



Dosieres Ecosociales

# RETOS DE LA SOSTENIBILIDAD

Estrategias para enfrentar el futuro

2º Edición

Patricio Carpio Benalcázar (coord.)

Alberto Acosta (prólogo), Patricio Carpio Benalcázar, María Falconí Abad,  
Eduardo Gudynas, Yayo Herrero, José Efraín Astudillo Banegas,  
Enrique Santos Jara, Paul E. Little, Santiago Álvarez Cantalapiedra,  
Carlos Quizhpe Parra

**FUHEM**  
educación+  
ecosocial



**UCUENCA**



# RETOS DE LA SOSTENIBILIDAD

Estrategias para enfrentar el futuro

2º Edición

Patricio Carpio Benalcázar (coord.)

Alberto Acosta (prólogo), Patricio Carpio Benalcázar, María Falconí Abad,  
Eduardo Gudynas, Yayo Herrero, José Efraín Astudillo Banegas,  
Enrique Santos Jara, Paul E. Little, Santiago Álvarez Cantalapiedra,  
Carlos Quizhpe Parra



**UCUENCA**

## Retos de la sostenibilidad. Estrategias para enfrentar el Futuro

Fuhem, España - Universidad de Cuenca, Ecuador

Autoría: Patricio Carpio Benalcázar (coord.), Alberto Acosta (prólogo), Patricio Carpio Benalcázar, María Falconí Abad, Eduardo Gudynas, Yayo Herrero, José Efraín Astudillo Banegas, Enrique Santos Jara, Paul E. Little, Santiago Álvarez Cantalapedra, Carlos Quizhpe Parra



# UCUENCA

FUHEM Ecosocial es un espacio de reflexión crítica e interdisciplinar que analiza los retos de la sostenibilidad, la cohesión social y la democracia en la sociedad actual.

Coordinación de la Colección: Susana Fernández Herrero

Maquetación: Cyan, Proyectos editoriales, S.A.

Colección Dosieres Ecosociales

Primera edición

Edita: FUHEM Ecosocial

<https://www.fuhem.es/ecosocial/>

ISBN: 979-13-87591-00-7

ISSN: 2660-8472

Depósito Legal: M-7817-2020

Publicación realizada con el apoyo financiero del Ministerio para la Transición Ecológica y el Reto Demográfico (MITERD).

El contenido de la misma es responsabilidad exclusiva de FUHEM y no refleja necesariamente la opinión del MITERD.

Madrid, septiembre de 2024

Universidad de Cuenca

María Augusta Hermida Palacios

Rectora

Segunda edición

Bajo el sello editorial UCuenca Press, impreso en su taller gráfico.

<https://editorial.ucuenca.edu.ec/>

300 ejemplares

ISBN: 978-9978-14-598-2

ISBN digital: 978-9978-14-599-9

Derechos de autor reservados

Memorias del Foro Internacional Retos de la Sostenibilidad, celebrado en octubre de 2023 y organizado por el programa doctoral Sostenibilidad Territorial con mención en Estudios de Postdesarrollo de la Universidad de Cuenca (Ecuador).

Cuenca, mayo de 2025



Licencia Creative Commons 4.0 Reconocimiento – No Comercial – Sin Obra Derivada (by-nc-nd)

# Índice

Introducción . . . . .	7
<b>María Augusta Hermida, Henry Calle</b>	
A modo de prólogo . . . . .	11
<b>Alberto Acosta</b>	
Sostenibilidad: aportes para un debate en ciernes . . . . .	21
<b>Patricio Carpio Benalcázar, María Falconí Abad</b>	
El problema del desarrollo: contrapuntos entre el desarrollo global de hoy y el debate latinoamericano de ayer . . . . .	47
<b>Eduardo Gudynas</b>	
Miradas ecofeministas para una transición ecosocial justa . . . . .	67
<b>Yayo Herrero</b>	
La lucha de los Waorani para cuidar la selva y la humanidad . . . . .	83
<b>José Efraín Astudillo Banegas</b>	
Cultura, vida y sostenibilidad . . . . .	95
<b>Enrique Santos Jara</b>	
Homo faber: Perfilando una agenda tecnológica para el postdesarrollo . . . . .	117
<b>Paul E. Little</b>	
Repensar la disciplina económica: la necesidad de enseñar la economía desde un paradigma inclusivo . . . . .	129
<b>Santiago Álvarez Cantalapiedra</b>	
El extractivismo minero metálico como síntoma del (Mal)desarrollo en América Latina . . .	139
<b>Carlos Quizhpe Parra</b>	



# Introducción

María Augusta Hermida, Henry Calle

---

**María Augusta Hermida.** Rectora de la Universidad de Cuenca - Ecuador.

**Henry Calle.** Doctorando del programa doctoral en sostenibilidad territorial de la Universidad de Cuenca - Ecuador.

---

La sostenibilidad ha sido una preocupación recurrente en la historia contemporánea. Inicialmente, fue abordada desde la economía como una estrategia para garantizar la continuidad del sistema capitalista y, más tarde, desde diversas corrientes de pensamiento como una respuesta a los crecientes desequilibrios entre el crecimiento económico, la distribución de la riqueza, el bienestar social y la explotación de la naturaleza. Especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XX, la sostenibilidad se ha convertido en un tema de debate político, académico y social a nivel global.

A pesar de ser un debate antiguo, la cuestión de la sostenibilidad sigue plenamente vigente debido a la crisis del desarrollo y los desafíos que enfrentamos como humanidad. La insistencia en el crecimiento económico como principal indicador de progreso nos ha llevado a una crisis multidimensional. La ONU advierte periódicamente sobre la persistencia de profundas desigualdades tanto dentro de los países como entre ellos, resultado de factores como los ingresos, la ubicación geográfica, el género, la edad, el origen étnico, la discapacidad, la orientación sexual, la clase social, entre otros. Entonces, a pesar del notable aumento de la producción mundial, las desigualdades siguen creciendo y expandiéndose a nuevos ámbitos, como el acceso a la tecnología.

Asimismo, el cambio climático está estrechamente vinculado a la desigualdad económica, ya que las emisiones de gases de efecto invernadero, generadas principalmente por los países más ricos, afectan de manera desproporcionada a los más pobres. Los países con menos recursos enfrentan limitaciones en infraestructura y resiliencia para hacer frente a los efectos del cambio climático. Además, en el Sur Global, la depredación acelerada de los recursos naturales para sostener el modo de producción global reduce sus capacidades naturales para mitigar el cambio climático, profundizando así las vulnerabilidades.

La sostenibilidad es un campo de disputa tanto conceptual como territorial. En el ámbito conceptual, el desarrollo ha sido hábilmente redefinido dentro de la disciplina económica para superar sus impases históricos. Así, se ha "humanizado" con el desarrollo humano y se ha "enverdecido" con el desarrollo sostenible, pero su núcleo ideológico sigue siendo el crecimiento económico. Sin embargo, el crecimiento infinito de

la producción y la acumulación de bienes no pueden ser sostenibles en un planeta de recursos finitos. Para recuperar el sentido esencial de la sostenibilidad, resulta fundamental plantear una pregunta clave: ¿qué se busca sostener desde cada paradigma, el sistema o la vida?

En el territorio, es fundamental impulsar transiciones hacia modelos que reconozcan la diversidad cultural, ecológica y política de los territorios. Esto es especialmente relevante en América Latina, la región más desigual del planeta, donde la crisis ambiental, la urbanización descontrolada y las múltiples formas de violencia y discriminación han generado profundas tensiones socioespaciales. El modo de vida global dominante, se reproduce en los territorios socavando las condiciones necesarias para la estabilidad y operatividad segura de la vida en el planeta. La sostenibilidad no puede reducirse únicamente a la eficiencia energética, las innovaciones tecnológicas o soluciones técnicas para mitigar el cambio climático. Más allá de ello, debe implicar cambios estructurales y radicales en la manera en que las sociedades organizan sus modos de producción, consumo y vida.

Desde la crítica posdesarrollista, surgen alternativas al desarrollo. En Ecuador, el Buen Vivir propuso la recuperación de visiones ancestrales para superar la lógica del crecimiento ilimitado y avanzar hacia sociedades basadas en la reciprocidad y el respeto a la naturaleza. Esto resulta particularmente relevante en el Sur Global, donde los modelos extractivistas han dejado graves pasivos ambientales, generado conflictos sociales, vulnerado los derechos de las comunidades e intensificado las injusticias territoriales.

Otra gran transición necesaria es la relocalización y el fortalecimiento de los sistemas productivos populares y comunitarios, promoviendo la soberanía alimentaria y la autosuficiencia de los territorios para reducir la dependencia de los mercados monopólicos nacionales y globales. La agroindustria y la especulación urbana responden a lógicas extractivistas que han desplazado formas de vida social y ecológicamente sostenibles.

La sostenibilidad territorial debe construirse desde abajo, a partir de prácticas locales y resistencias que desafían la fragmentación impuesta por el neoliberalismo. Nuestras ciudades siguen acelerando agendas de desarrollo que profundizan la segregación socioespacial, la exclusión social y económica, la precariedad habitacional y la mercantilización de los espacios públicos. Las transiciones deben plantearse desde la autogestión barrial, la configuración de las relaciones socioespaciales basada en la reciprocidad de lo urbano y rural, la recuperación de bienes públicos y la promoción de economías solidarias, fomentando así modelos más equitativos y sostenibles.

Finalmente, como universidades tenemos un rol crítico en el debate sobre la sostenibilidad. No es posible resolver los problemas actuales exclusivamente desde los paradigmas de la propia modernidad. Es fundamental cuestionar y problematizar los

marcos teóricos, las visiones del mundo y los supuestos ontológicos que han definido el desarrollo hasta ahora, para abrir paso a nuevas formas de comprender la realidad y construir modelos de convivencia social en armonía con la naturaleza.

El desafío para académicos y científicos es concebir, de manera cada vez más imaginativa, posibles futuros sostenibles. La sostenibilidad implica una ruptura con nuestras concepciones culturales e ideológicas sobre la naturaleza, la ciencia, la tecnología y la sociedad, promoviendo una transformación profunda en la manera en que entendemos y habitamos el mundo.

La sostenibilidad continuará en disputa, relativo y contextual, que debe ser moldeado a través de un proceso social en el que se entrelazan criterios científicos con los valores, preferencias y creencias de las comunidades. Por ello, la sostenibilidad es transdisciplinaria y constituye una propiedad emergente del diálogo sobre futuros deseables, considerando las implicaciones ecológicas, sociales y económicas de cada territorio. Si bien seguirá siendo un concepto polémico, para nosotros representa un principio ético-normativo y una propiedad que surge de procesos de construcción democrática.



# A modo de prólogo

## Sostenibilidad, renovadas lecturas sobre un reto siempre actual

Alberto Acosta

---

**Alberto Acosta.** Economista ecuatoriano. Fue ministro de Energía y Minas (2007) y presidente de la Asamblea Constituyente (2007-2008). Candidato a la Presidencia de la República del Ecuador por la Unidad Plurinacional de las Izquierdas (2012-2013). Compañero de lucha de los movimientos sociales. Profesor universitario. Autor de varios libros y artículos.

---

*Los sensatos se adaptan al mundo en que viven,  
los insensatos pretenden que el mundo se adapte a ellos,  
por lo tanto, cualquier cambio se lo debemos a los insensatos.*

**George Bernard Shaw**

### Cuando no todo es sostenible

En todas partes se habla de sostenibilidad. El término florece por doquier. Cosas y procesos de todo tipo aparecen sin rubor alguno acompañados del apellido *sustentable o sostenible*. Tan es así, que se define como sostenibles —o sustentables— cuestiones que en esencia no lo son, ni pueden serlo. Una de las mayores aberraciones surge al dar como cierta la minería o explotación de petróleo sostenibles; sin considerar los brutales impactos socio-ambientales que provocan estos extractivismos, por definición, al tratarse de recursos no renovables, estas actividades no pueden ser de ninguna manera sustentables. Sin empacho se habla también de crecimiento económico sostenible, cuando es obvio que, en un mundo con límites biofísicos finitos, es imposible un crecimiento permanente en el tiempo, es decir sostenible. No deja de ser una manipulación del término la pretensión de presentar como sostenible la generación de electricidad utilizando combustibles fósiles o inclusive los mismos recursos hídricos, cuya sostenibilidad puede verse severamente afectada por la forma en que los emplea. Esta reflexión puede extenderse a la pesca cuando se la lleva a extremos en los que desaparecen cardúmenes completos o inclusive especies enteras. Hablar de ciudades sostenibles, cuando bien sabemos que es imposible considerando que su huella ecológica supera con creces la superficie urbanizada, resulta por igual otro absurdo. Esta lista es casi infinita.

En definitiva, se ha vampirizado el sentido profundo de la sostenibilidad. Su empleo se ajusta a los más diversos intereses, sobre todo económicos: el mercado demanda

que los productos sean *sustentables* para estar a tono con las demandas de la época, podríamos apostillar. La sustentabilidad devino en mero comodín, como muchos otros comodines del fetiche capitalista. Una civilización que, dicho sea de paso, parece tener precisamente la capacidad de vampirizar todo concepto que intente oponerse a la codicia del capital.

En síntesis, su empleo indiscriminado ha hecho que —casi— todo pueda ser presentado como sustentable, superando o incluso ignorando el profundo origen del término. Por lo tanto, el hecho de impulsar esta discusión es más que bienvenido. Celebro este libro que aborda el tema con diversas entradas. En estas páginas se recogen algunos de los potentes y debatibles aportes del *I Foro Internacional: Retos de la Sostenibilidad*, organizado por el Doctorado en Sostenibilidad Territorial, mención en Posdesarrollo del Departamento de Economía, Empresa y Desarrollo Sostenible, Facultad de Economía y Ciencias de la Administración de la Universidad de Cuenca, en octubre del año 2023.

### Un rápido abrebocas invitando a la lectura

Sin pretender, en ningún caso, ofrecer una síntesis del libro, en estas pocas líneas a continuación proponemos algunos elementos destacables de los ocho artículos que lo componen. Se ratifican varias certezas, más o menos aceptadas. También hay temas debatibles. Y de ninguna manera se cierra el debate. Por lo contrario, estos artículos nos ofrecen nuevas pistas para seguir discutiendo y construyendo, sea desde renovadas lecturas o con aproximaciones nuevas.

Como punto de partida señalamos que, en estas páginas, teniendo como eje de la discusión la sostenibilidad o la sustentabilidad (no nos vamos a complicar discutiendo sus posibles diferencias), se despliegan aquellos elementos contrarios que marcan el debate entre la insostenibilidad y la sostenibilidad, el desarrollo y el Buen Vivir, el universo y el pluriverso, el antropocentrismo y el biocentrismo. Es un esfuerzo colectivo con el que se quiere dar pasos más allá del “post”; prefijo que apenas nos dice lo que no queremos más, en este caso “el desarrollo”. Y en este sentido este esfuerzo colectivo y diverso camina por lo que parece ser un terreno desconocido, pero, que, como veremos a continuación, tiene muchos elementos que sirven ya de guía para cuestionar el mundo actual superando todas las insensateces tan propias de la Modernidad.

Patricio Carpio Benalcázar y María Falconí Abad abordan la discusión con un aporte básico para transitar en un ámbito cargado de muchas lecturas, propias de los más diversos intereses. Desde la ciencia, la academia y desde la práctica, el tratamiento de la sostenibilidad tiene enfoques, valores y objetivos diversos. Desde la economía y las dinámicas empresariales, el énfasis está puesto en el desarrollo y el crecimiento; los valores, el utilitarismo de los recursos. Desde las ciencias naturales se ha definido la

sostenibilidad en relación con los umbrales planetarios y de los ecosistemas que, con base en interdependencias e interacciones en múltiples procesos, permiten la reproducción de la vida. Desde la ecología política la sostenibilidad es multidimensional y sistémica, pues comprende las relaciones intrínsecas entre los seres humanos y sus lógicas de desenvolvimiento en territorios y ecosistemas. Desde el ecofeminismo, la sostenibilidad solo será posible si se pone en el centro a una nueva forma de convivencia basada en los cuidados, tanto de la Naturaleza como de los seres humanos, desmontando las estructuras de dominación y jerarquización. Y, por cierto, la autora y el autor cuestionan la opción del *desarrollo sostenible* por su incapacidad consciente para proponerle al mundo una alternativa diferente al evangelio del crecimiento, para mencionar apenas una de sus limitaciones.

Eduardo Gudynas vuelve sobre una discusión que merece ser replanteada. Nos invita a discutir una vez más “el desarrollo” desde visiones actuales sintonizadas con lecturas del ayer, y viceversa. Es refrescante esta aproximación. No se trata simplemente de voltear la página y asumir como que “el desarrollo” ya está enterrado en tanto concepto horizonte y adentrarnos sin más en el post-desarrollo. Repasar ese viejo debate sobre “el desarrollo” a la luz de nuevas y renovadas críticas es más que urgente y motivador. Reconocer la persistencia de viejos problemas y visualizar los nuevos reivindicando pensamientos propios son necesarios para remontar las dependencias de la colonialidad de los saberes, concluye el autor. Un tema no menor, pues esa colonialidad aparece abiertamente o incluso camuflada en textos y lecturas que se asumen como post-desarrollistas. Esta sigue siendo, entonces, una tarea permanente para desmontar aquellos mensajes dominantes que provienen, como advierte el autor, de centros académicos ubicados en el llamado Norte, a los que, digámoslo con franqueza, muchos estudiosos y centros de investigación del Sur les rinden sumisa pleitesía.

La profundidad de las miradas eco-feministas nos la ofrece Yayo Herrero. Lo hace en clave de transición. Entiende que los problemas no se resolverán de la noche a la mañana y que cualquier construcción alternativa parte por criticar la cultura occidental, nos atrevemos a decir, la Modernidad misma. Sus críticas abren un abanico de temas: “la muerte de la Naturaleza” provocada por una civilización antropocéntrica y patriarcal, la fantasía destructora de la individualidad, el perverso dominio que aparece de la mano del conocimiento tecnológico, los procesos productivos y de consumo vaciados de su materialidad de territorios y cuerpos. La autora, en línea con otras lecturas de este libro, rescata la sostenibilidad de la vida. En suma, nos recuerda que hay que poner en el centro la vida, como un paso indispensable para hacer realidad procesos de transiciones ecológicas y sociales justas. Su conclusión es potente: no podemos seguir alienados y tampoco podemos tolerar procesos alienantes, que provienen de visiones y prácticas alienígenas, es decir de una lógica extraterrestre tan propia del capitalismo.

El libro continúa con aportes sugerentes desplegados desde experiencias concretas como los de la nacionalidad *waorani* en la Amazonía. José Efraín Astudillo Banegas, conocedor profundo de esa nacionalidad y de otros grupos originarios en Ecuador, recogiendo elementos del debate del Foro celebrado en octubre del año 2023, en la Universidad de Cuenca, que da lugar a este libro, nos propone elementos de lo que podría ser una agenda para el post-desarrollo. La propone en tanto punto de partida con un horizonte movilizador: el Buen Vivir / *tarimiat pujústin*, no sin antes dar un par de brochazos gruesos sobre la actual crisis multifacética que afecta a la Humanidad. El punteo presentado sirve de referencia para llenar de contenido el proceso de transición post-desarrollista y también para imaginar lo que vendría luego de superar “el desarrollo”. Una puntualización clave, no basta con coincidir en lo que no queremos: “el desarrollo” —y su padrastró: “el progreso”—, sino que es fundamental comenzar a transitar en otros mundos emancipados de la Modernidad. Imaginar esos otros mundos demanda audacia y claridad de los que hace gala el autor.

No todos los artículos del libro están en sintonía con lo que podríamos calificar como posiciones post-desarrollistas. Partiendo de un sugerente y profundo análisis desde la enorme trascendencia de la cultura, Enrique Santos Jara, concluye que no habría incompatibilidad entre el *antropoceno* y la sustentabilidad en la medida que se pueda reconstruir las relaciones entre los seres humanos y los recursos, a través de las tecnologías. El autor, sin embargo, rompe lanzas al cuestionar el eurocentrismo, al recuperar la discusión —siempre clave e indispensable— sobre el poder y, por cierto, algo que es innegable, la importancia de la cultura. A pesar que todavía se encuentra de alguna manera todavía atrapado por las sombras de la Modernidad, plantea un asunto de indudable validez para transitar inclusive fuera de la caja de la Modernidad: la complejidad, en concreto la complejidad cultural de la vida.

Un paso más en la búsqueda de alternativas concretas da Paul Little. Este autor, perfila, como él dice, una suerte de agenda tecnológica para el post-desarrollo. Intento audaz a la par que indispensable. Sentencia, con razón, que incursionar en sendas propositivas para construir otros mundos no implica negar las capacidades de los seres humanos para crear y desarrollar tecnologías. Ese ser humano que construye herramientas está presente desde los orígenes de la Humanidad. La ciencia y la tecnología, en palabras del autor, son patrimonio de la Humanidad. Cerrar este potencial, a cuenta de cuestionar la Modernidad, sería no solo un error, sino una torpeza. La senda post-desarrollista no conduce al *ludismo*: aquel movimiento de los obreros textiles ingleses de inicios del siglo XIX, caracterizado por oponerse a la mecanización y por destruir las máquinas. Little, al igual que Astudillo, propone una agenda, en este caso sobre todo tecnológica, cuyos puntos —apenas enumerados— deben ser desarrollados.

Santiago Álvarez Cantalapiedra entra en este tomo de provocadoras lecturas, abordando un tema también complejo y a la vez suscitador. Nos propone un cambio en la forma de enseñar la economía desde un paradigma inclusivo. Nos conduce a repensar

la economía, enfrentada a graves complicaciones ecológicas y sociales desde una visión sustantiva, en sus palabras. Por lo tanto, propone redefinir la economía *a partir de su contenido*, no de un enfoque particular. Igualmente reclama un *marco inclusivo* que aborde la totalidad de planos que intervienen en la reproducción de la existencia social, es decir, la producción, la distribución, la circulación y el consumo de bienes y servicios para reproducir la vida material. Este replanteamiento de la economía ayudará a identificar *los problemas y las contradicciones* que son ignorados por la visión de lo que él considera como la economía estándar ciega ante los problemas que enfrenta la Humanidad. En síntesis, rescatamos elementos de sus reflexiones que aportan en la construcción de otra economía para otra civilización.

Y este provocador libro se cierra con un aporte de Carlos Quizhpe Parra, que desmenuza en la intrínseca relación entre extractivismo minero, desarrollo y los múltiples efectos que genera su operativización. Este es, definitivamente, un tema crucial. El autor, demostrando el conocimiento de la materia, se plantea un análisis del fenómeno del extractivismo minero metálico desde sus raíces históricas, por medio de sus impactos y el análisis de los estudios generados en clave latinoamericana y explorando alternativas que se vislumbran en horizontes de postdesarrollo. Nos recuerda que la vorágine de crecimiento económico infinito propuesto desde el desarrollo requiere de la naturaleza, y, este requerimiento en sí mismo es contradictorio. El sistema capitalista, que encarna al desarrollo, requiere de la Naturaleza, asumida como recursos naturales, para su sostenimiento y reproducción, tanto como para depositar los desechos de tanta codicia desbocada. Sin embargo, en este proceso de expansión capitalista se expolia a la Naturaleza, la base de la vida misma, constituyendo una suerte de suicidio colectivo programado, conocido como la segunda contradicción del capitalismo. Frente a esta dura realidad Quizpe Parra propone rescatar propuestas alternativas al desarrollo como el ya mencionado *Sumak Kawsay* o Buen Vivir que, más allá de la apropiación política que sufrió por gobiernos progresistas en Ecuador y Bolivia principalmente, trae consigo nuevos horizontes civilizatorios, que, como es entendible, parten por superar el extractivismo minero.

## Un eco provocado por un libro cargado de provocadoras reflexiones

En este punto, motivados por las lecturas precedentes, nos urge retornar los orígenes del término “sustentabilidad”. Su entrada en escena a nivel global se produjo en 1992, en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo, celebrada en Río de Janeiro. Entonces la “comunidad internacional” se propuso articular un modelo de desarrollo que trace parámetros comunes para asegurar, en conjunto el desarrollo económico, el bienestar social y ambiental de la Humanidad. De allí emergió el tan promocionado triángulo de la sustentabilidad: economía, sociedad, medio ambiente. El punto inicial de esta decisión, como bien sabemos, fue el Informe Brundtland, elaborado en 1987, que confrontó “el desarrollo” con las demandas ambientales.

Proponerse satisfacer las necesidades del presente sin comprometer las necesidades de futuras generaciones, fue un avance importante. Se propuso una evolución —imposible, por cierto— donde el uso de los recursos naturales pueda sostenerse en el tiempo. De todas maneras, este fue un punto de inflexión para empezar a reflexionar a nivel internacional —en serio— sobre los límites del desarrollo tradicional, luego del coyuntural fracaso del Informe del Club de Roma, publicado en 1972.

Desde entonces ha pasado mucha agua bajo los puentes. Nuevamente nos encontramos en una encrucijada. El desgate de la sustentabilidad, en tanto apellidado para lo que es y no es sustentable, junto con las limitaciones de “el desarrollo”, nos obligan a plantearnos nuevas reflexiones. Empecemos por hurgar en los orígenes de la sustentabilidad o sostenibilidad. La práctica sustentable se pierde en el tiempo. Comunidades indígenas en todo el mundo han demostrado que el ser humano puede organizar formas de vida sustentable. Su vínculo con la Pacha Mama o Madre Tierra es más que una metáfora. Ella representa la integridad del espacio y el tiempo. Es una realidad cotidiana en la visión e inclusive en la práctica de muchos pueblos originarios; aceptación que de ninguna manera puede llevar equivocadamente a idealizarlos o romanizarlos.

Antes de derivar conclusiones desde esa aproximación profunda, cabe recordar que, hace más de 300 años, un luterano practicante, un aristócrata plasmó por primera vez por escrito el término “sustentabilidad”. Hans-Carl von Carlowitz, jefe minero, preocupado por una generalizada crisis energética, provocada por la creciente escasez de madera, que golpeaba a la Sajonia y a otros países en Europa. La madera era la fuente energética por excelencia, se utilizaba para la construcción de viviendas, naves, armas y todo tipo de utensilios, al igual para la calefacción y la cocción de alimentos, a más de su empleo en los túneles de la minería y en la siderurgia. Carlowitz planteó la necesidad de no explotar más árboles que los que se debe plantar para sustituir los que se van talando. Esta constatación, que en la actualidad hasta nos puede resultar obvia, tuvo un eco potente. Desde entonces esa idea de la sustentabilidad, surgida desde el seno de la Ilustración, evolucionó por el mundo entero, tal como lo describe Ulrich Groeber, en un sugerente repaso histórico cultural: *Sustainability: A Cultural History* (2012). Y así constatamos como, desde entonces, se fueron expandiendo las diversas escuelas forestales, tanto como lo que se conoce como ciencia forestal.

Volvamos a Carlowitz. Este personaje poco conocido en el mundo, en su *Silvicultura Oeconomica oder Hauswirthliche Nachricht und Naturgemäße Anweisung zur Wilden Baum-Zucht* (1713), fue más lejos. No solo se preocupó de que se mantenga la explotación de la madera en márgenes razonables, sino que propuso proteger el bosque, no su simple sustitución por plantaciones. Carlowitz estaba preocupado por la diversidad y la integridad de los sistemas ecológicos. El se oponía al dinero fácil, como aquel que se obtiene al cortar un bosque —que produce una *renta ricardiana*, propia de los extractivismos— para dar paso, por ejemplo, a cultivos de ciclo corto, diríamos

en la actualidad. Para él no era tan importante incrementar el bienestar material tanto como la felicidad. Incluso planteaba satisfacer las necesidades básicas en tanto todos los seres humanos tienen derecho a alimentarse y sobrevivir.

Aunque sorprenda a algunos, Carlowitz —en plena expansión imperial europea— se opuso a que se asegure la sustentabilidad de un país explotando los recursos naturales de otros territorios y países, es decir de alguna manera estaba en contra de la colonización. Esta crítica la podríamos asumir como un prematuro cuestionamiento de lo que sería la conformación de *sociedades de la externalización*, como las define a las actuales sociedades enriquecidas el sociólogo Stephan Lessenich; es decir aquellas sociedades o naciones que han alcanzado importantes niveles de bienestar a costa de la pobreza de otras sociedades y de la destrucción de la Tierra. Un asunto que, particularmente desde la vertiente económica, también fue motivo de análisis por parte de las discusiones y teorías dependentistas en Nuestra América.

Sin pretender minimizar las conclusiones a las que llegó Carlowitz, recordemos que él se inspiró en el pensamiento de Baruch Spinoza (1632-1677), filósofo neerlandés de origen sefardita. Spinoza entendía a la Tierra como la *Mater Natura*, en sus palabras. Cuando escribe *Deus sive natura*, entiende que Dios es Naturaleza. Él habla de una Naturaleza activa: *natura naturans*, literalmente una *natura naturanda*; la Naturaleza —para Spinoza— no es pasiva ni creada; por tanto, no se trataba de una *natura naturada*. En concreto se trata de una Naturaleza que se auto-sostiene, produciendo y reproduciendo procesos sustentables.

Bien sabemos que este pensamiento *spinozista*, fue “derrotado” por otras visiones que ubicaban al ser humano por fuera y encima de la Naturaleza, a la que el ser humano debía dominarla; visión ya presente en la tradición judeocristiana. Sir Francis Bacon (1561-1626), célebre filósofo renacentista, plasmó la ansiedad de consolidar el antropocentrismo en un mandato, cuyas consecuencias aún sufrimos, al reclamar que “la ciencia torture a la Naturaleza, como lo hacía el Santo Oficio de la Inquisición con sus reos, para develar hasta el último de sus secretos”. Más o menos en la misma época, René Descartes (1596-1650), uno de los pilares del racionalismo europeo, afirmaba que el universo es una gran máquina sometida a leyes: todo quedaba reducido a materia (extensión) y movimiento. Con esta metáfora, hacía referencia a Dios como el gran relojero, encargado no solo de “construir” el universo sino de mantenerlo en marcha.

A pesar de la prevalencia de esa visión antropocéntrica, constatamos que cada vez más emergen otras visiones, lecturas e inclusive prácticas en clave biocéntrica. Bien podríamos recuperar una innumerable cantidad de diversos aportes en esa dirección. Sin profundizar más en este campo, tratándose apenas de una introducción a este recomendable libro, simplemente invitamos a recuperar esas múltiples contribuciones propiciando encuentros con la visión de Pacha Mama, con el fin de avanzar desde esas varias y diversas perspectivas hacia un cambio civilizatorio enfocado en la sobrevivencia humana en el planeta. Supervivencia que debe basarse en la superación

del antropocentrismo, inspirándose en visiones biocéntricas —o incluso una posición carente de todo centro—, basadas en una ética que acepte valores intrínsecos a la Naturaleza y la Humanidad y que ponga fin a la creciente mercantilización de ambas.

En otras palabras, para mencionar apenas un punto crucial, si se quiere impulsar una sustentabilidad o sostenibilidad genuina, no se trata de buscar un imposible equilibrio entre economía, sociedad y ecología (menos aún usando como eje articulador oculto al capital). El ser humano y sus necesidades deben primar siempre sobre la economía —más aún sobre el capital—, pero jamás oponiéndose y menos aún destrozando los ciclos ecológicos de la Tierra, base fundamental para cualquier existencia.

Eso nos lleva a superar aquel mandato rector de la Modernidad, sintetizado en “el progreso” y su hijastro “el desarrollo”. Eso demanda, si hacemos realidad un verdadero proceso de reencuentro con la Madre Tierra, la necesidad de asegurar en todo momento la vida digna de todas las especies, incluyendo por cierto la especie humana.

Este tránsito conduce a otra civilización en la que se precisa una gran transformación —una suerte de Giro Copernicano— para repensar, reconstruir e incluso superar íntegramente las bases de la Modernidad, sean políticas, económicas, jurídicas, inclusive culturales en clave de fortalecer y crear espacios pluriversales en donde la sustentabilidad de la vida sea el motor y el horizonte de las transformaciones.

Esta sustentabilidad genuina y profunda exige por igual la superación de la civilización de la desigualdad, que crece de forma imparable en el mundo del capital, constituyendo otro motor de destrucción ambiental. Esto se da no solo porque los grupos más acomodados de la población mundial son los mayores depredadores del planeta, sino porque su estilo de vida permea en todas las capas sociales provocando grandes frustraciones sustentadas en la extraña idea de que el estilo de vida de las élites es posible reeditararlo a nivel global. No nos olvidemos que, además, el deseo de las masas estructuralmente marginadas por entrar en el paraíso del consumo sin fin, alimenta las presiones destructoras sobre la Naturaleza y merma su dignidad como seres humanos a los que les restringe en la práctica sus capacidades de construcción de alternativas sustentadas en la vida en común.

Superar esas duras realidades demanda un esfuerzo múltiple. Nos confronta con los productivismos depredadores y los consumismos alienantes, con los elitismos prepotentes y las vanguardias iluminadas, con el individualismo y el narcisismo, con el patriarcado y la colonialidad; en suma, con las diversas formas de exclusión asumidas casi como normales. Superar la civilización de la mercancía y de la codicia, cuya contracara es la civilización del desperdicio, resulta más que indispensable. Esta tarea plantea caminos superadores de los ejercicios académicos puros impulsando respetuosos y activos diálogo de saberes, con aquellos grupos humanos tradicionalmente marginados de la historia y de la cultura dominantes.

Con estas breves líneas, a más de invitar a leer este libro, reconocemos el gran reto que ha asumido el *Doctorado en Sostenibilidad Territorial, mención en Posdesarrollo*, de la Universidad de Cuenca. Un espacio pionero en el mundo, que se sintoniza con todos aquellos procesos que lideran la concreción del pensamiento y la acción. Razón más que suficiente para apoyar esta iniciativa académica esperanzadora, que demuestra que, con responsabilidad, creatividad y voluntad, se pueden superar los estrechos y mediocres parámetros del rendimiento y de la productividad a ultranza que actualmente ahogan la capacidad de creación de pensamiento en la universidad. En suma, deseamos que este doctorado transite por las sendas de la transdisciplinariedad —en clave de pluriversidad— y, en especial, que cristalice su compromiso con la persistencia de vidas dignas para seres humanos y no humanos.

**Inti Raymi, 21 de junio del 2024**



# Sostenibilidad: aportes para un debate en ciernes

Patricio Carpio Benalcázar, María Falconí Abad

---

**Patricio Carpio Benalcázar.** Doctor por la Universidad de Alicante (España) y Magíster en Antropología del Desarrollo por la Universidad del Azuay (Ecuador). Sociólogo por la Universidad de Cuenca (Ecuador). Actualmente es director del Programa Doctoral en Sostenibilidad Territorial con mención en Estudios del Postdesarrollo de la Universidad de Cuenca (Ecuador).

**María Falconí Abad.** Socióloga y Magíster en Género, Ciudadanía y Desarrollo Local por la Universidad de Cuenca (Ecuador). Doctora en Humanidades-Estudios Latinoamericanos por la Universidad Autónoma del Estado de México. Docente e investigadora de la Universidad de Cuenca e integrante del Grupo de Estudios Interdisciplinarios de Género de la Universidad de Cuenca.

---

## Introducción

El presente artículo propone una noción de sostenibilidad que, partiendo de premisas generales, se centra en sus principios ecológicos y ambientales para ampliarlos con perspectivas socioculturales y políticas con el fin de avanzar hacia una concepción ecosocial acerca de la sostenibilidad, que intenta dar cuenta de la complejidad del fenómeno. La contracara de la sostenibilidad es la insostenibilidad, ruta que ha recorrido la humanidad hasta llegar a la situación de crisis ecosistémica global que atravesamos actualmente y que tiene sus raíces más profundas en el sistema capitalista que puso a la acumulación y la explotación de la naturaleza y de la vida en el centro; por ello, el texto recorre el camino de la insostenibilidad y argumenta cómo “el desarrollo”, en tanto horizonte, discurso y práctica, es uno de los pilares de la crisis, de tal suerte que la humanidad ha estado abocada a buscar la sostenibilidad del desarrollo (entendido bajo el paradigma del progreso occidental) y no tanto, la sostenibilidad de la vida.

Frente a esta situación, el texto plantea ocho postulados para entender la sostenibilidad desde una perspectiva que pone la vida en el centro del debate y la acción. Se esbozan, además, algunos elementos para impulsar procesos de reversibilidad en aras de la sostenibilidad, inspirados en corrientes contrahegemónicas como el postdesarrollo,

los buenos vivires, el ecofeminismo, la pluralidad epistémica, la decolonialidad y una nueva ética de la vida y la sostenibilidad, en un intento por contribuir, desde una crítica sustentada, a nuevas formas de entender la relación ser-humano naturaleza y seres humanos entre sí.

### La noción de sostenibilidad

Sostenibilidad es un término que hoy es aplicable a muchos ámbitos, sin embargo, hay consenso en aceptar que estamos refiriéndonos a un fenómeno, proceso o sistema con capacidad de mantenerse en un determinado tiempo (RAE, 2024). La discusión se inicia cuando entendemos que para que esto suceda en la realidad, se requiere de un conjunto de condiciones específicas confluyentes, en interrelación e interacción, de lo contrario, el fenómeno, proceso o sistema podría mutar o desvanecerse; y, como sabemos que la realidad social y natural es cambiante, entonces la noción de sostenibilidad pasará de una certeza de perdurabilidad a otra de hipótesis condicional, por ejemplo “se podría argumentar que mantener las tasas de cosecha de un sistema de recursos por debajo de las tasas de renovación natural debería conducir a un sistema de extracción sostenible, pero eso es una predicción, no una definición” (Costanza, Pattenb, 1995, p. 2); también, como en este caso, la sostenibilidad está asociada a la gestión, a lo que se debe hacer para alcanzar ese estado de continuidad, pero tampoco se logra una definición.

