de pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador

**Autor/a:** Cristina Sesto Yagüe  
**Tutor/a:** Miguel Ángel López Navarro  
**Fecha de lectura:** Julio 2022



## **Resumen**

Desde los orígenes de la Cooperación Internacional al Desarrollo, esta ha respondido sobre todo a los intereses geopolíticos y económicos de los países "ricos" y de los grupos de poder, no sólo sin cuestionar las relaciones desiguales e injustas de poder entre el Norte y el Sur global, sino perpetuándolas. En este contexto, los países y población "beneficiaria" del Sur son considerados habitualmente como meros sujetos pasivos y receptores de fondos, sin ejercer una participación efectiva y plena en la toma de decisiones en los procesos de cooperación que les afectan directamente. Con la presente investigación se pretende contribuir a una ruptura de estas dinámicas instaladas, poniendo en primer plano los intereses y necesidades de la población receptora de ayuda al desarrollo, en este caso representada por pueblos y nacionalidades indígenas de Ecuador, como sujeto activo y protagonista de su propio desarrollo. En este sentido, se cuestionan desde una visión crítica las acciones de cooperación internacional al desarrollo, y se proponen alternativas más ajustadas a las necesidades y realidades de los pueblos y nacionalidades indígenas. Además, en el actual contexto de crisis civilizatoria y emergencia climática, se plantea la posibilidad de establecer de forma continua y permanente una cooperación Sur-Norte, basada en la transmisión de cosmovisiones, conocimientos, valores y prácticas desde países y pueblos del Sur hacia las sociedades del Norte que promuevan alternativas y soluciones frente a estas crisis desde una racionalidad "no occidental".

**Palabras clave:** Alternativas al Desarrollo, Cooperación Internacional al Desarrollo, Pueblos Indígenas, Cooperación Sur-Norte

## **Abstract**

Since the origins of International Development Cooperation, it has mostly responded to the geopolitical and economic interests of the "rich" countries and power groups, not only without questioning the unequal and unjust power relations between the global North and South, but perpetuating them. In this context, the countries and "beneficiary" populations of the South are usually considered as mere passive subjects and recipients of funds, without exercising effective and full participation in decision-making in the cooperation processes that directly affect them. This research aims to contribute to a break with these established dynamics, placing the interests and needs of the population receiving development aid, in this case represented by the indigenous peoples and nationalities of Ecuador, as active subjects and protagonists of their own development. In this sense, international development cooperation actions are questioned from a critical point of view, and alternatives more adjusted to the needs and realities of indigenous peoples and nationalities are proposed. Furthermore, in the current context of civilisation crisis and climate emergency, the possibility of establishing a continuous and permanent South-North cooperation based on the transmission of worldviews, knowledge, values and practices from countries and peoples of the South to the societies of the North that promote alternatives and solutions to these crises from a "non-western" rationality is proposed.

**Keywords:** Development alternatives, International Development Cooperation, Indigenous Peoples, South-North Cooperation

## **AGRADECIMIENTOS**

Agradezco a todas las personas que han compartido conmigo sus conocimientos, experiencias y tiempos para hacer posible este trabajo final de Máster.

A Entrepueblos por facilitar el espacio y contactos para este trabajo.

*“No podemos avanzar a un desarrollo propio porque estamos hablando con un pensamiento ajeno” (mensaje de sabio A'i Cofan)*

## INDICE

<b>1. Introducción</b>	<b>2</b>
<b>2. Fundamento teórico</b>	<b>3</b>
2.1. <i>Origen y Evolución del Concepto de Desarrollo y Cooperación al Desarrollo</i>	3
2.2. <i>Críticas y Alternativas al Desarrollo desde el Sur</i>	10
2.2.1. Posdesarrollo, Desarrollo Alternativo y Alternativas al Desarrollo	10
2.2.2. Deuda Histórica y Ecológica	12
2.2.3. Derechos Colectivos y Autodeterminación de los Pueblos Indígenas	14
2.2.4. Desarrollo y Feminismos del Sur	16
2.2.5. Derechos de la Naturaleza	18
2.2.6. <i>Sumak Kawsay</i> o Buen Vivir	20
2.3. <i>Transición hacia Alternativas al Desarrollo y hacia una Cooperación Internacional Transformadora</i>	23
2.3.1. Propuestas desde el Norte Global ante la Crisis Ambiental y Civilizatoria	23
2.3.2. Articulación de Discursos para la Transición	26
2.3.3. Cooperación Transformadora desde Movimientos y Organizaciones Sociales	27
2.3.4. Descolonización de la CID y Epistemología del Sur	30
2.4. <i>Cooperación Sur-Norte</i>	31
<b>3. Metodología</b>	<b>34</b>
3.1. <i>Participantes</i>	34
3.2. <i>Variables e Instrumentos</i>	36
3.3. <i>Procedimiento</i>	37
<b>4. Análisis y Resultados</b>	<b>37</b>
4.1. <i>Desarrollo Occidental vs Desarrollo de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador</i>	38
4.2. <i>Impactos de la Cooperación en Pueblos y Nacionalidades</i>	41
4.3. <i>Cooperación y Derechos de las Mujeres</i>	44
4.4. <i>Deuda Histórica con los Pueblos Indígenas</i>	45
4.5. <i>Aportes de Pueblos Indígenas a otro Desarrollo</i>	46
4.6. <i>Cooperación Sur-Norte</i>	48
4.7. <i>Una cooperación "ideal"</i>	49
<b>5. Discusión</b>	<b>51</b>
<b>6. Conclusiones</b>	<b>64</b>
<b>7. Bibliografía</b>	<b>65</b>
<b>Anexos</b>	<b>72</b>

## 1. INTRODUCCIÓN

Desde los orígenes de la Cooperación Internacional al Desarrollo hasta la actualidad, han prevalecido los intereses geopolíticos y económicos de los países “ricos” y los grupos de poder a nivel internacional en el establecimiento de las agendas y políticas de cooperación, frente a las necesidades e intereses reales y urgentes de la población “receptora” y al establecimiento de unas relaciones de poder Norte-Sur equitativas en términos de justicia social. Esta cooperación se enmarca en un modelo de desarrollo hegemónico basado en la concepción occidental de progreso y en el ideal del crecimiento económico ilimitado, que se asienta en la sobreexplotación y destrucción de la Naturaleza y en la desigualdad social, colocando a los países del Sur global en el papel de proveedores de materias primas y perpetuando las relaciones de (neo)colonialismo.

En este contexto, las cosmovisiones, saberes y valores que provienen de los pueblos y los países del Sur son sistemáticamente infravalorados, excluidos y marginados, frente a la imposición de un modelo hegemónico y homogéneo y a un ideal de desarrollo al que se deben adaptar. Así, la cooperación al desarrollo se inserta en estas dinámicas de imposición, desconociendo con frecuencia las iniciativas, prioridades y racionalidades que emanan desde los pueblos del Sur.

Sin embargo, en un escenario de crisis civilizatoria y de emergencia global por el cambio climático, se hace necesario proponer otro desarrollo o alternativas al desarrollo que den respuestas a los problemas emergentes y urgentes de la mayor parte de la población mundial, y que establezcan unas relaciones equilibradas con el entorno y la Naturaleza que permitan mantener unas condiciones de vida dignas para las generaciones actuales y futuras. Por ello, se plantea como necesario repensar un nuevo modelo de cooperación internacional, asentado en principios como la horizontalidad, solidaridad, fraternidad y justicia social, frente a las directrices marcadas por los intereses económicos y geopolíticos de los países “ricos” y de las grandes empresas transnacionales. Este nuevo modelo de cooperación también debe ser capaz de recoger las propuestas que surgen desde los países y pueblos del Sur frente a las crisis de diversa naturaleza a las que nos enfrentamos, así como de generar espacios de intercambio y de sabiduría colectiva entre los diferentes actores del Sur y del Norte.

En el caso de esta investigación, se pretende aportar la visión desde pueblos y nacionalidades indígenas de Ecuador a ese nuevo modelo de cooperación. Partiendo de esta base, el problema planteado para la presente investigación es:

*¿Cuál es la propuesta desde los Pueblos Indígenas del Ecuador para una Cooperación Internacional al Desarrollo justa, equitativa y ambientalmente sostenible, que rompa con las relaciones (neo) coloniales?*

Siendo los objetivos establecidos los siguientes:

Objetivo general: *Conocer las necesidades y demandas de los pueblos indígenas de Ecuador para una Cooperación Internacional al Desarrollo ambiental y socialmente justa y que no perpetúe las relaciones (neo) coloniales entre los países del Norte y del Sur.*

Objetivos específicos:

- 1- Establecer cuáles son los modelos de desarrollo o de alternativas al desarrollo planteados desde los Pueblos y Nacionalidades indígenas del Ecuador en el marco del Buen Vivir o *Sumak Kawsay*.
- 2- Comparar los objetivos de la Cooperación Internacional al Desarrollo Norte – Sur deseados por parte de los pueblos indígenas del Ecuador frente a los objetivos e intereses de la misma que rigen en la actualidad.
- 3- Identificar prácticas y conocimientos ancestrales de los Pueblos Indígenas que constituyan una fuente de aprendizaje para los países del Norte, en una suerte de cooperación Sur- Norte, que aporte a una transición civilizatoria y a estrategias para enfrentar la emergencia climática.

Para dar respuesta a estos objetivos, se hizo en primera instancia una revisión de la literatura existente, desde una perspectiva crítica, en las temáticas de desarrollo, cooperación, alternativas al desarrollo y cooperación Sur-Norte, entre otras.

Posteriormente, se llevó a cabo la recopilación de información de fuentes primarias, mediante una metodología cualitativa, basada en la realización de entrevistas semi-estructuradas (11 entrevistas) a líderes y lideresas indígenas (8) y a personas no indígenas vinculadas con proyectos y programas de cooperación (3), así como en la obtención de información de otras fuentes primarias (talleres con organizaciones de mujeres indígenas, charla de un líder indígena y entrevista para artículo a lideresa indígena). Los resultados de la recopilación de información de fuentes primarias fueron procesados y reflejados en el apartado de “Análisis y Resultados”, y posteriormente interpretados en relación al fundamento teórico desarrollado previamente en el apartado de “Discusión”. Por último, en la parte final del trabajo, se exponen las principales conclusiones y hallazgos más relevantes de la investigación.

## **2. FUNDAMENTO TEÓRICO.**

### **2.1. Origen y Evolución del Concepto de Desarrollo y Cooperación al Desarrollo**

La Cooperación Internacional para el Desarrollo, tal y como la conocemos en la actualidad, surge tras la Segunda Guerra Mundial en un contexto de grandes cambios en el sistema internacional y en las relaciones entre países. El inicio de la Guerra Fría confería una creciente importancia geopolítica a África, Asia y América Latina como áreas de influencia de los bloques enfrentados. Por otra parte, los procesos de descolonización que surgieron a partir de finales de los años cuarenta en Asia, y en los años cincuenta en África, modificaron las relaciones entre las antiguas metrópolis y los nuevos países independientes. En este marco, en el que las superpotencias enfrentadas en la Guerra Fría quieren ampliar su área de influencia, y las antiguas metrópolis pretenden mantener sus vínculos con sus excolonias, es en el que la cooperación al desarrollo

surge como instrumento en las relaciones geopolíticas, materializándose a través de políticas orientadas a canalizar recursos financieros y asistencia técnica, no sólo mediante programas de cooperación, sino también con paquetes de ayuda militar (Unceta y Yoldi, 2000).

Además, tras el ciclo de depresión que había durado el período comprendido entre la primera y la segunda guerra mundial, comienza un período de expansión económica para el mundo occidental, caracterizado por una etapa de crecimiento económico y de optimismo. En un contexto en el que EE.UU. asumía su nuevo papel como potencia hegemónica, y Europa se encontraba sumida en la destrucción provocada por la guerra, el Plan Marshall (1947) constituyó una masiva transferencia de recursos desde EE.UU. a los países de Europa Occidental para su reconstrucción. Este clima de optimismo económico y la superación del largo periodo de crisis de entreguerras, crearon las condiciones para pensar que era posible lograr la superación del subdesarrollo en África, Asia y América Latina, a través de políticas adecuadas hacia la modernización y la industrialización, siendo la cooperación al desarrollo uno de los principales instrumentos creados para lograr dichos objetivos (Unceta y Yoldi, 2000).

De esta forma, diversos autores sitúan como momento “inaugural” del desarrollo (y del subdesarrollo) el discurso que Harry Truman pronunció durante su toma de posesión como presidente de los EE.UU. el 20 de enero de 1949. Siguiendo a Escobar (2007), la doctrina Truman inició una nueva era en la comprensión y el manejo de los asuntos mundiales, en particular de los referidos a los países económicamente menos avanzados, cuyo fin era crear las condiciones necesarias para reproducir en todo el mundo el modelo de las sociedades avanzadas de la época. Esta aspiración, que recibió el respaldo universal de los países más poderosos, proponía la reestructuración total de las sociedades “subdesarrolladas”, con el fin de transformar de manera drástica dos terceras partes del mundo en favor de los objetivos de prosperidad material y progreso económico.

En los años cincuenta, la idea dominante era la confianza casi absoluta en el crecimiento económico como la vía capaz de promover por sí sola el desarrollo, ya que la pobreza se entendía como el producto de un estancamiento por la ausencia de innovación técnica, que había desembocado en la imposibilidad de mayores incrementos en la productividad. En consecuencia, se hacían necesarias unas políticas adecuadas, capaces de superar dichos obstáculos y de impulsar la modernización y el crecimiento económico (Unceta y Yoldi, 2000). La modernización era así considerada como la única fuerza capaz de superar el “subdesarrollo”, sin importar el coste social, cultural y político, a través de la industrialización y la urbanización como caminos progresivos e inevitables, y partiendo de que sólo mediante el desarrollo material podría producirse el progreso social, cultural y político (Escobar, 2007).

Diversos autores consideran que es a través de los discursos y prácticas como surge en esta época la “invención” del (sub)desarrollo y del “Tercer Mundo”. Para Escobar (2007), ver el desarrollo como discurso producido históricamente implica examinar las razones que tuvieron tantos países para comenzar a considerarse subdesarrollados después de la Segunda Guerra Mundial, y de cómo “desarrollarse” (o des-subdesarrollarse) se convirtió para ellos en el problema

fundamental. Para el autor, el discurso del desarrollo produce así un aparato muy eficiente para ejercer el poder sobre el “Tercer Mundo”, ya que la producción de discurso bajo condiciones de desigualdad en el poder implica construcciones específicas del sujeto colonial / tercermundista que permiten el ejercicio del control sobre él.

Y para Esteva (2000):

El subdesarrollo empezó el 20 de enero de 1949. Ese día, dos mil millones de personas se convirtieron en subdesarrolladas. Literalmente, desde ese momento en adelante, dejaron de ser lo que eran, en toda su diversidad, y se metamorfosearon en un espejo invertido de la realidad de otros, un espejo que los empequeñece y los envía al final de la cola, un espejo que define simplemente su identidad -que es en verdad la de una mayoría heterogénea y diversa- en los términos de una estrecha y homogeneizadora minoría (Esteva, 2000, p.70).

Así, continúa Esteva (2000)

Para dos tercios de la población terrestre, el significado positivo de la palabra “desarrollo” es un recordatorio de *lo que no son*. Es un recordatorio de una condición indeseable e indigna. Para escapar de ella, necesitan que las experiencias y sueños de otros los esclavicen (Esteva, 2000, p.75).

El desarrollo se transformó en objetivo de las políticas públicas, se destinaron presupuestos y se crearon múltiples instituciones encargadas de impulsar el desarrollo, a escala local, nacional e internacional. En los países del Norte, lo que antes eran políticas económicas frente a las colonias se resignificó en términos de “cooperación internacional” al desarrollo. Además, el desarrollo se vinculó a un instrumentario tecnocrático, cuantitativista y economicista, así como a unas prácticas depredadoras de la naturaleza (Lang, 2011). Por otra parte, en nombre del “desarrollo” los países centrales o desarrollados, promovieron diversos operativos de intervención e interferencia en los asuntos internos de los países periféricos o “subdesarrollados”, como las recurrentes intervenciones económicas a través del FMI y del Banco Mundial, o acciones militares para impulsar “el desarrollo” de los países atrasados protegiéndoles de la influencia de alguna de las potencias rivales, entre otras (Acosta, 2015).

Estos conceptos desarrollistas de los años cincuenta se enfrentaron a fuertes críticas provenientes de sectores intelectuales del Tercer Mundo, agrupados principalmente en torno a lo que se llamaron los *enfoces de la dependencia*, que ponían el foco de la causa de los problemas de subdesarrollo en las relaciones de dependencia existentes entre el Norte y el Sur, lo cual implicaba la necesidad de replantear el marco de las relaciones internacionales y de la cooperación al desarrollo (Unceta y Yoldi, 2000).

De esta forma, a finales de los años 40, desde Latinoamérica, y especialmente impulsado desde la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), el estructuralismo ponía el acento en las relaciones asimétricas en un sistema económico mundial compuesto por centros y periferia, siendo los centros las economías donde penetran primero las técnicas capitalistas de



producción, y la periferia las economías cuya producción permanece inicialmente rezagada desde el punto de vista tecnológico y organizativo. El estructuralismo concibe que centros y periferia se constituyen históricamente como resultado de la forma en que el progreso técnico se propaga en la economía mundial, y sobre esta diferenciación se asienta la división internacional del trabajo: la periferia produce y exporta materias primas y alimentos, mientras que los centros producen y exportan bienes industriales (Rodríguez, 2006).

Aunque los conceptos de centro y periferia poseen una connotación similar a la de los conceptos de desarrollo y subdesarrollo, existe una diferencia significativa: los conceptos de centro y periferia incorporan el supuesto de que la desigualdad es inherente al desenvolvimiento del sistema en su conjunto, confiriendo un contenido dinámico. Un aspecto esencial de esta desigualdad consiste en la diferenciación de estructuras productivas, ya que se sostiene que la estructura productiva de la periferia conserva marcados rasgos de especialización y heterogeneidad, mientras que la estructura productiva del centro está caracterizada por su diversificación y homogeneidad. Se percibe por tanto que el papel que le tocó desempeñar a la periferia en la economía mundial como productora y exportadora de bienes primarios implica un ritmo de progreso técnico más lento en la periferia (Rodríguez, 2006). De esta forma, para los estructuralistas, la teoría centro-periferia evidenciaba la contraposición a la teoría neoclásica del comercio internacional y cuestionaba la tesis de que el fruto del progreso técnico del mundo industrializado tiende a repartirse equitativamente a toda la colectividad, incluidos los países subdesarrollados (Briceño et al., 2013).

En los años 60 y 70 se dieron otros pasos bajo la llamada teoría de la dependencia, según la cual se cuestionaba que el subdesarrollo fuese una fase previa al desarrollo, sino que se planteaba como su producto, y en buena medida como el resultado del colonialismo y el imperialismo. El capitalismo, incluyendo las asimetrías en el comercio internacional, era la explicación de esta situación desigual, y en realidad actuaba como un freno para el progreso. De esta forma, mientras que la economía del desarrollo convencional no contemplaba adecuadamente las situaciones históricas ni las relaciones de poder, el dependentismo las llevaba al primer plano (Gudynas, 2011a). Así, para los teóricos dependentistas, el subdesarrollo está conectado de manera estrecha con la expansión de los países industrializados, siendo el desarrollo y el subdesarrollo aspectos diferentes de un mismo proceso universal. Por otra parte, según estas teorías, la dependencia no es únicamente un fenómeno externo, sino que también se manifiesta a nivel interno en la estructura social, ideológica y política (Solorza y Cetré, 2011).

Sin embargo, aunque estructuralistas y dependentistas ponían el acento en la necesidad de reformas capaces de modificar el carácter de las relaciones centro-periferia como condición para hacer posible el desarrollo, subrayando las dificultades o la imposibilidad para avanzar por el camino recorrido por los países llamados desarrollados, no cuestionaban que el crecimiento económico fuese la principal y casi única herramienta para salir del llamado subdesarrollo (Unceta y Yoldi, 2000).

Unceta (2009) destaca cuatro campos en los que se generaron debates a finales de los años sesenta y principios de los setenta sobre la naturaleza misma de los procesos de desarrollo y su capacidad para conseguir el bienestar humano: 1) el campo relativo a la pobreza y la desigualdad, resultando difícil asumir que el grado de desarrollo hubiera aumentado cuando la pobreza, el desempleo y el subempleo o la desigualdad no habían disminuido, pese a los resultados obtenidos en términos de incremento del PIB /habitante, y evidenciándose además que tanto las brechas internas en muchos países como la brecha Norte-Sur no sólo no habían disminuido, sino que habían aumentado notablemente a escala internacional; 2) la toma de conciencia del progresivo deterioro del ambiente y de los recursos naturales, poniendo de manifiesto las importantes afecciones negativas del modelo, tanto en el corto como en el medio y largo plazo, arriesgando la propia supervivencia de la humanidad; 3) la incapacidad del desarrollo para incorporar a las mujeres en el ideal emancipatorio del mismo para avanzar en una mayor equidad de género, evidenciando que las estrategias de desarrollo llevadas a cabo habían marginado a las mujeres en el proceso; y 4) la no correspondencia entre el crecimiento económico de un lado, y el respeto a los derechos humanos y a la libertad de otro, de forma que las denuncias relativas a la ausencia de libertades o a la violación de derechos fueron aumentando paralelamente al incremento del PIB/hab en no pocos lugares, e incluso en algunos casos, la restricción de las libertades se había justificado precisamente en nombre del desarrollo.

Unceta (2009) habla por tanto de *maldesarrollo*, para dar cuenta del fracaso global y sistémico del modelo de desarrollo que afectaba tanto a países subdesarrollados como a los llamados desarrollados, así como a la configuración del sistema mundial, y que había contribuido a consolidar un sistema mundial basado en profundas asimetrías entre unas y otras zonas del planeta, y en un balance de poder claramente favorable a los países llamados “desarrollados”. De esta forma, el concepto de maldesarrollo engloba todos los problemas que afectan al sistema en su conjunto y que representan una merma en la satisfacción de las necesidades humanas y/o en las oportunidades de la gente.

Estas asimetrías en las relaciones de poder del sistema mundial a las que se refiere el maldesarrollo, afectan también a la cooperación internacional al desarrollo. Así, Llistar (2009) hace referencia al término de anticooperación, refiriéndose al conjunto de interferencias negativas y desestructurantes, activadas desde el Norte hacia el Sur, de forma que el balance de lo que aportamos desde el Norte al Sur no tiene por qué tener efectos de ayuda a ningún “desarrollo” posible, sino que, aunque la cooperación al desarrollo fuera de calidad o eficaz, resultaría ser una miseria en comparación con los mecanismos de la anticooperación mucho más potentes en términos económicos, políticos, culturales y ambientales. Entre estos mecanismos de anticooperación estarían el pago de la deuda externa (y el impago de la deuda ecológica), el comercio internacional, la difusión de tecnología no apropiada, la aculturalización, la erosión de la soberanía alimentaria, el cambio climático o la guerra y venta de armas, entre otras. Para Llistar (2008), la anticooperación surge de preguntarse cómo y cuántas interferencias negativas reciben los pueblos del Sur Global por parte del Norte Global, cuál es la lógica que comparten

tales interferencias, y cuánto del «vivir bien» y de la autodeterminación del Sur quedan determinados desde y por el Norte.

Como resultado de la crítica hacia la consideración del crecimiento económico como el indicador más representativo del desarrollo, en los años 90 aparecen nuevas aproximaciones e interpretaciones de la propia noción de desarrollo, entre las que sobresalen las relativas a dos conceptos principales: el *Desarrollo Humano* y el *Desarrollo Sostenible*. La noción de Desarrollo Humano, inspirada entre otros por Amartya Sen, plantea la necesidad de poner al ser humano como centro de todas las preocupaciones, es decir, como fin mismo del desarrollo y no como medio para el logro de otros fines. Así, el crecimiento económico no debería ser considerado como un fin en sí mismo, sino en todo caso como un medio más para lograr un mayor desarrollo de las personas. El Desarrollo Humano se define de esta forma como el proceso de ampliación de las oportunidades de las personas, entendiendo que dichas oportunidades dependen en lo fundamental de las capacidades y libertades de las que puedan disponer, y del papel que ellas mismas tengan como protagonistas del desarrollo (Unceta y Yoldi, 2000).

Así mismo, ya desde los años 70 se venía visibilizando la inviabilidad del modelo de desarrollo y el crecimiento económico ilimitado, dado el inevitable choque con los límites físicos del planeta. En este contexto, nace la noción de Desarrollo Sostenible, definiéndose por primera vez en el Informe Brundtland en 1987, como el que “satisface las necesidades de la generación presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades”. Sin embargo, aunque este concepto cuestiona la centralidad del crecimiento económico, no establece límites específicos para preservar la sostenibilidad, situándose en una ambigüedad que ha permitido a diversos sectores continuar insistiendo en la idea de crecimiento, pero disfrazándola con diferentes matices. De esta forma, el desarrollo sostenible no ha podido aportar una solución al problema de fondo: el conflicto existente entre el aumento ilimitado de la producción de bienes y servicios, y el mantenimiento de la base de recursos del planeta (Unceta et al, 2021).

Otros autores también han cuestionado la capacidad del crecimiento económico para satisfacer las necesidades humanas. Así, Max-Neef et al. (1986) proponen el concepto de *Desarrollo a Escala Humana*, según el cual,

El desarrollo se concentra y sustenta en la satisfacción de las necesidades humanas fundamentales, en la generación de niveles creciente de autodependencia y en la articulación orgánica de los seres humanos con la naturaleza y la tecnología, de los procesos globales con los comportamientos locales, de lo personal con lo social, de la planificación con la autonomía y de la Sociedad Civil con el Estado (p.14).

Para los autores, el Desarrollo a Escala Humana conlleva una necesaria profundización democrática, a través de una práctica democrática más directa y participativa, donde las soluciones emanen desde abajo hacia arriba (en lugar de ser promovidas desde el Estado) y resulten, por tanto, más congruentes con las aspiraciones reales de las personas.

Por otra parte, en el año 2000 se conformaban los nuevos principios rectores en los que se comenzaron a enmarcar los esfuerzos nacionales e internacionales hacia el desarrollo y las acciones de cooperación, con la Declaración del Milenio aprobada en la Cumbre del Milenio en la Asamblea General de las Naciones Unidas. En ella, se planteaba la necesidad de un esfuerzo coordinado para superar la pobreza, y se afirmaron los valores de libertad, igualdad, solidaridad, tolerancia, respeto a la naturaleza, igualdad entre sexos y de paz. Un año después estos principios se concretaron en los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM), con sus correspondientes metas e indicadores, que constituyeron la Agenda del Desarrollo para cumplir antes de 2015. Sin embargo, los ODM se centraron casi exclusivamente en problemas que afectan a los países económicamente pobres, de forma que, de los 8 objetivos planteados, 7 habían de ser conseguidos por los países pobres, y sólo el octavo tenía en cuenta las relaciones entre países, pero no desarrollaba los mecanismos necesarios a nivel global para contribuir a alcanzar los 7 objetivos restantes. Además, aunque los ODM se mantuvieron como referencia central en el discurso del desarrollo, las medidas para hacerlos viables fueron claramente insuficientes. Estos objetivos se establecieron al margen de la necesaria transformación del sistema financiero internacional, y también al margen de una reflexión sobre el papel de la AOD, desatendiendo así la coherencia de políticas y el establecimiento de acuerdos globales para el desarrollo (Unceta et al. 2012).

En septiembre de 2015 se aprueba en la Asamblea General de Naciones Unidas la nueva agenda internacional de desarrollo, que sustituye a los ODM. En esta ocasión, la Agenda 2030 se compone de 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) que, por un lado, incluyen los ODM pendientes de alcanzar y, por otro, amplían el foco de atención a nuevas cuestiones. Esta Agenda 2030 fue construida tras dos años de debates y consultas en los que también participaron organizaciones sociales, empresas transnacionales y personas individuales. La Agenda 2030 contiene novedades relevantes, como el cuestionamiento de las dinámicas de reproducción social vigentes, basadas en la explotación ilimitada de los recursos comunes, en el progreso individual y en la mercantilización de las diferentes esferas de la vida. Plantea además una universalidad de las metas, de forma que todos los países deben sentirse comprometidos con los ODS, y no sólo los países empobrecidos como sucedía con los ODM, apelando a todas las políticas públicas, y no sólo a las de cooperación internacional. Por otra parte, las cuestiones de la sostenibilidad ambiental y desigualdades, que no estaban recogidas en los ODM, atraviesan a todos los ODS, constituyendo los ejes transversales de la declaración. Sin embargo, aunque esta agenda aparenta un consenso alcanzado entre los diferentes países, en realidad constituye un agregado de diferentes perspectivas e intereses de diversos actores, y está marcada por los límites del sistema de relaciones de poder transnacionales existente. Por otra parte, el hecho de que los actores con más influencia y poder en el ámbito global hayan aceptado incorporar el discurso sobre desafíos y transformaciones, no es suficiente para asegurar su cumplimiento y considerar dicha agenda como un programa compartido globalmente, al no existir acuerdos vinculantes (Martínez, 2016).