Desde la Ecología política, sostenibilidad es, ante todo, una relación y un concepto que marca los límites entre la acción antrópica con la naturaleza; esta relación está determinada por objetivos, temporalidades, espacios, ecosistemas, culturas y poder. Así, el concepto cobra un carácter explicativo más integrador.

Poner límites a la extracción humana de lo que la naturaleza ha creado tiene vieja data, es preocupación recurrente desde que los humanos optaron por una cultura de vida basada en el crecimiento económico con explotación incesante de la naturaleza, por ello, desde esta lógica, lo fundamental es la sostenibilidad del crecimiento a costa de los bienes naturales. En otras palabras, que un denominado recurso sea sostenible tiene sentido en tanto y en cuanto es útil para su extracción permanente: “La protección del ambiente es considerada como un costo y condición del proceso económico, cuya ‘sostenibilidad’ depende de las posibilidades de valorizar a la naturaleza” (Leff, 2004, p.100).

Surge entonces el tecnicismo funcional con la llamada “Gestión Ambiental para gerenciar el uso y explotación racional de los recursos naturales” decretando que la tasa de uso de un recurso no puede ser mayor a la tasa de su regeneración y que la contaminación no puede tener un ritmo superior a la capacidad de asimilación de la naturaleza.

La sofisticación de esta perspectiva la podemos constatar con la teoría de la tasa de rendimiento máximo sostenible (RMS) que establece, para la actividad pesquera,

datos de población de peces, índices de natalidad y mortalidad natural y por captura, con lo cual se determina una tasa máxima de extracción que garantiza que esa población de peces se reproduzca lo suficiente para garantizar su captura. Esto es aplicable a toda la biodiversidad incluyendo los ecosistemas. Lo que excluye esta lógica de sostenibilidad es que toda intervención humana sobre los bienes naturales genera rupturas y transformaciones del orden natural y toda “gestión de los recursos naturales” implica algún nivel de artificialización de dichos procesos, acciones que deliberadamente o no generarán una cadena de impactos, los cuales van a influir en la sostenibilidad a corto, mediano o largo plazo dentro del propio sujeto en cuestión o de su entorno (Costanza, Pattenb, 1995).

Por el contrario, en la relación humanos-naturaleza, la verdadera garantía de perdurabilidad de los bienes naturales radica en que su aprovechamiento esté en relación directa con el equilibrio de un ecosistema en su conjunto, no exclusivamente con la disponibilidad permanente para los humanos de una especie animal o vegetal, ni con la capacidad de carga o resistencia de un espacio natural o ecosistema. El conocimiento ancestral y la ciencia ecológica advierte que la ruptura de estos límites conlleva procesos erosivos y de progresiva degradación hasta su irreversibilidad y, por tanto, la improbabilidad para sostener la vida en el largo plazo.

Efectivamente, si analizamos las sociedades originarias no envueltas en las lógicas del capital, la acumulación y las relaciones de mercado, vamos a encontrar patrones de relación con sus ecosistemas naturales acordes con los procesos naturales, sus leyes y su dinámica, bajo un entendimiento de unidad biocéntrica.

La trama de la sostenibilidad pasa entonces a la dimensión cultural y socio política que nos va a explicar ese tránsito de un mundo lleno de naturaleza y vacío de desechos a su situación inversa, aun entendiendo el crecimiento exponencial de la población y sus necesidades (Costanza, Cumberland, Daly, Goodland, Norgaard, 1999). Por ello, desde una noción más amplia, que combina la sostenibilidad ecológica con una dimensión socio-cultural, la sostenibilidad se entiende como:

*Un proceso que no solo hace referencia a la posibilidad real de que la vida continúe —en términos humanos, sociales y ecológicos— sino a que dicho proceso signifique desarrollar condiciones de vida, estándares de vida o calidad de vida aceptables para toda la población. Sostenibilidad que supone, pues, una relación armónica entre humanidad y naturaleza, y entre humanas y humanos. En consecuencia, será imposible hablar de sostenibilidad si no va acompañada de equidad (Bosch, Carrasco y Grau, 2003, p. 2).*

Con el advenimiento de la sociedad industrial y la expansión de sus valores, cuya matriz es la idea de progreso, es decir, del centramiento del hombre —en género masculino— en el universo a partir de la dominación de la naturaleza por medio de la

ciencia y la tecnología como herramientas, el humano se ubica por encima de su medio natural y se convierte en su extractor.

Esta actitud de dominio sobre la naturaleza, se replica también sobre otros seres humanos, pues las relaciones de dominación están siempre interconectadas. Así, conforme lo plantea el ecofeminismo, el deseo de poder, posesión y control que vuelve insostenible la vida, recae también en grupos socialmente subalternos, en este caso las mujeres. Es decir, tanto la subordinación de la naturaleza como de las mujeres con relación a los hombres, son dos caras de la misma moneda y “responden a una lógica común: la lógica de la dominación y del sometimiento de la vida a la lógica de la acumulación” (Herrero, 2015, p. 3).

Así, la razón instrumental reorganizará el sentido de la economía y quizá de la vida misma al ubicar la acumulación de capital y el crecimiento económico como una nueva ontología humana. A renglón seguido, la depredación de la naturaleza se potenciará hasta enfrentar los límites de la sostenibilidad del ecosistema planetario.

### La ruta de la insostenibilidad

*En algún lugar con esta lluvia y con este frío, una madre cierra la alacena sin saber cómo decirle a sus hijos que hoy no se cena. Y entonces, en ese instante, la suma de todos los progresos de la humanidad es igual a cero.*

(Nina Ferrari, 2022).

Los humanos hemos ejercitado milenariamente nuestra capacidad para extraer y producir a partir de la naturaleza y en función de su supervivencia y reproducción, proceso que devino en un progresivo control humano sobre ella, su sometimiento y explotación sin fin hasta la ruptura de esa condición de inmanencia con ella.

Para Robert Heilbroner, el punto desencadenante para el desarrollo de otro horizonte existencial en el imaginario humano es el sistema de mercado, que luego de existir por siglos y quizá miles de años como medio de intercambio de bienes y servicios para satisfacer necesidades, se institucionaliza y se convierte en el ente rector que organiza las actividades humanas bajo un concepto altamente movilizador, la idea de la ganancia:

*Se nos viene diciendo constantemente que el móvil del beneficio es tan viejo como el hombre. Pero no es así. El móvil del beneficio tal como nosotros lo conocemos, es sólo tan viejo como el ‘hombre moderno’. La idea de ganancia por amor a la ganancia en sí no sólo es ajena a una gran parte de la población de nuestro mundo contemporáneo, sino que se ha hecho notar por su ausencia en el transcurso de la mayor parte de la historia de que tenemos constancia (Heilbroner, 1968, p. 15).*

En esta línea de rupturas ontológicas, paradigmáticas y epistemológicas sobre sociedad y economía se procesa un cambio estructural de la lógica humana: el ser social y cooperativo se transforma en un ser individual, egoísta y competitivo. Esta metamorfosis llevará a la humanidad al desarrollo de un modelo económico generador de los mayores impactos para la insostenibilidad de la vida en la escala planetaria. En este proceso, la naturaleza es despojada de su identidad como totalidad portadora, dadora y sustento de vida para fragmentarse en un conjunto de recursos naturales valorados según su funcionalidad en los procesos de acumulación capitalista.

Por todo esto, en el campo académico y científico gana terreno la idea de ubicar en los inicios del capitalismo el desenlace de la insostenibilidad; desde las ciencias naturales, se plantea el término Antropoceno para explicar el surgimiento de una nueva era geológica planetaria determinada por el impacto que producimos los seres humanos en el ecosistema global. Para quien desarrolló el término, Paul Crutzen (Premio Nobel de Química de 1995), a partir de sus estudios sobre cambios atmosféricos y la capa de ozono, la Tierra ya estaría inmersa en un conjunto sistémico de alteraciones complejas para la continuidad de la vida. Crutzen, conjuntamente con el biólogo Eugene F. Stoermer, publicaron un *paper* en el año 2000 donde sostienen que esta nueva era se inició a finales del s. XVIII con las concentraciones detectadas de gases de efecto invernadero (dióxido de carbono y metano) y ubican el punto desencadenante de este proceso a partir de la invención de la máquina a vapor por James Watt en 1765 (WWF, 2024).

Andreas Malm en su reciente libro *Capital fósil* (2020), comparte este punto de inflexión como el momento clave para el desarrollo de una nueva economía basada en combustibles fósiles, mismos que fueron el motor de la industrialización, del capitalismo y, por ende, del Antropoceno. Por ello plantea que “En un mundo que se calienta, la causalidad se va, al menos inicialmente, de la empresa a las nubes. Es este salto a través de las divisiones ontológicas lo que hay que reconstruir” (Malm, 2020, p. 4). Para este autor, la normalidad capitalista es el principal impulsor del calentamiento global. En esta línea de pensamiento, científicos sociales prefieren utilizar el término “Capitaloceno” como más adecuado que Antropoceno, pues, este último da cuenta de la responsabilidad histórica de un modelo de sociedad, la industrial capitalista, que el término Antropoceno parecería soslayar. Al respecto, Yayo Herrero señala que:

*Construida sobre cimientos patriarcales, antropocéntricos y capitalistas, la arquitectura de nuestras sociedades actuales pone en riesgo los equilibrios ecológicos que permiten la vida humana, dificulta las relaciones de interdependencia que nos sostienen como humanidad y amenaza con provocar un verdadero naufragio antropológico.* (Herrero, 2013, p. 281)

Para luego argumentar la drástica situación actual:

*... La biocapacidad de la tierra ha sido superada. La humanidad ha pasado de habitar un mundo vacío a vivir en un mundo lleno (Daly, 1997). Ha sucedido algo*

*inimaginable para el conjunto de las personas que han vivido hasta el momento: el metabolismo de la economía global ha superado la biocapacidad de la tierra. Los seres humanos ya no viven de lo que la naturaleza regenera de forma cíclica, sino que se sostienen destruyendo las bases que permiten esa regeneración (Herrero, 2023, p.12).*

Capitaloceno explica la lógica de la acumulación capitalista y el crecimiento infinito que, desde sus inicios, generaron sinergias indisolubles como la incesante explotación del trabajo y la extracción de materias primas de la naturaleza, a lo que debe sumarse, el colonialismo con su rol sustancial en la fase constitutiva del sistema como fuente clave para la acumulación originaria, y que hasta nuestros días, bajo formas de neo-colonialismo, sigue siendo el pilar que sostiene las economías industrializadas a través de la extracción de materias primas.

Es necesario tener presente, además, al hablar de Capitaloceno, que el sistema capitalista se soporta en el sistema patriarcal. Capitalismo y patriarcado poseen una sinergia que permite su mutua supervivencia, pues, el trabajo productivo que ha permitido históricamente la acumulación del capital se ha sustentado en el trabajo reproductivo, invisible, no reconocido y gratuito, de las mujeres, quienes han sostenido la vida humana a través de las actividades de cuidado de las personas en los hogares y otros espacios de reproducción de la vida.

Al respecto, Silvia Federici (2010) demostró cómo la explotación de las mujeres fue central para el proceso de acumulación originaria del sistema capitalista debido a que fueron las mujeres quienes produjeron y reprodujeron biológica y socialmente la mercancía más importante para el desarrollo del capitalismo: la fuerza de trabajo, que permitió a su vez, la productividad del modelo. Sin embargo, desde esta perspectiva, las posteriores fases del capitalismo global, conservan la violencia de la acumulación primitiva al continuar explotando a la naturaleza y a las mujeres, con lo cual, presente y pasado se conjugan y la degradación es una condición necesaria para el devenir del capitalismo en cualquier época.

El trabajo reproductivo y de cuidados tiene como base al cuerpo humano que expresa constantemente y, en periodos especiales de la vida, su fragilidad y finitud. Los seres humanos somos corporalidades dependientes e interdependientes para poder sobrevivir, es decir, al ser parte de la naturaleza, el cuerpo requiere al igual que esta, el respeto de sus ciclos vitales. La sobreexplotación de la fuerza de trabajo en el sistema capitalista, su sometimiento a ritmos extremos y su deterioro constante por la destrucción de la naturaleza, han sido enfrentados mayoritariamente por las mujeres, quienes, debido a la división sexual del trabajo, son las responsables del 76,2% del trabajo de cuidados en el mundo, según la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 2024). En efecto, debido a esta función, las mujeres han solventado las crisis permanentes del capital y de la naturaleza, permitiendo desde otra fuente, la sostenibilidad de la vida humana en un mundo cuyas condiciones son cada vez más críticas.

Finalmente, el Capitaloceno explica también la infinita cadena de procesos en función del crecimiento económico (PIB) como las inversiones de capital, el desarrollo empresarial y el fomento de emprendimientos, mayor producción y, por tanto, mayor extracción de materias primas, incremento de desechos y contaminación, incremento de transportes y mayor necesidad de energía, explotación de suelos y consumo de agua, entre los más importantes pero que, en su conjunto, generan los impactos señalados a nivel ambiental y social con la irresolución de la pobreza estructural y el incremento del extractivismo neocolonial.

## Sostenibilidad del desarrollo o desarrollo de la sostenibilidad

Desde hace mucho tiempo, la ciencia viene advirtiendo sobre los efectos de la huella humana en la desconfiguración de la estructura de la Tierra. Los ya citados Crutzen y Stoermer afirman que desde hace 100 años, del 30 al 50 por ciento de la superficie terrestre ha sido intervenida y transformada por la acción humana y que, por tanto, se hacía urgente “crear estrategias de sustentabilidad de los ecosistemas contra las presiones ejercidas por la humanidad” (WWF, 2024).

Por su parte, Enrique Leff sostiene que:

*El principio de sustentabilidad emerge en el contexto de la globalización como la marca de un límite y el signo que reorienta el proceso civilizatorio de la humanidad. La crisis ambiental vino a cuestionar la racionalidad y los paradigmas teóricos que han impulsado y legitimado el crecimiento económico, negando a la naturaleza (Leff, 1988, p.15).*

Por su parte, el Club de Roma, un laboratorio de ideas conformado por decenas de científicos liderados por Donella Meadows, publicaron en 1972 el informe *Los límites del crecimiento* (Meadows, Meadows, Randers, & Willam, 1972) cuyo punto esencial afirma que nada puede crecer indefinidamente en un medio finito como fundamento clave para la crítica a la Economía del desarrollo que postula el mandamiento incuestionable del crecimiento económico. Meadows y sus colegas aseveran que el crecimiento exponencial de la población y de la economía está en correlación con la producción de alimentos, el uso de recursos naturales no renovables, la producción industrial, la energía, los desechos y la contaminación, cuya espiral terminará colapsando el sistema en su conjunto en un plazo posible de cien años por lo que apelan a un modelo social y económico en “estado de equilibrio” estado que, según Stuart Mill citado en el libro *Los límites del crecimiento* dice:

*Apenas es necesario señalar que una condición estacionaria de capital y de la población no entraña el estancamiento del progreso humano. El ámbito para el desarrollo de todos los tipos de cultura mental y progreso social y moral sería tan*

*amplio como siempre y podría mejorarse el Arte de Vivir con muchas probabilidades de mejorarlo (p. 219).*

Ante estos escenarios, Naciones Unidas recupera las alarmas sobre la crisis de la sostenibilidad y se plantea un contra-informe que, desde otro colectivo de científicos, pudiese contrarrestar el radicalismo del Club de Roma. *Nuestro Futuro Común* será el informe presentado por la Comisión del Medio Ambiente Mundial que, liderada por la noruega Gro Brundtland, en 1987 sentará las bases de lo que hoy conocemos como Desarrollo Sostenible. El argumento para justificar la necesidad de generar cambios en los patrones de producción y consumo y, articular economía y ecología, está en que:

*En el pasado nos preocupábamos de los efectos del crecimiento económico sobre el medio ambiente. Ahora nos vemos obligados a preocuparnos de la presión ecológica —el deterioro de los suelos, las aguas, la atmósfera y los bosques— sobre nuestras perspectivas económicas (Brundtland, 1987, p. 20).*

Ante estos fundamentos, la ciencia ecológica en la voz de científicos de alto reconocimiento mundial afirma que esa lógica es en el fondo un callejón sin salida, pues:

*En el pasado la producción se consideró un beneficio en sí misma. Pero la producción también acarrea costes que sólo recientemente se han hecho visibles. La producción necesariamente merma nuestras reservas finitas de materias primas y energía, mientras que satura la capacidad igualmente finita de los ecosistemas con los desperdicios que resultan de sus procesos. El crecimiento ha sido la medida de la salud nacional y social empleada tradicionalmente por los economistas. Pero el crecimiento industrial continuado en áreas que ya están altamente industrializadas es un valor solo a corto plazo: la producción presente sigue creciendo en perjuicio de la producción futura, y en perjuicio de un medio ambiente frágil y cada vez más amenazado. La realidad de que nuestro sistema es finito y de que ningún gasto de energía es gratis nos pone frente a una decisión moral en cada momento del proceso económico (Georgescu-Roegen, Boulding y Daly, 1972, citado en Riechmann, 1995, p. 1).*

En otras palabras, para el informe Brundtland, la conservación ambiental está subsumida a las necesidades del crecimiento económico, condición *sine qua non* para que el desarrollo sea duradero. Dicho informe considera que el crecimiento demográfico y sus efectos en la multiplicación de la pobreza en millones de personas es el punto nodal de la crisis ambiental, aun cuando menciona las lógicas extractivas y de vida de los países ricos e industrializados:

*El desarrollo duradero a nivel mundial exige que quienes son más ricos adopten modos de vida acordes con medios que respeten la ecología del planeta, en el uso de la energía, por ejemplo. Además, la rapidez del crecimiento de la población puede intensificar la presión sobre los recursos y retardar el progreso del nivel de vida. Se*

*puede, pues proseguir el desarrollo duradero únicamente si el tamaño y el crecimiento de la población están acordes con las cambiantes posibilidades de producción del ecosistema (Brundtland, 1987, p. 23).*

Estos argumentos serán la base para el giro desarrollista que de este informe se desprende y se proyecta en el paradigma del Desarrollo Sostenible y hasta en la Agenda 2030 con sus ODS, cuyo objetivo 8 alienta decididamente el crecimiento y, para países “menos adelantados”, al menos con el 7% del PIB (ONU, s/f), lo cual ha llevado a muchos autores a cuestionar la ambigüedad de estos postulados y coincidir que los contenidos ecológicos han sido soslayados del concepto hasta ser contradictorios constituyendo un oxímoron, pues desarrollo y crecimiento implica extracción infinita de los bienes naturales, industrialización, uso creciente de energía y de desechos, por tanto, es incompatible con la sostenibilidad en sentido estricto (Riechmann, 1995).

Desde una mirada feminista, la propuesta de desarrollo sustentable y los ODS no son un plan de acción que responda a una crisis civilizatoria en función de las necesidades e intereses de toda la humanidad, por el contrario, dichos objetivos reproducen la lógica de la racionalidad masculina que funciona a través del establecimiento de alianzas entre organismos de poder y el denominado conocimiento experto. Esto supuso que, en la constitución de los parámetros de sostenibilidad, se ignoró la voz de las comunidades que han soportado el extractivismo y la voz de las mujeres de base, de las mujeres defensoras de la vida en los territorios, lo que llevó a que diversas perspectivas decoloniales y feministas (Svampa, 2018; Lang, 2021) rechacen la noción de desarrollo sostenible y su pretensión de universalidad.

Una de las razones de dicho rechazo estriba en que las propuestas de Naciones Unidas para el logro de la sostenibilidad ambiental, pone en los sectores pobres del sur global parte de la responsabilidad de la crisis debido al crecimiento poblacional en esta parte del mundo que, para el organismo internacional, ha ocasionado mayor consumo de materia y energía. Así, en palabras de Miriam Lang, los ODS muestran un claro sesgo de género, de clase y colonial porque “Mientras pretenden ‘empoderar’ a las mujeres y sobre todo a las mujeres ‘pobres’ del Sur geopolítico, descargan en los cuerpos de estas mujeres la responsabilidad de la crisis ambiental, pues apuntan hacia el control y la contención de su fertilidad” (Lang, 2021, p. 150). Es decir, según la misma autora, irónicamente, a pesar de que el objetivo 5 de los ODS propone empoderar a las mujeres y niñas del mundo, su visión de sostenibilidad del capitalismo antes que de la vida impedirá esta meta, pues el capitalismo es estructuralmente patriarcal.

La convencionalidad del desarrollo sostenible se explica con mucha nitidez en el punto 30 del informe Brundtland que plantea:

*Pero en último término, el desarrollo duradero no es un estado de armonía fijo, sino un proceso de cambio por el que la explotación de los recursos, la dirección de las*

*inversiones, la orientación de los progresos tecnológicos y la modificación de las instituciones se vuelven acordes con las necesidades presentes tan bien como con las futuras. No pretendemos afirmar que este proceso sea fácil o sencillo. Al contrario, será preciso hacer selecciones penosas. Por ello, en último análisis, el desarrollo duradero deberá apoyarse en la voluntad política (Brundtland, 1987, p. 24).*

Con esto, el desarrollo sostenible deja sentado que el objetivo a perseguir es la perdurabilidad del desarrollo, por ello, la traducción que hace la propia ONU del informe Brundtland es de “desarrollo duradero”, renunciando a la centralidad de la sustentabilidad entendida como “equilibrio” en clave derechos de la naturaleza (Carpio, 2019); así, su concepto generalizado universalmente es como sigue:

*Está en manos de la humanidad hacer que el desarrollo sea sostenible, duradero, o sea, asegurar que satisfaga las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer las propias. El concepto de desarrollo duradero implica límites —no límites absolutos—, sino limitaciones que imponen a los recursos del medio ambiente el estado actual de la tecnología y de la organización social y la capacidad de la biósfera de absorber los efectos de las actividades humanas. Pero tanto la tecnología como la organización social pueden ser ordenadas y mejoradas de manera que abran el camino a una nueva era de crecimiento económico (Brundtland, 1987, p. 23).*

Jorge Riechman sostiene que el término desarrollo sostenible resultaba de esta manera más amigable al imaginario de los economistas y empresarios al equiparlo con desarrollo autosostenido (*self sustained growth*) que manejaba Rostow en su propuesta de desarrollo, concepto que no cambia la idea convencional de desarrollo ni se deshace de la idea de desarrollo sin crecimiento material que se promovían tanto desde el Club de Roma, el ecodesarrollo, entre otros (Riechmann, 1995). En síntesis, esta definición de desarrollo sostenible presenta una posición ambigua sobre el crecimiento, un entendimiento de la sostenibilidad antropocéntrica y, una apelación a capacidades y necesidades sin contexto socioeconómico, cultural ni histórico; pero esta ambigüedad es absolutamente funcional pues permite un efecto político y académico al juntar en la misma canasta a desarrollistas y su atención en el crecimiento económico con el ecologismo centrado en la preservación ecosistémica.

El desarrollo sostenible marca así, un campo de entendimiento sobre desarrollo (crecimiento) y sobre sostenibilidad (disponibilidad de recursos naturales para el crecimiento) que se ha legitimado globalmente y cuya deconstrucción implicará analizar la sostenibilidad desde tres retos epistémicos: primero, pensar por fuera del desarrollo sostenible y ubicarnos en la realidad entendida como totalidad compleja y como sistema dialéctico; segundo, salirnos de las teorías de los capitales (humano, ambiental) en la interpretación de las interrelaciones humanos-naturaleza y asumir que la naturaleza tiene validez en sí misma, no por la asignación que los humanos le demos; y tercero, migrar desde la perspectiva antropocéntrica de pensar y actuar en función

exclusiva de la preservación y bienestar de la especie humana, para ubicarnos como parte de la naturaleza donde coexistimos con seres animados y no animados, es decir, en una perspectiva biocéntrica.

## La mirada ecofeminista sobre la sostenibilidad

El ecofeminismo surge de la unión de los postulados del feminismo con el ecologismo debido a que sus puntos de encuentro son evidentes: ambos pensamientos han denunciado la lógica del sistema capitalista y patriarcal que se asienta en la explotación de la naturaleza y de las mujeres para poder sobrevivir y reproducirse ilimitadamente; además, el feminismo ha encontrado que, parte de la fundamentación del dominio masculino sobre el femenino se da, justamente, por la asociación que históricamente se ha hecho de las mujeres con la naturaleza, es decir, por considerar que las mujeres por su rol con relación a la reproducción biológica de la especie (embarazo, parto, lactancia, menopausia) son más cercanas a la naturaleza, ámbito que históricamente ha buscado ser controlado por la razón, es decir, por lo masculino.

El ecofeminismo no nació desde la teoría o la academia, es producto de las luchas desarrolladas en los territorios por la instalación de una cultura de paz entre seres humanos y, de estos con sus hábitats. Históricamente, la defensa de los territorios, la lucha contra los extractivismos y la constitución de los movimientos ecologistas han contado con una presencia mayoritaria de mujeres, no porque estas sean más cercanas a la naturaleza en términos esencialistas, sino porque los roles tradicionales de género, producto de la división sexual del trabajo —que las han colocado como responsables de la defensa y preservación de la vida— han generado esta conciencia en las mujeres, sobre todo, en aquellas que habitan en zonas de alta degradación ecológica.

En efecto, según Lang (2021), en América Latina, uno de los ejes de las movilizaciones feministas y de mujeres en las últimas décadas se articula alrededor de la defensa y el sostenimiento de la vida misma, se trata de mujeres que luchan contra la “destrucción de las condiciones mismas de regeneración vital —humana y no humana— que acarrean los ciclos enloquecidos de acumulación de capital en campos y ciudades” (p. 133).

La sostenibilidad de la vida depende de la capacidad de regeneración de la propia naturaleza porque los seres humanos somos ecodpendientes, pero, a la par, de la capacidad humana de cuidar y sostener la vida, razón por la cual, los humanos somos a la par, seres interdependientes. Por tanto, desde el ecofeminismo, el trabajo invisible y no valorado de las mujeres en el cuidado de la vida es uno de los pilares de la sostenibilidad desde una perspectiva socio-cultural.

Por lo mencionado, el ecofeminismo cuestiona, denuncia y rechaza a un sistema capitalista y patriarcal que violenta y expropia a la naturaleza y a las mujeres al explotar su trabajo invisibilizado y sus cuerpos-territorios, mostrando cómo la racionalidad

patriarcal ha valorado superlativamente una economía centrada en mercancías que producen valor de cambio y recursos monetarios por sobre el trabajo de reproducción y cuidado de la vida. Esta concepción se ha expresado en la separación de lo público/privado o lo productivo/reproductivo y en la noción de crecimiento ilimitado contenida en la concepción de desarrollo, que es parte de dicha racionalidad patriarcal.

### Postulados para entender la sostenibilidad

En contraposición al desarrollo sostenible y a otras perspectivas disciplinares, proponemos aquí una aproximación transdisciplinaria a la conceptualización de sostenibilidad buscando la integralidad de las dimensiones biofísicas y sociales; los ocho postulados sobre sostenibilidad son los siguientes:

1. La sostenibilidad es el estado en el cual la naturaleza se desarrolla y reproduce sus ciclos y funciones ecológicas de manera estable, segura y permanente. Esta tesis de carácter ecológico representa el nodo central para avanzar hacia una comprensión sistémica y compleja de sostenibilidad porque abarca las interacciones e interdependencia entre los elementos de la naturaleza tanto al interno de lo biótico como al interno de lo abiótico y entre estos, pues “no hay nada en la trama de la vida por fuera de la naturaleza”.<sup>1</sup> Esta dinámica de relaciones posibilita la existencia y continuidad de la biosfera, por ello, hablamos de manera categórica de que lo fundamental y, sobre lo que tenemos que preocuparnos, es sobre la sostenibilidad de la vida.
2. La estabilidad, seguridad y permanencia de los ciclos y funciones de la naturaleza y sus ecosistemas es un proceso dinámico de cambio y continuidad, pues, nada en el contexto natural, ya sea de carácter físico, biológico o social, se mantiene inalterable. Estos cambios o transformaciones tienen tiempos diferentes y grados de incidencia en la sostenibilidad, cuyo concepto no implica infinitud porque, por las propias leyes de la termodinámica y la entropía, las condiciones cambiantes de la sostenibilidad tenderán a degradarse y reconfigurarse a corto, mediano o largo plazo.
3. De esta manera, se debe diferenciar entre los cambios físicos, químicos y quizá biológicos propios de la evolución planetaria —como las fases geológicas que abarcan miles y hasta millones de años—, con los cambios generados por la acción antrópica. Por ejemplo, la introducción de tecnología en el sistema de producción agrícola e industrial; los procesos de deforestación en la Amazonía; la contaminación por emisiones y desechos en el aire y en los océanos; la extracción petrolera y minera a costa del sacrificio de ecosistemas y, otros procesos de gran impacto sobre las condiciones para la sostenibilidad en el sentido aquí definido.

---

<sup>1</sup> Yayo Herrero en su conferencia en el marco del I Foro Internacional “Retos de la Sostenibilidad”, Universidad de Cuenca, 5 y 6 de octubre del 2023.

4. La acción determinante del ser humano sobre la naturaleza marcará la era del Antropoceno que, equiparada a Capitaloceno y, por tanto, al sobredesarrollo del sistema económico, nos conduce inevitablemente a consideraciones ecosociales sobre la sostenibilidad, esto es, a buscar puntos de encuentro entre ecología y economía. En línea con los postulados que vamos proponiendo, sin duda, la economía debe someterse a la ecología, pues, la finitud ecosistémica de la Tierra no puede soportar a un subsistema que le sea mayor, de lo contrario, se generarán catástrofes en la biosfera por la desconfiguración de las estructuras, funciones y rupturas de los ciclos naturales que permiten la vida. El rebasamiento de los umbrales que se tratan más adelante, son indicadores de estas amenazas a la supervivencia.
5. La sostenibilidad de la vida, por tanto, no es un proceso autónomo, está ligado intrínsecamente a sus condiciones ecológicas y a las condiciones que los seres humanos imponen desde sus lógicas económicas, las valoraciones culturales de su relación con la naturaleza y las determinaciones sociopolíticas.
6. El conocimiento es, ya sea desde la ciencia o desde el saber ancestral de pueblos originarios, la base para determinar los comportamientos humanos en su relación con la naturaleza a fin de establecer las restricciones que deben cuidarse para no alterar los procesos ecosistémicos y sus consecuencias tanto en los territorios rurales como en los sistemas urbanos.
7. Los cambios en las condiciones de persistencia y reproducción de ecosistemas y territorios son fundamentalmente de naturaleza antrópica y están determinados por comportamientos económicos, tecnológicos, culturales y políticos. Por tanto, la tarea urgente y prioritaria es invertir la mirada sobre la sostenibilidad: no son los procesos humanos los que requieren sostenibilidad, al contrario, son estos los que tienen que adecuarse a los procesos naturales y sus leyes en función de garantizar la sostenibilidad de la naturaleza y la vida de todos los seres.
8. La sostenibilidad de la vida depende no solo de la posibilidad de que la naturaleza reproduzca sus ciclos y funciones ecológicas de manera estable, dependerá, también, del establecimiento de relaciones de interdependencia justas y equitativas entre seres humanos, es decir, la justicia ambiental debe combinarse con justicia social. La continuidad de la vida supone recomponer los vínculos que la sostienen y que, a nivel social y cultural, están basados en los trabajos de cuidado en todas las etapas vitales de las personas. Esto supone que, al igual que la economía debe someterse a la ecología, la producción debe considerar la importancia de la reproducción de la vida como la base para la supervivencia. En este sentido, el cuidado de la naturaleza y la vida humana, así como la responsabilidad compartida del trabajo de cuidados, es un postulado que se vuelve transversal a todos los anteriores.

Con estos postulados se busca afirmar que la sostenibilidad es, ante todo, “sostener”, es decir, literalmente sustentar, mantener de manera que no caiga o se desprenda (RAE, 2024). Esta afirmación, desde nuestra perspectiva, se refiere a la capacidad de sostener vida, por ello, respaldamos los derechos de la naturaleza estipulados en la Constitución del Ecuador en su artículo 71 que dice textualmente: “La naturaleza o

Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos” (Asamblea Nacional Constituyente, 2008, p. 55). La sostenibilidad, así entendida, es biocéntrica, pero con responsabilidad humana para garantizar que las condiciones enunciadas sean factibles, lo cual requerirá un cambio sustancial de su propia condición subjetiva para enderezar sus patrones de producción y consumo, optando por un “mejoramiento cualitativo sin crecimiento en el uso de recursos, entendiendo las interrelaciones e interdependencias de todos los aspectos que permiten la vida en el planeta” (Costanza, Cumberland, Daly, Goodland, Norgaard, 1999, p. 5).

### Los umbrales y sus rupturas

La crisis ecológica global y las formas de afrontarla han sido preocupación constante para diversos estudiosos del fenómeno. Así, según Robert Costanza, Herman Daly y otros autores:

*Históricamente, el reconocimiento por parte de los seres humanos acerca de su impacto sobre la tierra ha estado consistentemente retrasado en relación a la magnitud del daño que han causado, lo cual debilita seriamente los esfuerzos para controlar ese daño. Incluso hoy en día, los optimistas de la tecnología y otros ignoran la inmensa evidencia de la degradación global del medio ambiente hasta que esta impacta de modo más directo su bienestar personal* (Costanza, Cumberland, Daly, Goodland, Norgaard, 1999).

Actualmente, las distorsiones ecológicas son de tal magnitud que el mundo científico se ha orientado a identificar los elementos claves dentro del ecosistema global que permiten la estabilidad de la vida y, para ello, han establecido umbrales o puntos límite planetarios que, si se traspasan, la vida en la tierra estará seriamente amenazada. Esta tarea fue divulgada, pioneramente, en el año 2009 por el Centro de Resiliencia de Estocolmo, cuya planta científica definió 9 procesos biofísicos determinantes para la estabilidad de la tierra (ESB) de los cuales 7 han sido superados, a excepción de la capa de ozono y la acidificación de los océanos, que se encuentran en condición de alerta. El estudio no contempla un problema emergente de última data expuesto por el científico alemán Stefan Rahmstorf en la revista *Oceanography*: el debilitamiento de la circulación meridional de retorno del Atlántico (AMOC) con alta probabilidad de superar su umbral y generar un colapso irreversible que impactaría fatalmente en las condiciones climáticas a nivel mundial (Lopes, 2024).

La característica fundamental de estos procesos está en su dinámica de interacción e interdependencia, pues, si uno de ellos se distorsiona y pierde sus funciones ecológicas, rebasando sus umbrales, influye en cadena en los demás, afectando directamente en la biosfera, esto es, en el sistema de vida planetaria, tal como explica Harari:

*De hecho, el desorden ecológico puede poner en peligro la propia vida del Homo sapiens. El calentamiento global, la elevación del nivel de los océanos y la contaminación generalizada pueden hacer que la Tierra sea menos acogedora para nuestra especie, y en consecuencia el futuro puede asistir a una carrera acelerada entre el poder humano y los desastres naturales inducidos por los humanos. Al utilizar los humanos su poder para contrarrestar las fuerzas de la naturaleza y subyugar al ecosistema a sus necesidades y caprichos, pueden causar cada vez más efectos colaterales no previstos y peligrosos. Es probable que estos solo sean controlables por manipulaciones del ecosistema cada vez más drásticas, lo que produciría un caos todavía peor (Harari Y. N., 2014).*

Por tanto, dichos umbrales no pueden superarse sin poner en riesgo la estabilidad del ecosistema global. Estos son:

1. Crisis climática.
2. Acidificación de los océanos.
3. Agujero de ozono.
4. Ciclo del nitrógeno y fósforo.
5. Uso del agua.
6. Deforestación y otros cambios de uso del suelo.
7. Pérdida de biodiversidad.
8. Contaminación de partículas en atmósfera.
9. Contaminación química.

La interdependencia se grafica por ejemplo, con la pérdida de biodiversidad en un área de bosque, ecosistema que perderá capacidad de regeneración y readaptación dando paso a procesos de desertificación y, por tanto, reduciendo sustancialmente su capacidad de almacenar carbono, el mismo que se quedará en la atmósfera contribuyendo al cambio climático; con más dióxido de carbono en la atmósfera, se abona, a la vez, a la acidificación de los océanos (Claire Alberts, 2021). Por su parte, el cambio climático está ya incidiendo con temperaturas extremas, sequías e incendios en escalas nunca antes experimentadas, así como, con inundaciones y desastres producto de las altas precipitaciones de lluvia. Estos fenómenos afectan a grandes comunidades humanas en sus posibilidades de producir alimentos y sobrevivir, lo que obliga a millones de personas a desplazarse en busca de seguridad, causando reacciones poco amigables de los países ricos que se consideran amenazados, tal como señalaron los líderes de la Unión Europea, al definir que las migraciones a sus Estados constituyen un tema militar.

La presión sobre el clima es uno de los tópicos más alarmantes, pues, según el informe del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre Cambio Climático de Naciones Unidas (IPCC, por su nombre en inglés), solo en los últimos cincuenta años la temperatura global aumentó más que en los 2000 años que nos precedieron. De acuerdo con este informe, ello se debió al uso ilimitado de combustibles fósiles y al extractivismo

incesante en ecosistemas frágiles, lo cual, conjugado con la ausencia de respuestas de políticas globales para cambiar el curso tendencial de las amenazas, hace que el umbral del 1,5 °C de aumento de temperatura fácilmente pueda ser rebasado. En esta misma dirección, el informe anual de la Organización Meteorológica Mundial (OMM, 2023) ha alertado de que muy probablemente (66% de probabilidades) la temperatura media mundial anual supere los 1,5 °C al menos en un año de los próximos cinco (2023-2027), es posible (32% de probabilidades) que la temperatura media de los próximos cinco años supere los 1,5 °C y es casi seguro (98% de probabilidades) que al menos uno de los próximos cinco años, así como el lustro en su conjunto, sean los más cálidos jamás registrados. El artículo de José Seoane en la revista digital *Rebelión* argumenta sobre lo evidente de la crisis climática y la ineficacia de las cumbres y acuerdos políticos a nivel mundial (Seoane, 2023).

A más de estos umbrales determinados por el Centro de Resiliencia de Estocolmo, los seres humanos hemos trascendido otro umbral no considerado por la comunidad científica centrada en los procesos ecológicos, que tiene que ver con el sentido de vida en comunidad, pues, las relaciones sociales son relaciones de poder, dominio, violencia y explotación entre personas y colectivos, que suponen un continuum de la explotación ejercida hacia la naturaleza. Promover la mercantilización de las relaciones sociales, la competencia y no la cooperación entre humanos, la pauperización del trabajo en aras de la ganancia del capital, la extracción y no reconocimiento del aporte del trabajo reproductivo, entre muchos otros, son evidencias de la transgresión de una ética de la vida en colectivo, frente a la cual, es necesario impulsar una "ética de la sostenibilidad de la vida".

### Hacia una reversibilidad posible para la sostenibilidad de la vida

*¿Por qué somos una especie que destruimos la base misma de nuestra supervivencia y existencia? ¿Por qué ha sido la inseguridad el resultado de cada tentativa de construir la seguridad? ¿Cómo podemos como miembros de la comunidad de la tierra reinventar la seguridad para asegurar la supervivencia de todas las especies y el futuro de diversas culturas? ¿Cómo podemos transformar las ruinas de una cultura de muerte en una cultura que sustente y celebre la vida?*

(Shiva, 2004, p. 7)

Frente a los procesos progresivos de insostenibilidad planetaria de que somos testigos y actores como sociedad humana, surgen planteamientos y alertas urgentes en la escala global para revertir esa ruta de extinción. Hemos visto los informes de colectivos científicos con datos y proyecciones que modelan escenarios caóticos a partir de las tendencias que el modo de vida humano, sustentado en la extracción,

producción, consumo y desechos, tiene sobre los procesos vitales del ecosistema Tierra del cual somos parte. En esta línea, los informes anuales del IPCC (Panel Intergubernamental del Cambio Climático) establecido por el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) en 1988, son íconos determinantes para conocer la evolución del nocivo progreso de la elevación de la temperatura media de la tierra, pero, sobre todo, nos permiten comprender la dinámica entre el gran capital, fundamentalmente extractivista, la política y la débil responsabilidad que de ahí se desprende para el ambiente y la sostenibilidad.

De hecho, esa lógica nos deja entrever que, desde el poder global, la esperanza de correctivos está en contrasentido con los impactos que ya experimentamos por el rebasamiento de los umbrales que se anotaron. El debate sobre las transiciones ocurre entre dos campos en tensión: por un lado entre el capitalismo verde, la economía circular y demás corrientes alrededor del enverdecimiento de la economía de mercado y la extensión del desarrollo sostenible, sin implicaciones significativas para el cambio de ruta en las tendencias críticas que experimenta el ecosistema global, y por otro, las corrientes que promulgan vías por fuera del paradigma desarrollista impulsadas desde actores y espacios entre los que se encuentran la academia crítica, los pueblos y nacionalidades ancestrales, los movimientos ecologistas y otros, en perspectiva de cambios civilizatorios desde la diversidad epistémica. Analizamos a continuación esta segunda opción.

### *Del desarrollo al postdesarrollo*

Para un proceso de transición fuerte se promueve, desde diversas actorías contestatarias, la necesidad de abandonar la idea de desarrollo. En este sentido, un primer pero determinante esfuerzo es la urgencia epistémica por ateizar la noción misma de desarrollo tanto a nivel del discurso como de políticas y prácticas. Como discurso, el desarrollo es una estructura categórica elevada a evangelio que promete bienestar general si se entiende que la sociedad y la historia tienen caminos prefijados, universales, ya transcurridos por los países occidentales y sobredesarrollados cuyos procesos se deben imitar en el marco de la modernidad eurocéntrica. Ubicar históricamente el surgimiento, contexto y objetivos de este paradigma nos llevará a comprender su rol en la geopolítica y su dialéctica inmanente con el denominado “subdesarrollo” como lo entienden por ejemplo los teóricos de la dependencia (Sunkel, 1970).

Si los estructuralistas latinoamericanos (por ejemplo, Cardoso y Faletto, 1979) plantearon que el desarrollo es la otra cara del subdesarrollo, hoy se debería señalar que es el sobredesarrollo la otra cara del subdesarrollo, pues, las brechas se agigantan entre unos y otros y no hay visos de equiparamiento porque esa contradicción es condición necesaria para la existencia de los primeros, y son estos, con su modelo, los que extraen y consumen naturaleza sin responsabilidad y a costa del sacrificio del “sur global”.

Como políticas públicas y prácticas, su falacia institucionalizada se desmorona con la evaluación de sus resultados. Las gestiones desarrollistas transnacionales, nacionales y locales no cuajan en las realidades sociales y las preguntas sobre la resolución de la pobreza, equidad y desempleo siguen latentes (por ejemplo, Seers, 1969), más aún, la pregunta clave sobre cómo el desarrollo ha incidido en la crisis ambiental ya es pista suficiente para anunciar su defunción como categoría universal (Sachs, 1996).

La crítica deconstructiva del discurso del desarrollo ha sido etiquetada como “postdesarrollo” cuya sistematización representa un contraparadigma sólido y contundente para concluir en la inviabilidad histórica del desarrollo a partir de su descentramiento como elemento guía para las sociedades del sur y la posibilidad de imaginar otros mundos por fuera de la modernidad eurocéntrica (Escobar, 2012). Si bien, como señala Gudynas (2014), el postdesarrollo —en su versión original— no se postula como alternativa al desarrollo, deja sobre la mesa algunos planteamientos recuperados de las luchas de pueblos y colectivos por todo el mundo contra las injusticias del modelo de crecimiento, del patriarcado y por la defensa de territorios contra el extractivismo, planteamientos que enfatizan en la urgencia de salir del “modelo depredador de la naturaleza y destructor del tejido social” (Unceta, 2018) y marcan las pistas por donde caminar.

### **De la mercantilización de la vida a los buenos vivires**

Los postulados del Buen Vivir no pretenden ser universales sino contextuales, por ello, es más consistente hablar de “Buenos vivires” para explicar que en todas las latitudes existieron y perduran civilizaciones de culturas diversas pero sustentadas en la unidad con la naturaleza y la comunidad y que también existen prácticas sustentables alrededor del mundo. Efectivamente, la fuerza y trascendencia de los planteamientos que levantan los buenos vivires están convocando a millones de voluntades no solo provenientes de grupos étnicos, sino, de un conglomerado intercultural de infinidad de espacios rurales y urbanos.

El Buen Vivir es una extensión ampliada del *Sumak Kawsay*, construcción filosófica originaria de los pueblos andino-amazónicos de Ecuador y Bolivia (*Sumak Quamaña*) que resurge a inicios del nuevo milenio como fuerza movilizadora de pueblos y nacionalidades que reivindican su modo de vida y cultura:

*basados en su cosmovisión holística, donde prima el respeto a la Pachamama y la racionalidad de la vida, donde la VIDA se rige de acuerdo a las leyes cósmicas y de la Pachamama. Este modo de vida está fundamentado en principios y valores como la vida en comunidad, el trabajo colectivo, la reciprocidad, la solidaridad, la redistribución, la relacionalidad, la complementariedad entre el mundo humano y el mundo espiritual. (Achik Guaman en comunicación personal el 16-04-2024 para el artículo “El Buen Vivir: desde los Andes para la Sostenibilidad de la vida”, Revista NACLA, inédito).*

Esta definición se complementa con el testimonio de Fray Llivicota, dirigente de la organización Kañari, Zhamuy quien afirma:

*El pensamiento del desarrollo mestizo es sólo acumular dinero y bienes y desarrollo empresarial. En cambio, en el pensamiento del Sumak Kawsay, prima la complementariedad, la minga, la unidad, la reciprocidad, devolver el trabajo de hoy para dar mañana, la armonía y la disciplina en el contexto comunitario (OFIS, 2015, p. 12).*

El Buen Vivir, aunque se acepta como traducción al castellano del *Sumak Kawsay*, es una construcción más pluricultural y con proyección a una sociedad de carácter plurinacional que fue institucionalizada en la Constitución ecuatoriana del 2008. En el Buen Vivir no hay divorcio ni bifurcación con el *Sumak Kawsay*, pues esta concepción toma como base la matriz esencial de la “vida plena”, donde los seres humanos somos parte de la Pachamama o naturaleza creadora. Por tanto, la armonía con la Pachamama es, diríamos acá, la base de la sostenibilidad, pero, además, y punto sustancial, es la armonía en y con la comunidad, pues el individuo como tal solo existe y es, en comunidad.

De este fundamento resaltan dos aspectos cruciales para los procesos de transición: primero, el abandono de la modernidad antropocentrista enraizada con la arrogante idea de progreso y el dominio de las tecnologías sobre la naturaleza y, segundo, el debilitamiento de la base individualista enraizada en la competencia y en la acumulación de capital como símbolos institucionalizados de éxito. En contraposición, se avanza en extender o más bien recuperar, otra cultura sustentada en entender a la naturaleza como una totalidad, donde los humanos somos parte de ella, biocentrismo que nos obliga a actuar con otras consideraciones éticas y económicas; y, en esta misma línea, a fortalecer los tejidos sociales en función de la vida en comunidad, soportada en la reciprocidad y complementariedad.

En síntesis, este paradigma niega que el grado de mercantilización de la vida expresará el grado de desarrollo de una sociedad medido por sus ingresos y el PIB. Por el contrario, son otros ejes civilizatorios, otras racionalidades, tales como el grado de salud de la naturaleza, la satisfacción de necesidades, la realización sin barreras de las mujeres, la seguridad de las personas en territorios, ciudades y comunidades, la extensión de la reciprocidad y solidaridad, entre otros, los ámbitos que apuntan a una vida plena y completa, por tanto, sostenible.

### **Del universo al pluriverso**

Otro elemento base en las deconstrucciones para depurar la ruta de las transiciones es abandonar la pretensión de la existencia de un solo conocimiento, una racionalidad y una cultura universal. Esta arrogancia crecida con la modernidad y el colonialismo europeo se concentró en invisibilizar otras sociedades que, aun siendo milenarias, fueron

inferiorizadas, racializadas y descalificadas para afincar una supremacía aria y un saber instrumental que fragmentó la unidad ser humano-naturaleza y se constituyó en pilar para justificar sacrificio, muerte y despojo en pueblos del Abya Yala, África y Asia.

Hoy, en perspectiva decolonial y pluralidad epistémica, es imperativo reconocer el pluriverso constituido por diversidad de culturas y saberes en todo el mundo; recuperar, valorar y potenciar en cada contexto aquello que puede ser fundamento de sostenibilidad para esta nueva época, pues, siempre será prudente y sabio regresar la mirada a nuestras raíces y retomar lo que hemos perdido para buenos vivires.

Esta perspectiva no es un ejercicio de negación a todo lo caminado por la humanidad con la sociedad industrial, es una propuesta para relativizar la filosofía y el conocimiento que lo sustenta y evaluar el desarrollo tecnológico en función de la sostenibilidad. Concluimos con Paul Little (2024) que la obligación es poner al servicio humano y de la naturaleza las nuevas tecnologías y, no al servicio de la exclusión, la depredación y la acumulación.<sup>2</sup>

### *Del patriarcado al ecofeminismo*

El patriarcado es el sistema de dominación que concibe que las mujeres son biológicamente e inherentemente inferiores a los hombres, con lo cual, transforma las diferencias entre hombres y mujeres en desigualdades y consagra el poder masculino (Facio y Fries, 2005). Más aún, basado en una supuesta superioridad masculina, el patriarcado, mantiene y agudiza la dominación sobre quienes son considerados más débiles, esto es, mujeres, adolescentes, niñas y niños, personas adultas mayores y la naturaleza. Con ello, el dominio masculino se extiende a toda la sociedad y a la naturaleza y se expresa en concepciones sobre el mundo, instituciones como la familia y el Estado, ideologías, discursos y prácticas cotidianas.

Como todo sistema de dominación, el patriarcado se consagra mediante el ejercicio de la fuerza y violencia simbólica y real sobre las mujeres (sus vidas y sus cuerpos), poniéndolos al servicio de los varones y la reproducción biológica y social de la especie. En este mismo sentido, para el feminismo indígena comunitario, el patriarcado es “el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, históricamente construidas sobre el cuerpo sexuado de las mujeres” (Paredes y Guzmán, 2014, p. 76). Patriarcado y Capitalismo han establecido una sinergia y complementariedad profundas, pues, sus bases epistemológicas, conceptuales y operativas son las mismas: el modelo extractivista.

---

<sup>2</sup> Paul Little en su conferencia en el marco del I foro Internacional “Retos de la sostenibilidad”, Universidad de Cuenca, 5 y 6 de octubre de 2023.

Frente a esta situación, desde los feminismos, emergió una propuesta alternativa a la visión hegemónica: el ecofeminismo, considerado como un potente planteamiento teórico y de acción que forma parte de la lógica antisistémica. Así, el ecofeminismo plantea algunas propuestas para enfrentar la crisis civilizatoria y apoyar la transición hacia una sociedad sostenible, entre ellas: la generación de un nuevo enfoque en el vínculo sociedad-naturaleza y con relación a las mujeres, que parta de un proceso de revalorización de la naturaleza y de las mujeres, consideradas ambas como jerárquicamente inferiores a los hombres. En segundo lugar, el ecofeminismo propone recuperar las voces y conocimientos ancestrales de actores no hegemónicos que, por sus prácticas vitales, están más cercanos a la sostenibilidad de la vida, esto es, el saber de las mujeres, de los pueblos indígenas o del campesinado, sobre todo en los países del sur global.

En tercer lugar, esta corriente de pensamiento plantea un nuevo tipo de ética, “una ética del cuidado” que articule la justicia social con la justicia ambiental (Svampa, 2018), lo que supone poner el cuidado hacia los otros y hacia la naturaleza como el centro de la existencia, abstrayendo de este centro al capital. Finalmente, y siguiendo esta línea, el ecofeminismo propone politizar y democratizar la sostenibilidad de la vida, es decir, redistribuir el trabajo de cuidados entre hombres y mujeres y a nivel de toda la comunidad como una forma de avanzar hacia sociedades más cooperativas en defensa de la vida y la naturaleza.

## Conclusiones

*La nueva ciencia nos transporta de una visión colonial de la naturaleza como un enemigo al que saquear y esclavizar, a una nueva visión de la naturaleza como comunidad a la que debemos cuidar. El derecho a explotar, cultivar y adueñarse de la naturaleza convirtiéndola en propiedad se ve atemperado por la obligación de cuidarla y de tratarla con dignidad y respeto. El valor utilitario de la naturaleza comienza a dar paso lentamente a su valor intrínseco.*

(Jeremy Rifkin, 2004, p. 440)

En el debate sobre sostenibilidad y sus diversas conceptualizaciones, introdujimos un conjunto de reflexiones acerca de la necesidad de una mirada holística e integradora de las dimensiones que la constituyen, fundamentalmente, con el fin de potenciar un enfoque eco-social, lo cual nos remite al análisis sobre el desarrollo y sus imbricaciones. Proponemos, finalmente, la necesidad de revertir las tendencias críticas que enfrenta el planeta a partir de internalizar el biocentrismo o la concepción ancestral del Buen Vivir que propone un estado de armonía entre seres humanos y naturaleza que recupere la unidad indisoluble que nunca debió ser quebrantada. En detalle, las conclusiones son:

1. Desde la ciencia y la academia, el tratamiento de la sostenibilidad tiene enfoques, valores y objetivos diversos. Desde la economía y las dinámicas empresariales, el enfoque es el desarrollo y el crecimiento; los valores, el utilitarismo de los bienes de la naturaleza para la producción transformados en recursos y, el objetivo, mantener la capacidad de carga de los ecosistemas y de dichos recursos naturales en función del crecimiento económico.

Desde las ciencias naturales (biología, física, química) se ha definido la sostenibilidad en relación con los umbrales planetarios que, con base en interdependencias e interacciones en múltiples procesos, permiten que el ecosistema global funcione. Desequilibrios y rupturas de estos procesos naturales ocasionarán cambios irreversibles en la composición y dinámicas de la biosfera amenazando sustancialmente la sobrevivencia de la especie humana.

Desde la ecología política planteamos que la sostenibilidad es multidimensional y sistémica, pues, comprende las relaciones intrínsecas entre los seres humanos y sus lógicas de desenvolvimiento en territorios y ecosistemas. Estas relaciones son de carácter cultural y económico (cómo valoramos la naturaleza) y, político (relaciones de poder para acceder y tratar los bienes de la naturaleza). Desde aquí podremos entender quiénes trascienden las leyes de la naturaleza y con qué objetivos; quiénes la cuidan y con qué valores y quiénes sufren o gozan por la explotación de la naturaleza. Sostenibilidad e insostenibilidad se desenvuelven detrás de estos dilemas y conflictos.

Desde el ecofeminismo, la sostenibilidad solo será posible si se pone en el centro a una nueva forma de convivencia basada en los cuidados, tanto de la naturaleza como de los seres humanos, pues, las personas somos seres ecodependientes e interdependientes. Más aún, la sostenibilidad de la vida será viable cuando se destierren las relaciones de dominio, explotación y expropiación no solo de la naturaleza sino de las otras personas y colectivos (como las mujeres), pues, el valor supremo es el cuidado compartido y la preservación de una vida digna.

2. Hemos intentado articular la noción de sostenibilidad con la noción de desarrollo y concluir que el desarrollo es la razón, la causa y la principal amenaza a la sostenibilidad de la biosfera planetaria. Esta tesis contrasta con el paradigma desarrollista que promete el bienestar material para todas las sociedades a través de la innovación tecnológica, la vinculación a más mercados, la disciplina, frugalidad y el cambio cultural orientado al extractivismo, la competencia, el ahorro, la inversión, la acumulación y el consumismo, lógica que Yayo Herrero la define así: “Esto es lo que llaman desarrollo: llegar, ocupar, destrozar, agotar y abandonar. Y después empezar de nuevo en otro sitio” (post de Yayo Herrero en X del 29 de marzo del 2024).
3. Cuestionamos la opción del desarrollo sostenible por su incapacidad consciente para proponerle al mundo una alternativa diferente al evangelio del crecimiento. No es viable imaginar un estado de sostenibilidad si el modelo de producción y consumo viola progresivamente los umbrales establecidos por la ciencia en los que se puede mantener la vida. Hoy, políticas y acciones que no apunten a la sostenibilidad de la vida van en contrasentido por ello más que nunca es fundamental

pensar en que debemos dejar la idea de alcanzar la sostenibilidad esperanzados en la resiliencia, cuando la tarea es el desarrollo de la sostenibilidad para garantizarnos sobrevivir.

4. La hegemonía de los ideales de la ciencia y el progreso, el desarrollo del mercado y la orientación existencial por tener, ganar y acumular condujo a la sociedad al sobredesarrollo y al divorcio del ser humano con la naturaleza, quien, en su afán de controlarla terminó dominándola y saqueándola. Múltiples voces advirtieron con datos y proyecciones lo que esto implicaba, pero las alarmas se negaron, se escondieron o se manipularon desde empresas transnacionales y gobiernos con el único fin que el modelo de capitalismo fósil se perpetúe (Escriva, 2023). Hoy gran parte de las sociedades a nivel mundial reclaman la urgencia de recuperar la filosofía y el saber ancestral de unidad con la naturaleza, de superación del antropocentrismo y reubicación del biocentrismo como única vía para recuperar las condiciones de sostenibilidad para acogernos a todos los seres vivos en igualdad de condiciones y respeto. El sistema dominante ha abierto grietas paradigmáticas y existenciales y, sin duda, por ahí entrará la luz.

## Bibliografía

- Asamblea Nacional Constituyente (2008). *Constitución de la República del Ecuador*.
- Bosch, A., Carrasco, C. y Grau, E. (2005). Verde que te quiero violeta. Encuentros y desencuentros entre feminismo y ecologismo. *Boletín ECOS*, Fuhem Ecosocial, [https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Boletin\\_ECOS/10/verde\\_que\\_te\\_quiero\\_violeta.pdf](https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Boletin_ECOS/10/verde_que_te_quiero_violeta.pdf)
- Brundtland, G. H. (1987). *Informe de la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y el Desarrollo "Nuestro futuro común"*. Naciones Unidas.
- Cardoso, F. H. y Faletto, E. (1979). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México D.F. Siglo XXI Editores.
- Carpio, P. (2019). *Buen Vivir: utopía para el siglo XXI*. FUHEM.
- Claire Alberts, E. (28 marzo 2021). *MONGABAY periodismo ambiental independiente en latinoamérica*. <https://es.mongabay.com/2021/03/los-limites-planetarios-definen-nuevas-normas-para-los-negocios-sostenibles/>
- Costanza, R., Patten, B. (23 junio 1995). *Defining and predicting sustainability*. <https://www.robertcostanza.com> [https://www.robertcostanza.com/wp-content/uploads/2017/02/1995\\_J\\_CostanzaPatten\\_DefiningSustainability.pdf](https://www.robertcostanza.com/wp-content/uploads/2017/02/1995_J_CostanzaPatten_DefiningSustainability.pdf)
- Costanza, R., Cumberland, J., Daly, H., Goodland, R., Norgaard, R. (1999). *Introducción a la Economía Ecológica*. CECSA.
- Escobar, A. (2012). Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de Antropología Social* 21, pp. 23-62.
- Escriva, A. (2023). *Contra la sostenibilidad. Por qué el desarrollo sostenible no salvará el mundo*. Arpa Editores.
- Facio, A. y Fries, L. (2005). Feminismo, género y patriarcado. *Academia. Revista sobre enseñanza del Derecho de Buenos Aires* 3(6), pp. 259-294.

- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de Sueños.
- Ferrari, N. (2022). *En algún lugar. La Cueva de la cuarentena*. <https://lacuevadelaquarentena.com.ar/nina-ferrari2/>
- Gudynas, E. (2012). El Postdesarrollo como crítica y el buen vivir como alternativa. En CEIICH, UNAM, *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad* (pp. 61-95). UNAM.
- Harari, Y. N. (2014). *De animales a dioses, una breve historia de la humanidad*. Debate.
- Heilbroner, R. L. (1968). *Vida y doctrina de los grandes economistas*. Ediciones Orbis S.A.
- Herrero, Y. (noviembre 2013). Miradas ecofeministas para transitar a un mundo justo y sostenible. *Revista de Economía Crítica* 16, pp. 278-307.
- Herrero, Y. (junio 2015). Apuntes introductorios sobre el Ecofeminismo. *Boletín de Recursos de Información* N° 43. Centro de Documentación Hegoa. <http://boletin.hegoa.ehu.es/mail/37>
- Herrero, Y. (2023). La vida humana en un mundo justo y sostenible. *Economistas sin fronteras* N. 50, 81.
- Lang, M. (2021). Simulación e irresponsabilidad: el 'desarrollo' frente a la crisis civilizatoria. Miradas críticas desde los feminismos y el pensamiento decolonial sobre los Objetivos de Desarrollo Sustentable y la erradicación de la pobreza. *Género y Ambiente* 24(1), pp. 131-152.
- Leff, E. (1998). *Saber Ambiental: Sustentabilidad, Racionalidad, Complejidad, Poder*. Siglo XXI Editores.
- Leff, E. (2004). *Racionalidad Ambiental, la reapropiación social de la naturaleza*. Siglo XXI Editores.
- Lopes, H. (2024). *La AMOC está al borde del colapso y tendrá graves consecuencias para el clima, el aviso de un científico alemán*. El Tiempo. <https://www.tiempo.com/noticias/actualidad/la-amoc-esta-al-borde-del-colapso-y-tendra-graves-consecuencias-para-el-clima-el-aviso-de-un-cientifico-aleman.html>
- Malm, A. (2020). *El capital fósil*. Capitán Swing.
- Meadows, D. (2019). *Documental Ultimo Aviso*. <https://www.youtube.com/watch?v=RNax307elrc>
- Meadows, D., Meadows, D., Randers, J., Willam, B. (1972). *Los límites del crecimiento*. Fondo de Cultura Económica.
- OFIS (2015). El Sumak Kawsay desde la visión Kañari. *Revista Avistatiempos. Ecología, plurinacionalidad y Buen vivir* 1.
- OMM (2023) Actualización climática mundial anual a decenal de la OMM (años objetivo: 2023-2027) <https://reliefweb.int/report/world/wmo-global-annual-decadal-climate-update-target-years-2023-2027#:~:text=Geneva%2C>
- ONU. (s/f). *Naciones Unidas*. Obtenido de Objetivos de Desarrollo Sostenible: <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/economic-growth/>
- Organización Internacional del Trabajo, OIT (2024). *Avanzando hacia la igualdad: El rol del cuidado en el mercado laboral de América Latina*. <https://www.ilo.org/es/>

[resource/news/avanzando-hacia-la-igualdad-el-rol-del-cuidado-en-el-mercado-laboral-de](#)

- Paredes, J. y Guzmán, A. (2014). *El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?* Mujeres creando comunidad.
- RAE. (01 de 04 de 2024). *Real Academia Española*. <https://dle.rae.e/>
- Riechmann, J. (1995). Desarrollo sostenible: la lucha por la interpretación. En J. Riechmann, J. M. Naredo, et al. *De la Economía a la Ecología* (págs. 1-20). Trotta.
- Rifkin, Jererny *El sueño europeo. Cómo la visión europea del futuro está eclipsando el sueño americano*. Paidós, 2004.
- Sachs, W. (1996). *Diccionario del Desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. PRATEC.
- Seers, D. (1969). The meaning of development. *IDS Communication*, 44. \t “\_blank” <http://www.ids.ac.uk/files/dmfile/themeaningofdevelopment.pdf>
- Seoane, J. (23 octubre 2023). El futuro (colapso ecológico) ya llegó, *Rebelión*. <https://rebellion.org/el-futuro-colapso-ecologico-ya-llego/>
- Shiva, V. (2004). La mirada del ecofeminismo. *Polis, revista de la Universidad Bolivariana*, 3(9), pp. 2-8.
- Sunkel, O. (1970). *El Subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*. Siglo XXI Editores.
- Svampa, M. (noviembre-diciembre 2018). Imágenes del fin. Narrativas de la crisis socioecológica en el Antropoceno. *Nueva Sociedad*, 278, pp. 151-164.
- Unceta, K. (abril de 2018). Alcance y vigencia del postdesarrollo: de la crítica al desarrollo al debate sobre las transiciones. *Revista Ecuador Debate* 103, pp. 61-78.
- WWF. (04 abril 2024). WWF. *¿Como surgió el término Antropoceno?* [https://www.wwf.org.mx/quienes\\_somos/planeta\\_vivo/historia\\_y\\_concepto\\_del\\_antropoceno/](https://www.wwf.org.mx/quienes_somos/planeta_vivo/historia_y_concepto_del_antropoceno/)



# El problema del desarrollo: contrapuntos entre el desarrollo global de hoy y el debate latinoamericano de ayer

Eduardo Gudynas

---

**Eduardo Gudynas.** Es investigador en el Centro Latino Americano de Ecología Social (CLAES), en Montevideo. Ha sido investigador visitante en la Universidad de Munich (Alemania), profesor Arne Naess en la Universidad de Oslo (Noruega) e integrante de la Comisión para la Transformación de la Economía Global del Club de Roma.

---

## Introducción

Los debates sobre los sentidos y contenidos sobre las ideas de desarrollo mantienen vigencia. Aunque en la década de 1990, en más de una ocasión se vaticinó la muerte del concepto, sobrevivió, manteniéndose como una aspiración de los gobiernos, defendido por buena parte de la academia, y aceptado por amplios sectores ciudadanos. La experiencia en América Latina refleja esa persistencia ya que, tanto desde administraciones conservadoras como progresistas, se proclamaba la necesidad del desarrollo, y en especial del crecimiento económico.

Más recientemente, la pandemia por coronavirus puso en jaque a las economías nacionales, pero la respuesta predominante fue redoblar la apuesta por los conocidos instrumentos asociados a las ideas convencionales del desarrollo. Ese tipo de medidas se han repetido por décadas, pero no han logrado resolver los problemas que se suponía que el desarrollo dejaría atrás, como la pobreza o la desigualdad.

Precisamente todo eso deja en evidencia los aportes que provienen del campo conocido como estudios sobre el desarrollo. Desde esa perspectiva, es oportuno abordar brevemente una de las manifestaciones más recientes en esos estudios, y ofrecer un contrapunto con aportes, sobre todo latinoamericanos, de hace aproximadamente cincuenta años atrás. Es que en la actualidad hay varias voces que, desde el norte global, proponen abandonar la clásica mirada del desarrollo internacional que se

preocupaba especialmente por la situación de los países del sur global, identificados como subdesarrollados o en desarrollo. Una redefinición del desarrollo que hace desaparecer las condiciones específicas de los países del sur tiene profundas implicaciones tanto en la teoría como en las prácticas de gobiernos, agencias financieras y la academia.

Este ejercicio incluye ideas compartidas en el lanzamiento de un programa de estudios e investigación en la Universidad de Cuenca (Cuenca) sobre desarrollo sostenible que incluye la mirada del posdesarrollo. Es, por lo tanto, también un reconocimiento a esa iniciativa, ya que ese tipo de abordajes son una prioridad para América Latina.

### Reformulando el desarrollo

En los últimos años se han observado variados intentos en reforzar las concepciones del desarrollo al estilo occidental como una tarea universal, bajo la cual ya no tendrían la misma relevancia las clásicas distinciones que reconocen naciones desarrolladas y subdesarrolladas, adelantadas o atrasadas, del norte o del sur, y otras análogas. Esas posturas se formalizaron en la década de 2010, partiendo tanto de la academia como desde gobiernos y organismos internacionales. Argumentaban que las diferencias entre los países se reducían, y explicaban el proceso a factores tales como la reducción en la pobreza y una expansión de las “clases medias”.

Un ejemplo destacado en esas consideraciones se encuentra en el foro de discusión en la revista académica *Development and Change*, que contó con distintas contribuciones que se sucedieron entre 2017 y 2019. El artículo inicial por Rory Horner y David Hulme (2019a), del Global Development Institute (GDI) de la Universidad de Manchester (Reino Unido). Cuestionaban las clásicas distinciones entre países desarrollados, ricos o del “norte” y otros subdesarrollados, pobres o del “sur”. Sostienen que por un lado hay una convergencia entre las naciones de aquel sur con las del norte en varias dimensiones (evaluadas, por ejemplo, por el PBI, el ingreso per cápita, educación o salud), mientras que al mismo tiempo las divergencias observadas dentro de los países se acentuaron. Horner y Hulme presentan una “nueva” geografía del desarrollo por la cual sería más difícil o no sería adecuado distinguir entre países desarrollados o subdesarrollados. La contraponen a la “vieja” geografía donde esas distinciones estaban presentes. En su visión, el desarrollo sería un programa universal, proponiendo emplear la denominación de “desarrollo global” para reemplazar a la clásica etiqueta del “desarrollo internacional” (véase, además, Horner y Hulme, 2019b; Horner, 2020).

En un sentido similar, Johan Oldekop junto a otros coautores (varios de ellos también de la Universidad de Manchester), consideran que el contexto impuesto por la pandemia por Covid19 ameritaría transitar hacia un “paradigma” de desarrollo global que debería reemplazar a los estudios sobre el desarrollo internacional (Oldekop y colab.,

2020). Sus principales argumentos refieren a los cambios en las cadenas globales de valores, la digitalización, el endeudamiento y el cambio climático. Esa mirada global no rechaza los problemas del “subdesarrollo” pero considera que éstos también ocurren dentro de las naciones industrializadas. En este caso, también se abandonan las distinciones entre “sur” y “norte”.

Siguiendo otro recorrido, pero llegando a conclusiones similares, Leach y col. (2021), en su caso desde el Institute Development Studies (IDS) de la Universidad de Sussex (Reino Unido), sostienen que la pandemia por coronavirus exigía repensar el desarrollo, por un lado, reclamando ir más allá de las condiciones económicas, pero por otro lado concibiéndolo como un programa universal, dejando atrás las divisiones norte-sur.

A estas posturas se sumaron indicaciones similares desde organismos internacionales como el Banco Mundial, con todas sus implicaciones e influencias en los programas de asistencia al desarrollo (por ejemplo, en World Bank, 2016).

Estas contribuciones, hasta donde puede saberse, pasaron más o menos desapercibidas en los ámbitos que abordan la temática del desarrollo en América Latina, pero en la academia del norte produjeron todo tipo de reacciones y críticas. Por ejemplo, en aquel mismo foro, Fischer (2019) alertaba que Horner y Hulme no precisan lo que entienden como desarrollo, y en cambio, apelan a una “falsa caricatura” de lo que sería el desarrollo internacional para luego proponer su variante global. Con severidad agrega que esa redefinición no le hace ningún favor a los estudios del desarrollo ya que por el contrario promueve una “amnesia” sobre su historia y legado.

En una revisión más reciente Wiegatz y col. (2023) alertan sobre la pretensión de universalismo que está presente en esa redefinición globalista del desarrollo. Agrega que desaparecen, por ejemplo, aportes relevantes que se han elaborado desde el sur, y tampoco es adecuada para evaluar problemas como la pobreza, salud o incluso la economía política del capitalismo.

## Definiciones y universalismo

En este prolífico debate es posible observar con más detenimiento dos cuestiones. Por un lado, los proponentes del desarrollo global no ofrecen mayores precisiones sobre sus definiciones o concepciones acerca del desarrollo. Por el otro, queda en evidencia la pretensión del desarrollo, sea cual sea la concepción defendida, aunque siempre es la esgrimida desde centro académicos en el norte, es o debería ser universal. Estos asuntos tienen efectos directos en el campo de los estudios del desarrollo como en los intentos prácticos sea desde gobiernos o cualquier otra institución, y también para los análisis y propuestas desde América Latina como desde otros sitios en el sur global. No se aborda aquí, por limitaciones de espacio,

la evaluación de la categoría “sur”, la que también es polisémica (véase por ejemplo Sud y Sánchez-Ancochea, 2022).

Sobre el primer asunto, Fischer (2019) y otros observadores rápidamente señalaron que no se define la categoría del desarrollo en esa nueva propuesta globalista. Esto obliga a inferir los entendimientos a partir de los elementos esgrimidos en sus explicaciones. Al hacerlo se encuentran componentes propios de una concepción tradicional, recostada en la economía convencional y sus indicadores (tales como PBI, ingreso per cápita, concebir a la pobreza desde variables monetarizadas, etc.).

Dando un paso más, Ziai (2019) concuerda en la misma alerta, y al revisar la propuesta del desarrollo global identifica tres usos diferentes en Horner y Hulme (2019). Empleando procedimientos propios de la crítica del posdesarrollo apunta a que estamos frente a una concepción condicionada histórica y geopolíticamente, que es eurocéntrica, y por la cual se asumen como válidos ideales del bienestar convencionales de occidente. Alerta que no se asume que las sociedades que se presentan como modelo de desarrollo lo lograron por medio de relaciones coloniales y neocoloniales por las cuales se aprovecharon de recursos y trabajo de otros países (etiquetados como parte del sur global).

Ese tipo de advertencias está a tono con las vertientes críticas de los estudios sobre el desarrollo, tales como las de Escobar (1998) o Esteva (1992). En ese sentido, recordemos que Esteva (1992) dejaba en claro que no es posible afirmar ni legitimar un único marco universal de cambio social sea entendido como desarrollo, progreso o bajo cualquier otro término. Distintas sociedades, bajo otros contextos históricos, culturales y ambientales, pueden tener ideales diferentes de una buena vida y del bienestar, e incluso los conciben de modo muy diverso.

Esa advertencia permite pasar al segundo aspecto. La pretensión del universalismo acompañó a las formulaciones sobre el desarrollo desde su mismo inicio. La representación del mundo entre países desarrollados y subdesarrollados, donde el desarrollo (como crecimiento económico) sería una superación del colonialismo, aparece en el conocido punto cuatro del discurso del presidente H. Truman en 1949, citado en muchas ocasiones como un punto de partida para ese universalismo. Sin embargo, esa postura estaba en marcha desde años antes. En efecto, en sus primeras expresiones, a fines del siglo XIX y principios del XX, el desarrollo era presentado como un programa del Reino Unido para la gestión de sus colonias (tales como la *Colonial Development Act* aprobada en 1929 para sus “dominios” en el sur); le siguieron las consideraciones sobre el desarrollo en el marco de la Sociedad de Naciones tras la primera guerra mundial o las negociaciones sobre asistencia económica y cooperación que eran rotulados como desarrollo en la diplomacia entre América Latina y los Estados Unidos en las décadas de 1940 y 1950. A su vez, y esto es muy claro en América Latina, aquellas tempranas ideas del desarrollo se correspondían e intercambiaban con las de progreso, un propósito muy arraigado en casi todas las jóvenes repúblicas

latinoamericanas desde mediados del siglo XIX. Se concebía a nuestros países como atrasados, inmaduros, e incluso dominados por salvajes, que debían ser civilizados, siguiendo ejemplos que se encontrarían en París, Londres o Berlín.

Las pretensiones universalistas del desarrollo hacían que, más allá de que éste pudiera expresarse de uno u otro modo en distintos sitios, de todos modos, era referido a ideales o imaginarios que debían atenderse en todos los rincones del planeta. Se volvía un recorrido al que todos los países deberían plegarse. Sus aspectos esenciales están determinados en el norte occidental industrializado, sea en centros académicos, en asociaciones de académicos y sus practicantes, o en esos gobiernos.