Siguiendo a Hidalgo et al. (2019), pese a las reiteradas afirmaciones de que los ODS representan un cambio de paradigma hacia un modelo de desarrollo sostenible en términos sociales, económicos y ambientales, estos, como producto del sistema internacional de Naciones Unidas, no cuestionan elementos fundamentales de las sociedades occidentales, como son la modernidad, el capitalismo y el antropocentrismo. Por lo tanto, para decolonialistas, poscapitalistas y biocentristas, el resultado de su posible consecución no puede contribuir a la mejora del bienestar de la humanidad, ya que el modelo de desarrollo implícito en los ODS es un modelo de maldesarrollo insostenible en términos político-culturales (por perpetuar la heteronormalidad, patriarcalidad y colonialidad), socioeconómicos (por basarse en el capitalismo) y socioecológicos (por tener una visión antropocéntrica que conlleva al deterioro ambiental).

## **2.2. Críticas y Alternativas al Desarrollo desde el Sur**

### **2.2.1. Posdesarrollo, Desarrollo Alternativo y Alternativas al Desarrollo**

Los fracasos cosechados por el modelo de desarrollo occidental basado en el crecimiento económico ilimitado y en el “progreso”, generaron el planteamiento de un nuevo debate que cuestionaba el propio concepto de desarrollo (Unceta, 2009). El abordaje al desarrollo en su esencia, incluyendo su base ideológica, se cristalizó a fines de los años 1980, en la postura que fue conocida como “posdesarrollo”, en cuya conformación tuvieron un papel importante varios latinoamericanos, destacándose las figuras del mexicano Gustavo Esteva y Arturo Escobar (Gudynas, 2011a).

Los defensores del posdesarrollo sostienen que la idea del desarrollo se ha ido extendiendo como promesa de emancipación en el mundo, hasta el punto de convertirse en algo obligatorio e indiscutible, por lo que no habría espacio para redefinir y/o reconducir el desarrollo, ya que este representa intrínsecamente una forma de entender la existencia humana basada en el productivismo, el dominio sobre la naturaleza y la defensa de la modernización occidental (Unceta, 2009).

Los posdesarrollistas denuncian que tanto el desarrollo como el subdesarrollo son nociones que tienen su origen en un mismo tipo de aproximación a la realidad condicionada por una mirada occidental, incapaz de comprender los valores de las distintas culturas y civilizaciones y su aportación al bienestar de los seres humanos (Unceta, 2009). En cambio, el posdesarrollo significa incluir la pluralidad real del mundo, abrirse a un pluriverso en el que las diferencias culturales no sólo sean reconocidas y aceptadas sino celebradas (Esteva, 2011).

El desarrollo se ha basado exclusivamente en un sistema de conocimiento, el correspondiente al Occidente moderno, de forma que el predominio de este sistema de conocimiento ha dictaminado la marginación y descalificación de los sistemas de conocimiento no occidentales (Escobar, 2007). Se perpetúa así la desvalorización de los múltiples modos de vida y relacionamientos sociales y saberes existentes en el Sur, que se estigmatizan como “atrasados”.

Como consecuencia, la introducción de la categoría del subdesarrollo también forjó subjetividades “subdesarrolladas” en el Sur global (Lang, 2011).

Así, para Esteva (2011) “el supuesto de que los ‘subdesarrollados’ deben y pueden llegar a ser como los ‘desarrollados’ no tiene ya sustento y se le reconoce cada vez más como una amenaza a la naturaleza y a la convivencia” (p.3).

Este cuestionamiento sirve para abordar las bases ideológicas del desarrollo, pero no está obligado a proponer “otro desarrollo”, sino que permite plantear interrogantes allí donde otras posturas no son capaces de hacerlo, y con ello se abren las puertas a nuevos tipos de alternativas. Se hace por tanto necesario distinguir entre los “desarrollos alternativos” de las “alternativas al desarrollo”. El primer caso sirve para las distintas opciones de rectificación, reparación o modificación del desarrollo contemporáneo, donde se aceptan sus bases conceptuales, tales como el crecimiento perpetuo o la apropiación de la Naturaleza, y la discusión se enfoca en la instrumentalización de ese proceso. En cambio, las “alternativas al desarrollo” apuntan a generar otros marcos conceptuales a esa base ideológica y a explorar otros ordenamientos sociales, económicos y políticos de lo que veníamos llamando desarrollo (Gudynas, 2011a).

En general, han prevalecido los llamados “desarrollos alternativos” que, aunque puedan jugar un papel importante, en tanto son cambios y ajustes necesarios para reducir y minimizar los costos sociales y ambientales del desarrollismo o para enfrentar situaciones urgentes de redistribución de riqueza, siempre son incompletos y no ofrecen salidas sustanciales a la problemática actual. En cambio, las “alternativas al desarrollo” cuestionan toda la base conceptual del desarrollo, sus modos de entender la Naturaleza y la sociedad, sus instituciones, y sus defensas discursivas. Este segundo campo busca romper el cerco de la racionalidad actual, para moverse hacia estrategias radicalmente distintas, no solo en su instrumentación sino también en sus bases ideológicas (Gudynas, 2011b).

De esta forma, para Guydnas (2011a) este debate ha permitido dejar claro que los ensayos de desarrollos alternativos son insuficientes para resolver los actuales problemas sociales y ambientales, tanto en su escala local como global, considerando insuficientes los intentos de resoluciones instrumentales y ajustes dentro la ideología del progreso, ya que no resuelven los problemas de fondo, y tan solo son rectificaciones parciales, de corto plazo y dudosa efectividad. Por lo tanto, para el autor, al menos en el contexto latinoamericano, las alternativas necesariamente deben ser “alternativas al desarrollo”, y también deben ser alternativas a la Modernidad occidental. Por otra parte, para Acosta (2015), los caminos hacia el desarrollo no son el problema mayor, sino que la dificultad radica en el concepto, en tanto que el desarrollo, como propuesta global y unificadora, desconoce los sueños y luchas de los pueblos “subdesarrollados”.

### **2.2.2. Deuda Histórica y Ecológica**

Siguiendo a Llistar (2009), ninguna ex colonia africana, asiática o latinoamericana puede explicar su presente sin asumir que su historia ha estado definida por largos años de invasiones, exterminio, expolio, trata de esclavos, racismo... por parte de países europeos, generando una deuda histórica que el orden internacional actual no reconoce. Para el autor, la industrialización y prosperidad económicas de los países del Norte, se deben no sólo a sus propias habilidades y circunstancias, sino también a la sobreexplotación humana y física de África, Asia y Latinoamérica o de las clases obreras locales, por lo que se hace necesario repensar el desarrollo del Centro también en base a la explotación histórica de la Periferia, tal y como proponen los estructuralistas.

En 1992, con motivo de las conmemoraciones del quinto centenario de la llegada de Colón a América, se suscitó un amplio debate en la región latinoamericana sobre el impacto de la conquista y la colonización, gestándose la idea de deuda histórica con los pueblos indios sometidos. A su vez, intelectuales y líderes de países africanos esbozaron las ideas preliminares de deuda histórica por la esclavitud y el saqueo de que fueron víctimas las poblaciones negras. Bajo ese marco aparece el reclamo de las comunidades afroamericanas de los Estados Unidos al gobierno de su país para que otorgue compensaciones por la esclavitud y la explotación humana de la comunidad blanca en el pasado (Paz y Cepeda, 2004).

Posteriormente, en la Conferencia Mundial sobre el Racismo, realizada el año 2001 en Durban, República Sudafricana se planteó por primera vez abiertamente el problema de la deuda histórica, visibilizando la responsabilidad de los países del Norte, invasores o usufructuarios del coloniaje y neocoloniaje de los del Sur. El reconocimiento de esa deuda implicaría reparaciones mediante acciones como la anulación de la deuda externa, planes de ayuda y financiación oficial al desarrollo, retorno de los bienes culturales, etc. Sin embargo, esa posición provocó la reacción de los Estados Unidos y de los países europeos afectados, que amenazaron con el retiro de la cumbre, lo que incidió en un ablandamiento de la propuesta inicial (Paz y Cepeda, 2004).

Para Paz y Cepeda (2004), en las actuales condiciones del desarrollo económico y social de América Latina, el concepto deuda histórica, adquiere una doble dimensión: interna, o relativa a cada país latinoamericano, puesto que existe una deuda histórica nacional a favor de las capas de población pobre y los trabajadores de las diferentes esferas económicas, quienes han sufrido, a lo largo de la historia de la región, cambiantes sistemas de explotación humana; y externa, como fruto de la desigual relación generada entre las potencias centrales y América Latina, a consecuencia de la colonización, así como de la expansión capitalista de las revoluciones industriales, que convirtieron a la región latinoamericana en zona abastecedora de recursos primarios y consumidora de bienes y servicios elaborados, permanentemente condicionada por la hegemonía europea durante el siglo XIX y norteamericana, a partir del siglo XX.

En el nuevo plano de la internacionalización de los conceptos y en contraposición a la deuda externa, una de las categorías mejor desarrolladas es el de deuda ecológica, que se ofrece como

alternativa impulsada desde el Tercer Mundo (Paz y Cepeda, 2004). Así, se entiende por deuda ecológica aquella deuda acumulada, histórica y actual, que tienen los países industrializados del Norte, sus instituciones y corporaciones, con los pueblos y países del Sur por el saqueo y usufructo de sus recursos naturales, la explotación y empobrecimiento de sus pueblos, la destrucción, devastación y contaminación sistemática de su patrimonio natural y fuentes de sustento. Es también la responsabilidad de los países industrializados por la destrucción paulatina del planeta como efecto de sus formas de producción y consumo y por la contaminación de la atmósfera generando el efecto invernadero (Donoso, 2004).

Los primeros debates acerca de la deuda ecológica fueron impulsados por El Instituto de Ecología Política de Chile a principios de la década de los 90. Ya en 1992, durante la Cumbre de la Tierra celebrada en Río de Janeiro en 1992 se introdujo la noción de deuda ecológica frente a la deuda externa. En el año 1999 la organización Christian Aid presentó un informe donde analizaba la deuda de carbono frente a la deuda externa y, desde el impulso de la Campaña Jubileo 2000 de diversas iglesias cristianas, se crearon diversas redes y organizaciones que promovían el reconocimiento de la deuda ecológica, como por ejemplo RCADE (Red Ciudadana por la Abolición de la Deuda Externa), ODG (Observatorio de la Deuda en la Globalización), la campaña “¿Quién debe a quién?”, diversos grupos de la red Amigos de la Tierra o la ONG Acción Ecológica de Ecuador. Estas campañas se sustentaron en que, considerando la deuda ecológica en términos monetarios, los países que actualmente son los principales acreedores de deuda externa pasarían a ser deudores de los países del Sur. Además, con el reconocimiento de la existencia de una deuda ecológica, los países del Norte habrían de pagar una compensación económica por los daños causados en el pasado y tomar medidas para no seguir “endeudándose ecológicamente” en el futuro (López, 2012).

La Deuda Ecológica y la Deuda externa de los países del Sur están íntimamente vinculadas. Para Martínez Alier (1997), el primer aspecto de la relación entre Deuda Externa y Deuda Ecológica es el reclamo de la Deuda Ecológica, a cuenta de la exportación mal pagada (pues los precios no incluyen diversos costos sociales y ambientales, locales y globales) y a cuenta de los servicios ambientales proporcionados gratis. El segundo aspecto de las relaciones entre Deuda Externa y Deuda Ecológica es de qué manera la obligación de pagar la Deuda Externa y sus intereses lleva a una depredación de la naturaleza (y por tanto aumenta la Deuda Ecológica), ya que para pagar la Deuda Externa y sus intereses hay que lograr un excedente (la producción debe ser mayor que el consumo). Este excedente puede provenir en parte de un aumento de la productividad (más producción por hora de trabajo) pero en parte sale del empobrecimiento de las personas de los países deudores y del abuso de la naturaleza, ya que, mientras las deudas crecen, la naturaleza no puede crecer a un tipo de interés del cuatro o cinco por ciento anual.

De esta forma, las exigencias por parte de los acreedores financieros para que las naciones del Sur paguen la deuda insostenible (combinadas con la imposición de Programas de Ajuste Estructural), obliga a dichas naciones a implementar prácticas ecológicamente destructivas con la finalidad de pagar esas deudas. Los países deudores no tienen otra opción que no sea producir



para la exportación mucho más de lo que sus ciudadanos necesitan, lo que agrava la degradación de los ecosistemas de los países del Sur (Dillon, 2000)

La Deuda Ecológica busca identificar a los responsables de esta deuda (deudores ecológicos), y a los pueblos, comunidades y naturaleza afectados (acreedores ecológicos), y exigir sanciones, resarcimiento y restauración ambiental integral. Esta característica establece las responsabilidades diferenciadas del deterioro ambiental y desmitifica la propaganda de que todos los seres humanos por igual estamos destruyendo el planeta, evitando así establecer las responsabilidades sobre quienes más destruyen —empresas y corporaciones transnacionales— y no sobre los más pobres. De esta forma, el concepto de la Deuda Ecológica evidencia las relaciones de poder en cuanto a las decisiones sobre el control y uso de los bienes de la naturaleza y sus impactos (Donoso, 2011).

En este marco, Llistar (2009) habla de la anticooperación ambiental, como aquella producida por políticas, decisiones y usos y costumbres tanto a nivel individual como colectivo que desde el Norte Global afectan de forma negativa (directa o indirectamente) a cualquier ecosistema del Sur Global. Ese conjunto de interferencias incide además con frecuencia en los derechos humanos, económicos, sociales, culturales y ambientales de las poblaciones locales. De esta manera, para el autor, la deuda ecológica se genera a consecuencia de las interferencias negativas en el área ambiental generadas por el Norte Global y que afectan al Sur Global. Se origina en la época colonial y ha ido creciendo a partir de varios mecanismos, siendo los impactos más conocidos la deuda de carbono, los pasivos ambientales, la exportación de residuos tóxicos y la biopiratería. Por tanto, la deuda ecológica es el resultado directo y acumulado de la anticooperación ambiental.

Así mismo, siguiendo a Marcellesi (2010), en un mundo marcado por la interdependencia ecológica Norte-Sur, el grado de crecimiento que han alcanzado los países del Norte y su actual mantenimiento, no habría sido posible sin la explotación del espacio ambiental y recursos humanos de los países del Sur. Es por ello que los países del Norte han contraído una deuda histórica, ecológica y de crecimiento con los países del Sur que supera con creces la deuda externa económica que el Sur debe pagar al Norte.

### **2.2.3. Derechos Colectivos y Autodeterminación de los Pueblos Indígenas**

Los derechos colectivos son parte de los llamados derechos de tercera generación, reconocidos internacionalmente después de los derechos civiles y políticos de primera generación, y los derechos económicos, sociales y culturales, de segunda generación. Los derechos colectivos se refieren a grupos específicos, como es el caso de los pueblos indígenas, y son derechos indivisibles, son derechos del grupo y de todos y cada uno de sus miembros individuales, pero nunca de solo uno o alguno de ellos (Grijalva, 2009).

Los derechos de los pueblos indígenas se ven además amparados internacionalmente por el Convenio 169 sobre los Pueblos Indígenas y Tribales de la OIT (1989), que reconoce y respeta la diversidad cultural, imprime la noción de derechos colectivos y reconoce que los pueblos

indígenas tienen el derecho de mantener y fortalecer sus culturas, formas de vida e instituciones propias, así como a participar de manera efectiva en las decisiones que les afectan (Castro, 2020); y por la Declaración Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, adoptada por la Asamblea General en 2007, que reconoce algunos derechos básicos como el derecho al autogobierno y a la autonomía; el derecho a la tierra, el territorio y los recursos naturales; y el derecho al consentimiento previo, libre e informado, entre otros (Gaona, 2013). Además, en el preámbulo del Convenio 169 de la OIT se reconoce el papel de los pueblos indígenas en su contribución a la diversidad cultural y a la armonía social y ecológica de la humanidad; mientras que en la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas se hace referencia a la contribución de las prácticas tradicionales indígenas al desarrollo sostenible y equitativo y a la ordenación adecuada del ambiente, así como al derecho de los pueblos indígenas a la conservación y protección del medio ambiente (Gaona, 2013).

En el caso de la Constitución de Ecuador (2008), ésta reconoce en su artículo 57 veintiún derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades indígenas, entre ellos el derecho a mantener, desarrollar y fortalecer su identidad y tradiciones; a preservar y perfeccionar su organización social y participar en los órganos de decisión del Estado; a ocuparse de la educación y cultura, así como de la tierra y de los recursos naturales; a aplicar su derecho consuetudinario y a defender y enriquecer el conocimiento ancestral colectivo. Así mismo, los pueblos y nacionalidades indígenas tienen competencia para formular los planes y proyectos de desarrollo y mejora de sus condiciones económicas, sociales y culturales, para cuya ejecución el Estado tiene la obligación de proveer financiación (Bernal, 2000).

Ecuador y Bolivia se reconocen como Estados plurinacionales en sus constituciones del 2008 y 2009 respectivamente, asentándose en el reconocimiento de *nacionalidades y pueblos indígenas* y de *naciones y pueblos indígena originario campesinos* respectivamente, lo que implica la aceptación del derecho a la autodeterminación mediante las *autonomías indígenas*. Esta idea de autodeterminación se refiere a la articulación de las demandas de autogobierno de los pueblos y nacionalidades indígenas, desde un sentido reivindicativo que parte de la experiencia colonial de los pueblos originarios, que fueron despojados no sólo de sus territorios, sino también de su cultura e historicidad propias. De esta forma, la autodeterminación se expresa como un derecho colectivo que ejercen los pueblos indígenas en sus territorios ancestrales, sin cuestionar la soberanía del Estado, pero modificando las relaciones entre las instituciones estatales y las comunidades, y rompiendo con la herencia colonial (Ponce, 2019).

Así, es en las tierras ancestrales en donde se ancla la cosmovisión de los pueblos indígenas, sus prácticas espirituales y su organización social y cultural, y son estas tierras las que les dotan de identidad. La propiedad de los territorios ancestrales era originariamente colectiva, rechazando su apropiación individual al entender que éstos proporcionan beneficios colectivos a toda la comunidad, y el papel de los pueblos indígenas es su conservación y preservación para las futuras generaciones. En este sentido, en los últimos años, algunos países de América Latina

reconocieron la posesión de las tierras colectivas y la personalidad jurídica de las comunidades indígenas, como es el caso de Chile, Perú, Ecuador (que reconoce en su constitución los derechos colectivos al medio ambiente de los pueblos indígenas) y Bolivia (que obliga en su constitución a la titulación colectiva de tierras indígenas) (Gaona, 2013).

Sin embargo, a pesar de este reconocimiento jurídico y legislativo de los derechos de los pueblos indígenas, en la práctica éste no se traduce en políticas públicas adecuadas, ni en la participación real de los pueblos indígenas en el diseño y ejecución de los proyectos de desarrollo, sino que se mantiene una visión colonial y patriarcal, según la cual los indígenas son considerados ciudadanos de segunda categoría, que siempre esperan la ayuda del gobierno o de otras instituciones de cooperación (Castro, 2020). De esta forma, en todos los países que comparten territorios con pueblos indígenas, ha existido una violación histórica y continua del derecho a la tierra de los pueblos originarios (Gaona, 2013), y tampoco se da en la práctica el derecho a una consulta libre, previa e informada antes de emprender la explotación de minerales, petróleo u otros recursos naturales en territorios indígenas, sino que son las empresas mineras, petroleras, farmacéuticas y madereras las que, en complicidad con los gobiernos, deciden las actividades extractivas en los territorios (Castro, 2020).

#### **2.2.4. Desarrollo y Feminismos del Sur**

Las críticas feministas han aportado y siguen aportando cambios paradigmáticos imprescindibles para la concepción del desarrollo, cuestionando los modelos dominantes de patriarcado, capitalismo, imperialismo y neoliberalismo. Aunque nazcan de posturas epistemológicas distintas, los diferentes feminismos que coexisten comparten el objetivo general de mejorar la vida de las mujeres y de los demás grupos históricamente oprimidos. Este objetivo se plantea mediante la acción política, el cuestionamiento de los privilegios y la lucha contra las estructuras de opresión como el patriarcado y el imperialismo, en la búsqueda de la construcción de una sociedad igualitaria en la que no se pueda perpetuar la opresión contra los grupos y personas que no poseen poder ni privilegios en contraste con los grupos hegemónicos (Crecente, 2016).

Tras varias décadas de conformación de pensamiento feminista desde el Norte, es en los feminismos del Sur y feminismos poscoloniales desde donde se recuperan y actualizan debates que articulan patriarcado, crisis civilizatoria, modelo de producción y de desarrollo, y las alternativas a este paradigma. Las campesinas, indígenas, negras, mujeres urbano-marginales que conforman los feminismos populares del Sur son las mismas que el paradigma de desarrollo oficial percibe únicamente como receptoras de programas, desde la subalternidad. Actualmente, en el contexto de sus experiencias en la economía social y solidaria, o comunitaria, en torno a la destrucción de su hábitat por megaproyectos de “desarrollo”, estas mujeres reclaman colectivamente otro rumbo para sus sociedades, desde la relación simbólica de respeto, la sabiduría y el sentido de propiedad comunitaria. Denuncian que el dispositivo extractivista de desarrollo no solamente es economicista y depredador de la naturaleza, sino que es

profundamente racista, patriarcal y clasista, y que, sin abarcar estas dimensiones de poder, no se logrará desarticularlo (Aguinaga et al, 2011).

El debate ecofeminista, surgido como una propuesta de contracultura a partir de los años 1970, denuncia la asociación desvalorizante que el patriarcado establece entre las mujeres y la naturaleza, y visibiliza los paralelos históricos, culturales y simbólicos entre la opresión y explotación de las mujeres y de la naturaleza. Así, en los discursos patriarcales, la dicotomía mujer /hombre corresponde frecuentemente al de naturaleza/ civilización, emoción /razón o incluso tradición /modernidad, desvalorizando siempre la primera categoría del binomio (Aguinaga et al, 2011). Para Shiva (1988), desde la visión de las experiencias de las mujeres del Tercer Mundo, los modos de pensar y actuar que pasan por la ciencia y el desarrollo no son universales como se supone, ni abarcan a todos los seres humanos, sino que son proyectos de origen masculino y occidental, tanto desde el punto de vista histórico como ideológico, constituyendo la expresión de una ideología patriarcal que amenaza con aniquilar la naturaleza y todo el género humano. Las mujeres, como víctimas de la violencia de las formas patriarcales de desarrollo, se han alzado contra éste para proteger la naturaleza y preservar su vida y su sustento, han impugnado el concepto occidental de la naturaleza como objeto de explotación y la han protegido como la fuerza que sostiene la vida. Así mismo, han impugnado el concepto occidental de la economía como producción de ganancias y acumulación de capital y han defendido su propio concepto de economía como producción de sustento y satisfacción de necesidades.

Por otra parte, en el marco de los procesos de resistencia surgidos en América Latina en las décadas de los 90 y de los 2000, en los que los pueblos y organizaciones indígenas se constituyeron como actores centrales en un proceso de resistencia antineoliberal y de búsqueda de recuperación del Estado en su rol de garantía de derechos, aparece un feminismo denominado "comunitario y popular". En este feminismo, las protagonistas ya no son fundamentalmente mujeres de clase media, profesionales y mestizas, sino que son mujeres de sectores populares que se reconocen feministas y que resignifican el feminismo desde sus contextos, experiencias, producciones culturales de la vida cotidiana y situación laboral, y en donde la naturaleza aparece como categoría central de encuentro y también de movilización (Aguinaga et al, 2011). El feminismo comunitario se elabora así desde el pensamiento y sentir de mujeres indígenas, para aportar a la pluralidad de feminismos, con el fin de ser parte de la resistencia y epistemología de las mujeres, para la abolición del patriarcado originario ancestral y occidental (Cabnal, 2010).

De acuerdo con Cabnal (2010), entre los principios y valores compartidos entre la pluralidad de cosmovisiones de los pueblos originarios, están las ideas de complementariedad y dualidad heterosexual para el equilibrio entre mujeres y hombres y con la naturaleza. En esta dualidad, las mujeres se conciben como complementarias de los hombres, para la reproducción social, biológica y cultural, mientras que a los hombres les correspondería en su rol la reproducción simbólica, material y de pensamiento. De esta forma, ambos, de manera complementaria,

generan equilibrio para la continuidad de la vida como dualidad armónica y en relación con la naturaleza. Por otra parte, esta sexualidad humana se refleja también en el pensamiento cósmico, donde existen astros femeninos y masculinos que también se relacionan en dualidad entre sí. Sin embargo, para la autora, si bien desde el paradigma del *Sumak kawsay*, sustentado en valores ancestrales, se incluyen cuestiones como la integralidad, la armonía, la vida en plenitud, el respeto a la Pachamama, el *ayllu*<sup>1</sup> y el *ayni*<sup>2</sup>, es necesario cuestionar la coherencia de igualdad del *ayllu*, porque las mujeres indígenas desde la costumbre a la actualidad no están en condición de igualdad en relación con los hombres. Así, aunque para Cabnal, la colonización revitalizó el patriarcado como sistema universal de opresión, no se puede negar que las culturas ancestrales tengan raíz patriarcal, y por ello es necesario cuestionar la opresión contra las mujeres en las culturas y cosmovisiones de pueblos originarios.

Plantear y repensar lo milenario y la sacralidad fundante en los pueblos indígenas, ha sido parte de la llave de entrada para que las mujeres indígenas asumidas en plena conciencia como feministas comunitarias, pudiéramos llegar a trastocar la ancestralidad, lo antiguo, lo que siempre ha sido inamovible, preguntarnos mucho, mucho ¿por qué es sagrado? ¿por qué debes manifestar profundo respeto sin cuestionar? ¿ha sido desde los tiempos de los tiempos, así? (Cabnal, 2010, p.13)

Los feminismos comunitarios plantean, por tanto, construir caminos de reconocimiento, diálogo y construcción colectiva de transformación, de forma que el referente central pasa de los derechos individuales, a la transformación de la sociedad en su conjunto, articulando la lucha por la descolonización, la despatriarcalización, la superación del capitalismo y la construcción de una nueva relación con la naturaleza (Aguinaga et al, 2011).

### **2.2.5. Derechos de la Naturaleza**

Siguiendo a Svampa (2011), la dinámica de las luchas socioambientales en América Latina ha asentado las bases de un lenguaje común en el cual se entrecruzan la matriz indígena-comunitaria y el discurso ambientalista. Esta convergencia se expresa en lo que se puede denominar *giro ecoterritorial*, que va dando cuenta del modo en cómo se piensan y representan, desde la perspectiva de las resistencias colectivas, las actuales luchas socioambientales centradas en la defensa de la tierra y el territorio. Entre algunos de los temas y marcos comunes que atraviesan dicho lenguaje ecoterritorial, se encuentran: 1) los bienes comunes, como concepto que integra visiones diferentes que sostienen la necesidad de mantener fuera del mercado aquellos recursos que, por su carácter de patrimonio natural, social y cultural, poseen un valor que rebasa cualquier precio, y que implica la construcción de un determinado “tipo de territorialidad” basado en la protección de “lo común”; 2) la justicia ambiental, relacionada con el “movimiento de justicia ambiental”, originado en la década de los 1980 en comunidades negras de Estados Unidos, y que enfatiza la desigualdad de los costos ambientales, la falta de

---

<sup>1</sup> Organización social basada en lazos de parentesco y que tienen un territorio común.

<sup>2</sup> Principio ancestral que se sustenta en la solidaridad y cooperación recíproca.

participación y de democracia, el racismo ambiental hacia los pueblos originarios despojados de sus territorios en nombre de proyectos insustentables, la injusticia de género y la deuda ecológica; 3) el Buen Vivir, como propuesta civilizatoria alternativa y 4) los Derechos de la Naturaleza. Así, la demanda del *giro ecoterritorial* apunta a una democratización de las decisiones y al derecho de los pueblos a oponerse a proyectos que afectan fuertemente las condiciones de vida de los sectores más vulnerables y comprometen el futuro de las nuevas generaciones.

En el caso de los Derechos de la Naturaleza, reconocidos por primera vez en el mundo en la Constitución ecuatoriana de 2008, responden a una visión en torno a la vida, que surge de una matriz social y cultural distinta en la relación de los seres humanos con la Naturaleza, como son los principios de la racionalidad andina. Además, los antecedentes del reconocimiento de la Naturaleza con derechos están en las luchas en torno al territorio, al agua, la soberanía alimentaria o contra el extractivismo o los megaproyectos. A su vez, los Derechos de la Naturaleza suponen una ruptura frente a otras posturas conservacionistas o que miran a la Naturaleza como objeto de contemplación (Martínez, 2011). El reconocimiento de los derechos de la Naturaleza o de la Pachamama, implica que ésta posee valores que le son propios, independientes de las valoraciones que le adjudicadas por las personas, de forma que el ambiente deja de ser un objeto o conjunto de objetos, que sirve como medio para fines humanos, para volverse un sujeto (Gudynas, 2011c).

Siguiendo a Gudynas (2011c), esta visión por la cual se defienden los valores intrínsecos de la vida, humana o no humana puede ser denominada como biocentrismo, como oposición a la visión actual del antropocentrismo por la que todas las medidas y valoraciones parten del ser humano, y los demás objetos y seres son medios para sus fines. Bajo la perspectiva antropocéntrica, la Naturaleza solo puede ser un objeto, y las valoraciones se basan en el beneficio humano y la instrumentalización del entorno. Sin embargo, para el autor, el reconocerle derechos a la Naturaleza no significa prohibir el aprovechamiento del ambiente y su consecuente generación de pobreza, sino que estos derechos reconocen que cada especie debe aprovechar su entorno para sus procesos vitales, lo que se aplica también a los seres humanos, si bien este aprovechamiento debe ser realizado de manera que no se destruyan ecosistemas o se extingan especies. Así, esta visión ofrece una alternativa en la que los seres humanos no están separados de la Naturaleza, sino inmersos en ella.

Para Melo (2010), la crisis ambiental global existente en la actualidad, y que el modelo de desarrollo sostenible no ha sido capaz de mitigar, requiere el cuestionamiento de los paradigmas en la relación entre los seres humanos y la Naturaleza. De esta forma, el reconocimiento de la Naturaleza como sujeto de Derechos responde a un paradigma emergente entre la humanidad y el Planeta, que, aunque es nuevo, recoge las antiguas tradiciones de los pueblos ancestrales. A su vez, Acosta (2010) va un paso más allá, planteando el impulso de una Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza desde América Latina, ante el actual escenario de emergencia climática planetaria.

### **2.2.6. *Sumak Kawsay* o Buen Vivir.**

Desde fines de los 1990, hubo una preocupación etimológica de grupos indianistas e indigenistas que buscaron traducir las palabras desarrollo y progreso en las lenguas indígenas, motivados por la necesidad de comprender el origen de la incompatibilidad entre dos formas distintas de concepción del mundo: de un lado, las políticas llamadas de “desarrollo”, tanto del Estado como de la cooperación internacional; y del otro, la cosmovisión indígena. Esta necesidad surgía de la constatación de que entre las expectativas desarrollistas de los diseñadores de proyectos y la población destinataria había incompatibilidad y desencuentros. La palabra desarrollo y progreso no encontró, en ninguna lengua indígena, equivalencias que reflejaran ese sentido occidental de crecimiento alrededor de la posesión de bienes materiales, siendo los conceptos que se barajaron para encontrar una aproximación al progreso/desarrollo *suma qamaña* en aymara, *sumak kawsay* en quechua y *ñandereco* en guaraní. Sin embargo, el sentido de estos conceptos guardaba una percepción totalmente diferente e incluso opuesta al concepto de desarrollo, constatándose un sentido en todas ellas que se acercaba a un ideal de vida que no escinde al hombre y a la naturaleza, por un lado, y, por otro, que entre la vida material de la reproducción y la producción y la vida social y espiritual había una interconexión inseparable (Prada, 2011).

Siguiendo a Benalcázar (2014), para los desarrollistas, los problemas estructurales de América Latina se debían a su “condición de subdesarrollo”, entendida como incapacidades intrínsecas de estos países para ejecutar adecuadamente los procesos de modernización económica, política y cultural, considerando así que las grandes barreras para el desarrollo eran de índole cultural. Sin embargo, el proceso de aculturización sistemática vinculado al desarrollo y modernización, ha encontrado fuertes resistencias en la población originaria del continente americano. Para el autor, las sociedades indígenas han demostrado tener desde el período colonial extraordinarias capacidades de cambio y continuidad, que les ha permitido seguir siendo culturas con identidades específicas, aun en la convivencia en condiciones de desigualdad y de sometimiento a poderes y culturas dominantes. De hecho, su lucha actual justamente consiste en el planteamiento de políticas orientadas a su reproducción social y cultural reduciendo los riesgos y vulnerabilidades que implica el (neo)desarrollismo.

Así, el desarrollo frecuentemente es percibido como negativo por los pueblos indígenas, quienes lo asocian exclusivamente con los modelos político-económicos del crecimiento orientados por el Estado o como la justificación para la extracción neocolonial de recursos de sus territorios. En respuesta, surgen nuevos conceptos para referirse a la autodefensa contra la interferencia de modelos ajenos desde los pueblos indígenas, como el “autodesarrollo” (Gray, 2012), o el “etnodesarrollo” (Bonfil, 1982). Siguiendo a Bonfil (1982), se entiende por “etnodesarrollo” el ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones. Cualquier proyecto de etnodesarrollo consistirá en una ampliación y consolidación de los ámbitos de la cultura propia, que se traduce en el incremento de la capacidad de decisión del propio grupo

social, por lo que el problema se planea en un nivel político, ya que impulsar o crear las condiciones para el etnodesarrollo implica fortalecer y ampliar la capacidad autónoma de decisión. Esto conlleva, por tanto, un cambio de la correlación de fuerzas sociales, un cambio político que incline la balanza a favor de los grupos sociales que pugnan por el desarrollo de su cultura propia. Para el autor, el etnodesarrollo, como capacidad autónoma de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo, sólo puede alcanzarse si esas sociedades constituyen unidades políticas con posibilidad real de autodeterminación. Este ejercicio de la autodeterminación implica alguna forma de organización del poder, lo que significa la constitución del grupo étnico como unidad político-administrativa, con autoridad sobre un territorio definido y con capacidades de decisión en los ámbitos que constituyen su proyecto de desarrollo.

Por otra parte, para los defensores del posdesarrollo, las críticas y los saberes de algunos pueblos indígenas, con racionalidades no insertas en la ideología del progreso, se convierten en fuentes privilegiadas para construir alternativas al desarrollo (Gudynas, 2012). De esta manera, los esfuerzos de resistencia frente al orden mundial impuesto, en la actualidad toman forma en América Latina en un proceso de reinterpretación de los orígenes indígenas de esta región. En este proceso, se mantiene y recupera una tradición histórica de críticas y cuestionamientos sobre el desarrollo que fueron elaborados y presentados en las últimas décadas, y afloran otras concepciones marginadas del discurso y las prácticas convencionales, sobre todo originarias, propias de los pueblos y nacionalidades ancestrales del América Latina, así como también provenientes de otras regiones de la Tierra (Acosta, 2015).

En este marco, el *Sumak Kawsay* o Buen Vivir es uno de los conceptos que está provocando amplios debates en ámbitos académicos y políticos, no únicamente porque forme parte de la estructura normativa de las Constituciones de Bolivia y Ecuador, sino porque fue uno de los discursos fundamentales que permitió al movimiento indígena y otras organizaciones sociales a enfrentar el neoliberalismo. El *Sumak Kawsay* es un concepto construido históricamente por los pueblos indígenas de lo que hoy conocemos como el área andina de Sudamérica, y que hace referencia a la consecución de una vida plena, un vivir bien. Pero para que esto sea posible, la vida de la naturaleza y de la sociedad deben regirse bajo el principio de la armonía y equilibrio. Esto involucra varias dimensiones: social, cultural, económica, ambiental, epistemológica y política; como un todo interrelacionado e interdependiente, donde cada uno de sus elementos dependen de los otros (Simbaña, 2011).

Desde la perspectiva histórica, el *Sumak Kawsay* o Buen Vivir ha subsistido en la memoria histórica de las comunidades indígenas de la región andina como un sentido de vida, una ética que ordena la vida de la comunidad. En tiempos de los Estados originarios precolombinos, no solo servía para organizar la comunidad, sino toda la sociedad, incluso el propio Estado. Esta última característica no sobrevivió tras la destrucción de los Estados precolombinos por la conquista y posterior colonia, pero sí permaneció por siglos en las familias, el *ayllu*, la comunidad; y es de aquí donde los actuales movimientos indígenas retoman y reivindican este principio como



perspectiva ética-civilizatoria, y donde se toma al *Sumak Kawsay* para su actual elaboración como proyecto político (Simbaña, 2011). Además, aunque el Buen Vivir es una expresión que debe mucho a los saberes tradicionales, especialmente andinos, siendo sus referentes más conocidos el *sumak kawsay* del kichwa ecuatoriano, y el *suma qamaña* del aymara boliviano, también se nutre de los aportes desde las tradiciones críticas y contestatarias de los márgenes de la Modernidad, como el ecologismo biocéntrico y el feminismo (Gudynas, 2011a).

Siguiendo a Prada (2011), los principios del Vivir Bien o Buen Vivir, son la solidaridad social, partiendo del supuesto de que el ser humano sólo puede lograr la plenitud en comunidad; la producción como resultado de la interacción del trabajo mancomunado; la reproducción de la fuerza de trabajo y el cuidado de la familia como responsabilidad familiar, colectiva y pública; la complementariedad, como supuesto por la interdependencia humana entre seres que son diferentes, que tienen capacidades y atributos también diferentes, lo cual enriquece la interacción y es la base del aprendizaje común; la producción en un marco de respeto y armonía con la Naturaleza; la gestión productiva como responsabilidad de reproducción familiar y colectiva, lo cual implica la gestión política y la responsabilidad pública; y la concepción de la naturaleza como sagrada, siendo necesaria la ritualidad para renovar los pactos con ella.

Así, mientras el fundamento capital de la filosofía occidental es concebir al ser humano como entidad separada de la naturaleza (una sociedad es más civilizada mientras más alejada está del mundo natural, y para ello la naturaleza debe ser controlada, sometida y dominada), para los pueblos originarios, alcanzar niveles altos de civilización necesariamente tiene que estar ligado a la naturaleza, porque no es posible entenderse fuera de ella. La vida humana no puede pervivir sin la naturaleza, por lo que garantizar el Buen Vivir de la sociedad, implica considerar a la Naturaleza como “sujeto”. Bajo esta perspectiva, el *Sumak Kawsay* no depende del desarrollo y crecimiento económico, sino de la defensa de la vida en general (Simbaña, 2011).

Además, en la medida en que estas concepciones cosmocéntricas establecen una relación con la Naturaleza mediada por la comunidad, se da por supuesto que mujeres y hombres no están despojados de relaciones y de redes comunitarias, pues entienden que la reproducción solo es posible a condición de establecer nexos de interdependencia mutua, donde el ideal está puesto en una vida de relaciones de reciprocidad y solidaridad (Prada, 2011).

El Vivir Bien o Buen Vivir, construido como propuesta civilizatoria alternativa al desarrollo, implica la construcción cultural común basada en el respeto a la vida. El desarrollo ya no es único ni universal, sino plural; deja de ser una finalidad meramente cuantitativa, para convertirse en un proceso cualitativo que debe considerar el disfrute de la población de bienes materiales, la realización subjetiva, intelectual y espiritual; la acumulación de riquezas y la industrialización ya no son los objetivos de un futuro deseado, sino que se convierten en los medios para alcanzar una convivencia armoniosa de las comunidades entre sí y con la naturaleza; y el individuo deja de tener centralidad para dar prioridad a la convivencia, la interacción, el diálogo intra e intercultural (Prada, 2011). Así mismo, para construir el Vivir Bien, es imprescindible desmontar

las relaciones de dominación y la explotación a través de la descolonización y la despatriarcalización (Vega, 2011).

Para Gudynas (2011b), las ideas del Buen Vivir se nutren de aportes determinantes de las culturas indígenas, y por lo tanto se desenvuelven en un campo intercultural. Están en tensión con la postura dominante de la Modernidad eurocéntrica, pero no son un regreso hacia el pasado, ni un conjunto de comportamientos estancos, sino se conforman gracias a las interacciones y articulaciones entre múltiples saberes. Para el autor, la idea del Buen Vivir por tanto es no-esencialista, ya que no existe una receta, sino que debe ser construida para cada contexto histórico, social y ambiental.

Por otra parte, Hidalgo et al. (2019), proponen los Objetivos del Buen Vivir (OBV), como un primer paso para la construcción del Buen Vivir a escala global, en la que deben participar las organizaciones de la sociedad civil, el sector privado y el sector público, a nivel local, nacional, regional y global. De esta forma, los autores proponen tres OBV a escala global: la sostenibilidad biocéntrica, en referencia a 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, basada en la armonía con uno/a mismo/a. Estos tres objetivos se encuentran interrelacionados y no podría alcanzarse el Buen Vivir si no se cumplen simultáneamente.

## **2.3. Transición hacia Alternativas al Desarrollo y hacia una Cooperación Internacional Transformadora**

### **2.3.1. Propuestas desde el Norte Global ante la Crisis Ambiental y Civilizatoria**

La crisis global, social y medioambiental que estamos viviendo a nivel planetario, causada por la insostenibilidad del modelo de desarrollo actual, está afectando tanto a los países del Norte como del Sur, si bien estos últimos son los que se encuentran en una situación de mayor vulnerabilidad. El resultado de esta crisis multisistémica es un desequilibrio ecológico y social ligado a la desaparición de la diversidad biológica y cultural, que pone en riesgo a la propia especie humana (Chávez et al., 2008).

Esta crisis que atraviesa el mundo se ha agudizado en los últimos años: los mercados financieros han logrado debilitar incluso hasta las economías de los países industrializados; el acaparamiento de tierras agrícolas para la especulación financiera o la producción de agrocombustibles dificultan el acceso a los alimentos y llevan hacia una crisis alimentaria; y las tecnologías aplicadas para extraer hidrocarburos y minerales son cada vez más arriesgadas y depredadoras de la naturaleza. Estas prácticas resultan imprescindibles para sostener un modo de vida específico de hegemonía indiscutible, que constituye el imaginario de éxito y felicidad planteado desde el Norte Global para la humanidad. Sin embargo, las consecuencias de este modelo se sienten sobre todo en las regiones periféricas del mundo, desde las cuales esta múltiple crisis se reconoce como crisis civilizatoria (Lang, 2011).

Para Gudynas (2011b), en el plano global transitamos una crisis que es multidimensional, y que visibiliza los serios problemas económico- financieros internacionales y las amenazas del cambio climático global. En este marco, los países sudamericanos siguen profundizando un estilo de desarrollo basado en una explotación intensiva de recursos naturales, para su exportación en los mercados globales. Se observa así una creciente tendencia hacia las actividades extractivas, situación que provoca fuertes conflictos sociales debido a sus impactos ambientales, a las consecuencias negativas en las economías tradicionales y a la amenaza sobre el territorio de las comunidades o pueblos indígenas. Para el autor, los estilos de desarrollo que se están siguiendo en América Latina son insostenibles, ya que persiste la dependencia de las economías nacionales en la exportación de materias primas, actividad que no sólo no repercute en la disminución de la pobreza, sino que agrava el deterioro ambiental. Es por ello que, para Gudynas, cualquier exploración de una “alternativa al desarrollo” debe romper con este modelo extractivista.

Siguiendo a Lander (2015), esta crisis civilizatoria constituye un quiebre histórico, en el que ya no está en juego si el capitalismo podrá o no recuperarse, sino que plantea el interrogante de si la vida humana en el planeta podrá sobrevivir al capitalismo y su modelo de crecimiento y destrucción. De esta forma, sin una reorientación hacia el decrecimiento, la armonía con el resto de la vida y una radical redistribución del acceso a los bienes comunes del planeta, no se garantiza la continuidad de la vida humana a medio plazo. Para el autor, las profundas y crecientes desigualdades en el acceso a los bienes comunes del planeta constituyen una situación de *suma-cero*, según la cual los altos niveles de consumo de los países ricos y de los sectores de ingresos más elevados en el resto del mundo, implican necesariamente que los países empobrecidos tengan menos acceso a esos bienes comunes, de forma que “mientras mayor sea la abundancia de unos, necesariamente, mayores serán las carencias de los otros” (Lander, 2015, p.8). Se establece así lo que el autor denomina un “modelo global de acumulación de capital por desposesión”, de forma que la preservación e incremento de los patrones de consumo de los países más ricos (y de los países emergentes como China e India) requieren del acceso a los bienes comunes que se encuentran en territorios de pueblos campesinos e indígenas del Sur. Así, para Lander, el futuro de la vida depende de las acciones, resistencia y luchas de los seres humanos ante este modelo de desarrollo, lo que exige un cuestionamiento radical de los patrones de conocimiento, transformación, producción y consumo que han conducido a la mayor crisis que ha confrontado la humanidad.

Siguiendo a Latouche (2010), las condiciones ecológicas, geológicas e históricas que hicieron posible el surgimiento de la sociedad de crecimiento, hace unos 200 a 300 años en Occidente, ya desaparecieron y, sin embargo, seguimos viviendo en el imaginario del crecimiento y el desarrollo. Por ello, es necesario entender cómo fue construido este imaginario, para poder descolonizarlo y construir un futuro sostenible, empezando por entender cómo hemos sido colonizados por ciertas palabras, y preguntarnos “progreso de qué, crecimiento de qué, para quiénes, desarrollo de qué y hasta qué punto” (p.48). Para el autor, la verdadera naturaleza del

crecimiento y del desarrollo es la guerra: contra la naturaleza, contra la tierra, contra los pobres, contra la diversidad cultural y contra el género humano.

Son tres los pilares en los que se sustenta el “sinsentido” del crecimiento (Taibo, 2013): la publicidad, que crea falsas necesidades; el crédito, que permite disponer de dinero para preservar el consumo aun en ausencia de recursos; y la caducidad de los bienes producidos u “obsolescencia programada”. Además, los indicadores económicos que se emplean para medir el desarrollo y el bienestar, contabilizan como crecimiento todo lo que es producción y gasto (incluidas las agresiones medioambientales, los accidentes de tráfico o el gasto militar), e invisibilizan el trabajo doméstico y de cuidados, la preservación del medio ambiente o la calidad de los sistemas educativos y sanitarios, entre otros.

En este contexto, el proyecto del decrecimiento, de la sobriedad elegida, entendido como ética personal y como proyecto político de transformación de la sociedad, pretende retomar del pasado la idea de una sociedad sobria, más humana, en armonía con la naturaleza, pero empleando técnicas mejoradas, como es el caso de la agroecología. Además, propone desarrollar servicios no mercantiles, como la amistad o el saber (Latouche, 2010). Siguiendo a Herrero (2012), la imposibilidad de un crecimiento infinito en un planeta finito deja como única opción una reducción radical de la extracción de energía y materiales, y de la generación de residuos, para poder ajustarse a los límites de la Biosfera. De otra forma, el proceso económico seguirá siendo incompatible con la sostenibilidad y la equidad. Para ello, según la autora, es necesario promover una cultura de la suficiencia y la autocontención, cambiar patrones de consumo, reducir drásticamente la extracción de materiales y el consumo de energía, restaurar la agricultura campesina, disminuir el transporte y la velocidad, y aprender de la sabiduría ancestral de culturas sostenibles y de las tareas que históricamente han realizado las mujeres dentro de la lógica de una mayor sostenibilidad, entre otros. Para que pueda existir la sostenibilidad, la economía debe ser el proceso de satisfacción de las necesidades que permiten el mantenimiento de la vida para todas las personas, y esto no es compatible con la lógica de la acumulación, según la cual las personas no están en el centro de la economía. De este modo, Herrero sostiene que para ajustarse a los límites del planeta es necesario reducir y reconvertir aquellos sectores de actividad que nos llevan al deterioro de la naturaleza e impulsar aquellos otros que son compatibles y necesarios para la conservación de los ecosistemas y la reproducción social. Por otra parte, cualquier sociedad que se vaya a orientar a la sostenibilidad debe incorporar las actividades de cuidados, actualmente no reconocidas por el mercado y el modelo de trabajo, como una preocupación social y política de primer orden.

Para esta transformación defendida por el decrecimiento, no es suficiente con reducir los niveles de producción y de consumo en los países ricos que viven por encima de sus posibilidades y de la capacidad de carga de la Biosfera, sino que es preciso reorganizar sus sociedades sobre la base de otros valores que prioricen la vida social, el altruismo y la redistribución de los recursos frente a la propiedad y el consumo ilimitado. Pese a lo que se podría imaginar, el decrecimiento no implica para la mayoría de los habitantes un deterioro en sus condiciones de vida, sino

mejoras sustanciales vinculadas a la redistribución de los recursos, la creación de nuevos sectores que atiendan necesidades insatisfechas, la conservación del medio ambiente, el bienestar de las generaciones futuras, la salud de la población, la mejora de las condiciones del trabajo o el crecimiento en tiempo y calidad de las relaciones humanas derivado de la reducción del tiempo dedicado al trabajo (Taibo, 2013).

Sin embargo, el debate del decrecimiento tiene un sentido diferente en los países pobres, donde ya no se habla de reducción en la producción y el consumo, sino de la no repetición del modelo empleado en los países del Norte. Para esto, es necesario

*Romper con la dependencia económica y cultural con respecto al Norte, reanudar el hilo de una historia interrumpida por la colonización, el desarrollo y la globalización, reencontrar la identidad propia, reapropiar ésta, recuperar las técnicas y saberes tradicionales, conseguir el reembolso de la deuda ecológica y restituir el honor perdido (Taibo, 2013, p.23).*

### **2.3.2. Articulación de Discursos para la Transición**

Aunque, cada vez son más las iniciativas y movimientos sociales y políticos que comparten análisis y cuyas propuestas son convergentes, aún se está lejos de confluir y articular una base sólida para exigir e impulsar los cambios necesarios (Herrero, 2012). Siguiendo a Beling (2019), si bien los proyectos utópicos suelen adoptar la forma de experimentos locales con formas alternativas de organización colectiva, los discursos para la transición contemporáneos apuntan a una escala global, como ocurre con el ecofeminismo, los derechos de la naturaleza, el movimiento global de justicia ambiental, la soberanía alimentaria, el posextractivismo, el Buen Vivir o el decrecimiento, entre otros. Los discursos de transición buscan de esta forma repolitizar el debate sobre la necesaria transición civilizatoria frente al modelo hegemónico, ofreciendo alternativas. Sin embargo, para el autor, estos discursos a menudo se ignoran entre sí, perdiendo su potencial sinérgico, ya que, aunque los discursos de transición en el Sur y el Norte presentan diferencias en sus definiciones y en su tratamiento ontológico y epistemológico de la crisis ambiental global, necesitan iluminarse mutuamente para poder articular respuestas conjuntas capaces de superarla. Concretamente, Beling plantea un análisis de los potenciales y los límites de una articulación discursiva basada en el Buen Vivir, el Decrecimiento y el Desarrollo Humano. Así, el Buen Vivir, que surge de una articulación discursiva *glocal* - en cuya elaboración conceptual y pragmática intervinieron organizaciones indígenas, agencias internacionales de desarrollo, ONGs ambientalistas, intelectuales y políticos – en busca de alternativas al desarrollo, muestra limitaciones de una revolución política sin una transformación correspondiente de la base material. Para el autor, sin embargo, esta dimensión material de la transformación social se encuentra en el discurso del Decrecimiento. Por otra parte, el Desarrollo Humano y su enfoque de capacidades, busca distanciarse de concepciones materialistas del desarrollo (como puede ser el enfoque de necesidades básicas), y enfatizar la expansión de la libertad de elección de las personas. Sin embargo, para el autor, cabe preguntarse si este enfoque de Desarrollo Humano

ofrece fundamentos teóricos y éticos adecuados, especialmente en su concepto de justicia, para una transformación hacia la sostenibilidad global y un diálogo entre los diferentes discursos de transición. Además, las ideas de Desarrollo Humano no generan en sí mismas un espacio análogo a los discursos del Buen Vivir y del Decrecimiento a la hora de enfrentar los desafíos planteados por la crisis ambiental y civilizatoria global, ya que, bajo este concepto, la idea de desarrollo continúa anclada en categorías occidentales, en el modelo capitalista y en presupuestos individualistas. En su análisis, Beling concluye que, en la contribución de las tres propuestas hacia una *transición civilizatoria* para la sostenibilidad, el Buen Vivir ofrece una innovación cultural radical, el Decrecimiento análisis técnicos detallados sobre formas alternativas de organización micro y macroeconómicas, y el Desarrollo Humano, insertado en los valores y discursos culturales y políticos hegemónicos, podría constituir la base ideológica para un cambio político. Además, teniendo en cuenta que los patrones de producción en el Sur Global y de consumo en el Norte Global, son las dos caras de una misma moneda, un entendimiento común entre el Decrecimiento y el Buen Vivir, aumentaría la eficacia de las respectivas luchas locales.

Siguiendo a Acosta (2020), la búsqueda de nuevas formas de vida implica revitalizar la discusión política sobre la primacía de la visión economicista y tecnicista frente a otros instrumentos no económicos, indispensables para mejorar las condiciones de vida. Otra economía debe ser repensada desde la búsqueda y construcción de alternativas que posean una visión holística y sistémica. Así, para el autor, el camino de convergencia entre el Decrecimiento y el Buen Vivir debe enfrentar a un sistema en el que unas sociedades externalizan permanentemente los efectos negativos generados por un modo de vida depredador e insostenible sobre las sociedades empobrecidas de otras regiones del planeta. Para desmontar este sistema es imprescindible dirigirse hacia la desmercantilización de la Naturaleza, y hacia la defensa de la vida y de un enfoque biocéntrico, frente a los esquemas antropocéntricos depredadores de organización socioeconómica que rigen en la actualidad. Por ello, el autor considera que el reconocimiento de la Naturaleza como sujeto de derechos, aceptando valores intrínsecos en el entorno, se constituye como el mayor reto de la Humanidad si no se quiere arriesgar la existencia misma del ser humano.

Así mismo, si se quieren forzar cambios, será necesario construir poder colectivo y sumar mayorías, articulando movimientos que puedan impulsar este cambio, basados en la cooperación y el apoyo mutuo, en la construcción colectiva, en la búsqueda de acuerdos y en la puesta en el centro de los cuidados (Herrero, 2012).

### **2.3.3. Cooperación Transformadora desde Movimientos y Organizaciones Sociales**

Siguiendo a Belda (2018), desde los estudios de gestión al desarrollo, se ha desarrollado un debate crítico en el análisis de la cooperación que pone en el centro una cuestión considerada clave: el *gerencialismo*. Este debate considera que el sistema de cooperación internacional, y en especial el sector de las organizaciones de desarrollo, han asumido un lenguaje y una lógica

despolitizadas, más centrados en la gestión que en la transformación. La despolitización del desarrollo conlleva la reducción de todos los problemas del desarrollo a simples problemas técnicos y de gestión, identificados y solucionados por los “expertos”. De esta forma, los expertos, técnicos y gestores de ONG y organismos de desarrollo, así como los planificadores de políticas, a través de un conocimiento exclusivo, tienen la capacidad de ejercer un control total de los procesos usando los instrumentos adecuados para ponerlo al servicio de los pobres. Sin embargo, esta lógica que impone soluciones y formas de gestión ajenas al contexto, la historia y los conocimientos locales, genera una dependencia y un control del exterior que refuerza las relaciones de poder y que, a su vez, margina los conocimientos y capacidades locales. Así, las organizaciones de desarrollo se convierten en prestadoras de servicios, sin el perfil político ni crítico que algunas sí tenían en sus orígenes.

Por este motivo, Belda (2018) propone una “cooperación política transformadora”:

Que enfrente y transforme relaciones desiguales de poder; que desvele y transforme mecanismos que generan la apropiación y la producción y distribución desigual e injusta de recursos; que se sustente en formas alternativas y más complejas de entender cómo ocurre el cambio; que reivindique fuentes de conocimientos locales, contextuales y singulares más allá del conocimiento presuntamente experto y la lógica científico-racional; que explore modelos alternativos de desarrollo más allá de la democracia liberal de mercado; que sitúe los procesos de cambio desde abajo en el centro, y que reconozca, valore y apoye proyectos de vida y societales alternativos (pp. 59-60).

Así, para Belda (2018), cambiar el actual sistema hacia una cooperación política y transformadora implicaría una serie de cambios radicales, como son: avanzar hacia un sistema más sensible a la especificidad de cada contexto y a la complejidad de los procesos de desarrollo; orientar el sistema hacia el aprendizaje y experimentación compartidas (y no de control de donantes y ONGD); pensar en políticas de cooperación que valoricen la diversidad de perspectivas; y orientar el foco de atención de las organizaciones de desarrollo hacia la participación radical dentro y entre colectivos, la conexión con procesos de base, o el apoyo a modelos alternativos de desarrollo; entre otros.