La propuesta del desarrollo global está teñida por esa condicionalidad. Expresa una perspectiva occidental, en buena medida europea, y sobre todo británica, tal como ahora se repite con los aportes desde el GDI o el IDS. Lo que podría ser un programa británico o europeo de desarrollo, es rebautizado como global. Las presentaciones de reformulaciones del desarrollo que a su vez son postuladas como una nueva solución universal, son frecuentes; ocurre de modo análogo con las concepciones y acciones que elabora por ejemplo la agencia de cooperación para el desarrollo de Estados Unidos (AID), los planes de asistencia acordados en el G-7, o los programas del Banco Mundial.

La posición inversa prácticamente no existe. Por ejemplo, el *novo desenvolvimento* de académicos y políticos brasileños elaborado y aplicado en las últimas décadas, nunca fue presentado ni entendido como global. Siempre fue concebido como brasileño (véase por ejemplo, Sicsú y col., 2007). El *Buen Vivir*, en sus formulaciones originales en Ecuador, Bolivia y en parte en Perú, era tanto una crítica a cualquier variedad de desarrollo como una alternativa basada en otras premisas y apuntando a otros propósitos muy distintos a los occidentales. Nunca se pretendió que fuera un programa universal, y además, desde aquellos centros del norte (fuesen político o académicos), frecuentemente lo tomaban como una expresión étnica, folklórica o provincial de la región andina.

La pretensión de universalismo opera minimizando, desplazando o negando ideas, discusiones y formulaciones de otros tipos de desarrollo, e incluso alternativas a éste, que tienen lugar en ese "sur". Lo mismo ocurre con los ensayos de los gobiernos en implementar otros tipos de desarrollo (como los desplegados por los progresismos sudamericanos), o las discusiones de académicos o militantes sobre qué es o no es, o debería ser y no logra ser el desarrollo. El "sur" no tendría voces propias legítimas, y se le asigna un papel de aprender o seguir lo que indica el "norte". Se relega una carga histórica, ya que ese desarrollo, que se presenta idealizado, ocurrió por medio de esas asimetrías y subordinaciones entre un norte y un sur que ahora parecería que no se desea reconocer.

Este problema no puede minimizarse. Leach y col. (2021), en uno de los documentos que propone esa nueva perspectiva del desarrollo, dejan en claro esa defensa

universal, sosteniendo que los objetivos globales de las Naciones Unidas debe ser asumida totalmente por todos. Incluso agrega que esa postura esa es la vía para deconstruir la colonialidad que ha acosado a los estudios y la práctica del desarrollo, y por lo tanto, la “descolonización” pasa por más desarrollo al estilo occidental.

Se insiste en que el vasto y diverso “sur” debería seguir esos lineamientos, los gobiernos y programas de desarrollo deberían aplicar sus indicaciones dentro de las particularidades de cada país, y los académicos tendrían, pongamos por caso, enseñar en las aulas universitarias esos preceptos.

Los proponentes del desarrollo global hacen esta discusión por momentos confusa, al plegarse a la retórica que sostiene que como en las naciones industrializadas se padecen muchos problemas, como la marginación y la violencia, éstas también serían países en desarrollo. En ese reconocimiento hay muchas verdades, pero son llevados a un extremo de desatender problemáticas críticas. Wiegratz y col. (2023) aciertan al señalar que esa pretensión del desarrollo global impide abordar adecuadamente la economía política de las exclusiones y subordinaciones de muchos países, las que se expresan en cuestiones de comercio exterior, flujo de capitales, deuda externa, migraciones, etc.

Se puede tomar una problemática reciente para ilustrar esta cuestión. En las formulaciones del desarrollo global parecería estar ausente la problemática de los extractivismos, entendidos como los modos por los cuales, pongamos por caso, América Latina brinda de materias primas tales como minerales, hidrocarburos y agroalimentos. Estos imponen severos impactos sociales y ambientales, generan condicionalidades económicas y productivas, y dependen esencialmente de inversores y compradores externos. Se repite de ese modo la subordinación de la región como proveedora de *commodities*, y hasta ahora han fallado los intentos de romper esa asimetría, sea desde administraciones conservadoras como progresistas. Sin embargo, la reconversión energética y combate al cambio climático en los planes de desarrollo de los países industrializados, y en especial la Unión Europea, asumen como natural que América Latina les brinde, por ejemplo, minerales como litio, para alcanzar esas metas. Como ese desarrollo es presentado como universal, se presenta el propósito de esa reconversión energética como una cuestión de urgencia, revestida de una moral asociada a una causa ecológica global. Pero, en cambio, el patrón que se observa en el comercio internacional es de un intercambio ecológico desigual que se ha acentuado desde la década de 1990 (véase Dorninger y col., 2021).

El riesgo de una postura universalista es que los estudios sobre el desarrollo que se puedan realizar, pongamos por caso en Ecuador o cualquier otro país latinoamericano, deberían estar acotados a ese “paradigma” occidental, generándose una autolimitación, y sólo podrían abordar los modos para ajustar esos dictámenes a las circunstancias nacionales. Al mismo tiempo, no es nada sencillo asumir que las estrategias de desarrollo, por ejemplo europeas, serían las más adecuadas para resolver los problemas nacionales en nuestro continente.

## El problema del desarrollo en el debate latinoamericano

Considerando esta reciente situación, que apenas ha sido resumida aquí, es posible dar paso a un contrapunto con algunos aportes latinoamericanos que décadas atrás ponían en consideración asuntos que ahora se esquivan. Esto sirve, además, para sumar otra evidencia que muestra que la ceguera de muchos estudios del desarrollo en el norte (político y académico) ignora u olvida los aportes latinoamericanos.

Es oportuno retomar un examen crítico sobre la idea de desarrollo por el sociólogo brasileño Fernando Henrique Cardoso, publicado en 1980 a partir de una conferencia en el VI Congreso Mundial de Economistas. Se parte de reconocer que el desarrollo es una condición deseada, soñada, que se volvió un “problema”, convertido en “el abecé de la contribución del pensamiento, sino *del Tercer Mundo*, por lo menos *sobre el Tercer Mundo ...*” (Cardoso, 1980, p. 846; sus cursivas). Acertadamente agregaba que esa mirada asumía tener la certeza en saber lo que “significa el progreso y se suponía que éste era deseado”, pero que ya en esos días era una noción bajo cuestionamientos (Cardoso, 1980, p. 846). Desde un inicio, Cardoso está dispuesto a poner en discusión no solamente la idea de desarrollo sino su antecedente directo que descansa en las concepciones sobre el progreso. Incluso advierte que se aplicaban consideraciones políticas y morales que redefinen la noción de progreso del siglo XIX, pero sin abandonarla.

Ese abordaje no era inusual, ya que los cuestionamientos sobre las nociones del desarrollo fueron comunes en América Latina en la década de 1970. Entre los diferentes aportes, Cardoso recuerda los de O. Sunkel y C Paz, así como a Celso Furtado, quienes siguiendo diferentes razonamientos ponían en duda que fuese posible replicar en América Latina aquel desarrollo que en ese momento mostraban las naciones industrializadas. Pero lo destacado es que no está en discusión la “posibilidad” y la “deseabilidad” de alcanzar “los mismos padrones de desarrollo de los países industrializados”, sino que eso fuese posible o los medios para lograrlo (Cardoso, 1980, p. 850).

Las reacciones para reformular el desarrollo desde el sur ya tenían muchos antecedentes en los años ochenta. Entre los ejemplos destacados se contaba la Conferencia de Bandung que en 1955 reunió a 29 gobiernos africanos y asiáticos, o los aportes de Raúl Prebisch, desde América Latina, alertando sobre los problemas estructurales de las economías de la región, y las relaciones de asimetría y subordinación en el comercio internacional, el acceso a la tecnología y el capital (por ejemplo, Prebisch, 1967). Estos y otros analistas parecería que son minimizados o ignorados por la propuesta reciente del desarrollo global.

La evaluación de Cardoso en 1980, por lo tanto se inscribe en una tradición que ya tenía más de dos décadas. Todos ellos estaban preocupados por lo que calificaban como atraso o subdesarrollo; muchos lo entendían desde una mirada tanto histórica

como estructural, sosteniendo que se desembocaba en una relación asimétrica, subordinada y desventajosa de las economías latinoamericanas (periféricas) con las naciones industrializadas (centro).

Esa distinción entre centro y periferia, sur y norte, o sus análogos era seguida por los estudios del desarrollo. Esa disciplina se consolidó en la década de 1960, particularmente en el Reino Unido, y se enfocaba en la problemática de la desigualdad en el desarrollo, el rezago de los países del sur, y en particular de la excolonias por ejemplo en África. Por razones como esas, la noción de dominación adquirió protagonismo.

La problemática del desarrollo se amplió más allá de lo económico sumando consideraciones sociales y políticas, que en el vocabulario de ese tiempo abarcaba la dominación entre grupos o clases dentro de los países, lo que era descrito como propio de relaciones de explotación y dominación capitalista. Consecuentemente, la alternativa destacada buscaba romper con esa subordinación, para alcanzar un desarrollo, al que no se renunciaba, pero que se formularía en términos propios. En América Latina algunos participantes incluso sostuvieron que los determinantes culturales podrían prevalecer sobre los económicos, volviéndose en un factor clave de la dominación (como sostenía el peruano Aníbal Quijano en 1971 [1980]). Esta es otra diferencia con la propuesta actual del desarrollo global, donde más allá de algunos matices, prevalecen consideraciones económicas, las condiciones históricas se desvanecen y las nociones de subordinación o dominación no tienen un protagonismo central.

La necesidad de ampliar las dimensiones en consideración también era defendida por otros. Es así que el economista Celso Furtado, también brasileño, en una nota autobiográfica recordaba que en 1948, a su regreso desde París para ingresar en la CEPAL, advirtió que la “teoría del crecimiento económico, que venía siendo elaborada en la inmediata posguerra, había producido una dinamización ahistórica de modelos macroeconómicos en la línea keynesiana o en la neoclásica”, en cambio, la consideración de lo que tipifica como “atraso” debería ser abordada históricamente, y eso imponía otro marco teórico (Furtado, 2003, p. 88). Esa es una de las razones por las cuales Furtado optó por el estructuralismo (en su expresión económica) lo que, a su juicio, permitía una mirada histórica que permitía sumar otros aspectos distintos.

A su vez, esas discusiones se superponían sobre otras, en las cuales al hablarse de retraso o rezago se apuntaba sobre todo a actores como el campesinado o grupos empobrecidos urbanos, pero también a prácticas y desempeños del Estado. Entonces, el desarrollo proponía como solución un desarrollo adjetivado como modernización, incorporando consideraciones políticas y culturales además de las económicas (véase, por ejemplo la idea de desarrollo político en Jaguaribe, 1972).

Furtado avanzó aún más en su crítica al desarrollo, y años más tarde reconoció que esa idea era un “mito”. Sostuvo que el “desarrollo económico”, concebido como la “idea de que los *pueblos pobres* podrán algún día disfrutar de las formas de vida de los

actuales *pueblos ricos*” es “simplemente irrealizable”, por lo cual las economías de la periferia “nunca serán *desarrolladas*” (Furtado 1975, p. 90; sus cursivas). Sin aceptar del todo advertencias como las de los límites ecológicos al crecimiento, Furtado comprende que esa ambición del desarrollo a imagen de los países ricos sirvió para movilizar a los pueblos, para que aceptaran sacrificios, para justificar formas de dependencia, para legitimar la destrucción de culturas e incluso para “*explicar y hacer comprender* la necesidad de destruir” el ambiente (Furtado 1975, p. 90; sus cursivas). Pero de todos modos, Furtado, como Cardoso, se detuvo en ese punto, y no avanzó a postular alternativas más allá del desarrollo.

## Desarrollos alternativos

Sin abandonar la fe en el desarrollo y el crecimiento, la discusión latinoamericana admitía que no se podía (o no se debía) repetir el mismo estilo que el seguido por los países industrializados. Por un lado, la crítica buscaba separarse, e incluso independizarse, de los dictámenes de las recetas del norte global, pero por otro lado, al hacerlo, no rompía con aspectos esenciales de las ideas occidentales del desarrollo como progreso, industrialización y modernización, sino que ambicionaban una variante propia.

Se desplegaron de ese modo reformulaciones, tanto en América Latina como en África y en Asia, incluso incluyendo académicos y políticos heterodoxos de los países del norte, expresándose en simposios, talleres, libros, asesorías, etc. De distintos modos se ofrecían distintas versiones sobre cuál y cómo debería ser un “verdadero”. Unos sostenían que debía ser distinto del crecimiento económico, otros indicaban que debería enfocarse en satisfacer las necesidades humanas, muchos coincidían que debería reducir la pobreza, y así sucesivamente.

En el caso de varios países africanos y asiáticos, además se sumaba un esfuerzo para asegurar a descolonización. La condición poscolonial no renunciaba al desarrollo, sino que buscaba una variedad propia, autorealizada o autosuficiente, que les permitiera una verdadera independencia ante las antiguas metrópolis (véase por ejemplo, Temin, 2022).

Entre esos esfuerzos, en América Latina, una de las expresiones de poner en evidencia la variedad y heterogeneidad del desarrollo estuvo representada en la idea de estilos de desarrollo. Esa propuesta, el examen de sus dimensiones y manifestaciones, realizadas desde la CEPAL. Entre los aportes más destacados se cuentan Aníbal Pinto (1976) y Jorge Graciarena (1976). Como puede verse ya estaba en marcha la proliferación de alternativas entre distintas versiones del desarrollo.

Esas reformulaciones fueron alimentadas por alertas en unos casos sociales, tales como la pobreza persistente, la marginación y la exclusión, las consecuencias de las

tecnologías, etc., y en otros casos desde los diagnósticos ambientales que revelaban la extinción de especies y la creciente contaminación. En la década de 1970 además se sumaron nuevos tipos de críticas que ponían en jaque a la idea del desarrollo como un todo. Recordemos las advertencias del informe del Club de Roma que mostraba que existían unos límites ecológicos al crecimiento perpetuo (Meadows y colab., 1972). Se atacaba de ese modo uno de los pilares de las concepciones convencionales del desarrollo, lo que fue considerado intolerable e inaceptables tanto por derecha como por izquierda. De hecho, desde América Latina se lanzaron algunos de los ataques más virulentos contra la noción de límites al crecimiento, lo que demostraba lo profundamente arraigada que está esa condición en las ideas del desarrollo (Gudynas, 2019).

### El proposito del desarrollo en cuestión (1981)

Es posible dar un paso más en considerar los debates de aquellos años. Teniendo presente que en la década de 1970 estaba instalado el desarrollo como un problema, era concebido en una escala geográfica donde existían países desarrollados y otros subdesarrollados, y para estos últimos resultaba evidente que las soluciones no estaban en ajustes instrumentales. No era suficiente, pongamos por caso adherir a un programa de modernización para el desarrollo asumiendo que bastaría con ajustar medidas para la industrialización o las inversiones. En cambio, se consideraba imprescindible tener en claro unos fines últimos, propósitos o metas de amplio alcance. La discusión entonces atendía si las metas del desarrollo deseado debían apuntar al capitalismo o al socialismo. Dicho de otro modo, las alternativas en desarrollo debían alinearse con esos fines.

Algunos de los más conocidos animadores de esas discusiones, como A. Gunder Frank o Samir Amin, insistían en que bajo el capitalismo y las condiciones que éste imponía, por ejemplo las de subordinación internacional, era imposible un desarrollo autónomo y propio en el sur.

De ese modo, si se buscaba un desarrollo que se imaginaban como virtuoso, era necesario romper con el capitalismo en algún momento y la opción estaría, según la mirada de esos años, en alguna versión del socialismo (como expresó, por ejemplo, Amin, (1981) que elaborará con más detalle en los años siguientes). Al mismo tiempo, en América Latina, muchos dependentistas también entendían que la solución se encontraría en el sendero que conducía a un desarrollo socialista (como por ejemplo, Marini, 1969).

No es el propósito de esta revisión, evaluar los argumentos y méritos en esas dos opciones, ya que se propone mostrar otro problema. Este se refiere a que apuntando a la alternativa radical de ese momento, el socialismo, e incluso bajo cambios revolucionarios, de todos persistía la adhesión al crecimiento económico, al papel de la

tecnología, la promoción de una industrialización propia, y muchos otros componentes comunes a cualquier variedad de desarrollo. Por lo tanto, se ofrecía una alternativa que en realidad era otro tipo de desarrollo y que en su formulación reforzaba la fe en las concepciones del progreso.

Esa concordancia, que se pondría en discusión unos años más tarde, por ejemplo desde la crítica del posdesarrollo, de todos modos era advertida en aquellos años. Cardoso la reconoce: "Tanto los dependentistas como los cepalinos son herederos de la creencia en la racionalidad de la historia", y no reniegan de ello a pesar de la imagen negativa que la categoría de progreso ya tenía en esos años (Cardoso, 1980, p. 854). Si bien los dependentistas se distancian de los cepalinos estructuralistas en sus modos de entender el desarrollo, finalmente "proponen el *mismo* desarrollo, en beneficio de *otras* clases" (Cardoso, 1980, p. 854; sus cursivas). Es más, Cardoso reconoce que no saldaron las cuentas con los críticos del llamado "otro desarrollo", que en aquellos años daban cobijo a miradas heterodoxas más allá del economicismo tradicional, y que incorporaban cuestiones sociales, culturales o ambientales.

En el contexto de la presente revisión, la propuesta reciente de un desarrollo global defendido por los centros académicos británicos, no incorpora ninguna de estas tensiones, es como si no hubiese aprendido nada de aquellos debates, y podría decirse que es apenas un programa de ajuste dentro de las variedades capitalistas, sin alternativas posibles a éste. Del mismo modo, aunque Cardoso ya tenía conciencia de las críticas a la idea del progreso, y que esos cuestionamientos partían desde múltiples consideraciones, que además de las económicas incluían sociales y ambientales, esas precauciones parecería que hoy se desvanecen. Es más, aunque en el desarrollo global se jerarquice la problemática del cambio climático, parecería que la solución está dentro de algún tipo de desarrollo capitalista descarbonizado. Son posiciones que no son muy distintas en lo esencial a otras alternativas recientes como las del reseteo del capitalismo elaborado desde el Foro Económico de Davos (analizado en Gudynas, 2023).

Hay otra implicancia que no siempre es advertida pero debe ser señalada. En el abordaje de Cardoso, como en muchos otros de ese tipo, el desarrollo es una consecuencia del capitalismo (o eventualmente del socialismo). Por lo tanto, son análisis donde el desarrollo se deriva de posturas o ideologías filosófico políticas y en los modos concretos en que se las organizaban y operaban. No se advertía una condición inversa, por la cual la idea del desarrollo, con todas sus vaguedades e imprecisiones, es uno de los pilares en los saberes y sensibilidades e la modernidad contemporánea. De ese modo, la condición primaria es el apego al desarrollo, y éste se puede expresar en modos capitalistas, socialistas u otros.

Esto no debe sorprender, porque la idea de desarrollo es una heredera directa de la de progreso de los siglos XVIII y XIX. Por lo tanto, el capitalismo ya desde sus formulaciones en la revolución industrial y las que le siguieron, estaban inmersas en ese modo de entender el progreso; de hecho, el capitalismo mostraba cómo se concretaban esos

avances. A su vez, las ideas de los socialismos también se originaron en ese marco en el cual, no renunciaban a la pretensión del progreso, pero eran contestarias en los modos de organizar y practicar el desarrollo.

La prevalencia de las concepciones de progreso fue reconocida por Cardoso. Advertía que en los países industrializados esa noción era criticada y denunciada, mientras que el pensamiento latinoamericano seguía creyendo en el “progreso social”, aferrándose a una racionalidad que se asumía probada o que “incorporaba veladamente explicaciones poco convincentes sobre el proceso de transformación histórica”. En ese frente, la situación actual no es muy distinta, ya que persisten advertencias y críticas, pero la adhesión a progreso predomina en nuestros países.

### Avances y retrocesos en los estudios del desarrollo

En la mirada universalista de la propuesta de desarrollo global están ausentes muchas de las cuestiones que se acaban de enumerar, y que nutrieron por años a los estudios sobre el desarrollo. Es como si este pensamiento actual hubiese roto con los abordajes de las décadas de 1980 y 1990. Esos vaivenes en los estudios del desarrollo han ocurrido en el pasado; por ejemplo se han señalado que se padecieron distintos impasses en varios frentes en los años ochenta y noventa (Booth, 1985).

Esa condición fue explicada de variadas maneras, tales como el fracaso de las guías del desarrollo para resolver los problemas del subdesarrollo en el sur, cuestionamientos de inspiración postmodernas que se difundieron en las ciencias sociales, el fortalecimiento de la globalización y la liberalización comercial. También se indicaba que varias líneas de investigación se habían estancado (algo que ocurrió con la teoría de la dependencia), o el desmoronamiento de marcos conceptuales de estirpe marxista, que quedaron atrapados en distintos problemas y que al mismo tiempo sufrieron por la caída del socialismo real, dejando sin sustento su horizonte de alternativas (Booth, 1985).

En la década de 1980 también se afianzaban las posiciones conservadoras de inspiración neoliberal, bajo las cuales la idea de desarrollo no era un programa en sí mismo sino una consecuencia del funcionamiento del mercado. Por lo tanto, no habría necesidad dedicarse a una economía del desarrollo, se rechazaba la planificación del desarrollo, e incluso los estudios sobre el desarrollo no tendrían sentido. Un ejemplo de esa perspectiva fue el libro de Deepak Lal (1983), *The poverty of “development economics”*, que cuestionaba ácidamente lo que se venía proponiendo para los países del sur, rechazaba la planificación económica, alertaba sobre la corrupción, y desde allí postulaba que únicamente el mercado, y su desregulación, podrían resolver la pobreza.

De todos modos no puede dejarse de indicar una contracorriente, tanto desde la academia como en manos de grupos de activistas y organizaciones no gubernamentales, quienes abordaban cuestiones como la pobreza y los derechos, y de esos

modos dialogaban sobre el desarrollo. La posición de esas organizaciones, y de muchos grupos militantes nacionales, se diversificó rápidamente, y en general atacaron las miradas reduccionistas y denunciaban las posiciones neoliberales en muchos países, incluidos los latinoamericanos.

Por todo esto, no puede sorprender que algunas de esas críticas llegaran a la comunidad académica dedicada a los estudios sobre el desarrollo en los países del norte. Un conocido caso se debió a un artículo de Michael Edwards (1989), quien en ese momento trabaja en OXFAM Inglaterra, en el cual denunciaba una desconexión entre la investigación y la reflexión (refiriéndose sobre todo al mundo académico, los expertos, etc.), ante las acciones, los problemas que se suponía que debían enfrentar, señalando la responsabilidad de políticos, ONGs, militantes, etc. A su juicio, los estudios sobre el desarrollo se estaban volviendo irrelevantes, y en algunos casos pasaban a ser parte del problema del subdesarrollo. Agregaba que los participantes en ese tipo de estudios, los expertos, parecían espectadores ante algo así como un deporte que ocurría en el Tercer Mundo, sin dejar la comodidad de sus sillones (Edwards, 1989, p. 124).

En otro análisis influyente, Raymond Apthorpe, en 1999 consideró que los estudios del desarrollo no habían sido efectivos en promover el crecimiento económico o en reducir la pobreza, no lograban ser realmente interdisciplinarios, y que se abusaba de sus expresiones por medio de consultorías y agencias. Estas y otras posiciones no escapaban al enrarecimiento en las ciencias económicas que, a juicio de Dudley Seers (1979) se volvió tan complejo como lo que ocurría con las escuelas de teología en la Edad Media, con catedráticos que insistían en principios arcanos mientras eran incapaces de proveer respuestas a los problemas sociales.

A pesar de ese pesimismo, en especial desde fines de la década de 1980, ocurrieron cambios sustanciales en los entendimientos sobre el desarrollo. Ante la proliferación de críticas se lanzaron las nuevas variedades de desarrollo que pretendían resolver problemas sustanciales. Por ejemplo se consolidó una versión de un desarrollo presentado como sostenible y ambientalmente amigable, como respuesta a los cuestionamientos ecológicos, y a la advertencia de límites en la biósfera a la idea de un crecimiento continuo (este el caso de la definición de sustentabilidad en el informe *Nuestro Futuro Común*, CMMAD, 1988). De modo similar, se lanzaron las versiones de desarrollo humano, integral, local, a otra escala, endógeno, etc. Todos ellos fueron respuestas enérgicas, a veces se presentaban como soluciones revolucionarias, ante críticas agudas y duras contra las pretensiones del desarrollo. Eso hacía que el desarrollo cambiara, se ajustara, aunque siempre permanecieron sus componentes centrales, tales como el crecimiento económico, la apropiación de la naturaleza, o la pretensión de universalidad.

En ese contexto se instala el cuestionamiento a esas esencias en el desarrollo, exhibiéndose y a la vez poniéndose bajo examen esos fundamentos compartidos por

todas las versiones del desarrollo. Esta tarea se desplegó bajo distintos énfasis, y entre los actores más conocidos se cuentan Arturo Escobar (1988) siguiendo una mirada basada en Foucault, Gustavo Esteva (1992) que siempre mantuvo un compromiso con experiencias locales, o Rist (1997) que considera la fe en el desarrollo como una creencia religiosa. Quedó en claro que es muy distinto postular desarrollo alternativos que una alternativa más allá de cualquier idea del desarrollo.

Esas críticas tuvieron un enorme valor en exhibir cuán profundas eran las raíces en las concepciones del desarrollo, lo que a su vez explicaba las dificultades en postular alternativas más allá de éste. Pero el postdesarrollo y otras corrientes asumían al desarrollo como un conjunto bastante homogéneo, a veces de modos muy generalistas, sin sopesar adecuadamente la diversidad de expresiones que encerraba.

Se generó una situación extraña. Analistas como Cardoso o Faletto comprendían que el desarrollo era diverso, e incluso reconocían su dependencia de las nociones de progreso, pero tenían enormes dificultades o eran incapaces de visualizar alternativas más allá de éste. Entretanto, críticos como Escobar o Esteva insistían en las alternativas al desarrollo, pero sus limitaciones estaban en comprender la heterogeneidad interna del desarrollo, y que esos ajustes, continuamente reproducidos, eran justamente lo que desembocaba en la permanencia de esa noción.

Una vez más se puede retornar a Cardoso para mostrar como en aquellos años se reconocían tanto la diversidad de posiciones sobre el desarrollo asomándose a visualizar los atributos que mantenían en común, y el problema que esto implica para pensar alternativas. Cardoso escribió que “si para algo sirvió la crítica contemporánea contra los efectos desastrosos de cierto tipo de desarrollo, fue para hacer resaltar que no basta la apropiación colectiva de los medios de producción si el objeto es *producir lo mismo* que la empresa privada, y que no basta sustituir el gigantismo de las transnacionales y de las burocracias de los ejecutivos por el mamutismo del sector público, controlado por una burocracia estatal fiel a un partido también burocrático” (Cardoso, 1980, p. 860; sus cursivas).

Pero al mismo tiempo, se distancia de alternativas más radicales ya que, a su juicio, se planteaban “revoluciones sin sujeto o reformas con sujetos ocultos” (Cardoso, 1980, p. 860). Es que Cardoso desconfía de alternativas que podrían calificarse como ideológicas o incluso utópicas. Trasladando esa actitud al presente, seguramente no compartiría alternativas actuales como las del *Buen Vivir*. Esas desconfianzas hacen que Cardoso termine abrazando lo que él mismo confiesa como el reformismo y lo razonable. Según varios analistas eso es justamente lo que ocurrió cuando años más tarde ocupó la presidencia de Brasil. Bajo esa postura, las alternativas serían todos ajustes dentro del campo del desarrollo, y bajo las condiciones latinoamericanas, estarían además bajo las variedades del capitalismo.

## La sombra colonial y las alternativas decoloniales

Los estudios críticos sobre el desarrollo, por lo menos desde la década de 1990, muestran que las ideas del desarrollo son particulares a las concepciones occidentales sobre el progreso y avance, y que en especial derivan del liberalismo europeo. Esas ideas se han venido difundiendo en unos casos, por medio de programas de asistencia al desarrollo, asesorías internacionales, financiamientos, etc., y en otros casos, imponiéndolas apelando, pongamos por caso, por medio de las condicionalidades de las instituciones financieras internacionales o por las reglas de comercio exterior.

Estas concepciones se imponen, suplantando, desplazan o marginalizan a otras concepciones propias de esa enorme variedad que está dentro de la etiqueta “sur”. Recordemos que allí existen (o existían) múltiples concepciones sobre el bienestar, sus aspectos determinantes y cómo debería ser alcanzado, que a veces pueden ser análogas a las nociones de desarrollo o progreso, pero que en muchos otros casos no guardan ninguna relación. Es más, se cuenta con profusa evidencia de que en muchos pueblos originarios de las Américas no hay ideas similares a la de progreso o desarrollo, ni siquiera de una historia que sea lineal.

Estas otras concepciones son marginalizadas o suprimidas al imponerse las concepciones occidentales del desarrollo. Esto hace que tanto la herencia de la condición colonial, como la más reciente dependencia e imitación en reproducir saberes, propia de una colonialidad en las ideas, deban necesariamente ser abordados. Los antecedentes coloniales han determinado las economías políticas contemporáneas y el orden económico internacional, y las situaciones actuales no pueden ser únicamente analizadas desde variables como el capital y el trabajo, sino que deben incorporar esos antecedentes históricos y las herencias que aún persisten (Bhambra, 2020). Existen múltiples tensiones y contradicciones que mantienen toda su vigencia, y están por detrás de varios problemas persistentes en el desarrollo.

Esa relación reviste diversas complejidades. Existen múltiples herramientas, que desde una postura multidisciplinaria, permiten dejar eso en evidencia (véase Gudyas, 2021). Las naciones del sur no pueden desembarazarse de sus historias pasadas como colonias o como estados independientes determinó que el desarrollo de un norte más rico fue a costa de un sur que se volvió subdesarrollado. Al mismo tiempo, este sur participó activamente en crear esa asimetría que legitimaba a aquel norte como proveedor de la guía y ejemplo del desarrollo. Este entramado es nuevamente muy claro en América Latina, al examinar la trayectoria de China y las relaciones de nuestros países con Pekín. De un lado América Latina nuevamente ocupa sitios subordinados como proveedora de recursos naturales baratos para una nación industrializada, para una China que reconvierte su retórica marxista en una práctica de capitalismo híbrido consumista, repitiendo lo que declaraba que deseaba evitar.

### Conclusiones

El recorrido que se acaba de ofrecer muestra que están en marcha cambios importantes en las concepciones sobre el desarrollo, en su estudio y en las aplicaciones propuestas. Se originan en centros académicos ubicados en el llamado norte, en países occidentales industrializados y desde allí se difunden hacia otros actores y ámbitos.

La reciente propuesta de redefinir el desarrollo como una generalización global, apartándose de las diferencias que existen entre lo que tradicionalmente se identificaba como norte y sur, es sobre todo una reacción ante los problemas dentro de esas naciones industrializadas. En esos países se han acentuado las desigualdades sociales, persisten enclaves de pobreza, y se suman presiones como las que imponen la migración, el cambio climático y los conflictos armados. Por lo tanto, puede interpretarse que los estudios del desarrollo en ese norte ahora se enfocan sobre sí mismos, relegando asuntos tales como la promoción o asistencia al desarrollo en el sur. En ese giro, al mismo tiempo, se encogen los componentes de crítica. El hecho que se proponga una idea de desarrollo global sin analizar los significados del concepto de desarrollo es una muestra de esa pérdida. Al dejarse de lado ese tipo de examen, las consideraciones pasan a centrarse en las medidas de gestión, en los instrumentos y su gerenciamiento.

No puede evitarse considerar si no se está ante un cansancio teórico y conceptual en ese norte. Tampoco puede olvidarse que los programas de desarrollo internacional convencionales no lograron ofrecer soluciones adecuadas para ese sur que veían como desigual y rezagado. En lugar de bregar por nuevas alternativas parecería que ahora deciden abandonar esos asuntos, para enfocarse en gestionar y administrar un desarrollo capitalista ajustado a sus propias circunstancias.

En contraste con esas condiciones, los estudios del desarrollo mantienen toda su importancia en el sur en general, y el norte en particular. Abandonar el examen los significados de las ideas del desarrollo, de los modos por los cuales se las legitima, aplica y evalúa, sería muy desafortunado. Dejar de lado esa tarea significa que se asume acríticamente el desarrollo convencional tal como es producido y defendido desde las corrientes de pensamiento y política occidentales, con todas las limitaciones, desajustes e impactos que son muy conocidos.

Eso es incluso un retroceso para aquellos ubicados en el norte. Como acertadamente advierten Wiegatz y colab. (2023), los estudios del desarrollo deben (re)centrarse en el sur global, y usar los aportes que allí se generan para comprender de mejor manera la economía política global. Esto no impone que esos estudios sólo deban enfocarse en el sur, sino que sus aportes, así como las brechas que existen con el norte, sus orígenes históricos y expresiones actuales, deben ser tenidos en consideración.

A esas consideraciones se suman muchas otras al prestarse particular atención a América Latina. Se cuenta con una muy rica tradición de análisis sobre los entendidos e implicancias sobre el desarrollo, que en casi todas sus temas, tales como los ejemplos abordados arriba, siguen siendo relevantes. Cardoso y Furtado ejemplifican una crítica latinoamericana temprana a la idea de desarrollo, colocándose en las fronteras de esas concepciones, pero sin dar pasos más allá de ella. Cardoso ubica el horizonte de la alternativa en un “para qué” del desarrollo y “para quién”, pero en ello, como puede verse, se permanece dentro del campo del desarrollo. Cruzar ese umbral para pensar y ensayar alternativas más allá del desarrollo, tuvo lugar desde los inicios del siglo XXI en varios sitios a la vez. Eso hace que los estudios sobre el desarrollo en América Latina no parten de cero, sino que cuentan con esos antecedentes, y que, además, pueden establecer diálogos y contrapuntos con las concepciones actuales.

Más allá de los acuerdos o desacuerdos que se puedan tener con Cardoso, Faletto y otros autores que les siguieron, lo que queda en claro es que existe una prolífica discusión sobre el desarrollo en América Latina, siempre enfocada en las urgencias de la región, capaz de debatir con ideas esgrimidas por la academia del norte (que se expresa en inglés y en cierto tipo de *journals* y espacios), y que tiene enorme influencia en la vida política y social.

Es más: las circunstancias latinoamericanas hacen que sean especialmente necesarias las miradas críticas. En el continente persisten problemas tales como la pobreza, que además está solapada con severos niveles de violencia, se acumulan los impactos ambientales, que a su vez están encadenados a la dependencia exportadora de materias primas y el creciente endeudamiento externo. Viejos problemas, como la condición de periferia, persisten en la actualidad y deben ser revisitados tanto en la evidencia como en la teoría (Fischer, 2015). Estos y otros aspectos hacen que la problemática de la subordinación y las alternativas enfocadas en la autonomía sigan siendo metas irrenunciables para cualquier alternativa en el desarrollo.

Las opciones de cambio, muchas de ellas muy innovadoras y cargadas de enormes potenciales, están ocurriendo alrededor nuestro en América Latina, aunque no siempre se las valore adecuadamente (véase Gudynas, 2023). Un ejemplo de ellos son aquellas referidas al *Buen Vivir* abordadas inicialmente en los países andinos, aunque ahora explorándose sus análogos en otras naciones. También en esos casos, más allá de los acuerdos o desacuerdos, sus fortalezas o debilidades, las distintas versiones del *Buen Vivir* exploran alternativas al desarrollo en varios flancos, volviéndose una de las novedades más destacadas de las últimas décadas.

Son, además, ejemplos de esfuerzos que reivindican un pensamiento propio, con lo cual se puede remontar las dependencias en la colonialidad de los saberes. Sea de esos u otros modos, se atiende a un pedido de Raúl Prebisch de 1981 (p. 31) que

conserva toda su relevancia, al reclamar un “esfuerzo propio de elaboración teórica”, que no prescindiera de las teorías de los centros sino que debería enfocarse en las condiciones particulares de América Latina.

### Agradecimientos

Algunas de las ideas en este artículo se presentaron en el Foro Internacional Retos de la Sostenibilidad, en ocasión del lanzamiento sobre sostenibilidad territorial con mención en posdesarrollo, en la Universidad de Cuenca, y en clases con los estudiantes en ese programa, en octubre de 2023. Además, agradezco el apoyo así como subrayo el liderazgo de Patricio Carpio en promover los estudios críticos sobre el desarrollo en esa universidad y en Ecuador.

### Bibliografía

- Amin, S. (1981) Some thoughts of self-reliant development, collective self-reliance and the new international economic order, pp 534-552, En: Grassman, S. y Lundberg, E. (eds) *The world economic order: past & prospects*. MacMillan.
- Apthorpe, R. (1999). Development studies and policy studies: in the *short* run we are all dead. *Journal International Development* 11: 535-546.
- Bhambra, G.K. (2020). Colonial global economy: towards a theoretical reorientation of political economy. *Review International Political Economy* 28 (2): 307-322
- Booth, D. (1985). Marxism and development sociology: interpreting the impasse. *World Development* 13 (7): 761-787.
- Cardoso, F.H. (1980). El desarrollo en el banquillo. *Comercio Exterior*, 30 (8), 846-860.
- CMMAD (1988). *Nuestro futuro común*. Comisión mundial del medio ambiente y del desarrollo. Alianza,
- Dorninger, C. y colaboradores (2021). Global patterns of ecologically unequal Exchange: implications for sustainability in the 21st century. *Ecological Economics* 179, 106824.
- Edwards, M. (1989) The irrelevance of development studies. *Third World Quarterly* 11 (1): 116-135.
- Escobar, A. (1998) *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Norma, Bogotá.
- Esteva, G. (1992) Development, pp 6-25, En: Sachs, W. (ed). *The development dictionary: A guide to knowledge as power*. Zed Books.
- Fischer, A.M. (2019). Bringing development back into development studies. *Development and Change* 50 (2), 426-444.
- Fischer, A.M. (2015). The end of peripheries? On the enduring relevance of structuralism for understanding contemporary global development. *Development and Change* 46 (4): 700-732.