Por otra parte, Fernández et al. (2015) proponen las bases para una nueva **Agenda alternativa de solidaridad**, que refuerce el carácter emancipador de la cooperación desde un enfoque de fortalecimiento de formas específicas de acción colectiva, de manera que nazca desde la sociedad civil organizada, y no desde ámbitos multilaterales. Esta agenda incluye tres aspectos estratégicos. En primer lugar, el establecimiento de un marco teórico-político alternativo de referencia, basado en propuestas como la economía política crítica, la economía ecológica, la ecología política, el decrecimiento, la economía feminista, la soberanía alimentaria, el buen vivir, la economía solidaria, las propuestas de descolonización y la economía radical. En estos horizontes emancipadores coinciden seis ideas principales: la centralidad de la sostenibilidad de la vida, el reconocimiento y la articulación de la diversidad, la democracia participativa frente a la

democracia representativa, lo colectivo y comunitario frente al individualismo, la politización de lo cotidiano y la confrontación con la modernidad capitalista.

El segundo eje estratégico de la agenda es la defensa de la prioridad de reducción y erradicación de las asimetrías globales, frente a la lucha contra la pobreza como actual objetivo central de la CID. En este sentido, se trata de superar el enfoque asistencial vinculado al fenómeno de la pobreza para plantear retos de cambio estructural desde una perspectiva más amplia, reforzando la dimensión política de la CID. Para incidir en esta reducción de las asimetrías globales, se propone el fortalecimiento de los sujetos estratégicos de emancipación, que para los autores serían los movimientos sociales como sociedad civil organizada, tanto a nivel de estructura organizativa, agenda y estrategia política, como de articulación internacional de los movimientos, desde una lógica internacionalista que supere la división norte-sur, generando iniciativas, procesos y proyectos comunes con un impacto no sólo en el ámbito local, sino también regional y global.

Finalmente, los autores proponen como tercer eje estratégico una fórmula de relacionamiento entre los diferentes agentes implicados en la cooperación basado en la alianza, frente a la actual fórmula basada en la verticalidad y asimetría en la cadena de la ayuda. Esta alianza debe permitir la existencia de una responsabilidad política compartida por todos los actores involucrados, estableciéndose objetivos comunes y escapando de lógicas jerárquicas, a partir de relaciones basadas en la confianza y la mutua comprensión. Para poder establecer estas alianzas serían necesarios sistemas de financiación con compromisos económicos vinculantes y estables en el tiempo, frente a la jerarquía actual de la lógica donante- recepción; definir espacios de debate y negociación donde todos los agentes involucrados tengan capacidades similares de participación y decisión; y revisar los sistemas de concurso para la obtención de apoyo, las herramientas y los requisitos técnicos y administrativos de la CID actual.

Para los autores, esta agenda alternativa de solidaridad apuesta por la politización de la cooperación internacional y por su vinculación con las luchas de emancipación, con el fin de poder avanzar en el bienestar social, justicia y equidad. Así, los autores proponen una cooperación internacional sostenida por los movimientos sociales, como sujetos estratégicos para avanzar en dinámicas emancipadoras, que establezcan alianzas con sujetos diversos (ONGDs, universidades, etc.) con los que compartan metas, principios y horizontes alternativos.

Por tanto, se entiende que los movimientos sociales son uno de los sujetos principales con capacidad para incidir en los procesos de transformación estructural y emancipación social, por ser agentes que plantean un cuestionamiento crítico con las formas y relaciones de dominación existentes, y por encontrarse o identificarse con los márgenes de la sociedad, en permanente reinención o búsqueda de soluciones alternativas que no reproduzcan el mismo modelo que genera los desequilibrios y asimetrías sociales. Así, una cooperación internacional emancipadora debería adoptar un enfoque de fortalecimiento de movimientos sociales como sujetos estratégicos y de construcción de alianzas, con el fin de orientarse desde el compromiso político a procesos de emancipación (Martínez et al, 2012).



### 2.3.4. Descolonización de la CID y Epistemología del Sur.

Las dependencias asimétricas y las desigualdades sociales mundiales tienen su origen en acontecimientos históricos y son de naturaleza multidimensional. Así, el orden social en las sociedades contemporáneas de la mayoría de los países del Sur Global deriva de legados coloniales y de los correspondientes sistemas de producción de conocimientos, los cuales inducen a la exclusión sociocultural y a la falta de participación política. Es por ello que, en el abordaje de las actuales estructuras coloniales, se hace necesaria la puesta en práctica de cuestiones y conceptos de investigación interdisciplinarios y transdisciplinarios, incorporando las voces, las formas de conocer y las reivindicaciones de las poblaciones marginadas, en la descolonización de las metodologías en el mundo académico y fuera de él (Youkhana et al, 2021).

Siguiendo a de Sousa (2011), hay alternativas prácticas al actual *status quo* de las que no nos damos cuenta, por no ser visibles ni creíbles para las maneras de pensar eurocéntricas. Para el autor, no necesitamos alternativas, sino maneras alternativas de pensamiento. En este marco, de Sousa habla de la sociología de las ausencias, entendida como la investigación que tiene como objetivo mostrar que lo que no existe es una alternativa no creíble, invisible, no-inteligible o desechable.

De acuerdo al análisis de de Sousa (2011), las luchas sociales más innovadoras y transformadoras vienen ocurriendo en el Sur en el contexto de realidades socio-político-culturales muy distintas a las del Norte, pero también desde una epistemología y ontología diferentes. Los movimientos del continente latinoamericano, construyen sus luchas con base en conocimientos ancestrales, populares y espirituales, alejados del cientismo en el que se basa la teoría crítica eurocéntrica. Por otro lado, para el autor, las concepciones ontológicas sobre el ser y la vida en Latinoamérica son muy distintas del presentismo (entendido éste como el dominio del presente frente al pasado y al futuro) y del individualismo occidental. En cambio, se considera antes la comunidad frente a la individualidad, y en esa comunidad están presentes y vivos los antepasados, así como los animales y la Madre Tierra. En este marco, de Sousa (2011) entiende por epistemología del Sur:

El reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimientos, que partan de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las desigualdades y discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo (p.35).

Según el autor, para que se dé una epistemología del Sur son necesarias dos premisas: entender que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo, por lo que la transformación del mundo puede ocurrir por caminos no previstos por el pensamiento occidental; y contemplar el hecho de que la diversidad del mundo es infinita, e incluye modos muy distintos de ser, pensar y sentir, de concebir el tiempo, la relación entre seres

humanos y entre humanos y no humanos, de mirar el pasado y el futuro, de organizar colectivamente la vida, de producir de bienes y servicios y de disfrutar del ocio.

En este contexto, las propuestas de cooperación internacional al desarrollo tradicionales han demostrado ser más que insuficientes para acabar con los problemas que pretendían combatir en su origen, aportando, en el mejor de los casos, soluciones temporales y parciales y promoviendo, en el peor de ellos, el avance de los sistemas capitalistas en sociedades sostenibles del Sur, a través del llamado neocolonialismo. El propio concepto de “desarrollo” significa la búsqueda de un crecimiento continuado e ilimitado, el mantenimiento de un sistema de relaciones jerárquicas y asimétricas y una insostenibilidad ecológica, además de la imposición de tecnologías que, en muchos casos, no se adaptan al ambiente, cultura y necesidades reales de los pueblos. Además, el hecho de establecer a los países donantes del Norte como horizonte de referencia, propicia la expansión de este modelo homogéneo de explotación insostenible de ecosistemas y sociedades (Chávez et al. 2008).

Por tanto, se hace necesario descolonizar la Cooperación Internacional al Desarrollo, pensando desde todos los países, lo que exige escuchar la voz de los sujetos marginalizados (antiimperiales y anticoloniales) que provienen de los mundos del objeto investigado (Domínguez y Lucatello, 2018). Así, la solidaridad debe estar dirigida hacia la descolonización, abandonando el enfoque de solidaridad del desarrollo basado en la similitud, el interés propio o los «beneficios mutuos» y el desarrollo sostenible (es decir, el crecimiento económico y la modernidad) como un destino común, y poner en el centro la sostenibilidad de la vida, construyendo un mundo que no se base en la exclusión, y entendiendo la vida como premisa de la relación entre la diferencia y la interdependencia (Carrasco, 2018).

En este marco, Chávez et al. (2008), proponen una “cooperación al posdesarrollo”, en la que ya no se trataría de diseñar proyectos para atender las necesidades del máximo número de beneficiarios del Sur, sino que éstos se convertirían en autores y dueños de su propio destino, y en solicitantes de un proceso de cooperación con colectivos, del Sur o del Norte, aportando en este proceso ideas, propuestas y puntos de vista propios.

## **2.4. Cooperación Sur-Norte**

Los múltiples debates sobre la efectividad del desarrollo y del sistema de cooperación internacional, hacen necesaria la búsqueda de alternativas que recojan nuevas visiones y que puedan dar respuesta a las necesidades no satisfechas y a las necesidades emergentes y urgentes que se dan en la actualidad. En este contexto, la teoría del posdesarrollo ofrece la oportunidad de acoger la propuesta de un mecanismo de Cooperación Sur-Norte, que invierta la dinámica en la cual los países del Norte son portadores de conocimiento y progreso, y los del Sur actúan como receptores pasivos (Osorio, 2017). Para este fin, la teoría del posdesarrollo aporta elementos importantes como son la consideración de otros discursos y representaciones que no estén tan mediados por la construcción del desarrollo, así como de la necesidad de cambiar las prácticas de saber y hacer, y por tanto de multiplicar centros y agentes de producción

de conocimientos, visibilizando las formas de conocimiento producidas por los “objetos” del desarrollo, para que así se transformen en sujetos y agentes de este (Escobar, 2005). Por tanto, integrar el concepto de posdesarrollo al de CID, supone reconocer el potencial de lo que el Sur puede ofrecer, dejando de lado el esquema que sitúa a los países del Norte como únicos portadores de conocimiento y “verdad”, y ampliando la consideración de nuevos actores capaces de proveer y compartir medios para lograr el bienestar social, para lo que es necesario redefinir los papeles de proveedor y receptor y reconocer que, también desde el Sur, se puede contribuir a la mejora de calidad de vida de los que en principio se han definido como propietarios de recursos y conocimientos para esto (Osorio, 2017).

En esta línea, Youkhana et al. (2021) sostienen que, frente a la profunda crisis ambiental-civilizatoria, es preciso avanzar y trabajar en la visibilización y comprensión de saberes y prácticas otras, tales como las epistemologías del Sur, los pensamientos de la tierra, el sentipensar, y el Ubuntu, entre otros, que han sido sistemáticamente negados, pero continúan presentes en las prácticas de las comunidades, y que requieren seguir emergiendo con más fuerza y reconocimiento de su sabiduría.

Así, visiones alternativas sobre la relación vital entre seres humanos y su entorno, como puede ser la que ofrece el Buen Vivir, frente al pensamiento occidental en el que el hombre es la especie dominante propietaria de la naturaleza, se presenta como altamente pertinente en el actual contexto de degradación ambiental y emergencia climática. Si bien no se espera que este conocimiento que emana desde el Sur sea implantado en su totalidad en el Norte Global, esta perspectiva permite configurar y articular discursos e iniciativas alternativos frente a una sociedad en crisis que necesita replantearse (Osorio, 2017). De esta forma, el Buen Vivir no quiere asumir el papel de un mandato global, como sucedió con “el desarrollo”, sino que se plantea como un camino para desarmar la meta universal para todas las sociedades basada en el progreso en su deriva productivista y el desarrollo en tanto a una dirección única, para proponer una visión diferente y una oportunidad para construir colectivamente nuevas formas de vida, partiendo de una larga búsqueda de alternativas que nacen de las luchas populares, especialmente de los pueblos indígenas. Sin embargo, no sólo hay propuestas de alternativas en el mundo andino y amazónico de América Latina, sino que, en contextos diversos en todo el planeta, existen acciones y visiones en sintonía con el Buen Vivir, que surgen desde grupos tradicionalmente marginados, constituyéndose como propuestas que quieren romper de raíz con conceptos asumidos como indiscutibles (Acosta, 2015). Así, esta visión de los marginados por la historia, en este caso de los pueblos originarios, plantea una oportunidad para construir otro tipo de sociedad que se sustenta en una convivencia en diversidad entre los seres humanos y en una relación de armonía con la Naturaleza, reconociendo los valores culturales diversos, pero sin negar los aportes científicos y tecnológicos, siempre que respeten este planteamiento básico (Acosta, 2020).

Por otra parte, en este marco de aprendizajes en dirección Sur-Norte, podría incluirse *la comunalidad* como base para la construcción de resiliencia social ante la crisis civilizatoria. Para

Carrasco (2012), la comunalidad se presenta como eje de estrategias campesinas e indígenas alternativas frente al modelo hegemónico capitalista, para la construcción de resiliencia social frente a los poderes del mercado y del modelo neoliberal. Esta resiliencia social permite integrar la orientación ético-política de las respuestas de las comunidades indígenas frente al actual modelo, destacando en este enfoque la participación social en alternativas para la sostenibilidad y para un diálogo de saberes e intercultural. Para el autor, el concepto de comunalidad aglutina elementos importantes para la resiliencia social, como son la *comunalicracia*, ejercida mediante la asamblea ciudadana y comunal, de forma que se aplique tanto una democracia directa como representativa; la organización de trabajo comunitario, que se desarrolla sin compensación monetaria, sino ligado a otro tipo de valoraciones como el desarrollo de prestigio social o de compromisos con la comunidad; la posesión territorial comunitaria, como factor de cohesión social basado en el bien común, así como para la preservación del espacio vital y la expresión de los conocimientos específicos para la utilización de los recursos naturales, como base material para la autonomía política y productiva; la construcción de la identidad cultural, incluyendo el sustento territorial, las representaciones religiosas y espirituales, la música o el vínculo con la tierra; y la cosmovisión, en la que se incluyen las percepciones culturales de la naturaleza.

Así, se puede hablar de una Cooperación Sur – Norte que permita que los seres humanos que vivimos bajo la tendencia de un sistema capitalista entendamos que los conocimientos de los pueblos indígenas y de culturas milenarias pueden ser la base de una nueva forma de desarrollo (Flores, 2013). En esta línea, Marcellesi y Palacios (2008) proponen que el camino hacia la sostenibilidad pasa por la colaboración y el aprendizaje mutuo, por lo que es necesario apostar por la multidireccionalidad de la cooperación y generar un flujo considerable de cooperación en dirección Sur-Norte que facilite a las poblaciones de Norte el conocimiento de otras formas de relacionarse entre sí y con su entorno. Esta idea de cooperación en sentido Sur-Norte supone una puesta en valor de las aportaciones que realizan las poblaciones del Sur a las poblaciones del Norte y, además, plantea la necesidad de que aquellas sean reforzadas y programadas de forma estructurada y reconocida. Es decir, los autores consideran conveniente impulsar este tipo de cooperación de forma sistematizada y planificada, con unos objetivos concretos y a través de herramientas desarrolladas que permitan maximizar los resultados derivados de las actividades llevadas a cabo en este sentido.

Así mismo, Chávez et al. (2008), proponen una cooperación que parta de las estructuras de base existentes en cada territorio, capaz de proponer soluciones conjuntas y verdaderamente participativas, y de generar un auténtico intercambio de experiencias y generación de redes de apoyo y solidaridad, donde también los países del Sur aporten ideas a los del Norte, para construir de forma conjunta sociedades alternativas sostenibles. Así, ciertos procesos iniciados en el Sur tendrían como consecuencia la aparición de un debate reflexivo y autocrítico en el Norte, que generaría procesos transformadores en el seno de sus sociedades. Sin embargo, para los autores posiblemente la mayor reticencia a transformar la cooperación actual en una “cooperación al posdesarrollo” estaría en las agencias de cooperación nacionales o supranacionales y en gran parte de las ONGDs, a las que les costaría incorporar esta visión.

Se propone por tanto un mecanismo de CID Sur-Norte que posibilite que los conocimientos y prácticas del Sur global se visibilicen y sean reconocidas por su potencial en la búsqueda de un mundo más justo y sostenible. Este mecanismo supone invertir las dinámicas de CID, poniendo en el lugar de proveedor al Sur Global, desde el que se reconozcan experiencias de interés para el Norte Global (Osorio, 2017).

### **3. METODOLOGÍA**

La presente investigación se ha llevado a cabo en Ecuador, en el marco de una relación previamente establecida por la autora con el movimiento indígena ecuatoriano (que engloba a organizaciones nacionales, regionales y locales de pueblos, nacionalidades y comunidades indígenas) a través de la gestión de proyectos de cooperación internacional.

Para dar respuesta a los objetivos de la investigación se hace uso de una metodología de corte cualitativo, siendo este tipo de metodología especialmente apropiada para analizar fenómenos complejos en áreas donde se dispone de poco conocimiento previo (Strauss y Corbin, 1998). En lo relativo a la obtención de la información se hace uso de fuentes primarias; más concretamente, entrevistas realizadas a líderes y lideresas indígenas con amplia trayectoria organizativa y que están en contacto con proyectos y programas de cooperación desde diferentes posiciones, y a personas no indígenas vinculadas a la gestión de proyectos y programas de cooperación con pueblos indígenas. Además, se ha obtenido otra información complementaria a través de la participación en diferentes actividades vinculadas a organizaciones y a líderes/as indígenas. A pesar de que se ha tratado de incluir dentro de la muestra de personas entrevistadas a personas representativas de las diferentes nacionalidades y pueblos indígenas presentes en Ecuador, no se ha tenido acceso a líderes y lideresas indígenas de la región Costa del país (si bien estos son menos numerosos en cuanto a población y organizaciones que las regiones de la Sierra y Amazonía), así como a representantes de Pueblos en Aislamiento Voluntario (estos últimos por obvias razones).

#### **3.1. Participantes**

Para el desarrollo de esta investigación se ha contado con la participación de 11 personas que han sido entrevistadas. De estas 11 personas, 8 son líderes y lideresas pertenecientes a pueblos y nacionalidades indígenas de Ecuador (5 mujeres y 3 hombres) que están o han estado vinculadas a organizaciones del movimiento indígena a nivel nacional o local o bien son líderes/as comunitarios, contando con cuatro personas representantes de pueblos y nacionalidades de la Amazonía y cuatro de la Sierra ecuatoriana. Se ha escogido a personas con una trayectoria de liderazgo y formación política y organizativa por considerarse el perfil más adecuado para las cuestiones abordadas en la investigación. Dos de estas ocho personas están además vinculadas a ONGs en la gestión de proyectos de cooperación.

Así mismo, se han llevado a cabo 3 entrevistas a personas no indígenas con una trayectoria profesional y activista ligada a procesos de cooperación internacional al desarrollo con pueblos y nacionalidades indígenas desde diferentes ámbitos: academia (1), ONG (1), Movimiento indígena (1).

El perfil de estas personas se detalla en la Tabla 1:

**Tabla 1**

*Personas entrevistadas para la investigación*

NOMBRE	FECHA ENTREVISTA	PUEBLO/ NACIONALIDAD	SEXO	PERFIL
Entrevistada 1	07/03/2022	Kichwa de la sierra, cantón Cotacachi	Mujer	Miembro de organización cantonal de mujeres indígenas, trayectoria profesional vinculada a ONGs y Agencias de cooperación.
Entrevistado 2	27/03/2022	No indígena	Hombre	Sociólogo y profesor de Universidad, vinculado a procesos de consultoría para investigación y evaluación de programas y proyectos de cooperación
Entrevistada 3	28/03/2022	No indígena	Mujer	Técnica de proyectos de cooperación en organizaciones de base del movimiento indígena a nivel provincial y nacional
Entrevistada 4	31/03/2022	Kichwa de la Amazonia, Napo	Mujer	Exdirigenta de la mujer de organización nacional del movimiento indígena, vinculada a ONG ecuatoriana
Entrevistada 5	04/04/2022	Kichwa de la sierra, pueblo Panzaleo, Cotopaxi	Mujer	Exdirigenta de la mujer de organización provincial del movimiento indígena
Entrevistada 6	10/04/2022	No indígena	Mujer	Miembro de ONG ecologista, vinculada al trabajo con pueblos indígenas por la defensa del territorio frente al extractivismo
Entrevistada 7	21/04/2022	Kichwa de la Amazonía, Pastaza	Mujer	Miembro del consejo de gobierno de organización indígena a nivel nacional
Entrevistado 8	30/04/2022	Kichwa de la sierra, pueblo Kitu Kara, Pichincha	Hombre	Historiador y exdirigente de organización indígena a nivel nacional
Entrevistado 9	28/04/2022	A'i Cofan	Hombre	Líder comunidad A'i Cofan
Entrevistado 10	06/05/2022	Siekopai	Hombre	Líder comunidad Siekopai

Entrevistada 11	21/05/2022	Kichwa de la sierra, cantón Cotacachi	Mujer	Presidenta organización cantonal de mujeres indígenas.
--------------------	------------	---------------------------------------	-------	--

Así mismo, se obtuvo información complementaria a través de la participación directa en tres actividades adicionales:

- Participación en 3 talleres liderados por ONG ecologista ecuatoriana, con organizaciones de mujeres de la Amazonía en contexto de resistencia frente a la entrada de empresas mineras en sus territorios, con personas de nacionalidad Kichwa provincia de Napo (15 mujeres), Kichwa provincia de Pastaza (25 mujeres), y Shuar (25 mujeres y 10 hombres).
- Charla “Los pueblos indígenas ante el cambio climático”, con líder indígena Kichwa de la Sierra, pueblo Panzaleo, miembro del consejo de gobierno de organización del movimiento indígena a nivel nacional.
- Entrevista para artículo sobre el *Sumak Kawsay* a lideresa indígena Kichwa de la Sierra, pueblo Otavalo, exdirigenta de organización del movimiento indígena a nivel regional.

### 3.2. Variables e Instrumentos

Para el desarrollo de la investigación, se llevaron a cabo entrevistas semi-estructuradas como instrumento para la recogida de datos. Dichas entrevistas se configuraban en torno a ocho preguntas referenciales (Tabla 2), que posteriormente se emplearon como guía para el análisis de los resultados. Estas ocho preguntas de referencia se formularon a todas las personas entrevistadas (aunque profundizando en diverso grado en cada una de ellas según el perfil de las/os entrevistadas/os) y posteriormente se dio un espacio abierto para añadir aquella información que las personas entrevistadas consideraron relevante. Así mismo, las preguntas 3 y 6 fueron diseñadas para visibilizar los impactos y aportes diferenciados según el género.

**Tabla 2**

*Listado de preguntas de referencia*

1) ¿Cómo se ajusta el desarrollo, tal y como se entiende en el mundo occidental, a las necesidades y a la cosmovisión de los PPII de Ecuador?
2) ¿Qué tipos de impactos (positivos y negativos) ha tenido la CID en los pueblos y nacionalidades indígenas de Ecuador?
3) ¿Cómo han contribuido (positiva y/o negativamente) los programas-proyectos de CID a los derechos de las mujeres indígenas y a la reducción de la brecha de género?
4) Respecto a la deuda histórica de los países del Norte con los países del Sur (en especial España con Ecuador y América Latina), ¿la CID se puede considerar forma de reparación y reconocimiento? ¿Qué otras medidas para el reconocimiento y reparación de la deuda histórica serían necesarias, en su caso?

5) ¿Qué pueden aportar los PPII en un nuevo modelo de desarrollo /alternativa al desarrollo?
6) ¿Qué pueden aportar las mujeres indígenas en un nuevo modelo de desarrollo / alternativa al desarrollo?
7) Respecto a la posibilidad de un tipo de cooperación desde el Sur hacia el Norte (en cuanto a valores, cosmovisión...), ¿qué podríamos aprender los países del Norte de los países del Sur? ¿cómo se podría llevar a la práctica esta cooperación Sur-Norte?
8) ¿Cómo sería una cooperación internacional “ideal” desde el punto de vista de PPII?

Por otra parte, se obtuvo información complementaria a través de la participación en las actividades mencionadas en el apartado anterior (talleres, charla y entrevista para artículo).

### 3.3. Procedimiento

Como fuentes de información para esta investigación, se realizaron once entrevistas individuales semi-estructuradas, llevadas a cabo en diferentes territorios de Ecuador, de forma presencial (8) o virtual (3), según la disponibilidad de las personas entrevistadas. De estas 11 entrevistas, 8 fueron realizadas a personas indígenas y 3 a personas no indígenas. Estas entrevistas a personas no indígenas, como actores de cooperación desde diferentes ámbitos, buscaban el aporte desde una visión más externa y global a las preguntas planteadas, así como un cuestionamiento desde el empleo cotidiano de las herramientas de gestión de proyectos y programas de cooperación. Las tres entrevistas fueron analizadas de manera diferenciada a las entrevistas realizadas a personas indígenas, si bien hubo coincidencia con la mayoría de las percepciones expresadas por las personas pertenecientes a pueblos y nacionalidades indígenas.

Las entrevistas tuvieron una duración de entre treinta minutos y una hora. Estas fueron inicialmente grabadas, con el consentimiento de las personas participantes, y posteriormente transcritas, para su análisis según los bloques definidos por las preguntas de referencia, tratando de identificar los aspectos comunes percibidos por las personas entrevistadas, pero también incluyendo y reflejando aquellos aspectos en los que había diversidad de opiniones.

Por otra parte, se extrajo información adicional de la participación en actividades complementarias. Para ello, se contó con la transcripción por escrito de lo tratado en los diferentes espacios (talleres, charla, entrevista para artículo), y se escogió aquella información relevante dentro de las temáticas establecidas de los diferentes bloques temáticos de análisis.

## 4. ANÁLISIS Y RESULTADOS

A continuación, se analiza la información obtenida a partir de las entrevistas y de las otras fuentes primarias empleadas, organizada en 7 bloques temáticos definidos a partir de las preguntas de referencia de las entrevistas, para posibilitar su posterior discusión en relación al marco teórico elaborado. Aunque las preguntas 3 y 6 buscaban visibilizar en mayor grado las diferencias en



cuanto a género en relación a las preguntas 2 y 5 respectivamente, en el análisis en bloques temáticos se decidió unir en un solo bloque de análisis las preguntas 5 y 6, por disponer de un menor volumen de información. Así mismo, el análisis en esta sección está sustentado en algunas de las citas consideradas más relevantes de las entrevistas y otras fuentes primarias empleadas, que han sido incluidas en el texto, si bien en el apartado de “Anexos” se aportan citas que complementan con información adicional a los hallazgos y resultados obtenidos.

#### **4.1. Desarrollo Occidental vs Desarrollo de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador**

De acuerdo a las entrevistas realizadas, se pueden extraer varios aspectos en común en las percepciones de las personas entrevistadas respecto a la primera cuestión planteada, sobre cómo se ajusta el modelo de desarrollo occidental a la cosmovisión y necesidades de los pueblos y nacionalidades indígenas de Ecuador.

En primer lugar, existe una consciencia de que la cosmovisión de pueblos originarios se ha visto alterada a lo largo de los siglos de influencia del modelo eurocéntrico y occidental. El modelo de desarrollo occidental no sólo viene de Europa y Estados Unidos, sino también de una parte de la propia sociedad ecuatoriana, en su afán por diferenciarse y estar por encima de las visiones y culturas indígena. Esta influencia ha ido cambiando la cosmovisión de los pueblos originarios a lo largo del tiempo, de forma que, si bien prevalecen ciertas prácticas y saberes ancestrales en algunas comunidades y sobre todo en las personas mayores, pensar que las cosmovisiones indígenas permanecen inalteradas es una idea romantizada de la realidad.

*“Ahora hasta la mentalidad de los pueblos indígenas vamos cambiando, y este es uno de los problemas del conflicto que ahora tenemos. Si yo tengo, como que voy pisando al que menos tiene. En ese sentido algunos líderes de las organizaciones están claros por qué camino ir, pero otros van cambiando esta ideología de nuestros movimientos indígenas” (Entrevistada 11).*

Se aprecian por tanto dos modelos de desarrollo, uno externo, el occidental, basado en el crecimiento económico y el bienestar material a costa, en muchas ocasiones, de la sobreexplotación de la naturaleza, y uno interno, basado en la cosmovisión de los diferentes pueblos y nacionalidades, que no busca sólo un desarrollo individual, sino también un bienestar colectivo y comunitario. Ambos son modelos que chocan, que se confrontan y están en pugna, pero es el modelo occidental el que predomina e impone sus lógicas por sobre los derechos de los pueblos y nacionalidades indígenas, que no sólo sufren los impactos ambientales y sociales negativos sobre sus territorios y sus comunidades y un alto grado de conflictividad, sino que ni siquiera se benefician del crecimiento económico que supuestamente lleva asociado. Al contrario, la entrada de este modelo occidental hace que surjan nuevas necesidades en las comunidades indígenas, que ya no pueden ser cubiertas con las prácticas de subsistencia tradicionales, sino que requieren de recursos económicos y materiales externos.

*“En Ecuador muchas veces privilegiamos única y exclusivamente el desarrollo económico, siempre los gobiernos pretenden justificar el desarrollo sólo a partir de los números. No se habla en ese territorio de cuánto vamos a degradar, de cuánta vida vamos a perder, cuánta biodiversidad vamos a perder, simplemente se habla de los números, de los porcentajes, y que eso contribuiría al desarrollo del país” (Charla líder indígena).*

En segundo lugar, el desarrollo, desde la visión de pueblos y nacionalidades indígenas, está íntimamente ligado a sus territorios, su supervivencia depende de su entorno, con el que tienen un vínculo no sólo material sino también espiritual. Este territorio les provee de sus medios de subsistencia: el agua, el alimento, las plantas medicinales y los materiales de construcción para sus viviendas, entre otros. Pero este territorio se ve amenazado de forma constante por el modelo de desarrollo hegemónico, y por el papel que desempeña Ecuador como país productor de materias primas, especialmente de petróleo, minerales, madera y productos agrícolas para exportación. Así, en esta división internacional del trabajo en la que se ha ubicado a los países del Sur global, los pueblos indígenas no ven posibilidad de desarrollo, sino sólo de supervivencia.

*“Se mira a los territorios donde estamos campesinos y pueblos y nacionalidades no como territorios, sino como un lugar de donde extraer recursos. En ese escenario, ¿qué puedes desarrollar en un contexto así, de qué desarrollo podemos hablar desde el territorio? Lo que tenemos son territorios en conflicto, no desarrollo” (Entrevistada 4).*

Estas amenazas al territorio que vienen de la mano de agentes externos, como son las empresas transnacionales, o del propio estado ecuatoriano, dividen a las comunidades y rompen el tejido social, posicionando a los pueblos y nacionalidades en una tensión constante entre la conservación de la cultura y el entorno y la necesidad de obtener recursos económicos para la subsistencia.

*“En mi nacionalidad trabajamos con un modelo de desarrollo en base a nuestra cosmovisión y también hay otro según a cómo nosotros nos enfrentamos a la situación real de la sociedad, del mundo actual, ahí se basaría en la parte económica. Pero sí, en cierta manera hay un conflicto ahorita en mi nacionalidad donde se basa en qué es lo más importante ahora, mantener nuestra cultura, nuestras creencias, costumbres y todo lo que conlleva la parte de nuestra cosmovisión, o dejar eso a un lado y hacer que la economía sobrepase a nuestra cultura” (Entrevistado 10).*

Las empresas extractivistas, con la complicidad del estado ecuatoriano, ofrecen dinero y privilegios a los líderes comunitarios para que faciliten su entrada, y criminalizan y hostigan a aquellos que no se dejan comprar. Así, a menudo se escuchan discursos desde medios de comunicación y funcionarios públicos, que señalan a los pueblos indígenas como “enemigos del desarrollo” o “atrás pueblos”, y también con frecuencia se emplea a las fuerzas armadas o a la policía para permitir la entrada de las empresas en los territorios. Los líderes y lideresas indígenas son perseguidos y judicializados, bajo cargos de “terrorismo” y “subversión”, en una clara criminalización de la protesta social y de la resistencia de comunidades frente a la entrada

de actividades extractivas. Esta criminalización se agudiza en el caso de las mujeres defensoras, ya que, además de ser perseguidas y hostigadas por las empresas y el estado, también son incomprendidas en sus propias familias y comunidades al ocupar un rol que no es el tradicional.

*“Estas empresas quieren terminar con nuestra cultura, con nuestros líderes, nos persiguen, nos ofrecen dinero o trabajo, buscan criminalizarnos cuando llevamos la voz. Nosotros reclamamos nuestros derechos, pero la prensa nos toma en otro sentido, como terroristas, como que estamos en contra del desarrollo, pero en realidad no es así” (Mujer shuar 2 en taller).*

A su vez, existe en la percepción de los pueblos y nacionalidades indígenas, una consciencia compartida de la necesidad de preservar el territorio ancestral para las generaciones futuras, y una preocupación sobre el legado que se les está dejando.

*“Qué va a pasar cuando tengamos el aire más contaminado, nuestros hijos, nuestros nietos lleguen a este extremo. Ahora tenemos un poco de bosque, pero si todo se destruye nuestros nietos van a quedar en una triste realidad” (Mujer shuar 3 en taller).*

En tercer lugar, desde la perspectiva de las personas entrevistadas, la propuesta de los pueblos y nacionalidades indígenas para lograr su desarrollo pasa por romper con el modelo extractivista, y en su lugar establecer un modelo económico basado en iniciativas económicas locales sostenibles en el tiempo y respetuosas con el entorno, desde un enfoque comunitario y colectivo. Aunque desde los pueblos y nacionalidades indígenas se defienden las actividades económicas tradicionales, como son la agricultura y la ganadería desde un enfoque de soberanía alimentaria, no se descarta entre varias de las personas entrevistadas la posibilidad de la exportación de productos que hayan sido generados en condiciones justas y sostenibles ambientalmente, o la introducción de otras actividades económicas respetuosas con las culturas y con la naturaleza, como el turismo comunitario.

*“Como pueblos y nacionalidades, especialmente los amazónicos, peleamos justo por tratar de salir de la dependencia del petróleo, tratar de tener una economía no de tipo extractiva, y que como país podamos ser posextractivistas” (Entrevistada 4).*

Así mismo, se considera también necesario obtener una mayor autodeterminación y un cumplimiento de los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades recogidos en la Constitución ecuatoriana, como los referentes a la educación intercultural bilingüe, la salud y el derecho a consulta previa, libre e informada antes de la entrada de cualquier empresa extractiva en territorios indígenas.

*“Pragmatizar los 21 derechos colectivos, que se ejercen en el territorio, el derecho a la consulta, en ese territorio se hace la educación intercultural bilingüe, se desarrolla la soberanía alimentaria, se desarrollan los sistemas de justicia propia, en el territorio está el agua, los páramos, la selva. Es el territorio de manera integral la que deben respetar” (Charla líder indígena).*

Sin embargo, en la búsqueda de este desarrollo propio, aparecen también las tensiones intergeneracionales. Por una parte, se reconoce el valor de rescatar saberes ancestrales y mantener la cultura por parte de los jóvenes, por otra, se considera necesario adaptarse a la nueva realidad y a los nuevos tiempos, en un equilibrio no siempre fácil de conseguir.

En este contexto, el *Sumak kawsay*, se plantea como una alternativa al desarrollo desde el movimiento indígena y las izquierdas políticas. Aunque este se trata de un debate inacabado y que en la actualidad se encuentra parado, el valor del *Sumak kawsay* recae en su posición de confrontación al modelo de desarrollo hegemónico. Se trata, por tanto, de buscar alternativas al modelo de desarrollo hegemónico que ofrezcan un futuro a las nuevas generaciones, desde la recuperación y revalorización de las cosmovisiones, valores y prácticas ancestrales de los pueblos originarios, así como desde la defensa del territorio y de los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

*“Cuando surge el tema de Sumak kawsay intenta ser una especie de ruptura completa con el tema del desarrollo, que nunca estuvo bastante claro qué mismo era romper con el desarrollo, qué era el Sumak kawsay, no era un tema resuelto ni acabado, pero el discurso del Sumak kawsay fue una especie de confrontación directa contra el tema del desarrollo, se empezó a hablar no de desarrollo alternativo sino de alternativas al desarrollo” (Entrevistado 8).*

## **4.2. Impactos de la Cooperación en Pueblos y Nacionalidades**

Si bien la cooperación internacional, en sus prácticas, modalidades y actores, ha sido y es muy diversa desde su origen hasta la actualidad, se intenta a continuación dar una visión global desde una perspectiva crítica sobre los impactos de la CID sobre pueblos y nacionalidades indígenas en Ecuador, positivos y negativos, percibidos por las personas entrevistadas.

En primer lugar, desde varias de las personas entrevistadas se considera importante considerar que la cooperación no ha sido homogénea, sino que es necesario diferenciar entre diferentes tipos y actores de cooperación que han actuado históricamente en el país, especialmente en relación a su impacto sobre pueblos y nacionalidades. En este sentido, se considera especialmente valiosa la cooperación que no es únicamente técnica, sino que tiene también un componente de apoyo político al movimiento indígena. Así, varias de las personas entrevistadas resaltan como impactos positivos de la cooperación internacional su papel en el fortalecimiento organizativo del movimiento indígena, de la interculturalidad y de la plurinacionalidad, en un contexto de abandono por parte de los gobiernos nacional y locales, de incumplimiento de los derechos colectivos y de insatisfacción de las necesidades básicas de los pueblos y nacionalidades indígenas.

*“Un gran aporte que también ha dado la cooperación es en el fortalecimiento organizativo, porque el estado nunca ha sostenido la tesis de fortalecer organizaciones, ellos quieren que mejor las organizaciones se dividan” (Entrevistada 7).*

Así mismo, varias de las personas entrevistadas coinciden en la importancia del aporte de la cooperación internacional a la conservación de la cultura y de la naturaleza, así como a la denuncia de vulneraciones de derechos de los pueblos indígenas, a sostener procesos de resistencia frente a actividades extractivas y a apoyar a líderes, lideresas y defensores/as de derechos y de la naturaleza frente a la actuación de empresas transnacionales y del propio estado ecuatoriano.

*“En el cuidado de la naturaleza, sostener a los líderes y dirigentes en el tema de la resistencia, es porque hay una cooperación internacional que cree que es importante conservar la naturaleza, más allá de una explotación minera” (Entrevistada 1).*

A pesar de que este fortalecimiento y apoyo político de las organizaciones se percibe como positivo por parte de la cooperación en términos de justicia social, varias personas consideran que a veces estos procesos se olvidan de las condiciones económicas y medios de vida para el sustento de las personas, lo que dificulta la sostenibilidad de las acciones.

*“Los impactos positivos de la cooperación internacional han sido fortalecer la cultura, la mayoría de los proyectos están basados en eso, en la protección del medio ambiente, de la naturaleza, conservar nuestra cultura. En esa parte sí ha sido bueno, lo que ha sido malo es enfocarse mucho en eso, ha habido proyectos en los que por enfocarse en eso se han olvidado de que las personas tienen que sustentarse” (Entrevistado 10).*

Por otra parte, es una percepción compartida que los proyectos y programas de cooperación muchas veces son puntuales, no consiguen una sostenibilidad y continuidad en el tiempo, y no se adaptan a la realidad de los ritmos organizativos y de las comunidades, iniciando procesos, pero dejándolos inacabados.

*“Hemos visto con algunas cooperaciones internacionales u ONGs que nos han ayudado, que solamente al inicio que nos ayudan, pero luego no nos ayudan como para poder levantar. Nosotros como comunidad o como organizaciones no tenemos ese respaldo o esa ayuda hasta el final, es una ayuda para iniciar, pero luego nos dejan ahí y nos quedamos en la nada” (Entrevistada 5).*

En estas dinámicas, se pierde el objetivo de fondo, ya que las organizaciones y comunidades se adaptan a los requerimientos de los donantes por su necesidad de contar con recursos económicos. De esta forma, para gran parte de las personas entrevistadas, en muchas ocasiones, la cooperación impone un modelo de desarrollo, o bien sus propias agendas de acuerdo a sus prioridades, sin atender a las necesidades priorizadas por los propios pueblos y nacionalidades. Además, en muchos casos, los diversos actores de la cooperación se colocan en un primer plano de los procesos, dejando en el papel de receptoras pasivas a las comunidades y organizaciones.

*“Porque hay financiamiento entonces la gente de las comunidades, tal vez por justificar y aprovechar este recurso piden fondos porque vienen alineados para un tema*

*específico, no pueden hacer otras cosas. Lo que hacen es estoy dando, recibo” (Entrevistado 9).*

Esta práctica, desde las personas entrevistadas no indígenas, es concebida como una nueva forma de colonización, a través de la imposición de agendas y del modelo de desarrollo occidental, desde una forma de racionalidad que no es propia de los pueblos y nacionalidades indígenas y que no favorece procesos de autonomía y sostenibilidad.

*“En general la cooperación internacional no se desmarca del modelo de desarrollo, muchas veces sus intervenciones contribuyen a que la propuesta del modelo de desarrollo se amplíe, viene con su ideología y su manera de ver el mundo, donde están naturalizadas muchas cosas que normalmente en el mundo indígena no sería. La cooperación muchas veces viene como nuevos conquistadores, vienen con un nuevo discurso, adaptado a la modernidad, pero en esencia puede ser tan perverso como en su momento fue la religión” (Entrevistada 6).*

Así mismo, se percibe la cooperación como una posible puerta de entrada a los intereses de empresas transnacionales y de pérdida del control del territorio y de los saberes ancestrales, como es el caso de la apropiación de plantas sagradas a través de patentes por parte de agentes externos.

*“Alguna cooperación viene y hay que entregar informaciones del territorio, eso estuvo muy lastimoso porque hemos tenido experiencias de que llegan a los territorios hacen trabajos y después alguien que tiene ese trabajo ha tratado de adueñarse de la información o del conocimiento, por ejemplo, en nuestra comunidad por el tema del yagé<sup>3</sup>, han patentado. Estos conflictos son los que nos preocupan” (Entrevistado 9).*

Otro impacto negativo de la cooperación identificado por varias de las personas entrevistadas es la ruptura del tejido social y organizativo a la hora de seleccionar dirigentes y líderes/as con los que trabajar, al no tomar en cuenta las organizaciones existentes y/o los procesos organizativos asamblearios. En algunos casos, la cooperación conforma nuevas organizaciones que no están respaldadas por procesos de base, para cumplir con las exigencias de programas o proyectos elaborados sin una correcta identificación en territorio.

*“A veces solamente llaman al dirigente a que dé hablando con todos y no se hace una reunión con todas las comunidades, entonces ahí surge el conflicto porque el presidente tiene su visión de cómo quiere llevar a la nacionalidad, pero sin embargo no todas las comunidades están de acuerdo muchas veces, entonces ahí es cuando a veces se fracasa, cuando no hay una coordinación con todos los dirigentes surge el conflicto” (Entrevistado 10).*

A su vez, las personas entrevistadas no indígenas, observan que es frecuente la ruptura de los procesos de autogestión existentes en las organizaciones y en las comunidades (procesos que

---

<sup>3</sup> El yagé o ayahuasca es una planta sagrada que se emplea con fines medicinales y espirituales.

en el caso del contexto indígena todavía están muy presentes con prácticas comunitarias tradicionales como la *minga*<sup>4</sup>), debido a la inyección externa de recursos económicos y a la generación de dependencias.

*“Podemos tener comunidades que pueden tener mucha cooperación, pero sus procesos de autonomía han sido interrumpidos, que pareciera que todo fuera a través de la cooperación, no podemos sostener nada de la autogestión, entonces eso irrumpe dentro de un tejido que históricamente se ha sostenido a través de la autogestión y bajo otros principios que son colectivos” (Entrevistada 3).*

Además, el hecho de que los recursos no vaya directamente hacia las comunidades involucradas en los procesos, sino que pase a través de “intermediarios”, ya sean administraciones públicas ecuatorianas u ONGs nacionales o internacionales, provoca una sensación de falta de transparencia y de posible corrupción cuando no se consiguen los resultados esperados.

Por último, algunas de las personas entrevistadas señalan la dificultad de seguir los requerimientos técnicos y administrativos que impone la cooperación para la gestión de proyectos en las organizaciones, especialmente cuando se trata de organizaciones de base que no tienen recursos para la contratación de un equipo técnico especializado.

### **4.3. Cooperación y Derechos de las Mujeres**

En relación al impacto de la cooperación sobre los derechos de las mujeres indígenas y su contribución a la equidad de género, existen opiniones encontradas en las personas entrevistadas. Por un parte, se visibiliza el conflicto existente entre la entrada de conceptos externos como son el género y los derechos de las mujeres (entendiendo estos como derechos individuales frente a una visión más comunitaria y de derechos colectivos que sostienen los pueblos y nacionalidades indígenas) y la conservación de las cosmovisiones indígenas. Esta entrada de conceptos “occidentales” genera resistencias en el seno de las organizaciones y comunidades indígenas, que basan sus cosmovisiones en una relación ideal de complementariedad y dualidad entre hombres y mujeres.

*“Desde los pueblos originarios se habla del tema de la familia ampliada que es el ayllu o la comunidad, por un lado, la cooperación pone el tema del enfoque de género buscando la participación de la mujer porque estamos en esa era, pero también están los pueblos originarios en un tema de resistencia porque se cree que todos somos iguales, pero en la práctica no es así” (Entrevistada 1).*

Es por ello, que existe una consciencia desde las personas entrevistadas no indígenas, de la tensión entre la defensa de los derechos de las mujeres y un relativismo cultural, y la necesidad de buscar un equilibrio que permita avanzar en la equidad de género, pero sin imponer visiones externas.

---

<sup>4</sup> Trabajo colectivo para el bienestar de la comunidad y con carácter recíproco

*“Uno siempre se cuestiona si yo promuevo un cambio de una cultura, ¿estoy afectando el derecho a la cultura propia de esta gente? Para mí el problema se resuelve al asumir que todo tiene un límite que son los derechos humanos, y segundo en el límite de que yo puedo actuar de una u otra forma, pero es promover y debo respetar que la decisión final tiene que ser del propio pueblo” (Entrevistado 2).*

En este conflicto entre ambas visiones, en general se perciben como positivos los logros de las acciones impulsadas por la cooperación en materia de derechos de las mujeres indígenas y equidad de género, especialmente en la formación y visibilización de derechos y en el fortalecimiento de la participación de las mujeres indígenas en espacios organizativos y de toma de decisión. A su vez, este aumento de la participación organizativa de las mujeres, ha permitido que se generen debates internos en las organizaciones mixtas, que propician avances en materia de equidad de género. Así mismo, se rescata la importancia del empoderamiento económico de las mujeres, como forma de romper dependencias de las mujeres indígenas hacia sus parejas, y con ello poder romper con situaciones de violencia de género.

*“Hemos ido viendo que hay un avance, las mujeres están dentro de esos espacios organizativos, y hemos visto también esa cooperación, que tienen que las mujeres venir fortaleciendo territorialmente, desde su comunidad, desde su organización y así demostrar una voz fuerte hacia las mujeres dentro de la provincia, y a nivel nacional también. Esos apoyos son importantes, no solamente en el tema del presupuesto, sino en el apoyo moral, de dar ánimos a las mujeres por ver a otras compañeras que están dirigiendo desde sus espacios” (Entrevistada 5).*

Sin embargo, algunas de las personas entrevistadas opinan que posiblemente, el haber “dirigido” desde la cooperación a las organizaciones de mujeres a temas como los emprendimientos económicos o las violencias de género, las han despolitizado y alejado de otras líneas prioritarias organizativas del movimiento indígena, como puede ser la defensa del territorio o las reivindicaciones de los derechos colectivos.

Por último, desde las personas entrevistadas no indígenas, se habla también en algunos casos de que el género se puede convertir en un asunto de “moda” en los proyectos, que se incluye únicamente para cumplir con los requisitos de los financiadores.

#### **4.4. Deuda Histórica con los Pueblos Indígenas**

La mayoría de las personas entrevistadas reconocen en la colonización española el origen del “subdesarrollo” actual del país y de los pueblos y nacionalidades indígenas, considerando que las consecuencias de aquellos actos permanecen hasta la actualidad. Se reconoce también que son los pueblos originarios los que todavía sufren más la exclusión y la marginación, originada en el proceso de colonización.

*“Es necesario ir reparando esa problemática, más que todo para el pueblo indígena, porque somos quienes hemos sido excluidos en otros países y también en nuestro*



*mismo país, por la gente más pudiente y gente mestiza, ha sido que la población indígena hemos sido excluida de derechos, en temas de educación, de salud, de empleos en espacios públicos, aunque poco a poco vamos ganando” (Entrevistada 11).*

Respecto a si la cooperación internacional se puede considerar como un reconocimiento y reparación de la deuda histórica que tienen los países colonizadores con las excolonias, y en concreto con la deuda que tiene España con América Latina, la opinión generalizada entre las personas entrevistadas es que no se podría entender de esta forma. Así mismo, si bien el reconocimiento oficial de esta deuda no se considera esencial, sí podría ser un paso para reparar en parte los actos y consecuencias de la colonización.

*“Yo creo que no (la cooperación no es reconocimiento y reparación), la deuda es grande, nunca se va a pagar ese saqueo, tantas matanzas, venir a adueñarse de nuestros territorios. Yo creo que solamente es un reconocimiento de parte de organismos internacionales a lo que nos pasó, ellos quieren sentirse bien de lo que nos hicieron, obviamente la visión de antes era muy diferente a la de ahora” (Entrevistado 10).*

Sin embargo, se proponen otras medidas necesarias, más estructurales, ya que en la actualidad se perpetúa un proceso de neocolonialismo a través de las empresas transnacionales y de las políticas internacionales desiguales, especialmente en materia económica y comercial y de división del trabajo internacional, para poder reparar esa deuda histórica, en lugar de perpetuarla.

*“También hay discusiones en Europa sobre que tengan un nivel de responsabilidad, no sea que simplemente dañen en Latinoamérica, en la cuenca amazónica, y no tengan ninguna responsabilidad, debe haber una ley en los estados de donde son las empresas, debe haber una responsabilidad y una ley que les controle” (Charla líder indígena).*

Para una reparación de esta deuda, se propone además generar otras formas de relación y otros vínculos entre las sociedades, tanto entre Norte-Sur como a nivel interno de Ecuador, donde todavía existe racismo y discriminación hacia la población indígena, así como reconocer el papel de los pueblos y nacionalidades indígenas en la actualidad, especialmente en las luchas sociales y en la conservación de la naturaleza.

*“Pensaría que podría haber un reconocimiento, tendría que ser algo de corazón, de poder vernos entre iguales, fortalecer los lazos de hermandad, ir mirándonos como humanos. Se debería trabajar en esta parte de reconocer que sí hubo un daño muy fuerte que tal vez no se va a reparar nunca, pero sí en reconocernos en esos lazos de hermandad, de reconocernos como iguales” (Entrevistada 1).*

#### **4.5. Aportes de Pueblos Indígenas a otro Desarrollo**

Si bien se reconoce que en la actualidad el modelo de desarrollo de los pueblos originarios también ha sido en gran parte occidentalizado, se identifican varios aspectos en los que los pueblos y nacionalidades indígenas pueden aportar a un nuevo modelo de desarrollo o a alternativas de desarrollo.

De forma generalizada, las personas entrevistadas identifican la relación con la naturaleza y el rescate de saberes ancestrales vinculados a esta relación, perdidos en gran parte en muchas comunidades, como uno de los grandes aportes que pueden hacer los pueblos originarios. Esta relación busca un mayor equilibrio entre la naturaleza y los seres humanos, en lugar de la imposición del hombre hacia la naturaleza.

*“Nosotros hemos aportado siempre, creo que somos las nacionalidades y los pueblos los que más hemos aportado hablando de medio ambiente, somos los cuidadores y protectores de la selva, y aunque los gobiernos de turno quieren azotarnos, dañar nuestro territorio y aprovechar todo lo que hay, los recursos, hemos cuidado” (Entrevistado 10).*

Por otra parte, destaca como aporte la visión comunitaria y colectiva frente al individualismo promovido por la cultura “occidental”, los mecanismos de redistribución, que permiten comunidades más equitativas, y los modos asamblearios y participativos de organización social y política. De esta forma, el *Sumak Kawsay* no se entendería como un acto individual, sino que necesariamente un Buen Vivir debe ser de toda la comunidad.

*“Como pueblos indígenas tenemos varios mecanismos que son de redistribución, por ejemplo, las fiestas, la minga o las actividades colectivas donde si hay algo repartes y es para todos. Hay formas redistributivas que están permanentemente presionadas a adaptarse o ser succionadas por el modelo que predomina, cada vez se exagera más y te deja menos espacio justamente para estas otras formas de organización social, política, económica que hemos logrado mantener los pueblos y nacionalidades” (Entrevistada 4).*

Otro aspecto que se resalta es la puesta en valor de la diversidad cultural, desde la trayectoria histórica de trabajo de los pueblos y nacionalidades de Ecuador en la construcción de un estado plurinacional e intercultural, que incluye la riqueza que aportan las diferentes culturas y civilizaciones, frente a la exclusión y discriminación que las personas indígenas sufren en su vida cotidiana y en el accionar de los gobiernos y sus políticas públicas.

Destacan también los aportes desde las mujeres indígenas, como sabias, cuidadoras, proveedoras de alimentos sanos, defensoras de la naturaleza, de la soberanía alimentaria, así como su papel activo en las luchas sociales para la exigencia de los derechos colectivos. Son además las mujeres las que permanecen en el territorio y preservan la cultura y los saberes ancestrales, ya que los hombres emigran en busca de empleo a las ciudades, y las que se mantienen firmes defendiendo el territorio cuando los hombres son corrompidos por los incentivos que ofrecen las empresas extractivas.

*“Las mujeres hemos estado en la lucha, al frente de todo, y las mujeres estamos dentro del hogar y somos dirigentes. En cambio, los hombres no, ellos cumplen ese rol de la dirigencia, allá en la casa sabrá la mujer como se arregla con el hijo, con todas las actividades que hay en el hogar. Las mujeres en cambio abarcamos a todo eso, si*

*tenemos que estar hasta la media noche o la madrugada, pero estamos ahí”*  
(Entrevistada 7).

Por último, varias de las personas entrevistadas destacan cómo estos saberes de los pueblos indígenas han sido esenciales para hacer frente a la crisis generada por la pandemia de COVID-19, frente a la ineficacia del gobierno ecuatoriano para tomar medidas ante la crisis social y sanitaria. De esta forma, las prácticas de reciprocidad y solidaridad consiguieron proveer de alimentos a las familias más vulnerables y a la población indígena de las ciudades en los meses de confinamiento estricto, y los saberes ancestrales sobre plantas medicinales lograron disminuir la gravedad de la enfermedad en un contexto de saturación de la sanidad pública y abandono por parte del estado a las comunidades rurales e indígenas más aisladas.

#### **4.6. Cooperación Sur-Norte**

Cuando se plantea la posibilidad de una cooperación en el sentido contrario al habitual Norte-Sur, que vaya por tanto desde los pueblos y nacionalidades indígenas de Ecuador hacia los países “ricos”, y que sea una cooperación no basada en recursos materiales ni monetarios, sino en saberes, valores y prácticas que puedan llevar aprendizajes a las culturas “occidentales”, en primer lugar, se visualizan las dificultades de este escenario por parte de las personas entrevistadas en el contexto actual de desigualdad en las relaciones Norte- Sur, en el que los poderes económicos y políticos no buscan un cambio, sino mantener el *statu quo*.

Sólo es en un escenario de cooperación entre organizaciones de sociedad civil y pueblos, y no en procesos de cooperación internacional al desarrollo “formales” liderados por gobiernos o instituciones multilaterales, en el que se contempla una posible cooperación Sur-Norte, mediante la cual los pueblos y nacionalidades puedan intercambiar y aportar con sus saberes a las sociedades “occidentales”.

*“La comunidad tiene que salir al mundo a exponer sus vivencias, su cultura, su visión para que otra gente que no conoce pueda conocer”* (Entrevistado 9).

En ese contexto, los pueblos y nacionalidades pueden aportar sus conocimientos, especialmente en relación a la conservación de la naturaleza, la visión comunitaria y colectiva del bienestar y los saberes ancestrales sobre plantas medicinales.

*“Nosotros como nacionalidades podemos ir allá y dar nuestro modelo, de cómo nosotros pensamos. Porque todo se basa en el pensamiento del amor hacia lo que te rodea, si uno ama lo cuida, si no lo ama no lo cuida, lo destruye o ves qué te conviene a ti. Creo que desde ahí el punto de vista de una nacionalidad indígena es muy diferente al de afuera, si de alguna manera vamos allá y damos nuestra forma de pensamiento, claro que ellos podrían aprender y aplicarlo para de alguna manera disminuir los impactos ambientales”* (Entrevistado 10).

Sobre cómo llevar a cabo esta cooperación, se rescatan experiencias pasadas o que se ven posibles en el contexto actual, relacionadas con espacios de intercambio y de solidaridad, pero también a experiencias más espirituales desde los conocimientos ancestrales con plantas sagradas y de un vínculo más estrecho con la naturaleza.

*“Nosotros también tenemos un poder de ofrecer, no simplemente a recibir. En este momento hay cosas que ya están pasando. Nosotros practicamos la medicina ancestral, la bebida de yagé, que es una planta muy poderosa, la gente que bebemos de esta sabiduría, podemos compartir desde este valor de esta planta sagrada. Hay gente que puede cambiar su mentalidad de un momento a otro con esta planta. De esta forma nosotros podemos contribuir a este mundo, a este sistema, simplemente generando conciencia [...]. Que pueda venir una persona que influya en su sociedad, y que esta persona conviva en el territorio, y que tome yagé, cambiará totalmente su forma de ver”* (Entrevistado 9).

#### **4.7. Una cooperación “ideal”**

*“Un primer aprendizaje creo que debe ser coger todos el diccionario y leer lo que significa la palabra cooperación”* (Entrevistado 2).

Para las personas entrevistadas, una cooperación internacional “ideal” desde la visión de los pueblos y nacionalidades debería cumplir con varios requisitos.