- Furtado, C. (2003). *En busca de un nuevo modelo. Reflexiones sobre la crisis contemporánea*. Fondo Cultura Económica.
- Furtado, C. (1975) *El desarrollo económico: un mito*. Siglo XXI.
- Graciarena, J. (1976). Poder y estilos de desarrollo. Una perspectiva heterodoxa. *Revista de la CEPAL* (1976) 1: 173-193.
- Gudynas, E. (2023). *Desarrollo alternativos. Alternativas al desarrollo. Una guía ante las opciones de cambio*. Desde Abajo.
- Gudynas, E. (2021). Post-development and other critiques of development, pp 49-56, En: Veltmeyer, H., Bowles, P. (eds). *The essential guide to critical development studies*. Routledge.
- Gudynas, E. (2019) Desarrollo y límites al crecimiento económico: una polémica persistente, pp 252-219, En: García, P., Orodoñez, J., Munck, R. (eds). *Desarrollo, sociedad, alternativas*. UTPL y Glasnevin.
- Horner, R. (2020) Towards a new paradigm of global development? Beyond the limits of international development. *Progress Human Geography* 44 (3): 415-436.
- Horner, R. y D. Hulme. (2019a). From international to global development: new geographies of the 21st century development. *Development and Change* 50 (2), 347-378.
- Horner, R. y D. Hulme. (2019b). Converging divergence and development studies: a rejoinder. *Development and Change* 50 (2), 495-510.
- Jaguaribe, H. (1972). *Desarrollo político: sentido y contradicciones*. Paidós.
- Lal, D. (1983) The poverty of 'Development Economics'. MIT, Cambridge.
- Leach, M. y colaboradores. (2021) Post-pandemic transformations: How and why COVID-19 requires us to rethink development. *World Development* 138, 105223.
- Marini, R.M. (1969) *Subdesarrollo y revolución*. Siglo XXI.
- Meadows, D.H., D.L. Meadows, J. Randers y W. W. Beherens III. (1972). *Los límites del crecimiento*. Fondo Cultura Económica.
- Oldekop, J.A. y colaboradores. (2020). COVID-19 and the case for global development. *World Development*, 134, 105044.
- Pinto, A. (1976). Notas sobre los estilos de desarrollo en América Latina. *Revista de la CEPAL* (1976) 1: 97-128.
- Prebisch, R. (1981). *Capitalismo periférico. Crisis y transformación*. Fondo Cultura Económica.
- Quijano, A. (1980). Cultura y dominación, pp 17-45, En: *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en Perú*. Mosca Azul.
- Prebisch, R. (1967). *Hacia una dinámica del desarrollo latinoamericano*. Ediciones Banda Oriental.
- Rist, G. (1997). *The history of development. From Western origins to global faith*. Zed Books.
- Sud, N. y Sánchez-Ancochea, D. (2022). Southern discomfort: interrogating the category of the global south. *Development and Change* 53 (6): 1123-1150.
- Seers, D. (1979). The birth, life and death of development economics (revisiting a Manchester conference). *Development and Change* 10: 707-719.
- Sicsú, J., L.F. de Paula y R. Michel. (2007). Por que novo-desenvolvimentismo? *Revista Economia Política* 27 (4): 507-524.

- Temin, D.M. (2022). Development in decolonization: Walter Rodney, Third World developmentalism, and the 'decolonizing political theory'. *American Political Science Review* 117: 235-248.
- Wiegatz, J. y colaboradores. (2023). Common challenges for all? A critical engagement with the emerging vision for post-pandemic development studies. *Development and Change* 10.1111/dech.12785
- World Bank. (2016). *Taking on Inequality*. World Bank..
- Ziai, A. (2019). Towards a more critical theory of 'development' in the 21st century. *Development and Change* 50 (2): 458-467.

# Miradas ecofeministas para una transición ecosocial justa

Yayo Herrero

---

**Yayo Herrero.** Doctora en Ciencias Sociales y Política por la Universidad del País Vasco. Licenciada en Antropología Social y Cultural, Diplomada en Educación Social e Ingeniería Agrícola. En la actualidad es profesora asociada de la Universidad de Cantabria (España), socia-trabajadora de la cooperativa Garúa y profesora colaboradora de la Cátedra Unesco de Educación Ambiental y Desarrollo Sostenible de la UNED (España).

---

Nos encontramos ante una situación de emergencia planetaria. La supervivencia en condiciones dignas de las mayorías sociales se encuentra en riesgo. El desbordamiento de los límites biofísicos se evidencia en forma de calentamiento global, de declive de energía y materiales, de pérdida de biodiversidad, de deterioro territorial y ecosistémico, de dificultades en el suministro de bienes esenciales para el mantenimiento de la economía tal y como la conocemos, de alteración del ciclo del agua... Hoy, se hacen evidente las consecuencias del choque entre los modos de vivir, producir y consumir propios de las sociedades eufóricamente desarrollistas, petrodependientes y energívoras, y los procesos que permiten sostener la vida, la humana y la no humana.

Dice Isabelle Stengers que estamos viviendo el tiempo de la *intrusión de Gaia*. La política, la economía y las sociedades nunca más podrán dejar de hablar de los fenómenos y condicionantes que impone la inserción en la naturaleza. La trama de la vida se ha convertido en un agente político con el que no se puede negociar.

Tras decenios de promesas, el llamado desarrollo sostenible, no ha resuelto los problemas ecológicos y sociales. Todos los indicadores muestran que, más bien, se han agudizado. En un planeta Tierra translimitado y en plena revolución térmica y biofísica, el incremento de la extracción, de la generación de residuos y de la presión sobre los bienes y procesos ecosistémicos empuja hacia a escenarios que la comunidad científica califica de riesgo de colapso ecológico. Las sociedades fosilistas y mundializadas están abocadas, quieran o no, a acometer profundas transformaciones. Estos cambios pueden, según cuáles sean las prioridades, agudizar las fracturas sociales y las dinámicas de violencia o apuntar al compromiso colectivo con la dignidad de la vida de las personas y los otros seres vivos.

Reorientar la economía hacia un modelo justo y sostenible es urgente. Implica realizar preguntas básicas: ¿Qué papel ocupa nuestra especie en la Biosfera? ¿Cómo se sostiene la vida humana? ¿Cuáles son las necesidades humanas y cómo podemos organizarnos para que sean satisfechas de forma igualitaria?

### Someter a crítica la cultura occidental

Encontrar respuestas a estas preguntas requiere realizar una reflexión honesta y crítica que permita esclarecer cómo es posible que una sociedad, la occidental, que se autodenomina sociedad del conocimiento, haya podido crear una forma de vivir en común que destruye las propias condiciones que hacen que la vida sea posible.

#### *La muerte de la naturaleza*

En su libro, *Una trenza de hierba sagrada*, Robin W. Kimmerer, botánica y descendiente del pueblo Potawatomi cuenta que Celeste, la mujer sagrada, bajó del cielo girando como una semilla de arce. Estaba preñada y al llegar a tierra parió a su criatura muerta. La enterró junto a las semillas que llevaba ocultas en sus trenzas. Regó la siembra con el dolor de sus lágrimas y de esa tierra húmeda, fertilizada con la vida muerta y llena de semillas, nacieron una enormidad de vegetales y árboles llenos de frutos, que la mujer sagrada ofreció a todos los seres vivos, para que vivieran felices, cuidando de aquella vida abundante (Kimmerer, 2021).

El Génesis, narra la fundación de lo vivo de una forma sustantivamente diferente. Dios creó el mundo en cinco días y el sexto, dio vida a Adán, y a partir de su costilla, a Eva. Les donó toda la creación para que viviesen en ella, pero les prohibió comer los frutos de uno de los árboles. Eva sucumbe a la tentación de la serpiente y no cumple el mandato y engatusa a Adán para que haga lo mismo. La consecuencia de su desobediencia es la expulsión del paraíso. En este otro mito fundacional la llegada de los seres humanos a la tierra es el resultado de un castigo.

Los seres humanos se exilian por la fuerza en una tierra hostil. Están obligados a someterla para poder sobrevivir. Eva, por su debilidad, debe parir con dolor. Trabajar y ganar el pan con el sudor de la frente. Un sudor que rezuma vergüenza. Vergüenza de ser simplemente humanos. La vida se convierte en una permanente expiación de la trasgresión, en un valle de lágrimas. La vida en la tierra es una condena. Los seres humanos no pertenecen a ella. Son arrojados a ella. Vivir en la tierra, encadenados a ella, no genera identidad ni pertenencia. Solo humillación.

Los dos relatos fundacionales presentan narraciones antagónicas. Ser de la tierra, cuidar de ella y disfrutarla. O estar condenados a vivir en la tierra, someterla, explotarla y tratar constantemente de fugarse de ella.

La alienación con respecto a la naturaleza y los cuerpos ha formado –y aún forma— parte de la historia de las sociedades occidentales. Impregna los modelos de conocimientos y comprensión del mundo que nos rodea.

A finales del siglo XVII y principios del XVIII, Newton “descubría” el carácter mecánico y previsible de la naturaleza. A partir de su descubrimiento, la naturaleza pasaba a ser considerada como una máquina perfecta. El universo, para Newton, era un Gran Reloj, y Dios, el Gran Relojero. La razón y el conocimiento hallado permitían emular a Dios y trascender las ataduras humillantes que imponía el vivir encarnados en cuerpos que enfermaban y envejecían y que estaba obligados a vivir en una tierra hostil llena de constricciones.

Todo ser vivo que no era razón, era naturaleza. Lo que no era sujeto racional, era objeto. Los animales, que no poseían alma ni razón, eran objeto y naturaleza. Aquellas personas a las que se les suponía ausencia de razón —mujeres y la otredad “descubierta” en los territorios— eran también naturaleza y objeto.

La naturaleza dejaba de ser un organismo viviente y complejo y quedaba reducida a una red mensurable, organizada por leyes matemáticas. Evidenciada la condición simple y mecánica de la naturaleza, el ser humano racional, blanco y varón, apostataba de la Naturaleza como entidad compleja y viva. Carolyn Merchant (2020) llama a este proceso la muerte de la naturaleza.

### ***La fantasía de la individualidad***

A la vez que la vida humana seguía dependiendo del agua, los árboles y los minerales, y la reproducción cotidiana y generacional de las sociedades seguía requiriendo de trabajo humano, relaciones y cuidados, el progreso se configuraba como una voluntad de liberarse de la tierra y sus límites, del propio cuerpo, mortal e inmanente, y de los vínculos con otros iguales.

Poder vivir “emancipados” de la naturaleza, del cuerpo propio o de las relaciones con el resto de las personas no es más que una ilusión. Una fantasía de la individualidad (Hernando, 2012) que ignora la insoslayable existencia como seres corporales y la forma en la que el espacio social y el tiempo se construyen. Son las mujeres, los bienes y ciclos naturales, otros territorios, otros pueblos y otras especies quienes mantienen y soportan las consecuencias ecológicas, sociales y cotidianas de esta supuesta vida independiente.

Nadie puede vivir por fuera y por encima de la trama de la vida, ni desconectado de las otras personas, pero el sujeto que fantasea con romper cualquier anclaje y vínculo, el sujeto patriarcal, es el que se erige como sujeto universal. Solo se puede sostener esa ilusión de individualidad en una cultura del dominio en el que unas vidas

valen más que otras. Los territorios, el otro esclavizado o colonizado, los sujetos racializados, las mujeres o los individuos de otras especies, ya sean animales o plantas, se encuentran en una situación subordinada que se perpetúa a través de una relación estructuralmente violenta. El sujeto patriarcal es el sujeto que proganiza esa vida emancipada e independiente y para ello, utiliza y somete otras vidas que se consideran menos valiosas.

La ficción del “hombre independiente” ignora la insoslayable existencia como seres corporales y la forma en la que el espacio social y el tiempo se construyen (Mellor, 1997). El no tener en cuenta la corporeidad humana permite ignorar las consecuencias sociales y políticas de ser seres vivos insertos en la naturaleza. Solo una minoría de hombres, y aún menos mujeres, pueden funcionar de forma independiente durante algún tiempo, externalizando las obligaciones económicas y sociales, pero, la imposible universalización de ese privilegio, no ha impedido que la economía y la política se hayan constituido como si ese fuese el sujeto universal, por encima y en contra de la naturaleza y las mujeres, concibiendo a ambas como algo exterior, subordinado e instrumental (Merchant, 2020).

### *El conocimiento como dominio y poder*

La invisibilidad de la ecodependencia y la interdependencia, la desvalorización y desprecio por los vínculos y las relaciones son rasgos esenciales de las sociedades patriarcales, coloniales y capitalistas. La cultura occidental ha aprendido y enseñado a mirar la naturaleza y los propios cuerpos como si se flotase fuera de ellos, como si se pudiese dominarlos a voluntad.

Merchant (2020) señala cómo a medida que el avance científico y tecnológico permitía controlar nuevos fenómenos, se experimentaba una mayor experiencia de poder y de dominio. La tecnociencia se constituía como un proyecto de control de la naturaleza y los cuerpos al servicio del progreso humano, de la escapada de la cárcel corpórea y terrestre.

Merchant analiza la significativa y reveladora la utilización constante de metáforas basadas en el dominio, humillación y sometimiento para explicar el nuevo método científico. La autora recoge en su obra una reveladora cita de Francis Bacon, escrita en 1620:

*La naturaleza debe ser obligada a servir y convertirse en esclava, puesta en coacción y moldeada por las artes mecánicas. Los buscadores y espías de la naturaleza deben descubrir sus planes y secretos (Merchant, 2020, p. 180).*

La caótica e incontrolable naturaleza fue forzada a someterse al interrogatorio y a las técnicas experimentales de la nueva ciencia. Concebida como un sistema de partes

muertas e inertes movidas por fuerzas externas, se prestaba a ser manipulada y controlada.

Bacon también se interesó por la metodología de extracción de información —la tortura— en los juicios por brujería que se celebraron en toda Europa en el siglo XVII. Su representación de la naturaleza como si fuese una mujer torturada por utensilios mecánicos remite a los interrogatorios de las brujas en los tribunales de la Inquisición. Conocimiento y poder sobre la Naturaleza y las mujeres se conectaban íntimamente. Se producía lo que Merchant denominó la muerte de la naturaleza. Otra vez con las propias palabras de Bacon:

*La imprenta, la pólvora y el imán aplicados al aprendizaje, la guerra y la navegación nos ayudan a pensar los secretos todavía guardados en el vientre de la naturaleza. No son simplemente, como eran los antiguos descubrimientos, una suave guía para dirigir el curso de la naturaleza, sino que tienen el poder de conquistarla y someterla, de sacudirla hasta sus fundamentos. (Merchant, 2020, p. 183).*

La ciencia, a lo largo del siglo XX, superó estas visiones de la filosofía de la naturaleza de la Modernidad y desveló que la trama de la vida es un sistema complejo que funciona de forma más parecida a lo que intuían las aproximaciones experienciales y emocionales de la sociedad medieval y los sistemas de conocimiento de los pueblos originarios. En ella, existen relaciones causa-efecto, pero también realimentaciones y sinergias; conviven la determinación y el azar. Sin embargo, aún hoy, la idea de progreso sigue ligada a la del dominio, superación de límites y la instrumentalidad de lo vivo. El imaginario colectivo continúa penetrado por la lógica del dominio sobre la naturaleza y los cuerpos. Ese dominio justifica el sometimiento y el ejercicio de violencia sobre la naturaleza, los seres vivos no humanos y sobre las vidas humanas concebidas como inferiores.

Cuatro siglos después de los escritos de Francis Bacon, es innegable que el funcionamiento de los equilibrios de la biosfera que los seres humanos han conocido desde que aparecieron en el planeta hasta hoy, han sido estremecidos. Más dudoso es que se haya conseguido controlar y dominar la naturaleza. Estamos ante la intrusión de Gaia que señalaba Isabelle Stengers (2017). La trama de la vida es también un poder denomina es la irrupción de los ciclos y fenómenos naturales como agente político, como un poder que no es controlable ni sometible.

### **Una economía al margen de la materialidad de la tierra y los cuerpos**

El capitalismo es heredero de la visión patriarcal, descorporeizada y deterritorializada, de vida humana. Desconectado de la materialidad de la tierra y de las necesidades humanas, se basa en una tremenda abstracción, la de la reducción del valor al dinero.

La valoración de la economía capitalista en términos exclusivamente monetarios expulsó del campo de estudio económico una parte importante de los procesos, tareas o bienes que, sin embargo, son imprescindibles para la vida. La fotosíntesis, el ciclo del agua, la capa de ozono, la regulación del clima o el trabajo que realizan comunidades y, mayoritariamente mujeres, para sostener cotidiana y generacionalmente la vida dentro de los hogares, permanecen sistemáticamente invisibilizados dentro del campo de estudio económico.

¿A qué se le llama producción dentro del capitalismo? Solo a aquello que hace crecer los agregados monetarios. Esta conceptualización de la producción ligada al incremento del excedente social en términos monetarios es lo que ha terminado convirtiendo en dogma el mito del crecimiento. En las facultades de ciencias económicas se estudia la naturaleza como si fuese un subconjunto de la economía, ignorando que, más bien, al revés, la economía es un subconjunto dentro de la Naturaleza.

La sacralización del dinero trastoca la consciencia de pertenencia a la tierra. Lo que identifica a las sociedades no es el aire que se respira, el agua que se bebe, los alimentos que se comen, el barrio en el que se vive, las relaciones que se tienen o el cuidado que se recibe o se da. La identidad humana va ligada al dinero. Eso es lo que hay que proteger a cualquier coste y por encima de todo.

Hemos interiorizado una especie de lógica sacrificial: todo merece la pena ser sacrificado con tal de que la economía crezca. Las relaciones, el suelo vivo, la vida humana, el aire limpio, el agua, la energía, las plantas, los animales, el territorio... Todo ello es mero recurso que tiene valor en la medida en la que sea capaz de hacer crecer el dinero.

### ***La crítica a la dicotomía producción /reproducción***

El trabajo de cuidados que realizan mayoritariamente mujeres es esencial para poder reproducir las condiciones de producción. Para que exista la generación de excedentes sociales en términos capitalistas existe una precondition: la producción de vida (Mellor, 1997). Por tanto, la separación entre producción y reproducción es un artificio discursivo, no hay reproducción sin producción y viceversa. El cuidado, por más despreciado que sea, es la clase de trabajo no pagado que se exige a las mujeres en el patriarcado capitalista.

Las mujeres cruzan continuamente la frontera del mundo público de la producción y el privado de la reproducción, mostrando que producir niños y niñas o cuidar “no son más naturales o menos sociales que otros trabajos” (Mies y Shiva, 1998, p. 53). Todos ellos representan el esfuerzo necesario para ser especie, la interacción de la humanidad con la naturaleza. Las mujeres son agentes privilegiados para la reconstrucción de los vínculos con la trama de la vida porque han sido protagonistas de prácticas que son, a la vez, sociales y naturales.

Separando producción y reproducción, la economía patriarcal profundiza una idea de independencia y autonomía que ignora los parámetros biológicos y ecológicos. La transcendencia individual es construida socialmente en contra de la naturaleza y a costa de las mujeres que “producen” tiempo, espacio y recursos para otros. Las actividades humanas y naturales de reparación, renovación, regeneración y reproducción proporcionan las condiciones materiales y sociales para la producción de bienes, el intercambio de mercado y la acumulación de capital. Desde esta perspectiva, la relación del capital con la naturaleza y los cuerpos es una forma de parasitismo (O'Connor 1994). Una minoría social —mayoritariamente masculina y blanca— puede vivir como si no tuviese cuerpo, o como si no hubiese límites, porque explotan y practican el extractivismo de la tierra o de otras personas, creando una permanente crisis de reproducción de las propias condiciones de producción.

Ignorar la satisfacción de las necesidades biológicas genera un concepto de mundo público que vivisecciona la existencia humana. Se toman decisiones que se basan en las necesidades del crecimiento económico sin tener en cuenta la complejidad de la existencia. Nuestros sistemas sociales suponen que las personas son agentes independientes en lugar de seres integrados en los ciclos y flujos naturales y en los sistemas socioculturales. Se han creado unos instrumentos económicos, finanzas, legislación, gobernanza, ética o religión coherentes con esos mitos. El problema es que estos mapas mentales no permiten ver dónde estamos ni los riesgos que se corren.

### *El enfoque de la sostenibilidad de la vida*

A mediados de los 2000, surge con fuerza una corriente ecofeminista alrededor del enfoque político de la sostenibilidad de la vida. Bebe de las corrientes ecofeministas constructivistas, los hallazgos e investigaciones de la economía ecológica, la economía feminista, las miradas decoloniales, las cosmovisiones no occidentales respecto a la naturaleza y los movimientos de defensa del territorio y las comunidades (Herrero, 2022).

La economía ecológica ha abordado la cuestión de la sostenibilidad apuntando a la relación entre una población y la energía y los materiales existentes en su ecosistema, sabiendo que el ecosistema está formado por el conjunto de seres vivos, junto con los materiales que derivan de su actividad, así como la matriz o entorno físico complejo y dinámico en que están inmersos y desarrollan su actividad (Margalef, 1993).

Pero lo que hace la vida humana posible y permite que se sostenga, no se agota con las relaciones entre personas y naturaleza, sino que las relaciones entre las personas son básicas para mantener físicamente la vida de cada ser humano de forma sincrónica, y también generacionalmente.

La valorización del cuidado como relación material, a la vez natural y social, ha llevado a la economía feminista a acuñar la idea de *sostenibilidad de la vida humana*. Este concepto

designa “un proceso histórico complejo, dinámico y multidimensional de satisfacción de necesidades que debe ser continuamente mantenido y reconstruido, que requiere de recursos materiales pero también de contextos y relaciones de cuidado y afecto, proporcionados éstos en gran medida por el trabajo no remunerado realizado en los hogares” (Carrasco, 2009,183)

El enfoque de la sostenibilidad de la vida permite dar cuenta de la profunda relación entre lo económico y lo social. Encara la economía desde una perspectiva diferente, que considera la estrecha interrelación entre las diversas dimensiones de la dependencia. En definitiva, plantea como prioridad las condiciones de vida de todas las personas. Desde nuestro punto de vista, este enfoque permite estrechar las relaciones entre la economía feminista y la economía ecológica en torno a una noción de sostenibilidad que integre todas las dimensiones que inciden en la “perdurabilidad” de la existencia humana.

La sostenibilidad, por tanto, haría referencia a la posibilidad de mantener en el tiempo un metabolismo social que se haga cargo de las relaciones de codependencia e interdependencia, que responda a la radical condición vulnerable de la vida humana en un planeta con límites.

Pero la sostenibilidad, además, requiere de adjetivaciones. La distancia entre lo que demandan una campesina boliviana y un ejecutivo de una multinacional, en términos de energía, territorios y tiempo de cuidado, es tan enorme, que

*si nos mantuviésemos en el orden categorial de la ecología, tal vez sería más adecuado hablar de diferencias interespecies que intraespecies (García, 2004, p. 160).*

Bosch, Carrasco y Grau señalan que la sostenibilidad, como proceso, no solo hace referencia a la posibilidad real de que la vida continúe —en términos humanos, sociales y ecológicos—, sino a que dicho proceso signifique desarrollar condiciones de vida aceptables para toda la población (Bosch y otras, 2005).

Tomar en cuenta la sostenibilidad de la vida requiere, por tanto, la orquestación de varios ámbitos de conocimiento que deben cooperar a la hora de proponer formas de organizarnos. La integración entre epistemología y ética es fundamental para encarar la sostenibilidad ante la crisis civilizatoria. La calidad de la sostenibilidad no se centra sólo en medidas científicas o económicas, sino también en la evaluación de las necesidades humanas y de otros seres vivos.

El metabolismo social deseable es el que permita mantener esas necesidades cubiertas sin sobrepasar la biocapacidad de la tierra. Y además debe poderse mantener en el tiempo. Con los límites superados, en medio de un cambio global y en un entorno de desigualdades crecientes en todos los ejes de dominación —clase, género, etnia— es obvio que la tarea pendiente en los planos teóricos, conceptuales, técnicos, políticos y culturales es ingente.

Hasta qué punto las sociedades están dispuestas a asumir los riesgos que suponen forzar el agotamiento y los cambios en la autoorganización de la naturaleza, así como dificultar y debilitar las capacidades de reproducción cotidiana de la vida, tiene mucho que ver con las visiones hegemónicas del poder político y económico, que son patriarcales y priorizan la obtención de beneficios. Y también con la pérdida de consciencia de ecodependencia e interdependencia de una parte de la humanidad que ha interiorizado en sus esquemas mentales una inviable noción de progreso, de bienestar o de riqueza que resulta enormemente funcional para el sostén del sistema dominante.

Necesitamos desbaratar esa falsa discontinuidad entre el yo y la comunidad natural y social en la que se inserta cada vida, reconstruyendo la idea de libertad y de autonomía personal. La fractura entre el yo y el resto de la vida —incluso el propio cuerpo— hace que nuestras sociedades funcionen respecto a los individuos del mismo modo que una enfermedad autoinmune. Señalan a las personas y al resto del mundo vivo como enemigo y reaccionan eliminándolo.

### *Poner la vida en el centro*

Un análisis material ecofeminista puede ayudar a repensar qué significa estar a salvo, qué es una sociedad que refugia, cómo construimos espacios seguros. La cuestión central es hacerse cargo de los límites y la vulnerabilidad de lo vivo. En este sentido, resulta interesante la aportación que realiza Kate Raworth (2013) al señalar que los seres humanos tenemos un suelo mínimo de necesidades que garantizan poder tener una vida digna y también un techo ecológico que no es razonable superar si no queremos correr importantes riesgos ecológicos. Entre ese techo ecológico y ese suelo mínimo de necesidades —de refugio, alimentación, afecto, seguridad o participación— existe un espacio en el que es posible construir vida segura para todas las personas.

Si convenimos que necesitamos una identidad ecológica basada, no en la enajenación del mundo natural (cuerpo y tierra) sino en la conexión con él, la apuesta sería reorientar el metabolismo social de forma que podamos evolucionar hacia una visión antropológica que sitúe los límites físicos naturales y humanos y la inmanencia como rasgos inherentes a la existencia de las personas.

Desde nuestro punto de vista, el metabolismo social deseable es el que permita mantener esas necesidades cubiertas sin sobrepasar la biocapacidad de la tierra. Y además debe poderse mantener en el tiempo. Con los límites superados y en un entorno de desigualdades crecientes en todos los ejes de dominación – clase, género, etnia – es obvio que la tarea pendiente en los planos teóricos, conceptuales, técnicos, políticos y culturales es ingente.

La propia noción hegemónica de desarrollo es un problema y las dificultades de las agendas políticas que lo abordan son cada vez más complejos. Las migraciones, la

salud, la identidad de género, la degradación del medioambiente, los modelos de consumo o producción, las lógicas del comercio global o el poder de las corporaciones, están cada vez más relacionados y no pueden analizarse, ni se puede intervenir en ellos de manera aislada.

La expresión “poner la vida en el centro” se ha repetido hasta la saciedad. Por ello, y para que no pierda sentido y radicalidad, hemos de precisar a qué nos referimos. Poner la vida en el centro se refiere a la transformación radical de las prioridades de la política y la economía, de tal modo que construyamos mundos alternativos en los que las necesidades básicas de existencia están cubiertas para todas y, a la vez, abordemos procesos de contracción material y adaptación al cambio climático y otras transformaciones ecosistémicas.

Es preciso imaginar una alternativa que ponga las vidas en el centro, es decir, que proponga una economía viable y justa centrada en la sostenibilidad de la vida, consciente de que la vida humana transcurre inserta en un territorio que presenta límites físicos y que compartimos con el resto del mundo vivo y de que esta vida es profundamente interdependiente y no se sostiene sin todo un sistema de cuidados que garantice el mantenimiento de las condiciones de vida cotidiana y generacionalmente.

El contexto de partida es el de la inevitable contracción de la esfera material de la economía. No una opción, es un dato. Energía, minerales, agua, tierra fértil... Todos estos bienes básicos se encuentran en declive y a la vez son imprescindibles para mantener la vida.

Si aceptamos el contexto de partida, se ha de ser consciente de que el decrecimiento material forzoso se puede afrontar con lógica capitalista. Aquellos sectores que están amparados con el poder económico, el poder político y el poder militar seguirán sosteniendo estilos materiales de vida acaparando los recursos, mientras cada vez más gente va quedando fuera de los márgenes de vida digna.

Pero hay una segunda vía, difícil pero viable. Se trataría de asumir la inevitable reducción de la economía desde una perspectiva de equidad y derechos. Ello requeriría reorganizar la vida en común a partir de los principios de suficiencia, reparto y cuidado.

El principio de suficiencia habla de aprender a vivir con lo suficiente. Este principio supone obligación y derecho. Obligación para quienes tienen mucho más de lo necesario y derecho para quienes tienen mucho menos de lo suficiente. Urge un debate social sobre las necesidades, que en modo alguno está presente. Debatir sobre las necesidades en el mundo concreto de la crisis ecológica nos obliga a pensar desde el marco material realmente existente y no desde el que imaginamos o nos gustaría.

Muy relacionado con la cuestión de la suficiencia va el reparto de la riqueza. Es una cuestión clave, más que nunca. Luchar contra la pobreza es lo mismo que luchar

contra la excesiva riqueza. Repartir la riqueza y también las obligaciones que comporta tener cuerpo y ser especie es hacerse corresponsable del sostenimiento de la vida.

Y el último de los asuntos es la adopción de lo común y del cuidado como organizadores de la política. El principio del cuidado de la vida podría servir de palanca para repensar la política pública y la de la vida cotidiana. Poner en marcha un proyecto centrado en el mantenimiento de la vida implica construir cohesión y un movimiento que tenga en cuenta la democracia radical y el poder compartido y desde abajo como pilares.

### *Una transición ecosocial justa<sup>3</sup>*

Ni el presente ni el futuro están predeterminados ni escritos. Tenemos medios, capacidad y potencialidad para poner en marcha un proyecto que salga de la trampa que obliga a elegir entre economía o vida. Un proyecto político que no rehuya ni disfraze la realidad, no deje a nadie atrás y permita mirar el presente y el futuro con compromiso y esperanza. Al hablar de Transición Ecológica Justa nos vamos a referir a un proceso compartido, planificado y deseado de reorganización de la vida en común, que tiene por finalidad la garantía de condiciones dignas de existencia para todas las personas y comunidades, con plena consciencia de que ese derecho ha de ser satisfecho en un planeta con límites ya superados, que compartimos con el resto del mundo vivo y que estamos obligados a conservar para las generaciones más jóvenes y las que aún no han nacido (Grupo de Trabajo Transición Ecológica Justa Sumar 2023).

La puesta en marcha de un proyecto centrado en la construcción de una sociedad de la suficiencia, el reparto, la democracia y lo común, en la que las personas se sientan a salvo, puede constituir un proyecto político estimulante y motivador. La Transición Ecosocial Justa es una reivindicación del buen vivir y de la alegría, de la cooperación y del apoyo mutuo, del freno a la explotación y al abuso capitalistas, de la reparación del despojo colonial, del sentido de pertenencia a la comunidad y a la tierra de la que dependemos colectivamente.

Es un ejercicio de responsabilidad política que se basa en el reconocimiento de la gravedad del momento que atravesamos, en la identificación de las fracturas sociales y ecológicas y en la voluntad firme y compartida de dar pasos valientes y urgentes hacia una política y economías que posibiliten una vida buena para todas las personas y que deberán que funcionar con menos energía, menos materiales y menos

---

3 Esta propuesta se basa en el resultado del Grupo de Trabajo sobre Transición Ecosocial Justa de la plataforma Sumar, cuya coordinación se encargó a la autora de este texto. El trabajo completo puede consultarse en (Grupo de Trabajo Transición Ecológica Justa Sumar 2023) <https://blogs.FUHEM.es/forotransiciones/wp-content/uploads/sites/51/2023/05/Sumar-Transici%C3%B3n-Ecol%C3%B3gica-Justa-20230430.pdf>

recursos naturales, y adaptadas a un contexto de cambio climático. Es un compromiso con la construcción de una comunidad que no abandona ni deja solas a quienes más lo necesitan.

Cierto es que quienes tienen más de lo que les corresponde han de aprender a vivir con menos energía, minerales o bienes materiales, pero si pensamos en vidas con derechos básicos, económicos y sociales, cubiertos, con tiempo disponible, derecho al descanso, cuidados compartidos y riqueza relacional, la vida de la mayoría será, sin duda, mejor. Siempre habrá quien prefiera seguir conservando e incrementando ganancias por encima del bien de los demás, incluso del de sus propios hijos. De estas personas, una sociedad que aspire a vivir con dignidad tendrá que aprender a defenderse.

Hacerse cargo de la crisis ecológica y, simultáneamente, garantizar las condiciones de vida de todas las personas implica tener en cuenta siete ideas clave interrelacionadas: la idea de límite (relacionada con el ajuste a la realidad material de nuestro planeta), la de necesidades (que reconoce a los humanos y humanas como interdependientes), la idea de redistribución (que nos permite pensar en la satisfacción de necesidades para todas las personas en un contexto de contracción material), la idea de democracia (que pone en el centro el establecimiento de debates y la llegada a acuerdos para conseguir esa transición), la idea de urgencia (que llama la atención sobre la dinámica acelerada de la crisis ecosocial y sus consecuencias), la de precaución (que tiene en cuenta que la transición se llevará a cabo en un contexto plagado de circunstancias imprevistas) y la idea de imaginación, crucial para construir horizontes de deseo compatibles con el contexto ecológico en el que han de ser materializados. (Grupo de Trabajo Transición Ecológica Justa Sumar 2023)

### *La importancia del cambio cultural*

Hay que asumir que hoy los imaginarios sociales, especialmente en los países más ricos, se inscriben en los paradigmas del crecimiento, el consumo creciente y los proyectos de vida individualizados y que, sin un amplio apoyo social, es evidente que no se podrán abordar en profundidad y con urgencia las transformaciones necesarias. Es más, en situaciones de dificultad, la demagogia, la frustración y la proliferación de las opciones populistas y autoritarias podrían verse fortalecidas, tal y como ya está sucediendo en países de diversos continentes.

Construir la transición ecosocial justa requiere disputar la hegemonía cultural y no es tarea pequeña. Supone reorientar los conceptos hegemónicos de producción y bienestar, seguridad y de libertad, hacer visibles los límites negados y reconocer la vida humana como ecodependiente, frágil y necesitada de cuidado y protección y explicar de forma convincente, serena y motivadora la situación de emergencia y la necesidad de la urgente transición justa.

El gran reto es la reorientación de las aspiraciones y deseos de una buena parte de la sociedad. Es por ello, que una de las mayores dificultades es el enorme trabajo en educación y transformación cultural que se requiere para hacerla deseable.

No es fácil encontrar un equilibrio entre el reconocimiento tranquilo y realista de la situación que atravesamos y la generación de marcos políticos que imaginen, propongan, construyan y consensúen horizontes de deseo y utopía que sean motivadores y esperanzadores. Pero es muy importante hacerlo. No equilibrar ambas cosas, conduce a hacer diagnósticos durísimos que no ofrecen salida esperanzadora o asumir planteamientos cuya insuficiencia se traduce en vidas perdidas.

La transición ecosocial justa requiere reformular el discurso político con otras claves éticas centradas en la confianza, la esperanza y la consciencia de pertenencia a una comunidad y a un territorio. Es un cambio a mejor y debe ser transmitido de forma positiva. Cuanto más se compartan los riesgos y las causas estructurales, mejor se podrán comprender las medidas y percibir la necesidad del cambio. Algunas claves, y a modo de resumen, se comparten a continuación.

La transición ecosocial justa consiste en crear un espacio de seguro y sostenible para todas las personas (vivienda, energía, salud, alimentos, educación, cuidados, cultura, etc.) en un contexto de contracción material global (menos energía, menos minerales, más desertización, menos agua) e incierto (cambio climático y pérdida de biodiversidad). Implica trabajar en el reconocimiento de las sociedades humanas como eco e interdependientes.

En ese contexto, hay que tener claro qué es lo que está en riesgo y qué hay que sostener. Se ha de sostener la vida de los humanos y humanas con respeto al resto del mundo vivo. No se trata de sostener el planeta, que se sostiene solo. No está en riesgo la vida en su conjunto, sino la de una parte importante de nuestra especie.

Cuando se habla de suficiencia, se habla de un derecho y una obligación. No todo el mundo tiene que apretarse el cinturón. Lo que debe decrecer mucho es el uso global de bienes finitos. La transición ecosocial justa consiste en conseguirlo por la vía del reparto y la protección de todas las vidas. Precisamente para los sectores sociales más empobrecidos, una transición como la que hemos descrito es un proyecto político emancipador, probablemente el único que pueda asegurar la cobertura digna de las necesidades.

Los problemas que atravesamos no se resuelven tecnológicamente. Una tecnología orientada a la resolución de los problemas que afrontamos es condición necesaria, pero no es condición suficiente. Hay tecnologías que aplicadas sin límites, pueden agravar los problemas. Tenemos un problema político y ético de redistribución y justicia entre seres humanos, y entre éstos y el resto del mundo vivo.

Un proceso de transición ecosocial justa debe disputar la noción de seguridad hegemónica y sustituirla por otra que apele a la protección de las comunidades y de la vida en su conjunto, del mismo modo, esa noción de seguridad, escalada al contexto internacional, ha de conllevar necesariamente un contundente recorte de la inversión en gasto militar.