En primer lugar, ser una cooperación horizontal, entre iguales, con sentido de hermandad y solidaridad, en la que haya intercambio de saberes y de experiencias y un acercamiento cultural, y no únicamente una transferencia unilateral de recursos económicos y tecnológicos. Se valora además una cooperación “políticamente” afín, no sólo técnica, y basada en relaciones de confianza.

*“Puede ser un intercambio de ideas a través de los saberes, compartir experiencias, especialmente en la participación política, en la toma de decisiones, me parece que todo nos puede aportar entre los dos lados. Se podría trabajar a través de foros, encuentros, convivencias, vivir un tiempo con alguna familia y replicarlo al menos con tu organización”* (Entrevistada 1).

En segundo lugar, se destaca la necesidad de la integralidad de las acciones de cooperación, en las que estén también contempladas la generación de medios de vida mediante actividades económicas alternativas al extractivismo, su sostenibilidad en el tiempo favoreciendo la autogestión e independencia de financiadores externos, y la adecuación a los ritmos y procesos de las comunidades, así como a la diversidad cultural de cada pueblo y nacionalidad.

*“Que la cooperación aporte directamente con una visión a largo plazo, y que no pida mucha información para justificar ese recurso, llegar a un acuerdo en que se utiliza ese recurso para esa actividad, que va a ser un proyecto para largo plazo, y que vamos a contribuir con esa cooperación para llegar a más gente, para que esa contribución que*

*se dé aquí refleje y que vaya a otros rincones. Hay que generar una confianza para poder contribuir y recibir esa contribución”. (Entrevistado 9).*

En tercer lugar, debe ser una cooperación que contribuya a la conservación de la naturaleza y a reforzar y a garantizar el papel de pueblos y nacionalidades en su papel de defensores y cuidadores del territorio, reconocer que este papel tiene un impacto no sólo a nivel local, sino en todo el planeta y toda la humanidad, y revalorizar y rescatar los conocimientos ancestrales que han contribuido a esa conservación.

*“Lo primero es tener esa naturaleza intacta, pero para que no destruyan la naturaleza cómo hacemos. Qué hacemos para que cuiden y sigan protegiendo a su naturaleza. Primero hay que prepararlos, llevar a jóvenes para que se preparen bien y vengan para defender su cultura, porque el conocimiento es el único medio para mí que nos va a permitir frenar estas situaciones” (Entrevistado 10).*

En cuarto lugar, deben ser acciones que se articulen a las agendas organizativas que ya están en marcha, que se adapten a las prioridades identificadas por los pueblos y nacionalidades y que coloquen a las comunidades y organizaciones en una posición de liderazgo como tomadores de decisiones, en lugar de que sean los donantes y ONGs los que impongan las agendas y dejen a las comunidades en un papel de receptores pasivos de ayuda.

*“Una cooperación muy respetuosa de ayuda, de entender en qué está la organización y mirar cómo aportar y fortalecer eso en lo que ya está la organización. La cooperación se debe adaptar a las necesidades organizativas” (Entrevistada 4).*

En quinto lugar, se valoran como positivos los aportes de la cooperación internacional a los derechos de las mujeres indígenas y la equidad de género, y se identifica como necesario fortalecer estas acciones, pero siendo conscientes de la diversidad cultural y de que finalmente son las propias mujeres y comunidades indígenas las que deben idear sus propias estrategias para conseguir una mayor equidad y construir feminismos adaptados a sus propias realidades y contextos.

*“Seguir profundizando en el tema de la violencia de la mujer, de la niñez. Importante sería enfocar como en los países desarrollados las mujeres han podido superar tanto en la participación política, pero en Ecuador todavía eso está crítico, muchas mujeres no somos escuchadas, a veces llegamos a la dirigencia y los hombres nos miran como que no estamos en condiciones de capacidad” (Entrevistada 7).*

En sexto lugar, se deben promover alianzas estratégicas, especialmente entre movimientos sociales y organizaciones de sociedad civil, a nivel local, regional e internacional, para aunar esfuerzos ante los mismos objetivos, como la resistencia ante empresas transnacionales extractivas, o la lucha contra el cambio climático.

*“El cambio climático no es que quede solamente en Latinoamérica, es el desequilibrio a nivel global por lo que debe haber un nivel de corresponsabilidad. Y ya en el tema minero, tenemos presencia más de empresas mineras chinas, chilenas, canadienses, por las*

*cuales hemos tenido también coordinación con otros pueblos hermanos en los países de origen donde vienen las empresas, que podamos generar condiciones de movilización, de organización, de unidad y de lucha en todas las latitudes” (Charla líder indígena).*

En séptimo lugar, se quiere una cooperación en la que los fondos se gestionen con transparencia, se conozca su origen y lleguen directamente a los territorios, sin “intermediarios”.

*“Es fundamental la contribución, la retribución por estas acciones de conservación que hemos hecho desde siempre y que es bueno que se haga directamente a los territorios, y la administración se haga desde el territorio” (Entrevistado 9).*

Por último, de acuerdo a la visión de las dos personas académicas entrevistadas, serían necesarios también esfuerzos de investigación en las realidades de los pueblos indígenas desde metodologías de investigación comunitaria, y de generación de un marco teórico sobre esta nueva cooperación “ideal”.

## **5. DISCUSIÓN**

Tras describir y analizar los resultados obtenidos en las entrevistas y otras fuentes primarias, se procede a continuación a exponer los hallazgos más representativos. Si bien hoy en día el pensamiento occidental ha penetrado en gran parte de las comunidades indígenas y ha transformado las mentalidades hacia ideales vinculados con el progreso y el desarrollo entendido desde el crecimiento económico, perviven (o están recuperándose) en algunas personas, comunidades y organizaciones valores, cosmovisiones y prácticas en las que se centrarán las siguientes reflexiones.

### ***Desarrollo, ¿para quién?***

A partir de los resultados obtenidos por las entrevistas y otras fuentes primarias, en relación al primer objetivo específico de investigación planteado, “establecer cuáles son los modelos de desarrollo o de alternativas al desarrollo planteados desde los Pueblos y Nacionalidades indígenas del Ecuador en el marco del Buen Vivir o Sumak Kawsay”, se pueden extraer varias interpretaciones sobre la problemática abordada.

Las propuestas para un desarrollo o alternativas al desarrollo desde los pueblos y nacionalidades indígenas de Ecuador, aun teniendo en cuenta la diversidad cultural e histórica existente entre estos, poseen una serie de principios comunes para garantizar la satisfacción de las necesidades básicas y el bienestar. En primer lugar, este bienestar no es concebido sólo de manera individual y personal, sino que implica a la comunidad desde un enfoque colectivo y desde relaciones de reciprocidad y cooperación, e incluye también a la relación con el entorno y la Naturaleza, que debe ser armónica y equilibrada. Esta percepción del bienestar, coincide con los tres Objetivos del Buen Vivir planteados por Hidalgo et al. (2019): la sostenibilidad biocéntrica, en referencia a 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, basada en la armonía con uno/a mismo/a.

El bienestar de los pueblos indígenas pasa también por garantizar sus derechos colectivos, entre los que se encuentra el derecho a la educación intercultural y a mantener, proteger y desarrollar los conocimientos colectivos; conservar sus propias formas de organización social y de ejercicio de la autoridad (como es la justicia indígena); la posesión de las tierras y territorios ancestrales; y la consulta previa, libre e informada antes de que cualquier proyecto de “desarrollo” ingrese en sus territorios, entre otros. Así, entre estos derechos esenciales de los pueblos y nacionalidades, está la preservación y conservación de su territorio ancestral, como fuente de medios de vida y símbolo de identidad cultural, en el que tienen lugar las relaciones familiares, comunitarias y organizativas, las relaciones con la Naturaleza y las prácticas espirituales. La supervivencia y bienestar de los pueblos y nacionalidades depende enteramente de la supervivencia del territorio en el que habitan. Es por ello que, cualquier actividad económica que se emprenda en los territorios para la generación de ingresos económicos, debe ser sostenible y respetuosa con la Naturaleza y preferiblemente gestionada por y para las comunidades indígenas en lugar de por y para agentes externos. En último caso, cualquier ingreso externo para la explotación del territorio debe cumplir con la condición de consulta previa, libre e informada, pero no como un mero trámite de socialización, sino con una participación real y representativa de todas las comunidades afectadas. Cualquier actividad económica debe ser también compatible con la preservación de los recursos y de la Naturaleza para asegurar las condiciones de vida y el bienestar de las generaciones futuras.

Sin embargo, el modelo de desarrollo hegemónico y las históricas y actuales relaciones desiguales de poder entre países “desarrollados” y “subdesarrollados” colocan a los países del Sur en un rol subordinado, como proveedores de materias primas que sirven como insumos para los procesos de industrialización de los países “ricos”. En el caso de Ecuador, estas materias primas son esencialmente el petróleo, los minerales metálicos (actividad extractiva que está en auge en la actualidad), los productos de agronegocio (principalmente el plátano, camarón y palma) y la madera. Gran parte de las tierras destinadas a estas actividades extractivas son territorios indígenas, que han visto vulnerado sistemáticamente su derecho a la consulta previa, libre e informada antes del ingreso de estas explotaciones, a pesar de que este derecho está recogido en convenios internacionales ratificados por Ecuador y en la propia Constitución ecuatoriana.

Los pueblos y nacionalidades indígenas sufren directamente las consecuencias de estas actividades extractivas: contaminación de fuentes de agua, suelo y aire que ponen en peligro sus medios de vida y su salud; conflictividad y ruptura del tejido social por las prácticas de división y cooptación llevadas a cabo por empresas y por el estado ecuatoriano; violencia y hostigamiento a líderes, lideresas y comunidades por parte de las empresas transnacionales y de las fuerzas armadas y policiales del estado ecuatoriano; persecución, criminalización y judicialización de personas defensoras de derechos; procesos de aculturación y destrucción del territorio con el que los pueblos originarios tienen vínculos no sólo materiales, sino también espirituales. En cambio, toda esta destrucción no repercute en el bienestar social ni en el “desarrollo” de pueblos y nacionalidades indígenas, que son el sector de población más excluido y empobrecido del país,

y el que tiene menor acceso a los servicios públicos como salud o educación, de forma que los pueblos y nacionalidades no son beneficiados por el modelo de desarrollo hegemónico, sino supervivientes de este. Se trata, por tanto, de un ejemplo más de *maldesarrollo* (Unceta, 2009), que profundiza la asimetrías y desigualdades Norte-Sur e internas a nivel nacional, produce un progresivo deterioro de la Naturaleza y vulnera los derechos humanos y colectivos en favor del ideal de crecimiento económico ilimitado como base del desarrollo.

De esta forma, el desarrollo anhelado por pueblos y nacionalidades indígenas choca frontalmente con la lógica aplastante del modelo dominante, dirigido desde los países “ricos”, las relaciones geopolíticas y los lobbies de las empresas transnacionales, con la connivencia de gobiernos y élites ecuatorianas, que emplean los puestos de poder para su propio beneficio en detrimento de las clases populares y los sectores rurales, campesinos e indígenas. Como ejemplo reciente, en su último discurso a la nación en mayo de 2022, el presidente de la República de Ecuador Guillermo Lasso afirmaba que “ahora que la tendencia mundial es el abandono de los combustibles fósiles, llegó el momento de extraer hasta la última gota de provecho de nuestro petróleo”, en una clara contradicción con los acuerdos internacionales sobre cambio climático, como el Acuerdo de París suscrito por Ecuador en 2016, la Agenda 2030, los convenios internacionales sobre derechos de los Pueblos Indígenas y la propia Constitución ecuatoriana en materia de derechos de Pueblos Indígenas y de derechos de la Naturaleza.

En este contexto, para alcanzar el modelo de desarrollo (o alternativa al desarrollo) propuesto por los pueblos y nacionalidades indígenas, y según los resultados obtenidos en las entrevistas, se podría considerar que es necesario seguir las directrices del denominado “etnodesarrollo” (Bonfil, 1982), por el cual son los propios pueblos originarios los que deben ser protagonistas en la construcción de su futuro, revalorizando y recuperando los saberes y conocimientos ancestrales, a partir de los que se pueda construir un proyecto definido según sus propios valores y aspiraciones, y que necesariamente implica un alto grado de capacidad de decisión autónoma y de autodeterminación.

Así mismo, el *Sumak Kawsay* o Buen Vivir, basado en la recuperación y revalorización de la memoria histórica y los conocimientos ancestrales de las comunidades indígenas, especialmente de las comunidades andinas, y asentado sobre la búsqueda de relaciones armónicas y equilibradas con uno/a mismo/a, con la comunidad y con la Naturaleza, se configura como un discurso que enfrenta al modelo de desarrollo dominante, como una alternativa al desarrollo. Esta alternativa al desarrollo debe incluir necesariamente la transición hacia un modelo económico sostenible social, cultural y ambientalmente, y una ruptura con las relaciones de explotación coloniales y neocoloniales, pero también una ruptura con las relaciones patriarcales que están presentes en las comunidades indígenas, en un esfuerzo por la búsqueda de unas relaciones equitativas y justas y una vida en equilibrio y armonía desde la propia cosmovisión de pueblos y nacionalidades indígenas.



### ***Cooperación real vs cooperación “ideal”***

En relación al segundo objetivo específico de investigación planteado *“comparar los objetivos de la Cooperación Internacional al Desarrollo Norte – Sur deseados por parte de los pueblos indígenas del Ecuador frente a los objetivos e intereses de la misma que rigen en la actualidad”*, y partiendo de la propuesta de desarrollo o alternativas al desarrollo desde pueblos y nacionalidades indígenas expuesta en el apartado anterior, se reflejan a continuación los aspectos que se consideran más relevantes del análisis de las entrevistas y otras fuentes primarias empleadas.

Los impactos de la cooperación sobre pueblos y nacionalidades indígenas de Ecuador han sido diferenciados y dependientes de los agentes de cooperación implicados y de la evolución de los principios rectores de la cooperación desde su origen hasta la actualidad. Así, la cooperación y los procesos de desarrollo dirigidos a pueblos originarios han transitado desde prácticas de aculturización y asimilación, incluidos procesos de evangelización, liderados por agentes externos y/o promovidos por políticas públicas estatales, hasta procesos de revalorización y reconocimiento de los saberes ancestrales y del papel de los pueblos y nacionalidades indígenas en la defensa del territorio y de la Naturaleza, apoyados por organizaciones políticamente afines.

En este sentido, se aprecia como positiva aquella cooperación que apoya políticamente los procesos organizativos y demandas de los pueblos y nacionalidades indígenas, y colabora en la defensa de los derechos colectivos y de la Naturaleza, así como en la denuncia internacional de la vulneración de estos derechos por parte de empresas transnacionales y del estado ecuatoriano, frente a una cooperación meramente técnica y despolitizada. Este tipo de cooperación más “política” se traduce en el fortalecimiento institucional y de procesos organizativos, en el apoyo a la plurinacionalidad y la interculturalidad, y en el aporte a acciones para la conservación y rescate de la diversidad cultural y de la Naturaleza, así como en acciones de denuncia frente a la vulneración de los derechos de pueblos indígenas y de apoyo a personas defensoras y a comunidades en resistencia frente al extractivismo. Sin embargo, también se considera imprescindible que esta cooperación “política” vaya acompañada de iniciativas encaminadas a garantizar las necesidades básicas y el sustento económico de los pueblos y nacionalidades indígenas ya que, por un lado, si los medios de vida no están cubiertos, los procesos organizativos y de exigencia de derechos difícilmente van a poder ser sostenidos y, por otro, las carencias en las comunidades son una puerta de entrada para las empresas extractivas que traen la promesa (normalmente incumplida) de la generación de fuentes de empleo para la población local.

Es una crítica generalizada por parte de las personas entrevistadas que la cooperación “impone”, en el sentido de que los actores de la cooperación traen sus propias agendas a las que las comunidades deben adaptarse, en lugar de recoger las prioridades sentidas por las comunidades para diseñar los programas y proyectos de cooperación. Las comunidades y organizaciones indígenas se convierten así en receptoras pasivas, con escasa influencia en la toma de decisiones que les afectan directamente. Además, en muchas ocasiones, los actores de la

cooperación no respetan los procesos organizativos y seleccionan como interlocutores a ciertos líderes y lideresas que no son necesariamente representativos, en lugar de acudir a espacios asamblearios y comunitarios. Así, existe una tendencia de los actores de la cooperación a apropiarse y liderar los procesos organizativos y comunitarios, generando dependencias y relaciones desiguales de poder y dejando en segundo plano a las que deberían ser protagonistas y agentes de cambio, en este caso las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas. Y lo que es más grave, bajo el paraguas de legitimidad que ofrece la cooperación al desarrollo, los actores de cooperación en ocasiones actúan como “puertas de entrada” para la acción de empresas extractivas o para otros intereses privados que tratan de apropiarse de conocimientos ancestrales o de controlar el territorio.

De esta manera, la cooperación “ideal” percibida por las personas entrevistadas se aleja de esta lógica impositiva, y se acerca a la noción de “cooperación política transformadora” (Belda, 2018), en cuanto a que la cooperación debe transformar las relaciones de poder desiguales, reconocer el conocimiento local y ancestral, favorecer los procesos de cambio desde abajo y apoyar proyectos de vida y societales alternativos.

También es una percepción generalizada que la cooperación es demasiado puntual, inicia procesos, pero no mantiene el acompañamiento para que estos procesos se consoliden y puedan ser sostenibles. Así, los proyectos y programas de cooperación no se adaptan a los tiempos organizativos y comunitarios, y no sólo no fortalecen la autogestión, que en el caso de las comunidades indígenas está muy presente a través de las prácticas comunitarias tradicionales de reciprocidad y cooperación y los trabajos colectivos como la *minga*, sino que muchas veces destruye estas capacidades y genera situaciones de dependencia hacia agentes externos, favoreciendo y perpetuando dinámicas asistencialistas y paternalistas.

Por otra parte, se valora como positiva la cooperación basada en relaciones horizontales y de confianza, en la que exista un vínculo personal y estrecho con las organizaciones o instituciones donantes, y que promuevan espacios de toma de decisión horizontales y asamblearios. En este sentido, se valoran como positivas las alianzas de cooperación con sociedad civil organizada de países del Norte, como pueden ser sindicatos o movimientos sociales. Además, se propone que la valoración de las propuestas y de la gestión de los programas o proyectos se lleve cabo en base a los resultados e impactos en las comunidades y organizaciones y a su capacidad de replicabilidad, de sostenibilidad y de autogestión, en lugar de en base a trámites administrativos y burocráticos para los que se requiere un conocimiento técnico “experto” que, en muchas ocasiones, está fuera del alcance de las organizaciones y comunidades indígenas, convirtiéndose por tanto en un requisito excluyente. Así mismo, desde la percepción de las personas entrevistadas, los recursos de cooperación deben ser administrados y gestionados desde las propias comunidades y organizaciones indígenas implicadas, para evitar prácticas de corrupción, de acaparamiento de recursos y de falta de transparencia por parte de “intermediarios”, ya sean administraciones públicas ecuatorianas, ONGs u otros agentes de cooperación.

Estas propuestas se enmarcan en el concepto de “cooperación al posdesarrollo” (Chávez et al., 2008), según el cual la población “beneficiaria” pasaría a ser la protagonista de su propio destino, y participante de un proceso de cooperación con colectivos, del Sur o del Norte, aportando en este proceso ideas, propuestas y puntos de vista propios, de forma que la cooperación parta de las estructuras de base que existen en cada territorio, para proponer soluciones conjuntas y participativas.

Así mismo, estas apreciaciones encajan con la literatura revisada sobre la propuesta de *Agenda alternativa de solidaridad* (Fernández et al., 2015), en la que se propone el fortalecimiento de los sujetos estratégicos de emancipación, como los movimientos sociales, desde una lógica internacionalista que supere la división Norte-Sur, así como una forma de relacionamiento basada en la alianza, en la responsabilidad política compartida por todos los actores involucrados, en la confianza y en la mutua comprensión, y en la que se generen espacios de decisión horizontales. Estas alianzas estarían basadas en compromisos económicos estables y vinculantes en el tiempo, que permitan dar sostenibilidad a los procesos iniciados.

En relación al aporte de la cooperación internacional al desarrollo a los derechos de las mujeres indígenas y a la equidad de género, se refleja por parte de las personas entrevistadas que existe una tensión entre la necesidad sentida de garantizar los derechos humanos, en este caso los derechos de las mujeres, y las resistencias en las comunidades y organizaciones indígenas a conceptos, como género o feminismo, que se consideran “externos” y ajenos a las cosmovisiones y tradiciones indígenas basadas en una visión comunitaria y de complementariedad. Sin embargo, en general, se consideran positivos los logros de la cooperación internacional al desarrollo en cuanto a la visibilización de la vulneración de los derechos de las mujeres y las violencias de género, y a la promoción de la participación política y organizativa de las mujeres. Así mismo, se consideran positivas las acciones dirigidas al empoderamiento económico de las mujeres, que les permite romper con dinámicas de dependencia y de violencias con sus parejas, si bien desde algunos puntos de vista el “dirigir” a las mujeres a temas específicos de derechos de las mujeres las despolitiza y aleja de otras prioridades organizativas y vinculadas a la defensa de derechos colectivos de los pueblos indígenas. En todo caso, se considera necesario que la defensa de los derechos de las mujeres indígenas surja desde la visión de las propias mujeres y comunidades indígenas y desde los feminismos indígenas y/o comunitarios que, coincidiendo con Cabnal (2010), deben cuestionar y llevar a debate y reflexión tanto al patriarcado occidental como al ancestral, así como al principio tradicional de complementariedad entre hombres y mujeres en una relación ideal de igualdad que en la práctica no existe en las comunidades y en las organizaciones.

Por último, se destaca también como aspectos relevantes la necesidad de dedicar esfuerzos desde la cooperación a la investigación en las realidades de los pueblos indígenas desde metodologías de investigación comunitaria, y a la generación de un marco teórico sobre esta nueva cooperación “ideal”.

A continuación, se resumen los aspectos de cooperación real vs cooperación “ideal” desde la visión de pueblos indígenas en la Tabla 3:

**Tabla 3**

*Comparación cooperación real vs cooperación “ideal”*

	<b>Cooperación real</b>	<b>Cooperación “ideal”</b>
<b>Naturaleza de la cooperación</b>	Técnica y de gestión, despolitizada	Politizada
<b>Fortalecimiento organizativo</b>	Fortalecimiento organizativo	Fortalecimiento organizativo, pero con componentes que aseguren los medios de vida de comunidades indígenas
<b>Defensa de derechos de la Naturaleza</b>	Apoyo de procesos de conservación/ Puerta de entrada a empresas transnacionales	Apoyo de procesos de conservación, pero con componentes que aseguren los medios de vida de comunidades indígenas / Apoyo a la defensa del territorio frente a actividades extractivistas
<b>Diversidad cultural y plurinacionalidad</b>	Apoyo de la diversidad cultural y plurinacionalidad / Apropiación de conocimientos ancestrales	Apoyo de la diversidad cultural y plurinacionalidad, pero con componentes que aseguren los medios de vida de comunidades indígenas / Preservación del patrimonio cultural de pueblos y nacionalidades indígenas
<b>Derechos humanos y colectivos</b>	Denuncia de la vulneración de derechos humanos y colectivos y protección de personas defensoras	Denuncia de la vulneración de derechos humanos y colectivos y protección de personas defensoras
<b>Relación donante-receptor</b>	Jerárquica y vertical	Horizontal, basada en relaciones de confianza y fraternidad, espacios asamblearios
<b>Tomas de decisión</b>	Arriba-abajo (donantes y actores de cooperación toman decisiones, comunidades como receptoras pasivas)	Abajo-arriba (las comunidades y organizaciones indígenas toman las decisiones sobre su propio destino)
<b>Prioridades de las acciones</b>	Impuestas por agenda de donantes y/o intereses privados	Priorizadas por comunidades y organizaciones indígenas, de acuerdo con agendas organizativas y comunitarias existentes
<b>Interlocución con población local</b>	Interlocutores no siempre representativos, no se respetan procesos organizativos	Asambleas y espacios comunitarios, respeto a procesos organizativos
<b>Temporalidad</b>	Acciones puntuales	Compromisos estables que se adecúen a los tiempos y capacidades de las comunidades y organizaciones y no dejen procesos interrumpidos.

<b>Género y derechos de las mujeres</b>	Visibiliza derechos de las mujeres y promueve su participación política y organizativa. Empodera económicamente a las mujeres	Continuación del trabajo, respetando la defensa de derechos de mujeres y equidad de género desde la visión de las propias mujeres y comunidades indígenas y feminismos indígenas y/o comunitarios.
<b>Sostenibilidad</b>	Insostenibles, generan dependencias externas	Fortalece procesos de autogestión sostenibles en el tiempo
<b>Gestión de recursos</b>	A través de “intermediarios”, sin gestión transparente ni rendición de cuentas	Gestión directa desde las comunidades y organizaciones implicadas.
<b>Gestión de los proyectos y rendición de cuentas</b>	Basadas en trámites burocráticos y administrativos que requieren de conocimiento “experto” y son excluyentes	Basadas en el impacto de los proyectos y en su replicabilidad, sostenibilidad y autogestión

Finalmente, en relación a la deuda histórica vinculada a los procesos de colonización, las personas entrevistadas reconocen en la colonización española el origen del “subdesarrollo” actual del país y de los pueblos y nacionalidades indígenas, considerando que las consecuencias de aquellos actos permanecen hasta la actualidad. Además, siguen siendo los pueblos originarios los que todavía sufren más la exclusión y la marginación, originadas en el proceso de colonización. Esta deuda no se detuvo tras la independencia del país, sino que en la actualidad siguen existiendo prácticas neocoloniales, principalmente a través de las empresas transnacionales extractivas, que aumentan y perpetúan la deuda histórica y ecológica.

La mayoría de las personas entrevistadas no consideran que la cooperación sea una vía para el reconocimiento y reparación de esta deuda, partiendo de que en ningún momento se ha reconocido de forma oficial por parte del estado español, ni del resto de países con historia colonial, la existencia de la deuda, y de que la cooperación en sí no es suficiente para su reparación. De esta forma, si bien se considera positivo un reconocimiento oficial de la deuda, se plantean como imprescindibles otras medidas más estructurales, que rompan con las interferencias negativas que reciben los pueblos del Sur Global por parte del Norte Global a través de los mecanismos de anticooperación (Llistar,2008), relacionadas especialmente con las políticas del comercio internacional y con el accionar de las empresas transnacionales, con el fin de no perpetuar esta deuda.

Además, para esta reparación, se propone promover otras formas de relación basadas en la hermandad y la solidaridad como iguales, trabajar por la eliminación del racismo y la discriminación tanto en la sociedad ecuatoriana como en las sociedades del Norte, y reconocer y valorar el papel de los pueblos y nacionalidades indígenas en la conservación de la Naturaleza y en las luchas sociales para la defensa de los derechos, no sólo de los pueblos indígenas, sino también de las campesinas y campesinos y sectores empobrecidos.

### ***Contribuciones de los pueblos indígenas a las alternativas al desarrollo y a las propuestas de transición civilizatoria***

El modelo de desarrollo hegemónico, basado en el productivismo y el ideal del crecimiento económico ilimitado, en la modernización occidental y en una visión antropocéntrica por la cual los seres humanos deben dominar y explotar la naturaleza para obtener bienes materiales, ha excluido, marginado y desvalorizado a otros sistemas de conocimiento, modos de vida y de relacionamiento y saberes no occidentales, situándolos en la categoría de “subdesarrollados”. Además, este modelo de desarrollo, establecido como horizonte de referencia para países “subdesarrollados” y emergentes, ha expandido la explotación insostenible de ecosistemas y sociedades, conduciéndonos a una crisis civilizatoria y a una emergencia climática que pone en riesgo la supervivencia de la vida humana y que hace necesario cuestionar los paradigmas que lo sustentan.

La visión posdesarrollista, defiende la necesidad de comprender y valorar la diversidad y pluralidad de otras culturas y civilizaciones para alcanzar el bienestar humano, así como de explorar otro tipo de órdenes sociales, económicos y políticos, con racionalidades no insertas en la ideología occidental del progreso, que configuren alternativas al desarrollo. Además, de acuerdo con de Sousa (2011), no es sólo cuestión de buscar alternativas, sino maneras alternativas de pensamiento, que partan de las clases y grupos sociales que han sufrido sistemáticamente la marginación, discriminación y exclusión.

En este caso, y de acuerdo al tercer objetivo de investigación planteado “*identificar prácticas y conocimientos ancestrales de los Pueblos Indígenas que constituyan una fuente de aprendizaje para los países del Norte, en una suerte de cooperación Sur- Norte, que aporte a una transición civilizatoria y a estrategias para enfrentar la emergencia climática*” se tratará de visibilizar los aportes que desde los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador se pueden realizar a este nuevo modelo de desarrollo o alternativa al desarrollo para la transición civilizatoria. En este sentido, según los resultados obtenidos de las entrevistas y otras fuentes primarias empleadas, destacan varios elementos que se describen a continuación.