Para mirar el futuro cargados de esperanza, confianza y fuerza, es preciso imaginar otras formas de vivir que permitan transitar el camino. Se trata de establecer una forma diferente de relación con el territorio y una profunda reorganización de los tiempos de las personas.

El papel de la comunidad científica, la cultura y el arte es fundamental. Hace falta crear espacios transdisciplinarios de creatividad y construcción colectiva que puedan ayudar a imaginar cómo realizar el cambio de paradigma y redes de laboratorios ciudadanos ubicados en instituciones existentes como museos, bibliotecas, escuelas, centros culturales, universidades o centros de salud que se puedan implicar en una transformación de gran calado, contribuyendo a la creación de una relación diferente entre estado y sociedad, en la que la ciudadanía cuente con instituciones propias para involucrarse en la tarea.

Igualmente resulta fundamental el papel de la educación formal y no formal. La transversalización de la mirada ecosocial en los currículos y en la práctica educativa constituye un elemento clave.

La propia crisis ofrece posibilidades y resquicios desde los que impulsar este cambio cultural. Hasta el momento, las crisis han sido mayoritariamente usadas para aplicar la doctrina del shock; quizás con anticipación y preparación podamos aprender a convertirlas en palancas de seducción para a transición ecosocial justa.

### *Recomponer y fortalecer los vínculos*

Nuestra cultura ha aprendido a mirar desde fuera de la naturaleza. Aunque formamos parte indisoluble de ella, nos es absolutamente imposible mirarnos dentro de ella. La desconexión con la tierra y los cuerpos, con los otros, genera identidades monstruosas. Vivimos bajo el síndrome del astronauta. Una cultura ensimismada que flota por encima de la realidad.

La construcción de una cultura de la emancipación, que rechace el dominio y la violencia, requiere revisar cuidadosamente los mitos antropocéntricos y androcéntricos sobre los que se asientan la economía y la política. Y sobre todo adoptar una antropología consciente de que la vida humana no se puede mantener si no transcurre inserta en la naturaleza y si se desarrollan entornos comunitarios que aseguren la reproducción social. Una saludable humildad epistémica puede ayudar a aprender

de otros pueblos y otras culturas que supieron vivir de forma armónica y han sabido resistir.

Necesitamos pasar de la fantasía de la individualidad a una imaginación ecofeminista, justa, decolonial y antiespecista. Ese es nuestro gran reto. Aprender a mirar como si pudiésemos estar fuera del patriarcado y el capitalismo. Aunque estemos dentro. Es un ejercicio de imaginación trasgresora y desobediente obligado.

En los años noventa del siglo XX, los y las activistas culturales ante el SIDA crearon el lema "*silencio es igual a muerte*". Resuena este lema con fuerza en el momento actual. Salir del silencio es una cuestión de supervivencia. Necesitamos hacer viral un sistema de signos reconocibles, dirigidos a todo el mundo, capaces de seducir a todo el mundo, había que encontrar una manera de repetirlo y diseminarlo.

Hablar de la crisis con crudeza, ayudarnos unas a otras a proyectar horizontes de deseo compatibles con la realidad material, hacer de la sostenibilidad de la vida una brújula para recomponer el metabolismo social.

Alien significa extranjero. Vivir alienado es vivir extraído de la propia condición humana. El capitalismo tiene una lógica extraterrestre. Por eso a algunos no les duele pensar en escapar de la Tierra después de agotarla... Tanto buscar vida alienígena y la tenemos delante de nosotras.

¿Puede una sociedad de alienígenas hacerse terrícola? La condición previa es reconocer que nuestra cultura está vuelta del revés, cabeza abajo. La suficiencia, el reparto y el cuidado, cuestiones centrales para encarar el inevitable decrecimiento de la esfera material de la economía, solo se convierten en horizontes deseables si hay conciencia de la finitud, la vulnerabilidad y el previsible colapso.

En el fondo, es una cuestión de amor por la vida y por la gente.

## Bibliografía

- Bosch, A., Carrasco, C. y Grau, E. (2005). "Verde que te quiero violeta. Encuentros y desencuentros entre feminismo y ecologismo". En Tello, Enric (2005). *La historia cuenta*. Ediciones El Viejo Topo. Madrid.
- Carrasco, C. (2009). "Mujeres, sostenibilidad y deuda social". *Revista de Educación*, número extraordinario 2009.
- Carrasco, C. y Tello, E. (2011). *Apuntes para una vida sostenible* en Freixanet, M. (coord.) (2012) *Sostenibilitats Politiques Públiques des del feminisme i l'ecologisme*, Instituto de Ciencias Políticas y Sociales de Universidad Autónoma de Barcelona.
- García, E. (2004). *Medio ambiente, y sociedad: la civilización y los límites del planeta*, Editorial Alianza Ensayo.

- González de Molina, M. y Toledo, V. (2011) *Metabolismos, naturaleza e historia. Hacia una teoría de las transformaciones socioecológicas*. Icaria.
- Grupo de trabajo sobre Transición Ecológica Justa-Proyecto-país Sumar (2023) *Sumar para una transición ecológica justa en España. Documento Completo*, disponible en <https://blogs.FUHEM.es/forotransiciones/wp-content/uploads/sites/51/2023/05/Sumar-Transici%C3%B3n-Ecol%C3%B3gica-Justa-20230430.pdf>
- Hernando, A. (2012). *La fantasía de la individualidad*. Katz Editores.
- Herrero, Y. (2022). *Educación para la sostenibilidad de la vida*. Octaedro.
- Kimmerer, R. W. (2021). *Una trenza de hierba sagrada. Sabiduría indígena, conocimiento científico y la enseñanza*. Capitán Swing.
- Margalef, R. (1993). *Teoría de los sistemas ecológicos*. Universidad de Barcelona.
- Mellor, M. (1997). *Feminismo y ecología*. Siglo XXI.
- Merchant, C. (2020)(1980). *La muerte de la naturaleza*. Comares.
- Mies, M. y Shiva, V. (1998). *Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectivas*. Icaria.
- O'Connor, M. (1994). "El mercadeo de la naturaleza. Sobre los infortunios de la naturaleza capitalista" en *Revista de Ecología Política* nº 7. Icaria.
- Raworth, K. (2013), "Definir un espacio seguro y justo para la humanidad" en Worldwatch Institute (2013). *¿Es aún posible lograr la sostenibilidad?*. Fuhem Ecosocial e Icaria.
- Stengers I. (2017). *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir la barbarie que viene*. Ned Ediciones.

# La lucha de los Waorani para cuidar la selva y la humanidad

José Efraín Astudillo Banegas

---

**José Efraín Astudillo Banegas.** Doctor en Sociología y Antropología por la Universidad Complutense de Madrid (España) y licenciado en Filosofía, Sociología y Economía por la Universidad de Cuenca (Ecuador). Docente e investigador en la Universidad de Cuenca. Coordinador de investigaciones del Programa Doctoral en Sostenibilidad Territorial con mención en Estudios del Posdesarrollo. Miembro del Movimiento Social Cabildo Popular por el Agua de Cuenca (Ecuador).

---

*El territorio [Yasuní] es un pulmón para el mundo. ¡Qué el mundo no nos mate!*

Alicia Cahuiya

## Antecedentes

Este capítulo recoge algunas de las principales ideas volcadas por los (as) expositores (as) que participaron en el *I Foro Internacional: Retos de la Sostenibilidad*, organizado por el *Doctorado en Sostenibilidad Territorial, mención en Posdesarrollo* del Departamento de Economía, Empresa y Desarrollo Sostenible en la Facultad de Economía y Ciencias de la Administración de la Universidad de Cuenca, los días 5 y 6 de octubre del año 2023.

El I foro tuvo como objetivo general: «contribuir al debate sobre sostenibilidad y post-desarrollo para la generación de propuestas estratégicas orientadas a la construcción de sociedades y territorios sostenibles»; y como objetivos específicos: 1) «debatir sobre el desarrollo convencional y hegemónico con sus impactos en la sostenibilidad» y 2) «analizar alternativas viables para reconstruir la sostenibilidad desde el postdesarrollo y otras opciones».

## Hemos abierto las puertas del infierno

La nueva normalidad son las inundaciones o las sequías extremas provocadas por el calentamiento global, que ya ha elevado, en la cuenca mediterránea, la temperatura media un grado y medio por encima de los niveles preindustriales, experimentando

así el verano boreal más caliente de la historia; por otro lado, está la sequía que sufre actualmente la Amazonía. Desaparece la diversidad de la vida, estamos cerca de la Sexta extinción y, en este contexto, Santiago Álvarez Cantalapiedra, cita las palabras del secretario general de la ONU António Guterres: “Hemos abierto las puertas del infierno”.

Para Álvarez, lo que nos ha llevado a la situación antes mencionada se debe entre otras cosas a la práctica de una economía que ha perdido la finalidad que le da sentido, dejando de lado su sentido etimológico que significa cuidado y administración de “la casa” común, adoptando en su lugar la visión dominante que define la economía como «la ciencia que estudia el comportamiento humano como una relación entre fines y medios escasos que tienen usos alternativos. Según este punto de vista, la economía queda definida más por su enfoque teórico que por su contenido, algo que es excepcional y no ocurre en el resto de las disciplinas (...) [y que ha conducido a la] tendencia a aplicar y a expandir ese “enfoque económico” a todas las cosas, movimiento que se ha caracterizado como “imperialismo de la economía”».4 Esta visión dominante concibe a las personas conforme a los supuestos del *homo œconomicus*, un modelo crecientista predominante en todas las dimensiones del desarrollo del ser humano y las naciones.

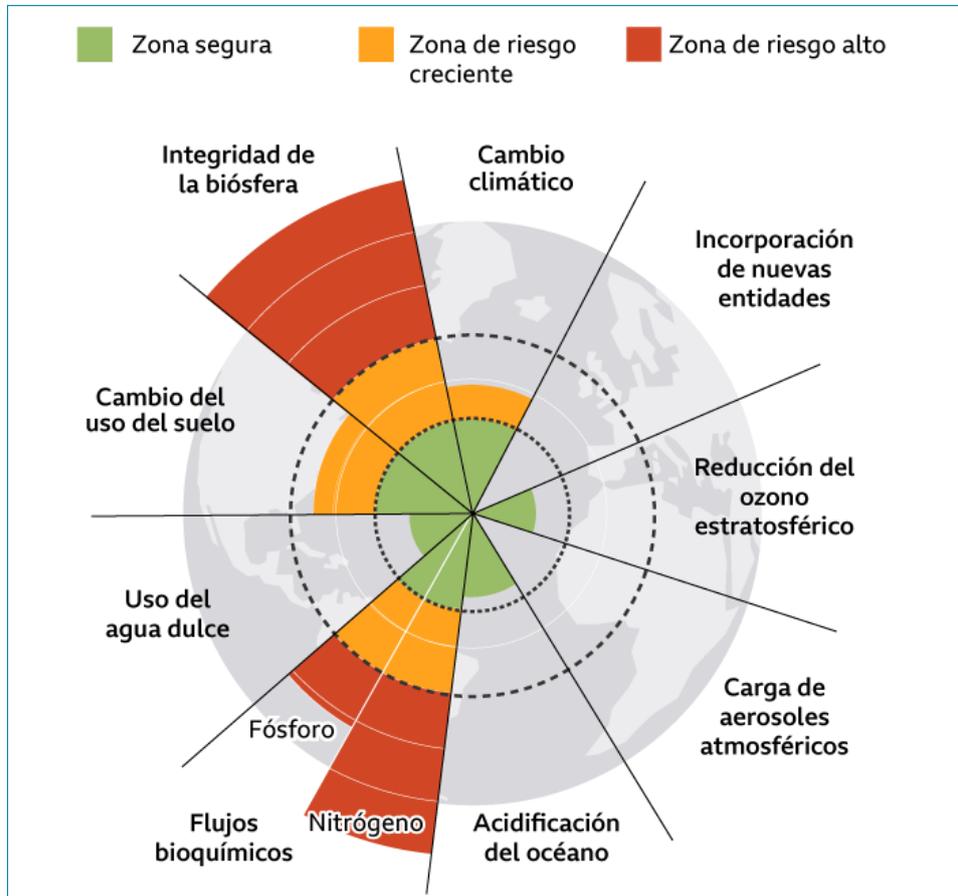
Para Sara Latorre el nuevo concepto del *Antropoceno* manifiesta haber sobrepasado los límites de lo que hace sostenible la vida en el planeta, debido a la acelerada implementación de la industria, sobre todo a partir de las últimas décadas del siglo XX, cuando se experimenta un crecimiento exponencial de la población, en el uso de energía, en el consumo de fertilizantes, en el uso de agua, en los flujos de turismo internacional, en el transporte mundial de mercancías y, en definitiva, en las emisiones de CO<sub>2</sub>, peróxidos o metano, entre otros.

Sin embargo, el planeta está sometido a límites biofísicos. Límites que se pueden contemplar como fronteras que, al ser atravesadas por la industrialización, nos llevan al “umbral del dolor planetario”. De los nueve límites planetarios, se puede observar que la integridad de la biosfera y los flujos químicos (los ciclos del fósforo y nitrógeno) ya se encuentran en un umbral de alto riesgo, por lo que representan un alto dolor para el planeta; por otro lado, el cambio en los usos del suelo y el cambio climático se sitúan en el umbral de una zona de riesgo creciente (como se puede observar en el siguiente gráfico).

---

4 Véase el capítulo 7 de este mismo libro: «Repensar la disciplina económica: la necesidad de enseñar la economía desde un paradigma inclusivo», pp. 125-133.

Los 9 límites planetarios



Fuente: Centro de Resiliencia de Estocolmo.

Nos enfrentamos a los umbrales de las fronteras planetarias, es decir, a los dolores que sufre el planeta debido al *Capitaloceno*, cuyo modelo económico ha ido terminando con toda expresión de vida. La tierra, como organismo vivo, está herida y sufre de enfermedades irreversibles, por esta razón su comportamiento es caótico, sofocado, va girando cansada y tiene espasmos de dolor. En algunos momentos, parte de su biosfera padece largos períodos de sequías, en otros períodos, sin embargo, experimenta inundaciones o tormentas con consecuencias catastróficas para los seres vivos.

¿Qué se puede esperar de la humanidad, sino un comportamiento similar frente a los umbrales del dolor planetario? Los problemas sociales están conectados directamente al sufrimiento del planeta, ya lo advirtió el Gran jefe Seattle líder de las etnias Suquamish y Duwamish en 1854:

*Sabemos esto: la tierra no le pertenece al hombre, sino que el hombre le pertenece a la tierra. Sabemos esto: todas las cosas están conectadas entre sí, como une la sangre a una familia. Todas las cosas están interrelacionadas. Lo que le sucede a*

*la tierra, les sucede a los hijos de la tierra. El ser humano no teje la vida, sino que es uno de los hilos. Lo que le haga al tejido, se lo hace a sí mismo (Hilje, 2021).*

El Antropoceno y el Capitaloceno han dañado el tejido de la vida en el planeta. Si todo está interrelacionado, y uno de esos hilos es la humanidad, la tierra se enfrenta a los umbrales del dolor y sufre las consecuencias en una lucha implacable por la supervivencia de manera bárbara. Así resume Aledo y Domínguez (2001) la crisis del cambio climático que nos ha llevado a una sociedad del riesgo: 1) el carácter irreversible y “apocalíptico” de muchos daños posibles; 2) dependencia de las decisiones humanas (los peligros ecológicos no pueden atribuirse a las fuerzas de la naturaleza) y 3) el carácter opaco y oligárquico de los procesos de toma de decisiones que distribuyen los riesgos. Los límites planetarios ya fueron advertidos desde la publicación del Informe al Club de Roma en el año 1972. Sin embargo, la inobservancia de esta advertencia ha hecho que el Capitaloceno lleve al planeta a los umbrales de dolor, colocando a la humanidad ante un serio riesgo para su supervivencia debido a las opacas decisiones de las grandes corporaciones y de los países industrializados.

### De los umbrales a las zonas de sacrificio

Para Esperanza Martínez las zonas de sacrificio son las acciones más perversas que está realizando el capitalismo. Se pasa del umbral del dolor a considerar ciertos territorios como objetos de explotación inevitables, sacrificando tanto a la naturaleza como a la población que vive en ellos bajo el supuesto de que dicho sacrificio es necesario para la supervivencia de la humanidad:

*El problema que no sabíamos es que hubiera tantas zonas de sacrificio. Para determinar un megaproyecto, se establece la zona y la forma en la que se va a operar, se crea las certificaciones y se pide el acto.<sup>5</sup>*

En este sentido la reserva ecológica del Yasuní en la Amazonía Ecuatoriana ha sido establecida por diferentes gobiernos como una zona de sacrificio. En esta parte de la selva se encuentra el bloque 43 de explotación petrolera, “una de las zonas con mayor biodiversidad del planeta y que junto al aledaño Territorio Ancestral Huaorani fue declarado por la UNESCO reserva de la biosfera en 1989” (Rosero, 2023). En el año 2013, el gobierno estableció como zona de sacrificio para la explotación del Yasuní en el bloque 43 los territorios de Ishpingo, Tiputini y Tambococha. En ese mismo año surgió el colectivo Yasunidos con la intención de proteger esta zona y la propuesta de realizar una consulta popular para que el pueblo decidiera si está de acuerdo con explotar el Yasuní-ITT. Tras diez años de larga lucha, el 15 de octubre del 2023, el

---

<sup>5</sup> Las citas corresponden a la exposición de Esperanza Martínez en el I Foro Internacional: Retos de la Sostenibilidad del 5 de octubre de 2023.

colectivo Yasunidos y otras organizaciones lograron la celebración de la consulta, con el resultado de un 59% de votos a favor de dejar el Yasuní libre de explotación.

Esperanza Martínez, una de las fundadoras del colectivo Yasuní y militante ecologista, añade en su intervención en *I Foro Internacional: Retos de la Sostenibilidad* celebrado en la universidad de Cuenca en octubre de 2023:

*Algunos economistas “normales” decían, pero bueno, si no explotamos el Yasuni, vamos a tener que quitar los subsidios a los combustibles fósiles. Esa era la pregunta que nos hacían en los diferentes debates para intentar hacernos creer que sí necesitamos explotar el Yasuni y sus beneficios.*

Para Martínez, las zonas de sacrificio son el resultado de los modelos económicos crecientistas que se presentan como “política inevitable” para el desarrollismo del país. Cuando se habla de zonas de sacrificio se refiere concretamente a:

*las personas de casos concretos en los páramos andinos del Kimsacocha y la selva del Yasuni. Se necesita pensar en los temas individuales de las personas: el trabajo, los modos de vida de las personas, la salud, la seguridad. En estas zonas hay personas que están poniendo sus cuerpos para poder enfrentar muchos de estos proyectos, es un nivel en donde tenemos que cuidar y luchar, por la exigibilidad de los derechos. En la comunidad hay otras demandas: producir valores culturales, cuidar sus identidades, tomar decisiones desde la autodeterminación, decidir sobre el modo de vida que tienen o, sencillamente, mantener unos modos de vida armoniosos con la naturaleza (...) el capitalismo avanza desde los límites planetarios a identificar los sacrificios; el reto planteado es cómo Latinoamérica logra salir de esta zona de sacrificio planteando alternativas que respetan nuestra naturaleza, la comunidad y la persona en este contexto mundial.*

En los últimos 75 años, desde que el presidente de los Estados Unidos Harry Truman pronunciara el discurso acerca de lo que cabía entender por desarrollo en 1949, conminando al mundo a producir «más alimentos, más ropas con que cubrirse, más materiales de construcción, más energía mecánica» (Latouche, 2003), se han desbordado los límites planetarios, sobrepasando las fronteras del desarrollo hasta tocar los umbrales de la tierra y haber vuelto a situaciones peores que la barbarie empujados por un capital que exige sacrificar incesablemente nuevos territorios.

Como sostiene Enrique Santos «en el capitalismo, la ciencia y tecnología devienen en medios de manipulación y explotación sobre la vida»,<sup>6</sup> de esta manera la naturaleza es vista como un recurso que cabe explotar y consumir sin restricción alguna hasta su agotamiento. Esto se establece a través de una alianza entre política y poder que

---

6 Véase el capítulo 5 de este mismo libro: «Cultura, vida y sostenibilidad», pp. 91-111.

se impone sobre el respeto y el cuidado de la vida, y que lleva al establecimiento de una necropolítica desde los gobiernos extractivistas.

Paul Little sostiene que el triunvirato «industrialismo, capitalismo y tecnociencia» ha conducido a dos planteamientos ideológicos opuestos acerca del progreso tecnológico igual de infértiles para una posible agenda post-desarrollista: el de la “tecno-utopía” que da a la tecnología la unidireccionalidad en el desarrollo y que asocia la acumulación de poder con el progreso y, por otro lado, el de la “tecno-distopía” que muestra al ser humano incapaz de controlar sus creaciones sugiriendo que la tecnología puede transformarse en el peor enemigo de la humanidad.<sup>7</sup>

### Una agenda para el postdesarrollo

Según Paul Little siempre hubo diferentes opciones tecnológicas y muchas de ellas no han sido tomadas en cuenta. También recalca que en cada época se pueden adoptar diferentes decisiones y direccionalidades en los procesos tecnológicos, por lo que sugiere que las decisiones actuales deben tener en cuenta cómo y para qué desarrollar nuevas tecnologías (incluida, en el momento presente, el aprovechamiento de la inteligencia artificial).

En este sentido propone recuperar el control sobre el desarrollo tecnológico, superando el maridaje “acumulación de capital” con “acumulación tecnológica y del conocimiento científico”, de manera que el conocimiento tecnocientífico no pueda ser rechazado solo porque esté en manos privadas, sino por su mala utilización. En cualquier caso, la ciencia y la tecnología son bienes comunes y se debe liderar una constante lucha por recuperar la herencia tecnocientífica, desprivatizarla y ponerla al servicio de todos y todas para el bien común.

La transición al postdesarrollo requiere de propuestas audaces y creativas, así como posibles. En este sentido Paul Little sugiere<sup>8</sup> una “agenda tecnológica para el postdesarrollo” que es posible sintetizar y enriquecer a través del siguiente cuadro:

Establecer un nuevo conjunto de valores humanos que orientan el desarrollo tecnológico.
¿Qué significa el Buen Vivir y Vivir Bien? ¿Qué representa un “avance” para los seres humanos? ¿Cómo deben ser distribuidos los beneficios que proveen la tecnología?
El pensamiento ecológico como guía.
Nuevo entendimiento de “adaptación” como proceso interactivo, recursivo e indeterminado. Constante construcción y reconstrucción de nuestros nichos (hábitats). Incorporación del aspecto energético de la tecnología en nuestros cálculos económicos. Criterios de sustentabilidad substituyen los de progreso y forman la base de las decisiones tecnológicas.

7 En el capítulo 6: «*Homo faber*: perfilando una agenda tecnológica para el postdesarrollo», pp. 113-124,

8 *Ibidem*.

<b>Establecer un modelo alternativo al desarrollo vigente.</b>
<p>Funciona como contrapoder al <i>status quo</i>.                  Presenta propuestas propias de desarrollo humano</p>
<b>Desarrollo de tecnologías apropiadas y locales.</b>
<p>Regate e innovación de los conocimientos y tecnologías tradicionales.                  Sistemas de producción diversificados (por ejemplo: agroforestales).                  Fuentes renovables de recursos naturales y energéticos.                  Atender a los múltiples dominios del desarrollo tecnológico.                  Cada dominio de la vida humana está acompañado por tecnologías específicas: alimentación, salud, locomoción, producción, edificación, indumentaria, comunicación, educación, arte, recreación...                  Estas tecnologías se desarrollan y despliegan mediante sistemas sociotécnicos.</p>
<b>El postdesarrollo necesita tener estrategias tecnológicas para todos los dominios de la vida humana.</b>
<p>Red eléctrica – Fuentes, distribución.                  Epidemiología – Pandemias, vacunas.                  Red de transporte – Bicicleta, automóviles, trenes, aviones.                  Fuentes de energía – Solar, eólica, gas natural, fusión nuclear.                  Los medios sociales – Televisión, teléfonos inteligentes.                  Prácticas reproductivas – Control de la natalidad, intervenciones genéticas.</p>
<b>Los sistemas sociotécnicos de cada dominio operan en distintos niveles de actuación humana.</b>
<p>No es viable proponer que podemos ejercer soberanía sobre todos estos niveles.                  Necesitamos elaborar estrategias para interrelacionarnos con los distintos sistemas sociotécnicos.</p>
<b>Meso nivel: Ampliar la participación en el desarrollo tecnológico nacional.</b>
<p><i>Ampliación de acceso a la investigación científica y tecnológica:</i>                  Necesitamos químicos, físicos, ingenieros, biólogos y geólogos que desarrollen tecnologías con base en un nuevo conjunto de valores.                  Las universidades juegan un papel fundamental en este proceso.</p> <p><i>Democratizar los procesos de toma de decisiones tecnológicas:</i>                  Las inversiones en el desarrollo tecnológico deben ser accesibles a distintas parcelas de la población.</p> <p><i>Elaborar estrategias latinoamericanas para el desarrollo tecnológico:</i>                  Participación periférica en la revolución de las baterías eléctricas.                  Utilizar el “triángulo del litio” para extraer concesiones a las grandes empresas de minería y proveer beneficios para comunidades locales.</p>
<b>Macro nivel: estrategias para encarar y apropiarse de la alta tecnología.</b>
<p><i>Control sobre el despliegue de una tecnología en la sociedad:</i>                  Hay tecnologías que merecen prohibición: bomba atómica.                  Hay tecnologías que necesitan controles sociales: manipulación genética, inteligencia artificial.                  Hay tecnologías que deben ser socializadas: tecnologías médicas, tecnologías de la reproducción.                  Hay tecnologías que sirven para expandir nuestros horizontes: viajes a la Luna y a Marte.</p> <p><i>Apropiación selectiva de la alta tecnología:</i>                  Fármacos y vacunas.                  Computación y redes digitales.                  Nuevos materiales y alimentos.                  Nanotecnología.</p>

La propuesta de Little implica construir nuevos sistemas sociotécnicos desde abajo hacia arriba, incorporando principios éticos frente a la sostenibilidad de la vida con el fin de avanzar con precaución y evaluar los riesgos que implica la implementación de unas nuevas tecnologías, considerando que hasta el momento aún no hemos visto todos los impactos provocados por la tecnología aplicada.

### La defensa del territorio huaorani:<sup>9</sup> una propuesta desde lo profundo

Alicia Cahuiya,<sup>10</sup> en el *I Foro Retos de la Sostenibilidad*, se presenta de esta manera: «soy Huaorani, nacida en el río Yasuní en la provincia de Orellana, mis padres son del río Yasuní, el territorio donde mi abuelo luchaba era libre acceso Huaorani, libre de contaminación, libre de la enfermedad, libre del ruido de las maquinarias».

Alicia se fue a vivir a la provincia de Pastaza, y para aprender de sus antepasados volvió a la provincia de Orellana donde vivía su abuelo con el fin de conectarse con la energía de sus ancestros. Cuando llegó a su territorio de origen observó:

*maquinarias grandes, entonces ahí yo me sentí muy mal, porque toda nuestra espiritualidad, nuestros abuelos están enterrados ahí, la espiritualidad que nos dan a nosotros, esa energía, yo pensaba coger esa energía de mi abuelo, pero cuando me fui a ver era un montón de tanques petroleros diluidos.<sup>11</sup>*

Una digna rabia le invade al ver las consecuencias de la colonización a través de las fincas y la disminución del territorio Huaorani y Taromenane por la explotación petrolera; las carretas que se construyen no son para unir poblaciones, sino para llegar a los pozos donde está se extrae el crudo y facilitar su salida a los puertos. La resiliencia es propia de los pueblos en resistencia, así se puede leer lo que manifiesta:

*¡No es hora de que nos violen, no es hora de que maten el territorio ancestral del pueblo huaorani! Allí reaccioné como mujer huaorani y volví a reunir varias mujeres, madres solteras, me junté con ellas a trabajar y sacar con una economía propia de nosotros que manejemos, no matando la Amazonía, sino reforestando, haciendo cosas a mano. Como se ha visto afuera, vendo bolsas, manillas.*

El pueblo Huaorani conserva su territorio utilizando tecnologías que se adaptan a la naturaleza y a su cultura. A este respecto, manifiesta:

---

9 N. del ed. Los huaoranis o waoranis son un pueblo amerindio que habita al noroccidente de la Amazonia, en el oriente de Ecuador.

10 N. del ed. Alicia Cahuiya es fundadora y presidenta de la Asociación Mujeres Waorani de la Amazonía Ecuatoriana (Amwae).

11 Las citas corresponden al testimonio de Alicia Cahuiya en el *I Foro Internacional: Retos de la Sostenibilidad* en la tarde del día 6 de octubre de 2023.

*Mi abuela me enseñaba, conocía la medicina, practicar el uso y compartimiento nuestro territorio. Arcilla de barro para coger y hacer olla, era como ustedes estudian la universidad, aprender las prácticas que enseñaban nuestras abuelas.*

Como en todas las culturas del Abya Yala, la organización es fundamental para la resistencia y el desenvolvimiento de la comunidad, «así como la manera de tomar decisiones en todas las comunidades son un elemento fundamental en la cohesión» (Astudillo, 2020, p. 255). Para Alicia la organización, el territorio y la espiritualidad van de la mano:

*La selva es un territorio inmenso donde caminar libremente, conocer la espiritualidad, practicar los ritos, nuestros escritos e idiomas; tenemos nuestra cultura, digo, ¡tenemos todavía!, por eso hablamos nuestro idioma. Yo aprendí muchísimo de mi abuela, pero no conozco de mi papá, de mi mamá y de mi abuelo porque los mataron, entonces lamentablemente no conozco, pero mi abuela me ha enseñado mucho, ha enseñado muchas medicinas, la espiritualidad, la caza típica, los cantos, los mitos, la historia, he aprendido mucho y he vivido del Yasuní.*

Alicia comenta con mucho dolor el regreso a la provincia de Orellana, ese territorio de la Amazonía ecuatoriana donde más pozos de explotación petrolera existen. Su regreso a Orellana es apocalíptico porque ella observa maquinaria, ríos contaminados, carreteras que se acercan a la explotación del crudo, donde antes era su comunidad, el territorio productivo y el templo de sus ancestros.

En esta selva agredida y herida los huaorani conservan la sabiduría y allí encuentran la medicina, como narra Alicia, con la que superaron la pandemia de COVID-19:

*Nuestra universidad está en el territorio, donde yo aprendí muchas cosas y nuestros hijos también están aprendiendo para no perderse, porque si nosotros como indígenas no tenemos la selva yo no hubiera estado hablando acá, nosotros tenemos allá los sabios y sabias, ellos nos enseñan.*

*Cuando pasó la pandemia, el hombre sabio huaorani era único, me dijo: «compañera venga a sentarse», me senté y continuó, «usted compañera tiene que correr y enseñar al resto de la gente de la población huaorani y otros pueblos, porque va a venir un cielo negro y va a causar mucho problema, vayan y regresen rápido y pueden organizar las medicinas que tenemos»; yo no creía, pero luego pasó esa pandemia y gracias a mi abuela que nos avisó, nos preparamos. Entonces por eso nosotros, como dicen los expertos, como ustedes tienen científicos, biólogos, antropólogos, así nosotros tenemos en nuestro territorio nuestras nacionalidades que son expertas, con ellas nosotros trabajamos.*

Para Alicia la planificación en los territorios indígenas debe considerar la cosmovisión y cultura propia; de esta manera se vuelve sostenible el territorio, incluso frente a los

desastres naturales y las pandemias a las que se enfrenta la humanidad. Ella nos comenta cómo organizan el territorio y la salud:

*Los gobiernos no planifican bien para hacer en las viviendas en la Amazonía, en la Costa, en la Sierra; entonces nosotros desde la cosmovisión indígena sí tenemos nuestros planes de vida, donde se diga esa parte es sagrado, esa parte es medicina, esa parte puede ser de conservación, esa parte del agua es mejor; entonces nosotros tenemos nuestros planes de vida para poder manejar este territorio desde la mirada de nosotros, donde las mujeres y los hombres participan, eso hemos visto nosotras como mujeres y las nacionalidades también.*

*El desarrollo nos dice, “los indios no trabajan, son vagos”. Pero nosotros los indios no somos vagos. Por eso cuando pasó el COVID-19, gracias a nuestros ancestros, que nos dejaron la farmacia para poder ocupar cuando pasó esa pandemia en el mundo global, todos los indígenas no salimos a la ciudad a pedir Paracetamol, nosotros regresamos a la Amazonía para ocupar esas medicinas y cuidar nuestra dieta. Entonces, gracias a nuestros ancestros de todos los pueblos y nacionalidades, hemos vuelto a la Amazonía y nos hemos salvado.*

Desde la sabiduría del pueblo Huaorani, Alicia propone una economía del cuidado. Ella como mujer tiene la experiencia de cuidar la tierra, los hijos y las hijas, así como las relaciones de la comunidad:

*Hemos luchado, defendido esta selva para que se quede como virgen, intocable, en las comunidades shuar, kichwa, como en los dieciocho pueblos que existimos en la Amazonía. Nos han dicho: «compañero shuar, kichwa, huaorani trabajemos en turismo comunitario donde sea posible»; nosotros mismo capacitamos a nuestra gente, a nuestras compañeras para que ellas puedan seguir trabajando en turismo comunitario, donde puedan compartir su cultura, sus artesanías, sus emprendimientos y comida local, sus comidas típicas y también su idioma, la música de cada pueblo.*

*Hemos visto esto para que los compañeros y compañeras no permitan que las petroleras destruyan, porque hablando de economía —como dicen del Ecuador— el petróleo se vende por barriles, pero más pobreza ha quedado en la Amazonía, como fue con el pueblo, kichwa, cofanes y sionas y, por último, nosotros los Huaorani; nos han dejado solo contaminación. La mayor parte del agua de la Amazonía del norte está contaminada y no habían hecho ni un estudio para esos ríos, ya que en el futuro nuestros hijos, nuestras familias, van a necesitar y vamos a tener problemas. Actualmente las compañeras de la Amazonía del norte, compañeras campesinas, indígenas también, están en mayor parte con cáncer en el útero, entonces es muy preocupante para nosotros.*

*Entonces, ¿qué va a pasar en el futuro con nuestras familias que quedan en la Amazonía? Como CONAIE hemos hecho un paro nacional; yo he estado y han estado*

*compañeros de algunas partes, de las universidades que nos han apoyado, doce mandatos que hemos pedido como pueblos y nacionalidades, y el gobierno no nos respondió hasta ahora.*

*Solo el tema de educación ha respondido algo, y otros temas como petróleo, minería, territorio, no ha respondido hasta ahora. Entonces es muy preocupante porque en Ecuador no tenemos ninguna seguridad y espero que con ustedes —yo soy indígena, pero ustedes también están en Ecuador— podamos trabajar el desarrollo que queremos.*

*Nosotros lo que queremos es tener territorio para cuidarlo, no solamente para nosotros, sino también para nuestros hermanos y hermanas. El territorio que es un pulmón para el mundo. ¡Qué el mundo no nos mate! Los países contaminantes nos tienen que apoyar para que este territorio Yasuní pueda mantener a la humanidad que queremos.*

## Conclusiones

La tierra como ser vivo se enfrenta a un período sacrificial, sin consideración por los límites planetarios anunciados a nivel científico y las consecuencias sociales. La humanidad continúa atravesando las fronteras, llega a los umbrales del dolor, pone al planeta y a la sociedad en riesgo al sacrificar territorios para continuar con el modelo de desarrollo crecentista.

Existen algunas propuestas, en este proceso de transición, frente al modelo capitalista desarrollista en crisis; se perfilan prácticas y teorías que avanzan hacia el posdesarrollo en la posibilidad de una nueva relación entre los seres humanos y de estos con la naturaleza.

Las soluciones a la crisis civilizatoria, al cambio climático, no vienen de la tecno-utopía y, peor aún, de la tecno-distopía, emergen desde lo profundo, desde las relaciones afectivas, espirituales, éticas entre los seres que habitan la tierra, seres que se elevan mientras más relaciones establecen, seres que se entienden como complementarios, nadie es superior, ni mejor que otro. Esta es la experiencia que nos comenta Alicia Cahuiya, huaorani que lucha por defender su territorio, y que busca una forma de relación mejor a la establecida por el colonialismo y el desarrollismo petrolero.

## Bibliografía

- Aledo, A., Dominguez, J. A. (2001). Teoría para una sociología ambiental. En Aledo, A., *Sociología Ambiental* (págs. 1 - 39). Edición digital a partir de [Granada], Grupo Editorial Universitario.

- Astudillo, J. (2020). *Prácticas del Buen Vivir. Experiencias en comunidades Shuar, kichwa y manteña*. Abya Yala. <https://doi.org/https://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/23191/1/Pra%CC%81cticas%20del%20buen%20vivir.pdf>
- Hilje, L. (2021). ¿Cuán veraz es la célebre alocución conservacionista del Jefe Seattle? *Revista de Ciencias Ambientales*, 55(1), 1-17. <https://doi.org/https://doi.org/10.15359/rca.55-1.17>
- Latouche, S. (2003). *Decrecimiento y posdesarrollo*. El Viejo Topo.
- Rosero, S. (21 de Agosto de 2023). Una consulta popular le dice sí a proteger el Yasuní. *El País*. <https://elpais.com/america-futura/2023-08-21/una-consulta-popular-le-dice-si-a-proteger-el-yasuni.html>

# Cultura, vida y sostenibilidad

Enrique Santos Jara

---

**Enrique Santos Jara.** Doctor en Psicología por la KU Leuven (Bélgica), Magister en Antropología del Desarrollo por la Universidad del Azuay y sociólogo por la Universidad de Cuenca (Ecuador). Fue profesor e investigador de las universidades de Cuenca, Machala y Católica de Guayaquil en Ecuador. Actualmente es director de las carreras de psicología de la Universidad UTE (Ecuador).