En primer lugar, la conciencia de los valores intrínsecos de la vida, sea humana o no humana, desde una percepción biocéntrica, en lugar de antropocéntrica. Los seres humanos no estamos separados de la Naturaleza, sino que formamos parte de ella, de forma que la vida humana no puede pervivir sin la Naturaleza. Además, existe un vínculo espiritual con la Naturaleza, que se expresa a través de la ritualidad y del uso de plantas sagradas, entre otros. Desde esta visión, el territorio y la Naturaleza son concebidos como un bien común y patrimonio cultural, social y natural, que debe ser conservado y protegido, tanto para las actuales generaciones como para las futuras. Por lo tanto, el uso de la Naturaleza y del territorio como fuente de recursos para la subsistencia y para la generación de ingresos económicos debe sustentarse en una relación de equilibrio y armonía para garantizar la sostenibilidad. En este sentido, destaca el papel de las mujeres como defensoras de la vida, de los territorios y de la cultura, en contextos en los que los hombres emigran a las ciudades o son más fácilmente cooptados por las empresas extractivistas,

y sus conocimientos ancestrales sobre cuidado, uso y conservación de la Naturaleza, de las semillas, de las plantas medicinales y de los alimentos.

En segundo lugar, destacan los valores de solidaridad social, en la certeza de que los seres humanos somos interdependientes y sólo podemos lograr la plenitud en comunidad y de forma colectiva. Para ello, es necesaria la equidad social, ya que una persona no puede alcanzar el bienestar individual desvinculado del bienestar colectivo y comunitario. De esta forma, frente a la acumulación material ilimitada defendida por el capitalismo, aparecen las prácticas redistributivas de recursos y la propiedad colectiva, y frente al individualismo de las sociedades occidentales, las prácticas de solidaridad y reciprocidad, el trabajo comunitario para conseguir fines comunes y la cohesión social. Esta organización comunitaria requiere además de espacios que aseguren la democracia participativa, y no sólo la democracia representativa, para una toma de decisiones más asamblearia, horizontal y equitativa.

En tercer lugar, resalta la importancia de la diversidad cultural y la plurinacionalidad de Ecuador, donde coexisten 14 nacionalidades y 18 pueblos indígenas reconocidos, descendientes de pueblos originarios, que dan un carácter pluricultural y multiétnico al país. Si bien se entiende que las alternativas al desarrollo no deben ser homogéneas ni universales, sino plurales y diversas, el hecho de instalar un diálogo intercultural e inclusivo entre las diferentes culturas y civilizaciones se aprecia como una fuente de riqueza en conocimientos que parten de las diferentes cosmovisiones, valores, prácticas y experiencias, y que pueden nutrir la construcción de estas alternativas al desarrollo.

Estos tres aspectos mencionados, han sido estratégicos para afrontar la crisis generada por la COVID-19 en las comunidades indígenas y campesinas en Ecuador. En un contexto en el que el estado ecuatoriano fue ineficiente en su respuesta a los problemas socioeconómicos y sanitarios urgentes surgidos en el país, las comunidades consiguieron organizarse y llevaron a cabo intercambios de productos sin dinero, el envío de alimentos de las zonas rurales a las zonas urbanas donde existía un confinamiento estricto, la elaboración de remedios para aliviar síntomas de la enfermedad a base de plantas medicinales y la transmisión de conocimientos ancestrales para la elaboración de estas medicinas entre las diferentes comunidades, entre otras iniciativas. Fue por tanto una clara muestra de cómo estos valores y prácticas de los pueblos indígenas construyen comunidades y sociedades más resilientes frente a las crisis.

Partiendo de estos elementos identificados, surgen tres posibles líneas de acción. Por un lado, la necesidad de garantizar la supervivencia y reproducción social y cultural de los pueblos indígenas, frente a la imposición del modelo de desarrollo hegemónico y a las graves amenazas sobre sus territorios por parte de empresas transnacionales y del estado ecuatoriano, así como de promover el rescate y revalorización de este patrimonio cultural y social, y de reconocer el papel imprescindible de los pueblos originarios como defensores y cuidadores de la Naturaleza y del territorio, labor que tiene beneficios no sólo a nivel local, sino también a escala planetaria.

Por otro lado, surge la necesidad de establecer un diálogo e intercambio entre las diferentes culturas y pueblos del Sur y el Norte para que, de acuerdo con Beling (2019), se iluminen

mutuamente para articular respuestas conjuntas ante objetivos comunes, ya que, aun entendiendo que las alternativas al desarrollo y la forma de lograrlas serán diferentes según los contextos específicos, es necesario conectar y poner en común las diferentes iniciativas, discursos y luchas locales para unir fuerzas de cara a un cambio global. En este contexto, los discursos del *Sumak Kawsay* y del Decrecimiento podrían plantearse como complementarios, ya que el Decrecimiento apuesta por la reorganización de las sociedades capitalistas hacia unas sociedades con base en el altruismo y la redistribución de los recursos frente a la propiedad y el consumo ilimitado, así como por la reducción de los niveles de producción y de consumo en los países ricos, lo que repercutiría directamente en la demanda de materias primas provenientes de los países del Sur.

Finalmente, como tercera línea de acción, se encuentra la posibilidad de apostar por la multidireccionalidad de la cooperación, de acuerdo con Marcellesi y Palacios (2008), cuestionando que esta deba tener un sentido predominante Norte-Sur, en cuanto a transferencia de recursos económicos y técnicos, para promover un nuevo flujo de cooperación en sentido Sur-Norte, en cuanto a conocimientos, cosmovisiones, valores y prácticas. Así, de acuerdo con Osorio (2017), este esquema de cooperación Sur-Norte constituiría un reconocimiento de que no sólo los países del Norte son portadores de la “única verdad”, sino que también las culturas del Sur poseen conocimientos valiosos, para ellas mismas y para la humanidad. En este sentido, desde la percepción de las personas entrevistadas, esta cooperación Sur-Norte difícilmente será posible en el ámbito de la cooperación “formal”, representada por organismos multilaterales, estados y muchas ONGs, que perpetúan el *statu quo* y las relaciones de poder desiguales. En cambio, sí se considera viable este tipo de cooperación con movimientos sociales, organizaciones de sociedad civil y pueblos del Norte, ya que son agentes críticos frente a las relaciones de poder y dominación existentes. En este contexto, los pueblos y nacionalidades indígenas pueden transmitir sus valores y cosmovisiones en cuanto a otras formas de relacionarse entre sí y con su entorno: sobre la relación con la naturaleza, sobre la visión comunitaria y colectiva, la interculturalidad y la diversidad cultural, o saberes ancestrales sobre plantas medicinales, entre otros. Así mismo, estos espacios de transmisión pueden darse en el marco de la “racionalidad occidental”, (mediante foros, intercambios, encuentros o charlas) que planteen debates reflexivos y autocríticos generadores de procesos de transformación en el Norte, pero también en el marco de la “racionalidad indígena”, como puede ser el poner en contacto a sociedades occidentales con el mundo espiritual indígena.

Respecto a este último objetivo de investigación planteado, sería de utilidad disponer de una investigación complementaria que arroje información sobre la percepción de la cooperación Sur – Norte desde movimientos sociales, organizaciones de sociedad civil del Norte y otros posibles actores de cooperación (como ciertas ONGs con perfil crítico y político y Universidades), que, en su caso, también pudiese identificar las necesidades priorizadas por las sociedades del Norte para la transmisión de saberes y valores desde el Sur.



## ***Repensando la cooperación internacional al desarrollo desde la visión de pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador***

Por último, se abordan los diferentes elementos que darían respuesta a la pregunta de investigación planteada: *¿Cuál es la propuesta desde los Pueblos Indígenas del Ecuador para una Cooperación Internacional al Desarrollo justa, equitativa y ambientalmente sostenible, que rompa con las relaciones (neo) coloniales?*

Así mismo, se plantean una serie de retos y desafíos en la integración de las perspectivas y visiones que surgen desde el Sur, en este caso de los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador, para la construcción de alternativas al desarrollo y propuestas para la transición civilizatoria, así como de un modelo de cooperación internacional al desarrollo más justo, equitativo y transformador.

En primer lugar, teniendo en cuenta que difícilmente el cambio en las relaciones desiguales Norte-Sur vendrá promovido por los organismos multilaterales, los gobiernos de países del Norte y del Sur y las entidades de cooperación “formales” sin la existencia de una presión e incidencia por parte de la ciudadanía, serán necesariamente los movimientos sociales y organizaciones de sociedad civil, en conjunto con ciertas ONGs y Universidades, los actores clave de promoción del cambio desde una perspectiva crítica en sentido abajo-arriba.

Ya que los impactos sociales y ambientales negativos sobre los pueblos indígenas y países del Sur y el bienestar económico y material de los países del Norte son dos caras de un mismo modelo de desarrollo que perpetúa las relaciones desiguales de poder, la inequidad y la injusticia social y ambiental, es tanto a nivel local como internacional que deben promoverse las garantías de los derechos de los pueblos indígenas, en un ejercicio de corresponsabilidad. Para ello, es necesario que las sociedades del Norte Global tomen consciencia de las implicaciones que tienen los modos de vida del Norte en las sociedades del Sur, y puedan incidir en los gobiernos e instituciones multilaterales para promover transformaciones, en temas como políticas de comercio internacional, modelos de consumo (directamente relacionados con la demanda de materias primas como petróleo, minerales metálicos y productos agroindustriales) o mecanismos para regular el accionar de empresas transnacionales, entre otras. Cómo hacer que la información sobre la realidad de los impactos del “desarrollo” en el Sur Global llegue en mayor grado a las sociedades del Norte, y cómo generar pensamiento crítico para que la población pueda ser receptiva y proactiva tras recibir esta información se constituye en un reto para movimientos sociales, organizaciones de sociedad civil y entidades educativas en el ámbito formal y no formal.

En este contexto, se visibiliza la existencia de una deuda histórica y ecológica que en ningún momento ha sido reconocida, ni mucho menos reparada. En términos de justicia social y ambiental, se considera deseable un reconocimiento oficial de estas deudas, e imprescindible su reparación, ya sea a través de la aplicación de políticas internacionales justas, ya sea mediante otras medidas acordadas de forma conjunta con los pueblos que siguen sufriendo en la actualidad las consecuencias de los procesos de colonización, en especial los pueblos

originarios. Nuevamente, esta reparación deberá ser demandada por los pueblos del Sur, pero también por la ciudadanía de los países con historia colonizadora, para lo que es necesario que se visibilice, en espacios de pensamiento crítico y educativos formales y no formales, la destrucción cultural, social, ambiental y en vidas humanas que supuso el proceso colonial, en este caso la conquista española en América Latina, así como sus consecuencias, que se perpetúan hasta la actualidad.

Por otra parte, se revela también como necesario establecer un diálogo permanente entre los diferentes discursos y corrientes de alternativas al desarrollo y de transición civilizatoria, generar espacios de intercambio y de sabiduría colectiva en los que compartir experiencias y propuestas, y en los que participen actores del Sur y del Norte, en condiciones de horizontalidad y de toma de decisión asamblearia. Si bien no se trata de construir alternativas al desarrollo y de transición homogéneas, es necesario encontrar y conectar los puntos comunes y unirlos en un esfuerzo conjunto y global, como puede ser en la actualidad el movimiento global de acción por el clima. Estos espacios no entrarían en el ámbito de la cooperación “formal”, sino en una suerte de cooperación “informal” entre sociedad civil y pueblos de diferentes regiones, que construyan relaciones de fraternidad y solidaridad. Igualmente, es importante materializar lo generado en estos espacios en acuerdos, propuestas, agendas o en la elaboración de marcos teóricos que permitan dar pasos hacia esta transición.

En cuanto a la cooperación “ideal” planteada por pueblos y nacionalidades indígenas de Ecuador, esta plantea varios desafíos, comenzando por la necesidad de redefinir cuál es el desarrollo que se quiere promover con esta cooperación (y para quién), y continuando por establecer cuál será el camino hacia una cooperación transformadora, horizontal, política, participativa, que incluya la visión y perspectivas de la población que, en lugar de ser “beneficiaria”, pase a ser agente de cambio y protagonista de su propio destino. En el caso de la cooperación con pueblos y nacionalidades indígenas, esta debe apoyar políticamente las agendas de las organizaciones y comunidades, respetar los procesos comunitarios y organizativos y acudir a los espacios asamblearios para la toma de decisiones. Debe también ser una cooperación estable en el tiempo, que apoye los procesos de inicio a fin y que genere y fortalezca las capacidades de autogestión que garanticen la sostenibilidad de estos procesos. Debe apoyar el fortalecimiento organizativo, los derechos colectivos, la conservación ambiental y cultural y los procesos de resistencia y de defensa del territorio frente a actividades extractivas, pero sin olvidarse de contribuir a garantizar los medios de vida de las comunidades. Esta cooperación continuará contribuyendo a la equidad de género, a la garantía de los derechos de las mujeres y a su empoderamiento, pero siempre desde la visión y liderazgo de las propias mujeres y comunidades indígenas y feminismos indígenas y/o comunitarios. Por último, la cooperación debe adecuar los requisitos de gestión, administrativos y burocráticos a la realidad de las organizaciones y comunidades indígenas, y garantizar que los recursos económicos lleguen directamente a estas. Este cambio plantea la necesidad de explorar nuevos canales de cooperación en los que los movimientos sociales y las organizaciones de sociedad civil tengan un mayor protagonismo y liderazgo, si bien paralelamente se podrían llevar a cabo acciones de

incidencia, por parte de ONGs y agentes de la cooperación que tengan un perfil crítico y político, en agencias de cooperación, gobiernos locales y nacionales y organismos multilaterales que gestionan fondos para la cooperación.

Además, teniendo en cuenta que el modelo de desarrollo occidental y su concepción de progreso y de crecimiento económico ilimitado nos está llevando como humanidad a una crisis civilizatoria y a una emergencia climática que posiblemente no tiene precedentes (al menos no en su origen antrópico), este se plantea como el momento de dejar paso a otras cosmovisiones, saberes y racionalidades no occidentales, que puedan aportar a nuevas propuestas de desarrollo o alternativas al desarrollo más equilibradas, equitativas y sostenibles. En este sentido, los pueblos originarios tienen mucho que decir en cuanto a su relación y vínculos con la Naturaleza, su visión del bienestar desde lo comunitario y colectivo y sus saberes ancestrales desde una gran diversidad y riqueza cultural, pero también espiritual, en un mundo occidental en el que la espiritualidad ha sido sistemáticamente marginada frente al racionalismo o la religión. Así, constituye todo un reto el romper las dinámicas actuales en las que el pensamiento occidental es siempre poseedor de “la verdad”, y de ser los países del Norte los que “ayudan” a los países y pueblos del Sur, para llevar a cabo un ejercicio de humildad y comprender que desde los pueblos del Sur existen muchas voces que deberían ser escuchadas. Cómo revalorizar este conocimiento que viene de sujetos y pueblos habitualmente discriminados, marginados y excluidos, y generar espacios y mecanismos para que la cooperación sea multidireccional, y haya un flujo permanente y continuo de cooperación desde el Sur al Norte, se configura también como una tarea pendiente.

Así mismo, para lograr esta cooperación “ideal”, sería necesario la elaboración de un marco teórico que integre estos y otros elementos, a partir de las necesidades, demandas y contribuciones de pueblos y agentes sociales tanto del Norte como del Sur global.

## **6. CONCLUSIONES**

Desde los orígenes de la Cooperación Internacional al Desarrollo, esta ha respondido en su mayor parte a los intereses geopolíticos y económicos de los países “ricos” y de los grupos de poder, sin poner en cuestión y perpetuando las relaciones desiguales e injustas de poder entre el Norte y el Sur global. En este contexto, los países y población “beneficiaria” del Sur son considerados habitualmente como meros sujetos pasivos y receptores de fondos, sin una participación efectiva y plena en la toma de decisiones en los procesos de cooperación que les afectan directamente.

Con la presente investigación se ha pretendido contribuir a una ruptura de estas dinámicas instaladas, poniendo en primer plano los intereses y necesidades de la población receptora de ayuda al desarrollo, en este caso representada por pueblos y nacionalidades indígenas de Ecuador, como sujeto activo y protagonista de su propio desarrollo. En este sentido, se cuestionan desde una visión crítica las acciones de cooperación internacional al desarrollo, y se proponen alternativas más ajustadas a las necesidades y realidades de los pueblos y

nacionalidades indígenas. Estas propuestas incluyen aspectos como la necesidad de actuar sobre las condiciones estructurales que perpetúan las relaciones desiguales Norte-Sur; el deseo de que los procesos de cooperación se asienten en relaciones basadas en la horizontalidad, respeto mutuo, solidaridad y fraternidad entre iguales; la preferencia por un tipo de cooperación politizada, que apoye las agendas y procesos organizativos existentes y que no imponga sus propias agendas; la importancia de promover acciones continuas, no puntuales, que apoyen procesos desde el inicio hasta el fin, y garanticen su sostenibilidad y autogestión futuras; la necesidad de promover el fortalecimiento organizativo y la conservación de la diversidad cultural y de la Naturaleza, pero sin olvidarse de contribuir a garantizar los medios de vida y el sustento de las comunidades; la importancia de seguir contribuyendo a garantizar los derechos de las mujeres y la equidad de género, pero sin imponer visiones externas, sino trabajando desde las propias propuestas de las mujeres y comunidades indígenas; la relevancia del papel de las organizaciones internacionales como denunciadoras de las vulneraciones de derechos de los pueblos indígenas y nacionalidades por parte del propio estado ecuatoriano y de las empresas transnacionales; así como la importancia de que los recursos lleguen directamente a los territorios y puedan ser gestionados y justificados con herramientas accesibles y adaptadas a los conocimientos técnicos de organizaciones y comunidades indígenas.

Por último, en el actual contexto de crisis civilizatoria y emergencia climática, se plantea la posibilidad de establecer de forma continua y permanente una cooperación Sur-Norte, basada en la transmisión de cosmovisiones, conocimientos, valores y prácticas desde países y pueblos del Sur hacia las sociedades del Norte. En el caso de los pueblos indígenas de Ecuador, se identifican como aportes relevantes a las sociedades del Norte una relación más armónica y respetuosa con la Naturaleza, entendiendo que el ser humano está integrado en esta; la percepción colectiva y comunitaria del bienestar, frente a una percepción más individualista y materialista; y la inclusión de la riqueza procedente de la diversidad cultural y de racionalidades “no occidentales”. Esta cooperación Sur-Norte difícilmente se llevará a cabo a través de los canales “formales” de la cooperación, pero se considera viable si es promovida por movimientos sociales y organizaciones de sociedad civil, así como por ciertas ONGs con perfil crítico y político y Universidades. En este sentido, una investigación sobre la percepción de la cooperación Sur – Norte desde estos posibles actores de cooperación, que identificase las necesidades priorizadas por las sociedades del Norte para la transmisión de saberes y valores desde el Sur, podría proporcionar información complementaria al presente trabajo de investigación.

## **7. BIBLIOGRAFÍA**

Acosta, A. (2010). *Hacia la Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza*. Disponible en <http://hdl.handle.net/10644/2835>

Acosta, A. (2015). El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Algunas reflexiones económicas y no tan económicas; *Política y Sociedad*, 52(2), Pág 299-330. Disponible en [https://doi.org/10.5209/rev\\_POSO.2015.v52.n2.45203](https://doi.org/10.5209/rev_POSO.2015.v52.n2.45203)

- Acosta, A. (2020). Perspectivas para la gran transformación. Respirando después del coronavirus; *Revista nuestraAmérica*; Vol. 8; n° 16. Disponible en <https://www.redalyc.org/journal/5519/551964326002/>
- Aguinaga, M., Lang, M., Mokrani, D. y Santillana, A. (2011). Pensar desde el feminismo: Críticas y alternativas al desarrollo, en Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, *Más allá del Desarrollo*, pp 55-82. Fundación Rosa Luxemburgo. Disponible en [http://www.rosalux.org.mx/docs/Mas\\_alla\\_del\\_desarrollo.pdf](http://www.rosalux.org.mx/docs/Mas_alla_del_desarrollo.pdf)
- Belda, S. (2018). Del gerencialismo a la política: explorando las características, los espacios y los procesos de construcción de una práctica transformadora del desarrollo y la cooperación. *TSNova* n°15, pp 55-77. Disponible en [https://gabrielamoriana.es/wp-content/uploads/2020/06/TSnova\\_n15\\_mor3\\_color\\_2018\\_compressed.pdf#page=55](https://gabrielamoriana.es/wp-content/uploads/2020/06/TSnova_n15_mor3_color_2018_compressed.pdf#page=55)
- Beling, A. (2019). Sinergias Sur-Norte para una “transición civilizatoria” hacia la sustentabilidad: diálogos de saberes entre buen vivir, decrecimiento, y desarrollo humano. *Revista Colombiana de Sociología*, Vol 42 N°2, pp 279-300. Disponible en: <https://doi.org/10.15446/rcs.v42n2.73250>
- Benalcázar, P.C (2014). El buen vivir, entre la modernización capitalista y el posdesarrollo. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 128, pp 89-106. Disponible en [https://www.fuhem.es/wp-content/uploads/2018/12/El\\_buen\\_vivir\\_entre\\_la\\_modernizacion\\_capitalista\\_y\\_el\\_posdesarrollo\\_P\\_Carpio\\_Benalzar.pdf](https://www.fuhem.es/wp-content/uploads/2018/12/El_buen_vivir_entre_la_modernizacion_capitalista_y_el_posdesarrollo_P_Carpio_Benalzar.pdf)
- Bernal, A. M. (2000). *De la exclusión a la participación: Pueblos indígenas y sus derechos colectivos en el Ecuador*. Disponible en [https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1075&context=abya\\_yala](https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1075&context=abya_yala)
- Bonfil, G. (1982). El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. *América Latina: Etnodesarrollo y Etnocidio*, Ediciones FLACSO, Colección, 25. Pp 133-146. Disponible en <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/40151.pdf>
- Briceño, J., Quintero, M. y Ruiz, D. (2013). El pensamiento estructuralista de la CEPAL sobre el desarrollo y la integración latinoamericana: reflexiones sobre su vigencia actual. *Revista Aportes para la Integración Latinoamericana* N° 28. Págs 1-34. Disponible en <https://revistas.unlp.edu.ar/aportes/article/view/3484>
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento A La Construcción De La Propuesta De Pensamiento Epistémico De Las Mujeres Indígenas Feministas Comunitarias De Abya Yala. En *Feminismos Diversos: El Feminismo Comunitario*. Guatemala: Acsur. Disponible en <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>

- Carrasco, M. E. F. (2012). La comunalidad como base para la construcción de resiliencia social ante la crisis civilizatoria. *POLIS, Revista Latinoamericana*, Vol 11 N° 33, pp. 1-16. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/305/30525012012.pdf>
- Carrasco, G. (2018). Cooperación trilateral Sur-Sur al desarrollo: por una descolonización de la solidaridad. *Revista CIDOB* n.120, p. 147-170. Disponible en [https://www.cidob.org/es/articulos/revista\\_cidob\\_d\\_afers\\_internacionals/120/cooperacion\\_trilateral\\_sur\\_sur\\_al\\_desarrollo\\_por\\_una\\_descolonizacion\\_de\\_la\\_solidaridad](https://www.cidob.org/es/articulos/revista_cidob_d_afers_internacionals/120/cooperacion_trilateral_sur_sur_al_desarrollo_por_una_descolonizacion_de_la_solidaridad)
- Castro, L. A. T. (2020). Alcance de los derechos colectivos de los pueblos indígenas en América Latina. *Revista de ciencias sociales*, vol 26, n°4, pp. 276-292. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7687040>
- Chávez, C., Gálvez, C. y García, J.L (2008). Cooperación al posdesarrollo. *Ecología Política Digital* n.2, pp. 14-16. Disponible en <https://www.ecologiapolitica.info/webAntiga/ep/epdigital/digital2.pdf#page=14>
- Crecente, M. (2016). *Descolonizando la cooperación internacional al desarrollo: un análisis del caso español desde las teorías feministas postcoloniales*. Tesis de Master, Universidad de Oviedo. Disponible en <https://digibuo.uniovi.es/dspace/handle/10651/38439>
- De Sousa, B. (2011). Epistemologías del sur. *Utopía y praxis latinoamericana*, vol 16, n°54, pp.17-39. Disponible en <https://www.redalyc.org/pdf/279/27920007003.pdf>
- Dillon, J. (2000). El sur dice al norte: "Es hora de pagar". *Revista Ecología política*, N° 20, pp 131-152. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=153436>
- Domínguez, R. y Lucatello, S. (2018). Introducción: historizando y descolonizando la cooperación internacional para el desarrollo. *Revista CIDOB* n.120, p. 7-27. Disponible en [https://www.cidob.org/es/articulos/revista\\_cidob\\_d\\_afers\\_internacionals/120/introduccion\\_historizando\\_y\\_descolonizando\\_la\\_cooperacion\\_internacional](https://www.cidob.org/es/articulos/revista_cidob_d_afers_internacionals/120/introduccion_historizando_y_descolonizando_la_cooperacion_internacional)
- Donoso, A. (2004). Deuda ecológica: de Johannesburgo 1999 a Mumbai 2004. *Revista Ecología política*, N° 27, pp 77-82. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1068713>
- Donoso, A. (2011). Río +20: Rescatar los objetivos de la deuda ecológica. *Revista Ecología política*, N° 42, pp 107-111. Disponible en <https://www.ecologiapolitica.info/?p=4122>
- Escobar, A. (2005). *El "postdesarrollo" como concepto y práctica social*. Disponible en <https://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090505.pdf>
- Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Disponible en <https://cronicon.net/paginas/Documentos/No.10.pdf>
- Esteva, G. (2000). Desarrollo en Andreu Viola (comp), *Antropología del Desarrollo. Teoría y estudios etnográficos en América Latina*. Pág. 67-101 Editorial Paidós.

- Esteva, G. (2011). Más allá del desarrollo: la buena vida. En *Aportes Andinos* No. 28. Disponible en <http://hdl.handle.net/10644/2802>
- Fernández, G., Piris, S., y Ramiro, P. (2015). Alianzas sociales para una cooperación internacional emancipadora. *Madrid, XI anuario de la Plataforma*, pp. 95-103. Disponible en [https://omal.info/IMG/pdf/anuario2013\\_articulo8\\_alianzassociales.pdf](https://omal.info/IMG/pdf/anuario2013_articulo8_alianzassociales.pdf)
- Flores, M. (2013). *Cooperación Sur – Norte ¿Otro tipo de Cooperación es posible?* Tesis de Master, Universidad de Valladolid. Disponible en <https://uvadoc.uva.es/handle/10324/3617>
- Gaona, G. (2013). El derecho a la tierra y protección del medio ambiente por los pueblos indígenas. *Nueva antropología*, vol. 26, n°78, pp.141-161. Disponible en [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0185-06362013000100007&script=sci\\_abstract&lng=pt](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0185-06362013000100007&script=sci_abstract&lng=pt)
- Gray, A. (2012). Derechos indígenas y desarrollo. Autodeterminación en una comunidad amazónica. En Beatriz Pérez Galán (ed.). *Antropología y desarrollo. Discurso, prácticas y actores*. Págs 340-365. Catarata.
- Grijalva, A. (2009). ¿Qué son los derechos colectivos? *Los Derechos Colectivos: Hacia su Efectivas Comprensión y Aplicación*. Disponible en [http://dis.um.es/~lopezquesada/documentos/IES\\_1415/LMSGI/curso/xhtml/html3/doc/derechoscolectivos.pdf](http://dis.um.es/~lopezquesada/documentos/IES_1415/LMSGI/curso/xhtml/html3/doc/derechoscolectivos.pdf)
- Gudynas, E. (2011a). Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa, en Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, *Más allá del Desarrollo*. Pág 21-53. Fundación Rosa Luxemburgo. Disponible en [http://www.rosalux.org.mx/docs/Mas\\_alla\\_del\\_desarrollo.pdf](http://www.rosalux.org.mx/docs/Mas_alla_del_desarrollo.pdf)
- Gudynas, E. (2011b). Sentidos, opciones y ámbitos de las transiciones al postextractivismo. En Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, *Más allá del Desarrollo*. Pág 265-298. Fundación Rosa Luxemburgo. Disponible en [http://www.rosalux.org.mx/docs/Mas\\_alla\\_del\\_desarrollo.pdf](http://www.rosalux.org.mx/docs/Mas_alla_del_desarrollo.pdf)
- Gudynas, E. (2011c). Los derechos de la naturaleza en serio. Respuestas y aportes desde la ecología política. En Acosta, A. y Martínez, E. (Ed.). *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*, pp.239-258.
- Gudynas, E. (2012). Desarrollo, extractivismo y postextractivismo. *Transiciones, postextractivismo y alternativas al extractivismo en los países andinos*. Disponible en <http://www.redge.org.pe/sites/default/files/DesarrolloExtractivismoPostExtractivismo-EGudynas%20curso%20andino.pdf>
- Herrero, Y. (2012). *Vivir bien con menos: ajustarse a los límites físicos con criterios de justicia*. Manu Robles-Arangiz Institutua. Disponible en [https://cdn.vientosur.info/Vscompletos/VS108\\_Herrerros\\_VivirBien.pdf](https://cdn.vientosur.info/Vscompletos/VS108_Herrerros_VivirBien.pdf)

- Hidalgo, A. L., García, S., Cubillo, A. P. y Medina, N. (2019). Los Objetivos del Buen Vivir. Una propuesta alternativa a los Objetivos de Desarrollo Sostenible. *Iberoamerican Journal of Development Studies*, vol. 8(1):6-57. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6933773>
- Lander, E. (2015). Los límites del planeta y la crisis civilizatoria. *Contextualizaciones Latinoamericanas* N°8. Disponible en <http://contexlatin.cucsh.udg.mx/index.php/CL/article/view/2791>
- Lang, M. (2011). Crisis civilizatoria y desafíos para las izquierdas. En Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, *Más allá del Desarrollo*. Pág 7-20. Fundación Rosa Luxemburgo. Disponible en [http://www.rosalux.org.mx/docs/Mas\\_alla\\_del\\_desarrollo.pdf](http://www.rosalux.org.mx/docs/Mas_alla_del_desarrollo.pdf)
- Latouche, S. (2010). El decrecimiento como solución a la crisis (Fundamentos y Debate). *Mundo Siglo XXI. Revista del Centro de Investigaciones Económicas, Administrativas y Sociales del Instituto Politécnico Nacional*, N°21 pp.47-53. Disponible en <http://hdl.handle.net/10469/7158>
- Llistar, D. (2008). Decrecimiento y antiooperación. ¿Ayudar al Sur decreciendo? *Revista Ecología política*, ISSN 1130-6378, N° 35, 2008, págs. 17-18. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2676595>
- Llistar, D. (2009). *Antiooperación Interferencias Norte-Sur. Los problemas del Sur Global no se resuelven con más ayuda internacional*. Icaria Editorial.
- López, M.S. (2012). *El concepto de la deuda ecológica frente a la deuda externa. El caso de Ecuador y España. Una aproximación al sector petrolero*. Tesis fin de Master. Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset. Disponible en [https://iecah.org/wp-content/uploads/2012/08/La\\_deuda\\_ecologica\\_espanola\\_frente\\_a\\_la\\_deuda\\_externa\\_ecuatoriana.1.pdf](https://iecah.org/wp-content/uploads/2012/08/La_deuda_ecologica_espanola_frente_a_la_deuda_externa_ecuatoriana.1.pdf)
- Marcellesi, F. y Palacios, I. (2008). Integración de consideraciones de sostenibilidad en la cooperación para el desarrollo. *Cuaderno 88- Centro de documentación y Estudios para la paz*. Disponible en [http://www.congdcar.org/mm/file/otros-eventos/actividades-congdcar/material-curso-congdcar-kalidadea/transversales/CB\\_Bakeaz\\_88.pdf](http://www.congdcar.org/mm/file/otros-eventos/actividades-congdcar/material-curso-congdcar-kalidadea/transversales/CB_Bakeaz_88.pdf)
- Marcellesi, F. (2010). Un replanteamiento a la luz del decrecimiento selectivo y justo. *Revista el Ecologista* n°65. Disponible en <https://www.ecologistasenaccion.org/19996/cooperacion-internacional-y-sostenibilidad/>
- Martínez, A. (1997). Deuda ecológica y deuda externa. *Revista Ecología Política* No. 14, pp. 157-173. Disponible en [https://www.jstor.org/stable/20742951?seq=1#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/20742951?seq=1#metadata_info_tab_contents)



- Martínez, E. (2011). Prólogo. En Acosta, A. y Martínez, E. (Ed.). *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*, pp.7-23.
- Martínez, P. J. (2016). *La Agenda 2030: Contradicciones, transformaciones y resistencias*. Disponible en <http://hdl.handle.net/10810/20908>
- Martínez, Z., Casado, B., e Ibarra, P. (2012). Movimientos sociales y procesos emancipadores. *Cuadernos de trabajo Hegoa*, n°57. Disponible en <https://ojs.ehu.eus/index.php/hegoa/article/view/10309>
- Max-Neef, M., Elizalde, A. y Hopenhayn, M. (1986). Desarrollo a escala humana: una opción para el futuro. *Número especial de la revista Development Dialogue*. Disponible en [http://www.daghammarskjold.se/wp-content/uploads/1986/08/86\\_especial.pdf](http://www.daghammarskjold.se/wp-content/uploads/1986/08/86_especial.pdf)
- Melo, M. (2010). *Los Derechos de la Naturaleza: Un paradigma emergente frente a la crisis ambiental global*. Disponible en [http://www.derecho-ambiental.org/Derecho/Documentacion/M\\_Melo\\_derechos%20de%20la%20naturaleza.pdf](http://www.derecho-ambiental.org/Derecho/Documentacion/M_Melo_derechos%20de%20la%20naturaleza.pdf)
- Osorio, J. C. (2017). *Cooperación sur-norte: un nuevo esquema para la cooperación internacional desde el posdesarrollo*. Disponible en [https://ciencia.lasalle.edu.co/negocios\\_relaciones/106/](https://ciencia.lasalle.edu.co/negocios_relaciones/106/)
- Ponce, S. C. (2019). *Estado plurinacional y autodeterminación indígena: democracia plural e identidad en Ecuador y Bolivia*. Disponible en <https://revistadigital.uce.edu.ec/index.php/CSOCIALES/issue/download/169/Revista%20Ciencias%20Sociales%20No.%2041#page=75>
- Paz, J.J y Cepeda, M. (2004). *Deuda histórica e historia inmediata en América Latina*. Editorial Abya Yala. Disponible en [https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1121&context=abya\\_yala](https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1121&context=abya_yala)
- Prada, R. (2011). El Vivir Bien como modelo de Estado y modelo económico, en Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, *Más allá del Desarrollo*. Pág 227-256. Fundación Rosa Luxemburgo. Disponible en [http://www.rosalux.org.mx/docs/Mas\\_alla\\_del\\_desarrollo.pdf](http://www.rosalux.org.mx/docs/Mas_alla_del_desarrollo.pdf)
- Rodríguez, O. (2006). *Fundamentos del estructuralismo latinoamericano*. CEPAL. Disponible en: [https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/1952/1/S3389R696E\\_es.pdf](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/1952/1/S3389R696E_es.pdf)
- Simbaña, F. (2011). El sumak kawsay como proyecto político, en Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, *Más allá del Desarrollo*. Pág 219-226. Fundación Rosa Luxemburgo. Disponible en [http://www.rosalux.org.mx/docs/Mas\\_alla\\_del\\_desarrollo.pdf](http://www.rosalux.org.mx/docs/Mas_alla_del_desarrollo.pdf)
- Shiva V. (1988). Abrazar la vida. Mujer, ecología y supervivencia. *Cuadernos inacabados* n°18- Disponible en <https://observatorio.aguayvida.org.mx/media/vandana-shiva-abrazar-la-vida.-mujer-ecologia-y-supervivencia.pdf>

- Solorza, M., y Cetré, M. (2011). La teoría de la dependencia. *Revista Republicana*, N°10. Disponible en <http://ojs.urepublicana.edu.co/index.php/revistarepublicana/article/view/133>
- Strauss, A., y Corbin, J. (1998). *Basics of qualitative research techniques*.
- Svampa, M. (2011). Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales. ¿Un giro ecoterritorial hacia nuevas alternativas? En Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, *Más allá del Desarrollo*. Pág 185-211. Fundación Rosa Luxemburgo. Disponible en [http://www.rosalux.org.mx/docs/Mas\\_alla\\_del\\_desarrollo.pdf](http://www.rosalux.org.mx/docs/Mas_alla_del_desarrollo.pdf)
- Taibo, C. (2013). Doce preguntas sobre el decrecimiento. *Esbozos: Revista de filosofía política y ayuda al desarrollo*, N° 8, pp. 14-24. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4600414>
- Unceta, K. y Yoldi, P. (2000). *La cooperación al desarrollo: surgimiento y evolución histórica*. Disponible en <https://publicaciones.hegoa.ehu.eus/publications/164>
- Unceta, K. (2009). *Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y postdesarrollo. Una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones*. Carta Latinoamericana N° 7, pp. 1-34. Disponible en <https://www.cartalatinoamericana.com/numeros/CartaLatinoAmericana07Unceta09.pdf>
- Unceta, K. Martínez, M.J., y Zabala, M.I. (2012). *La crisis de la Cooperación al Desarrollo: Los ODM, La Agenda del Desarrollo y el papel de la AOD*. Disponible en <https://addi.ehu.es/handle/10810/23242>
- Unceta, K., Martínez, I. y Gutiérrez, J. (2021). De la cooperación para el desarrollo a la cooperación para la convivencia global. Un análisis de la crisis de la cooperación desde la crisis del desarrollo. *Cuadernos de Trabajo / Lan-Koadernoak - Hegoa*, n.º 86. Disponible en <https://publicaciones.hegoa.ehu.eus/es/publications/459>
- Vega, E. (2011). Descolonizar y despatriarcalizar para vivir bien, en Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, *Más allá del Desarrollo*. Pág 257-263. Fundación Rosa Luxemburgo. Disponible en [http://www.rosalux.org.mx/docs/Mas\\_alla\\_del\\_desarrollo.pdf](http://www.rosalux.org.mx/docs/Mas_alla_del_desarrollo.pdf)
- Youkhana, E., Roja, R., Avilés, D., Mora, A., Santander, J. (2021). Pensamiento Ambiental, Críticas al Desarrollo y Propuestas en Construcción para la Cooperación Sur-Sur-Norte. *Gestión y Ambiente*, 24(supl1), 11-38. Disponible en <https://revistas.unal.edu.co/index.php/gestion/article/view/92944>

## ANEXOS

### Anexo 1

Citas complementarias al apartado “Análisis y resultados”.

#### **4.1. Desarrollo occidental vs desarrollo pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador**

##### **Sobre la confrontación del modelo de desarrollo occidental y el modelo de desarrollo de pueblos y nacionalidades indígenas**

*“Es un desarrollo personal primero, y el desarrollo comunitario sería más, si nuestra relación entre la comunidad está bien, tenemos esa armonía dentro de la comunidad, que toda la gente tengamos que comer, que tengamos los servicios básicos como el agua, la alimentación, un aire no contaminado. Yo sé que es importante el tema de carreteras también, pero es más importante la armonía comunitaria, la solidaridad dentro de la comunidad” (Entrevistada 11).*

*“El desarrollo en sí en este sistema capitalista que estamos viviendo en Ecuador, para los pueblos y nacionalidades no es que se benefician, este desarrollo es para los grandes empresarios, que se aprovechan de la mano de obra de nuestros compañeros y compañeras para hacer crecer sus empresas” (Entrevistada 5).*

*“Ahora se piensa en el tema económico cuando se habla de desarrollo. El hecho de que estamos alejados de la ciudad, el hecho de que no tengamos acceso a las necesidades, hace necesario tener un ingreso económico para poder cubrir necesidades básicas, como es la salud, la adquisición de ropas, la parte de educación, de adquirir algunos productos de alimentación de fuera de las comunidades” (Entrevistado 9).*

##### **Desarrollo vinculado al territorio y amenazas sobre este**

*“El gobierno no está para destruir a sus hijos, si no para construir. No sólo destruyendo el territorio con las minas, el gobierno debe entender que este territorio es el fruto de la vida de todos los seres humanos, el aire y el agua es vida para el ser humano” (Mujer shuar 1 en taller).*

*“Las mujeres estamos con lanza para la lucha para que no ingrese la minería y las empresas petroleras, aquí vemos la resistencia contra la policía, gases, aquí vemos que no son simples palos, son armas, ellos vienen con carros volquetas” (Mujer kichwa Pastaza en taller).*

##### **Papel de las mujeres en la defensa del territorio**

*“Aunque muchas compañeras me dicen dónde te metiste, usted debe estar cuidando a sus niños, pero yo dije yo no estoy sola en esta defensa del territorio” (Mujer shuar 2 en taller).*

*“Las mujeres son criticadas insultadas por estar en la resistencia sin embargo insisten persisten resisten y cada día se fortalecen más, nunca se rinden” (Mujer Kichwa amazónica Napo en taller)*

##### **Sostenibilidad y generaciones futuras**

*“Toda la experiencia de los pueblos indígenas ha sido esa relación con la naturaleza, ese respeto, esa convivencia con la naturaleza, porque caso contrario igual no tendremos un futuro para nuestros hijos o nietos” (Entrevistada 11).*

##### **Ruptura con el modelo extractivista y apuesta por un modelo económico sostenible**

*“En el territorio nacional no se puede garantizar procesos de desarrollo a partir del extractivismo, hay que garantizar lo que ya sabemos hacer, agricultura, ganadería, y si es que se pueden desarrollar otro tipo de actividades complementarias que realmente permitan equilibrar y*

armonizar con la naturaleza y con la vida de los seres humanos, pues bienvenido. Turismo científico, de altura, ecológico, que se pueda valorar y generar divisas” (Charla líder indígena).

### **Autodeterminación**

“Manejamos la autonomía los pueblos indígenas, pero no nos dejan ejercer, por ejemplo, en el tema de educación, tenemos la educación intercultural bilingüe, pero es dependiente del estado, no hay una autonomía financiera ni pedagógica, y el sistema es como una educación común, no estamos abarcando dentro de las mallas curriculares lo que es la cosmovisión, los conocimientos ancestrales [...]. Pero si nosotros proponemos con nuestra propia educación, nuestra propia escuela, colegio, universidades, ya podríamos nosotros poner en las mallas curriculares y sustentar” (Entrevistada 7).

### **Tensiones intergeneracionales**

“Nosotros, sobre todo los jóvenes hemos olvidado, hemos tenido que salir a la ciudad, pero nuestros mayores todavía siguen ejerciendo la minga<sup>5</sup> comunitaria, es importante seguir vinculando en todos los territorios, visitar territorios, algunos pueblos para fortalecer este tema del conocimiento” (Entrevistada 5).

“Y al momento de a uno querer encerrarle en lo antiguo también es un poco asfixiante” (Entrevistado 10).

### **Sumak Kawsay**

“En los pueblos indígenas nos preguntamos cómo conseguir el cambio. Empezamos recordando nuestra historia, cómo es que fuimos nosotros, cómo fue nuestro país, nuestro pueblo, cómo era la vida. Comenzamos a darnos cuenta de que nosotros no somos venidos de ningún lado, la tierra es nuestra, pero nos la arrebataron [...]. En la forma de vida que hemos tenidos culturalmente, se ha vivido el Sumak Kawsay, porque se comparte la alegría, la tristeza, la hermandad con la vecindad, va más allá del significado de la tierra como recurso económico, es la vida misma, el agua. El Sumak Kawsay es como ofrecerles a la nueva generación y a los mayores un nuevo mundo, es nuestro sueño que tenemos” (Artículo lideresa indígena).

## **4.2. Impactos de la cooperación en pueblos y nacionalidades**

### **Impactos negativos de la cooperación**

#### **- Proyectos puntuales**

“Lamentablemente los proyectos son sólo durante un período, y deberían ser procesos a largo plazo, esto no permite que los procesos causen grandes impactos, se fue el proyecto y se quedó ahí” (Entrevistada 1).

#### **- Imposición de agendas**

“Muchas veces con la cooperación viene ya una planificación, y muchas veces hemos caído en que como me dijo, aunque no sea necesidad cumpla. Entonces creo que esa es una parte medio negativa cuando no hay una participación real, toma de decisión de la gente, de la organización, es medio negativo cuando no empoderamos” (Entrevistada 11).

#### **- Ruptura del tejido social**

“Algunas ONGs a nivel organizativo o disputaban el poder dentro de la organización o creaban otras organizaciones de beneficiarios de los proyectos contradiciendo a la organización” (Entrevistado 8).

#### **- Recursos a través de “intermediarios”**

<sup>5</sup> Trabajo colectivo para el bienestar de la comunidad y con carácter recíproco

<p><i>“Ahorita mismo en el tema de conservación, el estado, los consejos provinciales y los municipios son los que acaparan los recursos, pero no van al territorio de los pueblos indígenas, todos los recursos quedan ahí, pero ellos en ningún momento están como nosotros en la selva manteniendo y sosteniendo la comunidad y la organización” (Entrevistada 7).</i></p> <p>- <b>Requerimientos técnicos expertos</b>  <i>“La cooperación es cada vez más exigente con conocimientos técnicos, a los que muchas veces desde los pueblos originarios no tenemos acceso” (Entrevistada 1).</i></p>
<p><b>4.3. Cooperación y derechos de las mujeres</b></p>
<p><b>Resistencias ante derechos de las mujeres</b></p> <p><i>“Hay muchas culturas que no conoce ni le interesa la república ni otros tratados, su mundo es muy diferente, están en la selva, y la vivencia en la selva comparado con la vivencia en la ciudad es muy diferente. Esta forma de desarrollar algunas comunidades sí ha generado conflictos, muchas separaciones de la familia, porque ellas ya dicen que así no es la vida, también quieren participar, viajar” (Entrevistado 9).</i></p>
<p><b>Abordaje del enfoque de género desde agentes externos</b></p> <p><i>“En los contextos indígenas nos toca trabajarlos con mucha cautela porque precisamente han sido solapados a partir de la cultura, y lo que ha hecho mucha de la cooperación es dividir esas luchas, esas luchas que no se entrelazan de manera individual como nos pasa a las mujeres urbanas, sino que en el territorio se construye en otro nivel de relacionalidad comunitaria, por eso a las mujeres les implica tanto denunciar un contexto de violencia” (Entrevistada 3).</i></p>
<p><b>Fortalecimiento de la participación de las mujeres</b></p> <p><i>“En los espacios participativos no estábamos las mujeres indígenas, o estábamos, pero las voces que se escuchaban eran de otras mujeres que decían que hablaban por las mujeres indígenas, y entonces nos decían que ellas hablaban por nosotras, sin conocer una realidad, y en muchos casos poniéndose en que ellas nos hacen un favor y nosotras somos las pobrecitas, las víctimas. Gracias a la cooperación internacional quienes nos han financiado y quienes apuestan a la participación de las mujeres indígenas en estos procesos políticos para mejorar la calidad de vida” (Entrevistada 1).</i></p>
<p><b>Empoderamiento económico</b></p> <p><i>“Otro tema también es el empoderamiento económico, muchas veces no hacíamos eso, si no había la cooperación, los gobiernos locales no están tratando de empoderar a las mujeres, sino que ha sido la cooperación quien nos ha ayudado a empoderar, a tomar decisiones” (Entrevistada 11).</i></p>
<p><b>Despolitización de las mujeres y “moda”</b></p> <p><i>“Había ONGs en los noventa que el apoyo de género lo hacían centrado en el tema económico, trabajaban la independencia económica de las mujeres, producción artesanal, producción agraria, textil. Una de las consecuencias que siempre se les criticó es que las despolitizaba” (Entrevistado 8).</i></p> <p><i>“Creo también que en algunos casos esto, también el cambio climático, se ha convertido en un asunto de moda, y de que hay que ponerlo porque lo piden en el proyecto” (Entrevistado 2)</i></p>
<p><b>4.4. Deuda histórica con los pueblos indígenas</b></p>

### **Consecuencias de la colonización española**

*“Todo lo que pasa en Ecuador y América Latina, estamos en el subdesarrollo justamente por eso, porque nos han saqueado, y cuando estemos nosotros al mismo nivel que ellos lo que deberían hacer es devolver toda la riqueza, ahí si podemos medio igualarnos, nunca van a devolvernos tantos asesinatos” (Entrevistado 10).*

### **Cooperación como reparación**

*“No puedo decir que pueda ser una reparación, yo creo más bien que una reparación es un tema de hermanarnos, de solidaridad, de apoyarnos, no había pensado nunca que la cooperación española pueda ser una reparación” (Entrevistada 1).*

### **Medidas para la reparación**

*“Todo ese proceso de colonización significó la extracción de oro y la plata hacia España, aunque ni siquiera ahí se quedó, pero eso sigue sucediendo ahora, la lógica extractiva no ha cambiado, ahora se siguen llevando el petróleo, porque con eso ahora se mueve el mundo. Ha cambiado porque tenemos derechos, ya no estamos tan excluidos, no hay condiciones de esclavitud extrema, pero es necesario cambiar, en una economía que sea crear mejores condiciones de vida para las personas” (Entrevistada 4).*

*“Se debería hablar políticamente, hasta ahora mismo muchos de acá van allá y son maltratados y denigrados” (Entrevistado 10).*

## **4.5. Aportes de pueblos y nacionalidades indígenas a otro desarrollo**

### **Relación con la naturaleza**

*“Creo que desde la parte occidental siempre estamos viendo cómo explotan la naturaleza y para el pueblo indígena, tal vez no para todos, pero para nosotros es el cuidar la naturaleza, el tema de poder tener una sostenibilidad a largo plazo, porque yo creo que en ese sentido los pueblos indígenas, al menos nuestros padres, nuestros abuelos, han sido los que más han ido cuidando, conservando toda nuestra naturaleza sin pensar enriquecernos, sino sólo lo que nosotros utilizamos (Entrevistada 11).*

### **Diversidad cultural**

*“Nosotros hemos sentido mucho el peso de la exclusión, de la explotación como personas y a la naturaleza, y hemos construido propuestas a la sociedad que intentan cambiar esto, que son inclusivas, que piensan en todos, y creo que con mucho esfuerzo Ecuador es uno de los países que tiene esta declaratoria de la plurinacionalidad, y esto proviene de una reflexión, de una apropiación permanente de un hacer, es un concepto y es principio de la Constitución pero que tiene que ver con toda nuestra trayectoria organizativa” (Entrevistada 4).*

### **Papel de las mujeres**

*“Las mujeres pueden ayudar desde su conocimiento, ellas son las sabias que conocen cómo criar a un joven o a un niño, cómo enseñar a las personas, cómo respetar, cómo valorar las cosas, son las que nos guían emocionalmente, un hombre no hace eso. Por eso decimos que las mujeres tienen más conocimiento que nosotros, que son las más sabias. Las mujeres dan la idea de crear porque son las creadoras, las que forman algo” (Entrevistado 10).*

### **Resiliencia frente a crisis como la generada por el COVID-19**



*“Nuestros taytas<sup>6</sup> y nuestras mamas<sup>7</sup> tienen un conocimiento de la salud muy importante, que es bueno para un dolor de la barriga o de la cabeza. Eso nos ha permitido en estos tiempos de pandemia sobresalir como comunidad y como pueblos y nacionalidades, fuimos abandonados por los centros de salud del gobierno, y nosotros lo que hicimos es valorar nuestro propio remedio, nuestras hierbas, salíamos a buscar las hierbas, estábamos recogiendo, hicimos agua y tomábamos. Prácticamente nosotros hemos salido del covid con eso” (Entrevistada 5).*

#### **4.6. Cooperación Sur-Norte**

##### **Desigualdades Norte-Sur**

*“Nosotros de manera incansable [...] hemos abierto nuestra forma de ser, nuestras propuestas, nuestro conocimiento. De nuestra parte hay una total apertura, pero sin embargo esto está subvalorado. Vivimos en un mundo que es colonial, es patriarcal, la predominancia de la toma de decisiones está en los hombres y las mujeres somos las que llevamos la peor parte de la sociedad, es desigual, y el Norte tiene privilegios, y no ha dado muestra de perder esos privilegios. Nosotros que sólo defendemos lo poco que tenemos, en esa posición de privilegio y de poder, no existe una voluntad política de abrir las cosas. Son disputas imperialistas por una mejor ubicación geopolítica, los estados más poderosos buscan ubicarse mejor, pero no ubicar mejor a las personas del mundo, en mejores condiciones de vida” (Entrevistada 4).*

##### **Aportes de los pueblos indígenas sobre visión comunitaria y relación con la naturaleza**

*“Se podría aprender mucho el tema de la minga, todos aportan, y el tema de la convivencia de comunidad, conexión entre familias en donde siempre está presente la solidaridad. También los saberes, por ejemplo, de las plantas medicinales, para alimentación, para limpiezas energéticas” (Entrevistada 1).*

##### **Modalidades para cooperación Sur-Norte**

*“Se han hecho encuentros que han resultado muy bonitos porque la gente, sobre todo en la ciudad o en otro país valora y tiene mucho aprecio por lo que podemos aportar, compartir, saber, está muy receptiva y aprecia mucho más lo que uno pueda tener, y creo que eso a la final, cumple una función de solidaridad, como elemento fundamental para poder construir sociedad” (Entrevistada 4).*

#### **4.7. Una cooperación “ideal”**

##### **Cooperación horizontal, fraterna, políticamente afín**

*“Haciendo encuentros, intercambios, para poder aprender de los dos lados, porque no podemos ver todo lo malo, tenemos que ver lo positivo y negativo, y no sólo culparlos, sino que tenemos que hacer también la mea culpa o autocrítica entre nosotros mismos para poder construir algo mejor por nuestros pueblos y nacionalidades” (Entrevistada 7).*

##### **Integralidad y sostenibilidad en el tiempo**

*“Proyectos que sean enfocados a algo grande [...] buscar cosas que nos permitan no destruir tanto la selva, sino aprovechar nuestra cultura para venderlo. Pero si todo eso no viene enfocado de una manera completa nunca vamos a hacer. Si no hay todo completo, todo equipado eso, en vez de animarlo a veces perjudica a las personas, sólo les dan parte, no los preparan bien,*

<sup>6</sup> Hombres sabios, ancianos

<sup>7</sup> Mujeres sabias, ancianas

*no les capacitan bien, no les ayudan a cómo puedan desenvolverse poco a poco” (Entrevistado 10).*

#### **Acciones que garanticen la conservación de la naturaleza**

*“Y también en recuperar toda la sabiduría, sea en medicina, sea en tema agrícola, sea en alimentación, sea en toda nuestra vivencia de los pueblos” (Entrevistada 11).*

#### **Articulación con agendas organizativas**

*“Ayudar sobre todo a los jóvenes y a las mujeres para seguir fortaleciendo agendas organizativas, agendas territoriales, porque muchas veces sólo vemos otros aspectos que no vinculan dentro del territorio, pero el desarrollo en sí está en el territorio, en la comunidad” (Entrevistada 5).*

#### **Derechos de las mujeres**

*“Uno de lo que nosotros siempre hemos hablado con nuestras compañeras es el tema de violencia. Pero hemos dicho tenemos que ir trabajando no sólo viendo que estén violentadas, sino con toda las mujeres o población, desde dónde venimos arrastrando este problema de violencia, no tal vez sólo con mi pareja o con mi esposo, sino desde una hacienda, desde esa marginación. Entonces cómo ir trabajando, decíamos ese tema de sanación personal y con las familias, creo que así vamos a ir cambiando que las mamás sean violentas con los hijos, y que otra sociedad más armónica o de paz sean nuestras familias” (Entrevistada 11).*

#### **Alianzas entre movimientos sociales y sociedad civil**

*“Por ejemplo, cooperaciones que tiene fondos de activistas europeos o de sindicatos, pero uno no sabe quién donó ese dinero, a veces se hacen actividades para conseguir fondos para poder aportar a una organización que transfiere, eso me parece bonito. Tal vez somos como más sensibles y como más apegados, y no sólo es el dinero, es también la intención, como se da, eso al final cuenta mucho y nos da mucho aprendizaje y mucho aliento” (Entrevistada 4).*

#### **Recursos directos a los territorios**

*“Mi sueño sería que muchas veces hay intermediarios para los pueblos indígenas, lo ideal para pueblos indígenas sería que trabajemos en el territorio, no solamente con los talleres si no tanto en los recursos económicos como en los recursos humanos [...] que esta cooperación vaya directamente a los pueblos y nacionalidades” (Entrevistada 7).*

#### **Investigación y creación de marco teórico**

*“Ir generando un marco teórico sobre esta nueva cooperación, sobre la “cooperación deseada”, que va a ser distinta, la deseada en los Andes va a tener que ver mucho posiblemente con el sumak kawsay, pero no tienen que ser igual en Centroamérica, peor en África” (Entrevistado 2).*

*“Creo que sería interesante que apoyen procesos de formación y de investigación desde los intereses del movimiento indígena, puede haber una discusión de metodologías de la investigación, como metodologías comunitarias de investigación, donde la idea es romper esa perspectiva de sujeto y objeto de investigación, sino todos son sujetos, y la idea no es sacar el conocimiento sino crear conocimiento, y por lo tanto construir el conocimiento entre los investigados como en los investigadores, el poder del conocimiento no está sólo en el investigador” (Entrevistado 8).*