---

En el presente artículo se analiza la *sostenibilidad* desde la perspectiva de la cultura. Para el efecto, dejo explícito un supuesto epistemológico: las fronteras entre la biología, la cultura y la economía son las de todo borde en sistémica, esto es, delimitan unidades (relativamente) autónomas, a la vez que constituyen espacios de intercambio y de imbricación de complejidades interdependientes (Maturana y Varela, 1984). Esta presentación parte de la discusión sobre el carácter de la vida y de lo vivo, pasa a analizar la articulación de lo que, muchas veces, damos por separado (vida, cultura y tecnología), desde una crítica al eurocentrismo para, al final, argumentar cómo la sostenibilidad de los seres humanos pasa por la de su entorno, por la de la vida y por el despliegue de una cultura que la afirme.

## La hipótesis Vida 3.0

En 1972, los biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela definieron la especificidad de la vida como su capacidad para autorreproducirse. A esto ellos denominaron *autopoiesis*, la condición de toda forma de vida de reproducirse a sí misma, de “auto-ponerse”, desde su dinámica interna, y no de factores externos que la creen (Maturana y Varela, 1984).

El 2016, el físico Max Tegmark, partiendo de este concepto de la vida y de lo vivo, propuso la hipótesis de la Vida 3.0 (Tegmark, 2018). Si la vida se refiere a esta capacidad de “ponerse a sí misma”, de autorreproducirse, afirma Tegmark, la vida biológica no es la única forma de vida posible. A esta Vida 1.0, que se autorreproduce a partir de los genes, deberían agregarse la Vida 2.0 y la 3.0.

En la Vida 2.0, afirma Tegmark, si bien se mantienen los mecanismos de reproducción genética de los organismos biológicos, se agregan los procesos sociales y culturales. Es el caso de las sociedades humanas, que se constituye por organismos vivos —en el sentido autopoietico original—, en donde sus miembros individuales se reproducen

biológicamente, pero la especie, como tal, se reproduce y modifica a través del lenguaje, las ideas, las relaciones sociales y la cultura.

Nacemos con un “paquete genético” que define nuestras posibilidades para pensar, hablar, interactuar e inventar, pero lo más importante de nuestra condición humana es creado y recreado a través del lenguaje, por los símbolos, por las interacciones sociales, en suma, por la sociocultura (García, 2008). La cultura moldea nuestras formas de pensar, sentir y actuar, y “modula” a los propios genes. Estamos condicionados genéticamente, pero ello no es determinístico: es una condición de posibilidad, a partir de la cual nos comunicamos y organizamos, pensamos, actuamos y creamos, aprendemos (Maturana y Varela, 1984). De este modo, cambiamos al entorno y a nosotros mismos.

Las claves de nuestra condición humana están en esta dinámica sociocultural, gracias a la cual hemos pasado desde el uso controlado del fuego al diseño de la inteligencia artificial (IA) en menos de medio millón de años (Heinrich, 2022). Para Tegmark, esto implica que, a diferencia de los organismos biológicos, podemos diseñar nuestro propio “software” (la cultura), pero no nuestro “hardware” (estructura y funcionalidad).

La vida 3.0, argumenta el autor aquí referido, corresponde a la inteligencia artificial general o IAG (Tegmark, 2018), es decir, a una inteligencia similar e, incluso, superior a la humana. Las futuras entidades de IA serían una nueva forma de vida, pues tienen la capacidad de autorreproducirse a partir de sí mismas, gracias a la autoconstrucción de su propio software, de la transformación de sus reglas de autorreproducción y, también, podrán modificar su estructura y funcionalidad, su propio hardware (a través de la robótica). Esta Vida 3.0 ya no recibirá órdenes, sino que creará sus propias reglas de organización. En un momento dado, la IAG va a generar su propio hardware.

Tenebroso panorama el que propone este físico. Pero ¿es una hipótesis apropiada?

### La vida, la sostenibilidad y el eurocentrismo

Hablar de vida, como lo hace Tegmark, para referirse a todo fenómeno de autoconstrucción, tendría sentido solo como metáfora, pero no puede constituirse en categoría explicativa. La *vida* que estudian Maturana y Varela, así como toda la biología, es la de los organismos que se “auto-ponen” a partir de estructuras y cadenas con base en el carbono (Capra y Luisi, 2014).

Ampliar lo vivo más allá de este ámbito es una falacia de hipergeneralización. La vida es estudiada desde el campo de la biología; la reproducción sistémica es una

categoría más amplia, referida a un mayor espectro de fenómenos.<sup>12</sup> Fritjof Capra argumentó didáctica y rigurosamente estas diferencias y particularidades, tomando como ejemplo la construcción de patrones autogenerativos en ciertos procesos físicos (Capra, 2006, pp. 101-109). Así mismo, la cultura, cuyos elementos nominales de base son organismos vivos, los involucran (así como a dispositivos y entornos físicos), pero no se explican a partir de ellos, pues tiene un mayor nivel de complejidad y una diferente estructuración sistémica que la vida propiamente dicha (García, 2008). La sociocultura introduce, además, relaciones y fuerzas específicas que entran en la dinámica de los sistemas; destaco tres categorías críticas que las ciencias experimentales (biología incluida) no consideran, y muchos de los científicos sociales subdimensionan: poder político, género y etnia.

Tegmark escribió su libro como tecno-optimista, esto es, como fiel creyente en el inevitable progreso impulsado por el crecimiento tecnológico. Por ello, resulta interesante —y anecdótico— destacar que él fue uno de los firmantes del pedido para que se ralentice el impulso a la IA, por los riesgos que implica para la condición humana (Varios, 2023).

A partir de estas ideas de partida, me permito reflexionar sobre tres puntos claves:

1. La categoría de autorreproducción, de auto-ponerse a partir de su propia dinámica, es lo definitorio de la vida, tal como lo propusieron Maturana y Varela (1984). Pero se refiere, exclusivamente, a organismos con base en moléculas de carbono, constituidos desde su propia dinámica (Capra y Luisi, 2014), sin “manos” que les hubiesen dado algún “impulso inicial”.
2. Esta capacidad de la vida para autoorganizarse a lo largo del tiempo es la esencia de la sostenibilidad: lo sostenible es la capacidad de la vida para mantenerse en el flujo del tiempo y en el corto y mediano plazo, sin generar disrupciones en el entorno, que la pongan en peligro. Cuando la autorreproducción de un organismo vivo, o de un sistema con organismos vivos, afecta a sus posibilidades de mantenerse a lo largo del tiempo, su existencia no es sostenible.
3. La reflexión de Tegmark expresa una mirada epistémica cuestionable de carácter eurocéntrico. Se toma aquí la definición de Dussel del eurocentrismo, como las miradas filosóficas, políticas, teóricas y culturales que ven en la Europa judeocristiana el centro de la historia y de lo humano, minimizando los aportes de otras regiones y culturas como la china, india, africana, amerindia, etcétera (Dussel, 2012; Poskett, 2022; Teresi, 2004). Para efectos de continuar con esta exposición, a fin de comprender la interacción entre la cultura y la sostenibilidad, a continuación, se presentan las aristas del eurocentrismo en su relación con estos conceptos.

---

12 La especulación sobre hipotéticas formas de vida basadas en el silicio, por ejemplo, es solo eso: especulación. Si en algún momento se encuentran evidencias empíricas o argumentos teóricos (en biología o genética, por ejemplo), se podría replantear esta afirmación. Por el momento, no tiene sentido.

### Eurocentrismo, cultura y sostenibilidad

Como se indicó antes, la base ontológica de la categoría “sostenibilidad” es la vida, la vida que *strictu sensu* es solo biológica. Las ideas de Tegmark en su libro del 2017 expresan claramente el eurocentrismo, aun cuando pretendan presentarse como universales. Por ello, se las toma aquí como “excusa” para la reflexión en este punto: su análisis permitirá aprehender, de manera clara, los límites del pensamiento de matriz eurocéntrica con relación a comprender la *sostenibilidad de la vida*.

#### *El énfasis en el análisis como método*

El método analítico es un enfoque que ha impulsado los enormes avances de las ciencias, sobre todo de las experimentales, pero él solo no constituye el único camino para el efecto. El solo método analítico fragmenta y, llevado a sus extremos, nos conduce a ver un mundo de objetos separados entre sí, autónomos, de entidades ontológicamente independientes, y no de vínculos e interacciones (García, 2008). Por ello, “el gran shock para la ciencia del siglo XX ha sido la constatación de que los sistemas no pueden ser comprendidos por medio del análisis” (Capra, 2006, pág. 49).

La trama de la vida, y de la no vida, es una red de conexiones, una red de redes (Capra y Luisi, 2014; Latour, 2008; Solé, 2009). Apelar básicamente al análisis lleva a perder la perspectiva de la integración, de la totalidad concreta, desconociendo la complementariedad y el valor de los métodos sintético, comparativo y abductivo (Maldonado, 2010). Desde ese marco metodológico, Tegmark ve tres niveles diferentes de la autoorganización, como pisos —como “vidas”, en su terminología—, separados entre sí.

Este *énfasis del eurocentrismo en el análisis* ha devenido en una visión de objetos de conocimiento, y de conocimientos sobre estos objetos, separados entre sí (García, 2008). Las investigaciones disciplinarias y de una creciente especialización a su interior —creando subdisciplinas específicas—, son importantes para la profundización del saber, mas no pueden agotarse en sí mismas. Lo que existe son sistemas complejos (García, 2008; Capra y Luisi; Solé, 2009), tramas de interconexiones. En la concreción de los eventos, fenómenos y objetos de conocimiento, estos sistemas complejos son, a la vez, parte de sistemas complejos más amplios, así como están en relación iterativa con otros sistemas complejos (García, 2008; Maldonado, 2010).

La formalización metodológica de la primacía absoluta del análisis se expresa en la defensa positivista y “positivista” de *un solo* método científico, afirmación claramente eurocéntrica que se niega a reconocer las implicaciones de la complejidad y la mirada integral de la sostenibilidad, aprehensibles desde la pluralidad de métodos.

Para el propósito de este artículo, cabe afirmar que la vida, la cultura y la tecnología, y su articulación virtuosa en la categoría de sostenibilidad, solo pueden ser

comprendidas desde la complejidad sistémica y la interdisciplinariedad (Connell, 2007; Maldonado, 2010; Morin, 2008).

### *La visión lineal de las dinámicas históricas*

Tanto el evolucionismo social (Bottomore y Nisbet, 2001) como el llamado marxismo-leninismo (Marcuse, 1971) ven en la historia humana la concreción de un conjunto de leyes que tienden a asumir las mismas formas en todas las culturas. Se trataría de leyes universales, que conducirían a un mundo en que los seres humanos domaríamos a la naturaleza en nuestro beneficio. Ambas versiones, aunque colocan “el fin de la historia” en distintos escenarios, asumen que esta es un proceso lineal: una línea de desarrollo histórico inevitable, en todos los casos. Se trataría de una historia única y convergente en la cual, aun reconociendo diferentes puntos de partida territoriales, económicos y culturales, todos ellos confluirían en el gran horizonte final e insuperable del capitalismo o el comunismo.

Pierre Teilhard de Chardin, jesuita y paleontólogo francés, a tono con la perspectiva eurocéntrica y judeocristiana, desarrolló una hipótesis sobre la evolución cósmica que integra tanto la ciencia como la espiritualidad. Según él, la evolución se mueve desde lo físico a lo espiritual, en un proceso que denominó “complexificación”, en el cual la materia avanza hacia formas cada vez más complejas y conscientes. Este proceso culminaría en lo que Teilhard llamó el “Punto Omega”, un estado de máxima complejidad y conciencia, que algunos interpretan como una convergencia hacia lo divino. Él veía la evolución no solo como un proceso biológico, sino también como un camino espiritual hacia una mayor unidad y conciencia (Chardin, 1984).

En la visión eurocéntrica, el origen del desarrollo y del progreso,<sup>13</sup> es decir, de la historia universal lineal, se cristalizaría en la antigua Grecia (retomando fuentes de Egipto y Mesopotamia) y se habría irradiado a través de las grandes etapas del desarrollo europeo y mundial. Aquí algunas perlas del eurocentrismo, destrozados por las recientes investigaciones sobre la historia global de la ciencia:

- a) «Los grandes inventos de la historia antigua son europeos». Según Francis Bacon, en una vieja afirmación que aún es “conocimiento indiscutido” en la mayor parte del llamado mundo occidental, «el comienzo del mundo moderno estaba marcado por tres inventos: la pólvora, la brújula magnética, y el papel y la imprenta» (Teresi, 2004, p. 16). Pero todos ellos fueron creados en China (Teresi, 2004).
- b) «La revolución industrial se inició en Europa». Enrique Dussel expone y argumenta, con evidencias históricas, que China ya disponía de tecnologías propias del

---

<sup>13</sup> Uso ambos términos como referencias descriptivas y no como categorías explicativas. De hecho, ambos conceptos, de diferente manera, han sido instrumentos teóricos de racionalización de las sociedades capitalistas de matriz eurocéntrica (Bottomore y Nisbet, 2001; Saito, 2022).

inicio de la revolución industrial entre los siglos XV y XVIII (incluido el acero), así como una economía de mercado extendida y una producción en masa de bienes de consumo (*cf.* los viajes de portugueses y españoles para establecer rutas comerciales con ellos, entre fines del XVI y todo el XVII). Esta temporalidad es muy anterior de la Revolución Industrial en Europa, la cual tiene como una de sus fuentes, justamente, a las tecnologías chinas (Dussel, 2012).

- c) «La imprenta la inventó Gutenberg, un europeo», Nuevamente aparece China, en donde, ya en el siglo XI, Bi Sheng creó la impresión con tipos móviles en cerámica, a partir de una tecnología poco flexible de bloques de madera, desarrollada durante la dinastía Tang en el siglo VII (Dussel, 2012; Teresi, 2004). El autor de este artículo considera que, a pesar de ser inventada antes en China, esta tecnología no se difundió por la rígida estructura de clases en esta nación, que no estimulaba el uso masivo de textos impresos. Gutenberg, en cambio, apareció en el momento histórico “correcto”, un siglo antes que Martin Lutero acelere el uso de su imprenta, debido a la necesidad de difundir masivamente la Biblia traducida al alemán (Heinrich, 2022).
- d) «No existió verdadera filosofía antes de la Grecia antigua». Muchas de las ideas de los grandes filósofos griegos recogen categorías ontológicas y epistemológicas de egipcios y pueblos mesopotámicos (Dussel, 2012). En la India existía una ontología y cosmogonía muy avanzada ya desde 1500 AC, registrada en los Vedas (Chaturvedi, 2022). Y ya entre los siglos VI y IV AC, Confucio fundó una visión ética basada en la mejora personal y la igualdad social, mientras Lao Tse aborda sistemáticamente las vías para vivir en armonía con la naturaleza (Dussel, 2012).
- e) «Las matemáticas y la física se desarrollaron originalmente en Europa». Esta es la afirmación que tiene más evidencias en contra (Mankiewicz, 2002; Teresi, 2004). Por ejemplo, fueron los sumerios quienes, más de 30 siglos AC inventaron un sistema de símbolos numéricos específicos, diferentes de las letras.<sup>14</sup> En el siglo II AC los mayas contaban con un sistema numérico de base 20, que incluía al “cero” como marcador posicional. En el VI de nuestra era, en India se consolidó el sistema numérico de base 10, también incluyendo un “cero”, sistema que, a través de los árabes, llegó a Europa (Al-Khalili, 2012). Siglos antes de Pitágoras, indios y chinos sabían calcular las superficies usando el teorema cuyo nombre le sería asignado mucho más tarde (Chaturvedi, 2022; Teresi, 2004).

El álgebra fue creada y perfeccionada por los árabes entre los siglos VIII y XIII de nuestra era, y fue la base para el desarrollo de la física y astronomía europeas, varios siglos después (Al-Khalili, 2012, pp. 110-123; Mankiewicz, 2002; Teresi, 2004). Esta frase del sabio indio Bhaskaracharya (1114-1185), los aficionados a la física suelen atribuirle a Isaac Newton, quien vivió entre los siglos XVII y XVIII: “Los objetos caen en la Tierra debido a las fuerzas de atracción de la Tierra. Por lo tanto, la Tierra, los planetas, las constelaciones, la luna y el sol son sostenidos en

---

14 Los griegos antiguos usaban un sistema de base 60, como los sumerios, lo que les permitió aportes significativos en el campo de la trigonometría aplicada. Pero carecían de símbolos numéricos específicos (usaban letras para representar valores) y carecían del “0” (Mankiewicz, 2002).

órbita debido a esta atracción”. Es decir, Bhaskaracharya «fue el primero en descubrir la gravedad, cinco siglos antes que Newton» (Sutherland, 2015, traducción del autor).

Los casos que evidencian la invisibilización de una historial global y plural de las ciencias y del pensamiento son abundantes y derrumban fácilmente la visión eurocéntrica del desarrollo de las ciencias, la filosofía y las matemática (Al-Khalili, 2012; Chaturvedi, 2022; Dussel, 2012; Mankiewics, 2002; Poskett, 2022; Teresi, 2004). Muestran, así mismo, el marcado acento étnico (“blanco-occidental”), político (el poder de los Estados y naciones del Norte global) y de género.<sup>15</sup>

La hipótesis de Tegmark está imbuida por estos supuestos y mirada históricos y filosóficos. Tanto en su versión tecno-optimista del 2016 como en la asustadiza de hoy frente a la IA, se fundamenta en el entendimiento de que la evolución natural y la historia humana son procesos lineales, desde las formas más simples de la Vida 1.0 (la de los primeros microorganismos vivos) hasta la temida Superinteligencia que escape al control de los seres humanos (Bostrom, 2016).

El afamado psicólogo cognitivo Steven Pinker (2018) es, posiblemente, el autor contemporáneo que más ha argumentado en favor de la vía lineal de la historia desde el eurocentrismo y del capitalismo liberal, en un libro con abundantes datos, cuyo título lo dice todo: *En defensa de la Ilustración. Por la razón, la ciencia, el humanismo y el progreso*. También, Yuval Harari argumentó que «cualesquiera que sean los cambios que nos aguardan en el futuro, es probable que impliquen una lucha fraterna en el seno de una *única civilización* en lugar de una confrontación entre civilizaciones extrañas» (Harari, 2018, p. 131, las cursivas son mías).

En el ámbito de los largos plazos históricos y prehistóricas, existen números estudios arqueológicos y antropológicos que evidencian los múltiples caminos de la historia humana global. Aquí, resalto uno reciente de David Graeber y David Wengrow, quienes han documentado la existencia de muy diversas vías de despliegue y complejización social y cultural, propuesta hace casi un siglo por Franz Boas y sus discípulos (King, 2023).

La riqueza de información empírica arqueológica y antropológica que manejan Graeber y Wengrow pone en entredicho, por ejemplo, las hipótesis de los ya mencionados Harari y Pinker sobre una supuesta dinámica histórica unidireccional desde sociedades “primitivas” hacia un capitalismo global contemporáneo, hacia una “única civilización”. Por el contrario, ponen énfasis en la variabilidad, la contingencia, las disrupciones no esperadas, que surgen desde las dinámicas internas de las culturas. A estas se agregan las interacciones en distintos grupos humanos, a medida que su expansión territorial y de movilidad genera encuentros, influencias e interculturaciones entre

---

<sup>15</sup> Para el análisis del sesgo de género en las ciencias de impronta eurocéntrica se recomienda el libro “Inferior” de Angela Saini (2018).

sociedades, pero también agresiones y procesos de dominación o exterminio (Graeber y Wengrow, 2022). También resaltan que gran parte de esa variabilidad y contingencias están vinculadas al cambiante contexto (humano, pero también de las especies vivas, del clima y de los recursos naturales).

En correspondencia con estas críticas, y en acuerdo con la mayoría de autores citados en este acápite, aquí se sostiene la existencia de múltiples vías en la historia, ninguna de las cuales es inmanentemente superior a otras. Se trata de diferentes caminos, a través de los cuales las personas buscan su bien-estar y su bien-ser. No existe un camino único hacia el futuro, tal como lo han defendido el eurocentrismo y el capitalismo, actualmente.

La definición hegemónica del progreso y del desarrollo, identificada con la dinámica del capitalismo trasnacional, implica la legitimización de la explotación sistemática de la naturaleza (Saito, 2022). Esta visión eurocéntrica busca imponer su modo de ser, estar y hacer de las personas, orientado a la maximización de las ganancias y a un estilo de vida basado en el consumo creciente y, en muchos casos, superfluo,<sup>16</sup> que impiden alcanzar y mantener la sostenibilidad de la vida y de los ecosistemas.

Frente a la visión de la historia única y lineal, la sostenibilidad se afirma en una historia global de diversos que tienden a aumentar sus interacciones y mutuas influencias, creando un tejido nuevo. No es modernidad, ni posmodernidad, sino transmodernidad: diálogo de saberes, encuentro polifónico<sup>17</sup> de voces diversas, defensa de la justicia y reconocimiento de la diversidad, para lo cual los pueblos del Sur global, las voces marginadas y las culturas históricamente oprimidas deben desempeñar un papel fundamental (Dussel, 2017).

### ***La alienación del ser humano y sus productos, de la naturaleza***

En la cultura eurocéntrica, los seres humanos nos desconectamos de la naturaleza: analíticamente nos separamos de ella, rompiendo la unidad de origen, y nos pensamos como superiores a una naturaleza que, en el legado judeocristiano, debe ser sometida a nuestras aspiraciones e intereses (Bottomore y Nisbet, 2001; Saito, 2022; Shiva, 2006). Pero en la mayoría de las culturas asiáticas, semíticas, africanas y amerindias, este divorcio estuvo ausente durante mucho tiempo, y aún lo está en muchas de ellas, que mantienen la unidad y armonía con el entorno natural.

---

<sup>16</sup> “Superfluo” desde el punto de vista de las necesidades humanas históricamente construidas.

<sup>17</sup> Me tomo la libertad de insertar la noción de *polifonía de voces* de Mijail Bajtin en una referencia a Dussel, pues sintoniza con la idea de *encuentro de voces*, y creo que el recientemente fallecido maestro la hubiera acogido.

Un importante debate contemporáneo se articula en torno a la pregunta de si vivimos en la era del *Antropoceno* (Saito, 2022), o del *Capitaloceno* (Moore, 2016). Para los primeros, desde hace algunos miles de años se inició la destrucción de las especies, los entornos y los recursos naturales, por las acciones antrópicas a pequeña y gran escala. Para los segundos, esta destrucción tiene sus raíces en los orígenes y dinámica del capitalismo.

Sin entrar en detalles argumentativos, a fin de no desviarme del objetivo central de este artículo, me sumo la primera definición. En mi opinión, existe suficiente evidencia de que, desde hace decenas de miles de años, los *homo sapiens* hemos venido provocando la extinción de la megafauna, por ejemplo. Si bien Elizabeth Kolbert, en su *La sexta extinción* (Kolbert, 2019), ha analizado en detalle la destrucción de especies desde la revolución industrial, usa como fuentes estudios específicos sobre la extinción de buena parte de los grandes mamíferos prehistóricos en Eurasia, Oceanía y América.

También hay estudios sobre la destrucción de hábitats a través de la deforestación y del uso intensivo de recursos en los pueblos maya y vikingo, y en territorios como Japón, Isla de Pascua, China e Islandia, entre otros (Diamond, 2015), que llevaron al colapso de dichas culturas. Ciertamente, como destaca Kolbert, el proceso se aceleró desde el siglo XVIII, pero solo una idealización de *todos* los pueblos originarios lleva a negar que la intervención humana a gran escala inició estos procesos, desde hace muchos miles de años.

Bajo estas consideraciones, retomamos la idea inicial de esta sección: el proceso de disociación entre los seres humanos y el resto de la naturaleza se inició en Eurasia, desde la aparición de las primeras culturas expansionistas sobre otros pueblos y la explotación intensiva de los recursos naturales bajo la égida de élites o clases sociales minoritarias (Dussel, 1985). Esto se consolidó con el arranque de la modernidad, en el siglo XVI, a través de las conquistas y procesos de colonización (Dussel, 2012), alcanzando “su esplendor” en este siglo XXI, en que hay europeos y norteamericanos, sobre todo niños, que manejan nociones totalmente distorsionadas sobre muchos de los alimentos que consumimos, por ejemplo (ABC, 2017).<sup>18</sup>

En el siglo XX, con las sociedades industrializadas del capitalismo liberal en Europa, Japón y Norteamérica (Foster, Clark, y York, 2010; Saito, 2022) y las de “socialismo de Estado” o “capitalismo de Estado” en Europa Oriental y extensos territorios de Asia (Marcuse, 1971), llega a su máxima expresión esta disociación o *alienación* de la mayor parte de las sociedades humanas, con relación a la naturaleza de la cual somos parte constitutiva.

---

18 “... el 7% de los [estadounidenses] cree que la leche con chocolate proviene... ¡de vacas marrones! (...) otro estudio desveló ... que 1 de cada 5 adultos desconocían que las hamburguesas se hacían con carne de ternera (...) en otro estudio publicado hace algunos meses, se [develó] que más de la mitad de los niños de cuarto, quinto y sexto grado no [sabían] datos básicos como que las cebollas o la lechuga crecían en la tierra, y que 3 de cada 10 desconociera que el queso se hacía con leche” (ABC, 2017).

Esta humanidad *alienada*, viviendo y pensándose a través de constructos e ideologías que proclaman su superioridad natural y moral sobre el resto de la vida, está políticamente dirigida por Estados que diseñan y aplican políticas de crecimiento económico y de expansión del consumo de todo tipo de bienes y servicios que vuelven insostenible la vida en grandes territorios de nuestro planeta, en el presente, y de cara a las generaciones venideras (Foster, Clark, y York, 2010; Saito, 2022). Esta disociación objetiva y subjetiva (percepciones e ideas) está en la base de las concepciones negacionistas de la contaminación de recursos y del cambio climático, así como de las políticas que construyen un mundo antropocéntrico no sostenible.<sup>19</sup>

A esto se agrega el factor de la desigualdad a escala mundial:

*El modo de vida imperial es el dominante en las sociedades del Norte global: un modelo basado en la producción y el consumo en masa ... [que] se sostiene sobre la existencia de una estructura de saqueo sistemático de las regiones y los grupos sociales del Sur global, a los que se le imponen los costes de nuestra vida opulenta (Saito, 2022, p. 22).*

Más adelante, el japonés se refiere a Stephen Lesenich, para quien “los países avanzados disfrutan de su vida ‘rica’ gracias al sacrificio del Sur global” (Saito, 2022, p. 24).

Lo fundamental del capitalismo de los siglos XX y XXI es haber finalizado la colonización de la vida del Antropoceno, que echa sus raíces en la prehistoria humana. Disociando las acciones y percepciones de los seres humanos con relación al resto de la naturaleza de la cual es parte, ha convertido a esta en un objeto de explotación. La política, cada vez más, es el ejercicio del poder sobre la vida, de otros organismos vivos y de otros seres humanos, esto es, es *biopolítica*. Siendo el control sobre la vida o *biopoder*, ha acelerado su imbricación, también, con el poder sobre la muerte, la necropolítica (Mbembe, 2011). Cada vez es mayor el maridaje capitalista de la política-poder sobre la vida y la muerte.

Los impactos *objetivos* de esta alineación están claramente descritos en los párrafos anteriores. Además, hay modificaciones en la forma y contenidos en que individuos y colectivos humanos construimos nuestras *subjetividades*.

En el Norte global, y en crecientes sectores poblacionales del Sur global, sobre todo urbanos, se ha consolidado la reducción de la subjetividad humana a la de los individuos (Heinrich, 2022). Estas subjetividades han sido construidas desde las interacciones de las personas y grupos sociales en un entorno que percibe a nuestra especie como el centro del universo, y a cada uno de nosotros, individualmente considerados,

---

<sup>19</sup> Según el investigador japonés Kohei Saito, se necesitarían “al menos cinco planetas Tierra” para que la actual población humana viva con los estándares y volúmenes de consumo de los estadounidenses (Saito, 2022).

como entidades autónomas cuyas acciones dependen menos de condicionamientos ambientales y socioculturales, que del “libre albedrío”.

La mayor parte de la filosofía, ciencias sociales y producción cultural dominantes en el Norte global y en círculos académicos, políticos y culturales del Sur global, asumen que el centro de la subjetividad es individual, y no reconocen la decisiva presencia de lo colectivo y cultural en la construcción de *intersubjetividades* que nos moldean en tanto individuos (Bottomore y Nisbet, 2001; Capra, 2006; Harari, 2018; Mattei, 2013).

Así, el punto de partida de las teorías económicas liberales, neoliberales y libertarias reside, con distintos grados de énfasis, en la fe en la libertad radical de individuos que toman decisiones racionales en un mercado libre, creado y reproducido por estos libres individuos. En las teorías políticas, sociológicas y psicológicas dominantes se parte, también, de sujetos individuales que, en el marco de su libertad, toman decisiones racionales.

El antropólogo (¡je ingeniero espacial!) Joseph Heinrich publicó hace pocos años *Las personas más raras del mundo* (2022). Una de sus ideas centrales es que las sociedades occidentales, educadas, industrializadas, ricas y democráticas<sup>20</sup> representan un subconjunto único de la diversidad cultural humana. Sin embargo, la mayor parte de los estudios sociológicos, psicológicos, pedagógicos, entre otros, se realizan a partir de encuestas, observaciones y experimentos a individuos WEIRD. Él cuestiona la validez de las conclusiones del premio Nobel Daniel Kahneman, por ejemplo, sobre la toma de decisiones racionales en el comportamiento económico. Heinrich realizó un meta-análisis de todos los estudios transculturales sobre psicología humana, de lo cual colige, entre otros tópicos, que:

*La mayor parte del conocimiento experimental que se tenía sobre la psicología y el comportamiento de los seres humanos se basaba en estudios llevados a cabo con universitarios procedentes de sociedades occidentales. En aquel momento, el 96 por ciento de los participantes en los experimentos provenía del norte de Europa, Norteamérica o Australia, y cerca del 70 por ciento eran universitarios estadounidenses (Heinrich, 2022, p. 12; los resaltados son míos).*

Heinrich, en una hipótesis que guiña el ojo a Max Weber, sostiene que el individualismo —el rasgo de los WEIRD que interesa aquí— se ancla en la prevalencia de las corrientes cristianas de origen protestante, hegemónicas en EEUU y en la mayor parte de los países de Europa Occidental. Esta cultura de los WEIRD moldea el constructo de lo que es un individuo, sus percepciones, emociones, formas de conocer y conductas, además de la organización familiar, las nociones de autoridad y cooperación, de leyes y formas de gobierno, los roles de género, y de sentidos en el mundo

---

20 WEIRD, por sus siglas en inglés, palabra que, al mismo tiempo, se traduce por “raro”.

del trabajo, de los amigos y en las esferas pública y privada (Heinrich, 2022), es decir: de las subjetividades.

Desde el punto de vista del autor de este artículo, las subjetividades que postulan las corrientes dominantes en las epistemologías, ciencias sociales y humanidades contemporáneas no se refieren a una supuesta condición universal de las personas, sino a la de un grupo humano particular, el de los WEIRD.

Frente a este constructo de las subjetividades, como se señaló antes, gran parte de las socioculturas del Sur global, no pueden ser entendidas desde estas teorías. Pero ellas constituyen el marco ideológico, referencial y, también, teórico desde el cual se definen políticas públicas, iniciativas privadas y, sobre todo, *políticas para la naturaleza* (Latour, 2008). No hay *sindéresis* entre la búsqueda de una *Vida* (así, con mayúscula) *sostenible* y las subjetividades e intersubjetividades construidas desde la fe incuestionable en el progreso a través del crecimiento económico, así como de una ética que coloca en el centro del universo a los seres humanos y a los individuos supuestamente racionales tomando decisiones que reproducen la lógica de la acumulación de capital.

Hay que pensar la sostenibilidad desde la noción de la cultura o, con mayor precisión, de las culturas de las múltiples subjetividades e intersubjetividades, desde el reconocimiento de una ética de la solidaridad y de la fraternidad, y no de la competencia “para alcanzar el éxito”, desde la redefinición de nuestras relaciones con los entornos naturales, sus especies vivas y sus recursos. En suma, necesitamos continuar con la construcción de una ética para la transmodernidad (Dussel, 2017), como ética de la sostenibilidad de la vida y de lo mejor de las culturas humanas.

### La alternativa: la complejidad<sup>21</sup>

Una clave para comprender el universo en su conjunto es la segunda ley de la termodinámica, o entropía (Bojowald, 2010). Esta plantea que el universo conocido está sometido a una paulatina e irreversible dispersión de la energía y, por tanto, del orden de lo existente. Sin embargo, en 1944, el físico alemán Erwin Schrödinger afirmó que esta entropía es día a día contrarrestada por acciones negentrópicas (es decir, actividades que neutralizan o revierten la entropía), desde la organización de partículas y subpartículas atómicas, hasta la organización de la vida (Capra, 2006). Así, desde los “comienzos de los tiempos”, el mismo origen del universo (el Big Bang ocurrido hace unos 15 000 000 000 de años) fue un evento violento de imprevisible caos, a partir de cuyo enfriamiento emergió y se organizó del mundo que conocemos (Bojowald, 2010).

---

21 Este punto está adaptado a partir de un texto previo del autor de este artículo (Santos, 2005).

En el campo biológico, la vida es un radical proceso negentrópico. Cada nueva vida individual niega las muertes previas, expresiones estas de la gran entropía universal. Por ello, Bertalanffy afirmó que “los organismos vivos son organismos abiertos que no pueden ser descritos por la termodinámica clásica (...) se mantienen en [un] estado de equilibrio dinámico” (Capra, 2006, pp. 67-68). Así mismo, la praxis humana tiende a ser negentrópica, pues estructura y reestructura su entorno, a partir de los propósitos y sentidos de colectivos e individuos. La actividad humana apunta a poner orden y estabilidad frente a las tendencias al desorden y la dispersión (Solé, 2009).

### **Cultura, actividad humana y complejidad**

El accionar humano, y los entornos creados y modificados por este, dan lugar a una diversidad de situaciones y estructuras sociales diferenciadas, que pueden ser explicadas por el carácter peculiar de los procesos productivos y por las variadas culturas que moldean a los grupos humanos. A través de estos, los seres humanos nos relacionamos con la naturaleza y con nosotros mismos. Al margen de esta particularidad de la cultura y de la vida social, estas también son parte de una realidad que existe con independencia de nuestra conciencia, de nuestra condición de sujetos o individuos, y sobre la cual no podemos dejar de interrogarnos, si es que deseamos modificarla. Además de indagar sobre ese carácter “objetivo” del entorno inorgánico y de la vida, también debemos procurar entender la dimensión subjetiva de la sociocultura, como elemento clave para modificar y para conservar la vida-cultura en el corto y mediano plazo, es decir, para que sea sostenible.<sup>22</sup>

Una de las principales características del universo conocido es su complejidad y su tendencia para alcanzar mayores niveles de complejidad (García, 2000, 2008; Morin, 2008). La complejidad es parte del espacio negentrópico: las subpartículas constituyéndose a partir del enfriamiento de la energía emergida del Big Bang, las primeras formas de vida (microorganismos), la atmósfera terrestre construyéndose desde las interacciones entre estos y el mundo inorgánico, la complejización que va desde estos primeros organismos hasta llegar a los primates y seres humanos, y así sucesivamente. Esta complejización de la vida, conforme a Darwin, da lugar a especies cada vez más adaptadas para su supervivencia (Solé, 2009).

Parfraseando a Morin, se observa lo complejo allí donde existe un entrelazamiento de acciones, de interacciones y de retroalimentaciones (Morin, 2008). El rasgo central de la complejidad es que nada existe aislado en el Universo, “todo está en relación con todo”. No solo cada parte está comprendida en la totalidad, sino que la dinámica de la totalidad contribuye a la creación y modificación de las partes. Esta

---

<sup>22</sup> Hablo de corto y mediano plazo porque, desde la segunda ley de la termodinámica y desde las teorías de los sistemas complejos, en el largo plazo de este universo conocido, la vida y la cultura en el planeta Tierra terminarán disipándose (Bojowald, 2010, especialmente las páginas 278-285).

afirmación marcha a contracorriente de la tendencia del pensamiento eurocéntrico —señalada en el punto anterior— a priorizar el análisis, esto es, a separar, a aislar, a tratar de entender las “entidades”<sup>23</sup> y relaciones como autónomas, a permanecer en el momento del análisis y no complementarlo con la síntesis y la comparación.

Un supuesto ingenuo de las disciplinas atrapadas en el tradicional encuadre eurocéntrico es que la humanidad puede transformar un ámbito de la realidad, sin considerar con rigor los condicionamientos, restricciones y efectos desde/hacia otros elementos y procesos de la totalidad.<sup>24</sup> Acaso, el mayor aporte de la ecología es, justamente, haber descrito y analizado a profundidad estas interacciones sistémicas (Foster, Clark, y York, 2010; Lovelock, 2011; Shiva, 2006). Checkland y Scholes refuerzan esta idea y enfatizan su estrecha relación con la emergencia de nuevas propiedades. Así, afirman que el concepto de sistémico “parte de la más básica idea nuclear del pensamiento de sistemas, a saber, que un todo complejo puede tener propiedades que se refieren al todo, que carecen de sentido en términos de las partes de las cuales está hecha el todo. Estas son las llamadas ‘propiedades emergentes’” (Checkland y Scholes, 1990, p. 54).

Las propiedades emergentes son un concepto central de la sistémica, que piensa la realidad estructurada como dinámicas y cambiantes “capas”<sup>25</sup> de jerarquía: desde la física a la química, desde la biológica a la social y a la psicológica. Incluso, Teilhard de Chardin, a quien se mencionó antes, habló de la *noosfera* como el nivel más alto de la “complexificación”, en el cual se alcanza la conexión de todas las mentes humanas y de estas con Dios (Chardin, 1984). También resulta interesante señalar que un científico como Capra defiende la existencia de un estrato espiritual, desde la teoría de sistemas (Capra, 2006).

Las posibilidades de intervención antrópica en cada “capa” emergente se vuelven más delicadas, debido a esta creciente complejidad. Las intervenciones humanas en el medio, y sobre la propia especie y su cultura, tienen un mayor nivel de complejidad, lo que implica mayor incertidumbre en los efectos de dichas acciones. Esto se debe a la imposibilidad de controlar todos los factores de la densa trama de las organizaciones humanas y de sus interacciones con el entorno.

---

23 Desde la perspectiva sistémica, los objetos y entidades son *reconstrucciones* perceptivas y conceptuales de los procesos cognitivos humanos, sin las cuales no sería posible el conocimiento, que corresponden al momento lógico del análisis (García, 2000; Maldonado, 2010).

24 Este sesgo, incluso, pretende justificarse muchas veces con el aparato formal de la estadística, cuando investigadores y estudiantes de posgrados creen poder aislar *una* variable independiente y *una* dependiente, sin control de las “variables exógenas” que, cuando se recurre al rigor de la propia estadística correlacional, reducen el  $r^2$  a valores interpretativamente escuálidos (Pearl, 2009).

25 En las conclusiones, al final de este artículo, se justificará el uso de las comillas para referirme a estas “capas”.

### Tecnociencias contemporáneas y complejidad

Las tecnociencias contemporáneas constituyen un excelente laboratorio de análisis y reflexión sobre estos procesos.<sup>26</sup> Así, por ejemplo, los asombrosos avances de las biotecnologías y de la edición genética, orientados al incremento de la productividad y, también, al mejoramiento de la salud humana, generan un abanico de efectos sistémicos “colaterales” sobre otros elementos y relaciones y, a través de estos, impactan en las dinámicas del todo.

El 2018, el científico chino He Jiankui dio a conocer que había editado genéticamente embriones humanos, con el objetivo de protegerlas (eran gemelas) del riesgo de VIH (Adetunji, 2022). Se desencadenó un debate legal y ético a nivel mundial y en la propia China, cuyo gobierno lo expulsó de sus trabajos y lo encarceló, invocando una supuesta violación de la ley de planificación familiar y por poner en riesgo la salud de las niñas ya nacidas, a falta de ley expresa sobre este tipo de edición génica (Deutsche Welle, 2023).

Este hecho puso nuevamente sobre el tapete el debate acerca de los peligros de editar genéticamente a embriones humanos. Por ejemplo, el israelí Yuval Harari había argumentado, dos años antes, que esta actividad podría generar profundas diferencias biológicas entre humanos modificados con esta tecnología —con padres con recursos económicos para pagarla— y la mayoría de las personas que no podrían hacerlo, por carecer de dinero (Harari, 2018). A través de esta edición se crearían unas pocas personas con inteligencia, fuerza, resistencia física y resistencia a enfermedades, por ejemplo, superiores a las de la mayoría de la población. Harari habló de la conformación de *castas* con base genética. En este escenario, las desigualdades dejarían ser solo sociales y de oportunidades, perpetuándose desde el genoma.

Esta “innovación tecnológica”, tendría repercusiones profundas sobre las estructuras sociales y culturales, y sobre la relación de los distintos grupos humanos con los recursos naturales y con la naturaleza en su conjunto. Daría lugar a *propiedades emergentes no adaptativas*, desde la perspectiva de la especie humana en su conjunto, y de la sostenibilidad de la vida y las culturas.

La otra tecnociencia que cabe analizar con relación a este tópico es la de la inteligencia artificial (IA). Los impresionantes avances de la programación del lenguaje natural (PLN) en los últimos cinco años desembocaron en el lanzamiento público del ahora famoso ChatGPT de OpenAI el 18 de noviembre de 2022. Cinco días después de esto, había alcanzado un millón de usuarios, diez millones en abril de este año, y entre 150 y 180 millones de usuarios mensuales a la fecha de finalización de este artículo (Pascual, 2023).

---

<sup>26</sup> Las tecnociencias, en el sentido estricto, son parte de la cultura. Aquí, sin embargo, le damos un tratamiento específico, por razones de claridad expositiva.

La difusión masiva de esta tecnología está teniendo un impacto sistémico en todas las actividades humanas a gran escala, y empieza a penetrar las de pequeña escala. Por ejemplo, en el ámbito de la genética al que me referí antes, gracias al software más avanzado de IA, se ha descifrado la estructura de la totalidad de las moléculas de las proteínas conocidas (Domínguez, 2022) y se ha dado el salto del genoma humana a partir de un individuo (europeo, como no podía ser de otra manera), al pangenoma, que incorpora la diversidad étnica (Pennisi, 2022). La salud humana y animal, la educación y comunicación, el diseño y construcción de infraestructuras y equipos, la producción industrial y agropecuaria, la planificación a nivel macro y de nuestras vidas cotidianas, entre muchísimos otros, son campos en que la IA está introduciendo cambios colosales. Desde la sistémica, estos —y también los cambios a pequeña escala— generan efectos y retroalimentaciones de nuevo tipo, es el todo y sus partes.

Al igual que en el caso de la edición genética, nos aboca a analizar y resolver profundos problemas éticos y políticos. Estos incluyen desde “cuestionar la condición existencial de la humanidad” (Quetteville, 2023), hasta el que estos aplicativos generen información y narrativas sesgadas por el propio eurocentrismo de los entornos y fuentes con que se entrenan, lo que afecta al tratamiento de las dimensiones ideológico-políticas, étnicas y de género de dicha información. También han abierto el campo filosófico de llamado poshumanismo (Braidotti, 2013), que piensa, desde ya, cómo la integración de la robótica, los implantes neurales y físicos, con la edición genómica, para modificar el cuerpo, fisiología y capacidad de las personas, puede conducir a las primeras personas que rabasen los límites de nuestra historia genética.

Estos dos ejemplos muestran el entrelazamiento de la tecnología con los marcos culturales e ideológicos, y con el poder. Con referencia exclusiva a la bibliografía usada en esta exposición, desde Marcuse hasta Yuk Hui, las tecnologías no son analizadas como algo neutral, pues son ideadas, creadas, diseñadas y usadas desde las dinámicas de los poderes políticos y los tejidos sociales y culturales. Resultan fructíferas las investigaciones de este último,<sup>27</sup> que analiza las más diversas tecnologías culturales y concluye dos aspectos centrales: a) las tecnologías son totalmente contextuales y se adaptan a las necesidades e intereses de los actores sociales; b) propone una nueva teoría crítica de la supuesta tendencia irreversible hacia la homogeneidad tecnológica, basada en la idea de la *tecnodiversidad*, que es también una propuesta política para el reconocimiento y comprensión de creaciones y adaptaciones sociales y culturales de las tecnologías (Hui, 2020).

---

27 El informático y filósofo chino Yuk Hui ha investigado la historia tecnológica contemporánea, incluida la de pueblos ancestrales, entrando en contacto directo y experiencial con comunidades de Asia, África y América Latina (México, Brasil, Argentina, Chile y Colombia). En nuestro subcontinente tuvo reuniones con comunidades rurales para aprender sobre sistemas productivos agrícolas locales, técnicas de pesca y caza, y medicina tradicional, entre otros.

### Complejidad, sostenibilidad e interdisciplinariedad

Si la realidad y su modificación deben ser pensadas desde la sistémica, el solo enfoque disciplinario y especializado, si bien permite ganar en profundidad en el conocimiento de dominios específicos, no logra establecer sus conexiones, y entre dichos dominios y el todo. Por ello, todo enfoque riguroso de la sostenibilidad debe ser *interdisciplinario*, pues su complejidad involucra interacciones entre la vida, los recursos como el agua y el suelo, la atmósfera, las relaciones sociales, las tecnologías y la cultura. Se trata de interacciones y conexiones intelectuales entre biólogos, ecólogos, hidrólogos, geólogos, sociólogos, economistas y antropólogos, entre otros profesionales.

Las estrategias para la sostenibilidad, por estos motivos, deberían definirse desde el trabajo colaborativo de varias disciplinas y tecnologías. La reflexión sobre la interdisciplinariedad y sus relaciones con las disciplinas, la multidisciplinariedad y la transdisciplinariedad son objeto de un crucial debate científico y académico, que comprende aspectos epistemológicos y ontológicos, tanto como lógicos, metodológicos y procedimentales (García, 2000; 2008). Sin duda, el debate y colaboración implicados en esta empresa intelectual coadyuvará a una definición interdisciplinaria y multidimensional de la sostenibilidad de la Vida y del papel de las culturas humanas para garantizarla.

### Conclusiones

Vida, tecnología, poder y cultura no son esferas separadas. La diferencia entre ellas en nuestro pensamiento es analítica. De acuerdo con Bruno Latour, existe interdependencia total de actores y actantes (Latour, 2008), es decir, de personas, vegetales, microorganismos y otras especies animales; de lo inorgánico; las tecnologías y las culturas. Hay una trama íntima entre ellas: aquí acude en nuestro apoyo la teoría del actor-red de Latour. El poder no es separado de la cultura, la vida y la naturaleza, se estructura estos, las relaciones con la naturaleza son relaciones de poder (Connell, 2007).

Los procesos y dinámicas socioculturales y tecnológicos no están desconectados entre sí, como tampoco los están sus interrelaciones con la naturaleza. La categoría de sostenibilidad, al no ser propiedad de ninguna disciplina en particular, aun cuando se refiere fundamentalmente a la vida biológica, obliga al trabajo interdisciplinario.

El desarrollo integral de la categoría *sostenibilidad* requiere de los insumos de la socioantropología y de la epistemología. Aquí se propone que nuestro aporte se realice desde las miradas del Sur global, y de la construcción de la transmodernidad propuesta por Enrique Dussel (Dussel, 2017).

Cuestionar el eurocentrismo, por tanto, no es solo una posición política, ni ideológica. Básicamente, es una demanda epistémica y teórica. No se puede afirmar la sostenibilidad desde los métodos privilegiadamente analíticos, de la mirada de la historia como

un proceso lineal y orientado a un único escenario mundial, como tampoco desde la ética y prácticas científicas que disocian al ser humano del resto de la naturaleza.

Estas tres dimensiones son claves en el pensamiento y métodos eurocéntricos. Ellas deben ser deconstruidas desde:

- a) los enfoques de la complejidad sistémica y de los métodos interdisciplinarios,
- b) de la historia como un proceso no lineal y de interacción social, tecnológica y cultural de diversos,
- c) de la búsqueda de reconstitución de la unidad de los seres humanos y el resto de la naturaleza, y
- d) del reconocimiento de la tecnología como algo no neutral, sino político y culturalmente condicionado.

No hay incompatibilidad entre el Antropoceno y la sostenibilidad. Lo que se requiere es reconstruir las relaciones entre los seres humanos, la vida y los recursos, a través de las tecnologías. No se trata de volver a un idealizado estado paradisíaco de la relación de estos elementos —por lo demás, cada vez con menos evidencias empíricas desde la historia y la arqueología—, sino de repensarlas y reconstruirlas.

El Sur global puede aportar mucho a esta tarea, desde una entrada cognitiva totalizante, integral y sistémica (Connell, 2007), y desde la demanda de justicia social y ambiental (Dussel, 2017).

Hay que entender las políticas y la política, como unas para la preservación de la Vida y de las culturas en el mediano plazo histórico. Negar la necropolítica organizada de Estados, empresas y redes criminales. Las acciones políticas deben orientarse a la sostenibilidad, deben ser políticas hacia la naturalezas, políticas socioculturales y políticas tecnológicas. Hay que afirmar políticas para el despliegue de la vida, la sociocultura y las tecnologías, a través de comprensión de los recursos naturales, de los elementos claves de la naturaleza (como el agua y el aire) y de las especies vivas, como bienes comunes (Mattei, 2013).

### Bibliografía

- ABC. (18 junio 2017). *Desvelado: 16 millones de americanos creen que la leche con chocolate sale de vacas marrones*. [https://www.abc.es/sociedad/abci-desvelado-16-millones-americanos-creen-leche-chocolate-sale-vacas-marrones-201706181708\\_noticia.html?ref=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F](https://www.abc.es/sociedad/abci-desvelado-16-millones-americanos-creen-leche-chocolate-sale-vacas-marrones-201706181708_noticia.html?ref=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F)
- Al-Khalili, J. (2012). *The house of wisdom. How arabic science saves ancient knowledge and gave us the Renaissance*. Penguin Books.
- Ansedo, M. (10 mayo 2023). El primer pangenoma humano revela 120 millones de letras más en el ADN. *El País*. <https://elpais.com/ciencia/2023-05-10/el-primer-pangenoma-humano-revela-120-millones-de-letras-mas-en-el-adn.html>

- Bojowald, M. (2010). *Antes del big bang. Una historia completa del universo*. Penguin Random House.
- Bostrom, N. (2016). *Superinteligencia. Caminos, peligros, estrategias*. Teell Editorial.
- Bottomore, T., Nisbet, R. (Eds.). (2001). *Historia del análisis sociológico*. Amorrortu.
- Braidotti, R. (2013). *The posthuman*. Polity Press.
- Capra, F. (2006). *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Anagrama. Sexta edición.
- Capra, F., Luisi, P. L. (2014). *The systems view of life. A unifying vision*. Cambridge University Press.
- Chardin, T. d. (1984). *El fenómeno humano*. Ediciones Orbis.
- Chaturvedi, D. (2022). *Science in Ancient India*. Laxmi Publications .
- Checkland, P., Scholes, J. (1990). *Soft systems methodology in action*. Wiley.
- Connell, R. (2007). *Southern theory. The global dynamics of knowledge in social science*. Polity Press.
- Deutsche Welle. (21 febrero 2023). Científico chino que fue a la cárcel por manipular bebés genéticamente seguirá investigando en Hong Kong. *Deutsche Welle*. <https://www.dw.com/es/científico-chino-que-fue-a-la-cárcel-por-manipular-bebé-genéticamente-seguirá-investigando-en-hong-kong/a-64777238>
- Diamond, J. (2015). *Colapso. Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*. Penguin Random House.
- Domínguez, N. (28 de julio de 2022). La inteligencia artificial de Google predice la estructura de todas las proteínas conocidas y abre un nuevo universo para la ciencia. *El País*. <https://elpais.com/ciencia/2022-07-28/la-inteligencia-artificial-de-google-predice-la-estructura-de-todas-las-proteinas-conocidas-y-abre-un-nuevo-universo-para-la-ciencia.html#:~:text=En%202021%2C%20el%20sistema%20ya,los%20seres%20vivos%20del%20planeta>.
- Dussel, E. (1985). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. Siglo XXI Editores.
- Dussel, E. (2012). *1492. El encubrimiento del otro (Hacia el origen del "mito de la modernidad")*. Editorial Docencia.
- Dussel, E. (2017). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. Akal.
- Foster, J., Clark, B., York, R. (2010). *The ecological rift. Capitalism's war on the Earth*. Monthly Review Press.
- García, R. (2000). *El conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de los sistemas complejos*. Gedisa.
- García, R. (2008). *Sistemas complejos. Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Gedisa.
- Graeber, D., Wengrow, D. (2022). *El amanecer de todo. Una nueva historia de la humanidad*. Ariel.
- Harari, Y. (2018). *21 lecciones para el siglo XXI*. Debate.
- Heinrich, J. (2022). *Las personas más raras del mundo. Cómo Occidente llegó a ser psicológicamente peculiar y particularmente próspero*. Capitán Swing.
- Hui, Y. (2020). *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre la tecnodiversidad*. Caja Negra.

- King, C. (2023). *Escuela de rebeldes. Cómo un grupo de espíritus libres revolucionó las ideas de raza, sexo y género*. Taurus.
- Kolbert, E. (2019). *La sexta extinción: Una historia nada natural*. Planeta.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.
- Lovelock, J. (2011). *La Tierra se agota. El último aviso para salvar nuestro planeta*. Planeta.
- Maldonado, C. (2010). *Fronteras de la ciencia y complejidad*. Editorial Universitaria del Rosario.
- Mankiewics, R. (2002). *Historia de las matemáticas. Del cálculo al caos*. Paidós.
- Marcuse, H. (1971). *El marxismo soviético. Un análisis crítico*. Alianza Editorial.
- Mattei, U. (2013). *Bienes comunes. Un manifiesto*. Trotta.
- Maturana, H., Varela, F. (1984). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Lumen y Editorial Universitaria.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Melusina.
- Moore, J. (2016). *Anthropocene Or Capitalocene?: Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. PM Press.
- Morin, E. (2008). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa.
- Owen Schaefer, G. (20 diciembre 2022). Did He Jiankui 'Make People Better'? Documentary spurs a new look at the case of the first gene-edited babies. *The Conversation*. <https://theconversation.com/did-he-jiankui-make-people-better-documentary-spurs-a-new-look-at-the-case-of-the-first-gene-edited-babies-196714>
- Pascual, M. (6 mayo 2023). Geoffrey Hinton: "Si hay alguna forma de controlar la inteligencia artificial, debemos descubrirla antes de que sea tarde". *El País*. <https://elpais.com/tecnologia/2023-05-07/geoffrey-hinton-si-hay-alguna-forma-de-controlar-la-inteligencia-artificial-debemos-descubrirla-antes-de-que-sea-tarde.html>
- Pearl, J. (2009). *Causality. Models, reasoning, and inference*. Cambridge University Press.
- Pennisi, E. (31 marzo 2022). Most complete human genome yet reveals previously indecipherable DNA. *Science*. <https://www.science.org/content/article/most-complete-human-genome-yet-reveals-previously-indecipherable-dna>
- Pinker, S. (2018). *En defensa de la Ilustración. Por la razón, la ciencia, el humanismo y el progreso*. Paidós.
- Poskett, J. (2022). *Horizontes. Una historia global de la ciencia*. Crítica.
- Quetteville, H. d. (23 abril 2023). Yuval Noah Harari: 'I don't know if humans can survive AI'. *The Telegraph*. <https://www.telegraph.co.uk/news/2023/04/23/yuval-noah-harari-i-dont-know-if-humans-can-survive-ai/>
- Saini, A. (2018). *Inferior*. Círculo de tiza.
- Saito, K. (2022). *El capital en la era del Antropoceno*. Siquanon.
- Santos, E. (2005). *Planeación para el desarrollo. Guía didáctica para la maestría en gerencia integral de salud para el desarrollo local*. Universidad Técnica Particular de Loja.
- Shiva, V. (2006). *Manifiesto para una democracia de la Tierra. Justicia, sostenibilidad y paz*. Paidós.

- Solé, R. (2009). *Redes complejas. Del genoma a Internet*. TusQuets.
- Sutherland, A. (19 octubre 2015). 10 Remarkable Ancient Indian Sages Familiar With Advanced Technology And Science Long Before Modern Era. *Ancient Pages*. <https://www.ancientpages.com/2015/10/19/10-remarkable-ancient-indian-sages-familiar-with-advanced-technology-science-long-before-modern-era/>
- Tegmark, M. (2018). *Vida 3.0. ¿Qué significa ser humano en la era de la inteligencia artificial?*. Taurus.
- Teresi, D. (2004). *Los grandes descubrimientos perdidos. Las antiguas raíces de la ciencia, desde Babilonia hasta los mayas*. Crítica.
- Varios. (22 marzo 2023). Pause giant AI experiments: an open letter. *Future of life Institute*. [https://futureoflife.org/wp-content/uploads/2023/05/FLI\\_Pause-Giant-AI-Experiments\\_An-Open-Letter.pdf](https://futureoflife.org/wp-content/uploads/2023/05/FLI_Pause-Giant-AI-Experiments_An-Open-Letter.pdf)



# *Homo faber:* Perfilando una agenda tecnológica para el postdesarrollo

Paul E. Little

---

**Paul E. Little.** Doctor en Antropología por la Universidad de Brasilia (Brasil), donde fue profesor y director del Postgrado en Antropología. Especialista en estudios amazónicos, con investigaciones sobre las relaciones ecológicas de los pueblos del bosque dentro del contexto de rápidos cambios en el uso de la tierra. Actualmente trabaja como consultor internacional en políticas territoriales de América Latina.

---

## *Homo faber:* una breve revisión del desarrollo tecnológico

La capacidad de los seres humanos (*Homo sapiens*) de crear diversas tecnologías es una de sus dotes más extraordinarias, aunque sea un elemento malentendido en las sociedades contemporáneas debido a la tendencia de ideologizar esta capacidad. El presente capítulo explorará las múltiples dimensiones de la tecnología humana a la luz de los desafíos que la humanidad enfrenta hoy en día con el afán de perfilar una agenda tecnológica para las propuestas del postdesarrollo que puedan surgir del Doctorado en Sostenibilidad Territorial de la Universidad de Cuenca.

El filósofo francés Henri Bergson se refirió al ser humano como *Homo faber*: el ser humano que fabrica. El inventor Benjamín Franklin, por su parte, clasificó el ser humano como «el animal que confecciona herramientas.» Distingo entre dos usos del término tecnología: (1) Tecnología, en visión unitaria, se define como la suma total de los medios y acciones que los seres humanos utilizan para enfrentar y transformar su ambiente natural; y (2) tecnologías, en visión plural, se define como el conjunto de conocimientos y técnicas, organizado socialmente y aplicado al mundo material, para realizar una finalidad humana específica, tal como la generación de electricidad, la construcción de un puente, el cultivo de granos o viajar para la Luna.

La tecnología, en su conjunto, es una de las principales formas que el ser humano utiliza para sacar provecho de su medio natural. Desde el control del fuego hace medio millón de años, el ser humano ha transformado su entorno para su propio

beneficio. El desarrollo de lenguaje hace 70 mil años facilitó la transmisión y acumulación del conocimiento técnico. La confección de herramientas permitió al ser humano ganar sustento del medio ambiente en distintas maneras: caza, pesca, colecta y agricultura.

Mientras tanto, la construcción de artefactos complejos ayudó su expansión para todos los continentes. Para tomar solo el ejemplo de los medios de transporte, el registro histórico revela que las canoas de vela desenvueltas por los polinesios, y apoyados por profundos conocimientos astronómicos y marítimos, les permitieron viajar millares de kilómetros en el alto mar para poblar las islas del Océano Pacífico del Sur (Turnbull, 2000). La construcción del monumental Camino del Inca, que corre la cordillera de los Andes de norte a sur, facilitó la expansión del Imperio Inca que extendía desde lo que hoy es Chile hasta el Ecuador (Rostworowski, 1999). Las capacidades del ser humano de confeccionar ropa y construir edificios de diversos materiales y diseños les dio la posibilidad de vivir en todos los tipos de clima del mundo.

Otro aspecto importante de la historia del desarrollo de la tecnología es el fenómeno de la invención independiente. La construcción de las pirámides en distintas partes del mundo es un caso ilustrativo. Las famosas pirámides de Guiza en Egipto fueron construidas a partir de 2.630 a.C. con base en técnicas arquitectónicas propias. Aproximadamente 3000 años después, y sin conocimiento de la existencia de las pirámides de Egipto, los Mexicas comenzaron con la construcción de las monumentales pirámides del Sol y de la Luna en Teotihuacán en lo que hoy es México, fundamentado en sus propias técnicas y conocimientos.

Este fenómeno demuestra la gran dispersión geográfica y el desfase temporal del desarrollo tecnológico histórico. La domesticación de las plantas y los animales ejemplifica este proceso. Aunque es común referir a la “Revolución Neolítica” como un evento específico de origen en el Oriente Medio, en realidad la transición hacia la agricultura sucedió en decenas de lugares en todos los continentes durante un lapso de 10.000 años: maíz, fréjol y zapallo de Mesoamérica; banana, ñame y taro de Nueva Guinea; cebada, oveja y cabra de Iraq; yuca y maní de la Amazonía; papa, oca y llama de los altos Andes; soya, arroz japónica y cerdo de la China; trigo y ganado de Siria y Jordana; quinoa y cuy de los medios Andes; sorgo y mijo del Sahel africano; girasol y calabaza de América del Norte oriental; alforfón y yak de Tíbet; frijol mungo y arroz índica de la India (Graeber y Wengrow, 2023).

### **La ciencia y la tecnología como patrimonio de la humanidad**

Esta breve revisión de la historia del desarrollo tecnológico nos lleva al lanzamiento de la siguiente afirmación: la ciencia y tecnología deben ser consideradas como patrimonio de la humanidad y, como tal, son aversas a su privatización para fines

particulares. Tomamos el ejemplo de la rueda. ¿A quién pertenece la rueda? ¿Debemos pagar regalías a los descendientes del inventor de la rueda cada vez que subimos a una bicicleta? La propuesta es absurda, claro, pero muestra la manera con que las tecnologías humanas son imbuidas en nuestros quehaceres diarios. Otro ejemplo es el arco que, hace dos milenios, fue desarrollado durante el Imperio Romano y fue utilizado en la construcción de acueductos y puentes. Desde este entonces, esta técnica de ingeniería ha sido apropiada, transformada y mejorada por numerosas sociedades de tal forma que el uso del arco en la magnífica catedral de Reims en Francia se direcciona para la adoración del Dios cristiano, mientras el uso del arco en la exquisita mezquita de Córdoba en España se direcciona para la adoración del Alá musulmán (Bronowski, 1973, pp. 90-121).

Un ejemplo contemporáneo de la noción de la ciencia y tecnología como bien común de los seres humanos es la Estación Espacial Internacional (EEI), lanzada inicialmente en 1998, que sirve como un laboratorio de investigación en microgravedad, astrobiología, astronomía, meteorología y física. Desde su inicio, la EEI ha abrigado 244 astronautas, cosmonautas y turistas espaciales de 19 naciones diferentes: Estados Unidos, Rusia, Japón, Canadá, Italia, Francia, Alemania, Bélgica, Brasil, Dinamarca, Kazajistán, Malasia, Países Bajos, Sudáfrica, Corea del Sur, España, Suecia, los Emiratos Árabes Unidos y el Reino Unido.

Otra característica importante del conocimiento técnico y científico es su dimensión acumulativa. Una vez que una técnica entra en la práctica de las sociedades, tiende a perdurar en la memoria de las sociedades y ser transmitida a futuras generaciones. Cada nueva generación tiene la oportunidad de utilizar, renovar y transformar esa herencia tecnológica en sistemas cada vez más complejos (Legare, 2017). Un caso que puede mencionar aquí es la Tabla Periódica de los Elementos que, desde el descubrimiento del primer elemento, el número de elementos solamente ha crecido y hoy en día contempla 118 elementos. La próxima generación construirán tecnologías con base en todos ellos y tal vez otros a ser descubiertos o fabricados en el futuro.

A partir del siglo XVIII, el proceso de desarrollo tecnológico experimentó una marcada aceleración, con foco en los países europeos. En términos generales, podemos identificar cuatro momentos de grande aceleración, junto con su fuente principal de energía:

- 1760-1840: carbón, máquina de vapor, industria textil.
- 1871-1914: petróleo, electricidad, ferrocarriles, industria química, automóviles, radio.
- 1945-1973: energía nuclear, tecnología espacial, televisión, genética.
- 1989 al presente: paneles solares, computación, biología molecular, inteligencia artificial.

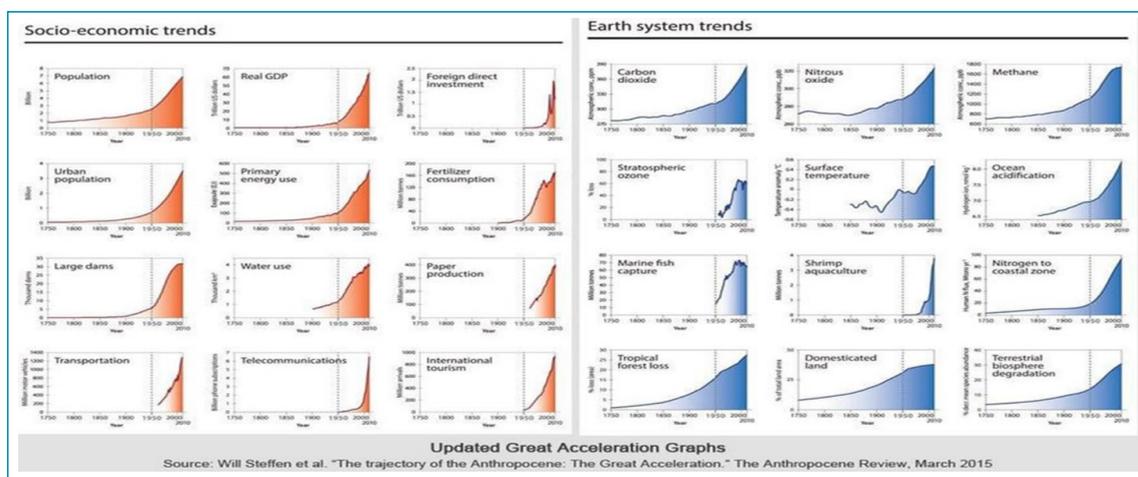
Estos cambios tecnológicos estaban, y todavía están, imbricados con dos fenómenos de grande envergadura e implicación: el industrialismo (como modo de producción) y

el capitalismo (como sistema económico), formando un gran triunvirato histórico. Las revoluciones tecnológicas fueron dirigidas y privatizadas por el sistema capitalista en expansión de tal forma que la mayoría de los beneficios de los cambios tecnológicos fueron distribuidos en forma desigual y frecuentemente utilizados para la dominación social. También hubo un creciente enlazamiento entre la investigación científica y el desarrollo tecnológico, donde surge el fenómeno de la “tecnociencia” que está llevada a cabo por poderosas instituciones de investigación y desarrollo (tanto privadas como públicas) con grandes inversiones de capital financiero e intelectual (Goldner, 1979).

### La época del Antropoceno

Las distintas revoluciones tecnológicas provocaron una serie de cambios en los ámbitos económico, energético y social: (1) hubo un aumento exponencial de la capacidad humana para captar y utilizar energía, expresada en la transición: carbón → petróleo → energía nuclear; (2) hubo un aumento en la potencia mecánica de los aparatos tecnológicos, como se ve en el movimiento: buque de vapor → ferrocarril → avión → nave espacial; (3) hubo un aumento en la cantidad de los recursos naturales utilizados en el consumo humano, con particular énfasis en los recursos energéticos (carbón, gas natural, petróleo) y minerales (hierro, cobre, chumbo, estaño, bauxita, zinc, diamantes); y (4) hubo una aceleración en el ritmo de los cambios tecnológicos que produjo el fenómeno de la “compresión espacio-temporal” donde el espacio es aniquilado por el tiempo, permitiendo la experiencia de instantaneidad global (p. ej., asistir virtualmente un partido de la Copa Mundial en tiempo real) (Harvey, 1991).

Estos cambios aceleraron más aún durante la segunda mitad del siglo XX dando lugar al fenómeno conocido como “La Gran Aceleración”. Un gráfico de 12 tendencias socioeconómicas y 12 tendencias de los sistemas de la Tierra fue divulgado, mostrando claramente la excepcionalidad de nuestra época en relación de toda la histórica de la humanidad (Steffen *et al.*, 2011).



Aunque es cierto que cada manipulación del medio natural por una tecnología determinada produce impactos, una de las principales diferencias contemporáneas es que los impactos están provocando consecuencias ambientales y sociales negativas a nivel planetario. Entre las consecuencias planetarias que han surgido en las últimas décadas, podemos mencionar: el sobrecalentamiento de la atmósfera; el acelerado descongelamiento de los glaciales mundiales; la creciente acidificación de los océanos; el deterioro de la capa de ozono; la sexta ola de extinciones biológicas en curso; el agotamiento de los estoques de petróleo y gas natural; la degradación y destrucción de los bosques tropicales; la ocurrencia más frecuente de eventos climáticos extremos (huracanes, inundaciones, incendios, sequías etc.); y la posibilidad de un “invierno nuclear” provocado por una guerra nuclear.

En medio de estos cambios, surgió la propuesta —desde la geología— de establecer una nueva época geológica para suceder al Holoceno: el Antropoceno (Crutzen, 2002). Esta época difiere de las demás por la magnitud, intensidad y espectro de los impactos de la acción antrópica sobre los ecosistemas terrestres, los mares y la atmósfera. La condición del Antropoceno fue anticipada por el filósofo francés Michel Serres cuando afirmó que el ser humano se había convertido en una fuerza tan poderosa que igualaba el poder de la naturaleza. Dada esta situación, propuso que la humanidad necesita elaborar un “contrato natural” para complementar el contrato social de que propuso Jean-Jacques Rousseau hace más de dos siglos (Serres, 1992).

Aunque no ha sido formalmente adoptado por la asociación internacional de los geólogos, el concepto de Antropoceno migró rápidamente para las ciencias ambientales, las ciencias sociales y las humanidades y, hoy en día, ha entrado en nuestro léxico ambiental cotidiano. Este concepto también captó la atención de los economistas y, en 2011, la revista británica *The Economist*, que representa el pensamiento de los banqueros londinenses, colocó en su portada una foto de mundo acompañada por la frase: Bienvenidos al Antropoceno.

Desde 2016, el antropólogo noruego Thomas Eriksen ha liderado una línea de investigación titulada “Sobrecalentamiento: la antropología del cambio acelerado.” Utilizando un concepto inicialmente desarrollado por Gregory Bateson, analiza distintos “procesos fuera de control” tales como el uso de energía, el turismo, el crecimiento de las ciudades, los residuos industriales y la sobrecarga de información (Eriksen, 2016). Es interesante notar que tres de los cinco procesos analizados son netamente sociales, indicando que la condición del Antropoceno no es simplemente un fenómeno ambiental pero que tiene fuertes raíces sociales vinculado a consumismo desenfrenado del mundo industrial.

Como la tecnología es nuestro tema, cabe preguntar: ¿Es la tecnología “culpable” por nuestra situación actual de precariedad? Para contestar esta indagación es necesario regresar a la segunda mitad del siglo XIX y analizar el pensamiento de esta época. Por un lado, hubo el desarrollo de la economía política por Marx, sintetizado en los tres

volúmenes de *El Capital*, que identificó el incesante proceso de acumulación de capital como el motor del emergente sistema capitalista que estaba avanzando en Europa y en sus colonias ultramarinas. Al mismo tiempo, hubo avances fundamentales en el campo de la física, liderado por el físico austríaco Ludwig Boltzmann, con el desarrollo de la primera y la segunda leyes de termodinámica, las cuales formaron la base de los nuevos entendimientos sobre la energía, incluso la famosa fórmula de Albert Einstein de  $e=mc^2$ . Sin embargo, las dos líneas de pensamiento —la economía política por un lado y la física por otro— continuaron su desarrollo casi sin tener contacto entre sí y el pensamiento económico continuó ignorando el factor energía en sus cálculos durante el siglo XX.

En 1943, el antropólogo norteamericano Leslie White hizo un intento de incorporar la energía en las ciencias sociales cuando postuló que la historia humana está marcada por crecientes aumentos en la captación y uso de energía, una afirmación históricamente verificable (White, 1943). Pero del análisis de White fue más allá de lo que mostraba los datos empíricos cuando consideró que el acumulo de poder energético representaba un “avance” para la evolución cultural de la especie humana, así aceptando implícitamente la ideología del progreso de la época que concebía la historia como un proceso de constante mejoramiento.

### Más allá de Prometeo y Frankenstein

Ha sido precisamente la ideologización de la tecnología uno de los principales impedimentos a un adecuado entendimiento del papel de la tecnología en la historia humana. Desde el nacimiento de la revolución industrial en el siglo XVIII, hubo una fuerte tendencia de entender la tecnología —y los beneficios que nos provee— como un camino de constante mejoramiento, formando la base de la ideología del progreso como proceso de avances ilimitados. La figura frecuentemente utilizada para representar el progreso tecnológico es Prometeo, el titán amigo de los mortales, conocido principalmente por desafiar a los dioses robándoles el fuego en el tallo de un hinojo. Prometeo se tornó un símbolo de la audacia del ser humano para crear nuevas tecnologías y fundó una línea de pensamiento contemporáneo que podemos calificar como la “tecno-utopía”. Varios libros sobre la tecnología utilizan este mito, tales como *Prometeo ilimitado*, una historia del desarrollo tecnológico en la época industrial (Landes, 2003), y una biografía de J. Robert Oppenheimer, quien lideró el proceso de creación de la primera bomba atómica, lleva el título *El Prometeo norteamericano* (Bird, Kay, Sherwin, 2005)

La tecno-utopía funciona a nivel ideológico por promover un exaltado optimismo con respecto al desarrollo tecnológico, sin necesariamente tener fundamentos empíricos. Un primer equívoco radica en la noción de que el cambio tecnológico tiene una sola dirección, cuando el registro tanto arqueológico como etnográfico demuestra un proceso de múltiples direcciones que variaron marcadamente dependiendo de la región

geográfica donde se dio y la época en que aconteció. Un segundo equívoco reside en la noción de que existe un “imperativo tecnológico” que postula que existe entre los seres humanos un impulso de creación de nuevas tecnologías que es tan fuerte que no puede ser resistido. Pero la existencia de un “imperativo” quita el poder de agencia de los seres humanos para crear su propio futuro. Finalmente, la tecno-utopía aboga a favor de una valorización acrítica del “más”: más grande, más fuerte, más rápido, más alto, más lejos, más rico, más poderoso. La acumulación de poder puede ser empíricamente establecida, pero nada indica que debe ser clasificada como un “mejoramiento”. Es innegable que la bomba atómica libera mucho más poder que cualquier otra arma en la historia humana, pero ¿por esto debemos afirmar que es mejor y que representa un punto alto de nuestro desarrollo?



Existe una ideología opuesta —la tecno-distopía— apoyada por una larga e influyente lista de pensadores: Martin Heidegger, Lewis Mumford, Jaques Ellul, Herbert Marcuse, Alvin Gouldner, Jared Diamond, Hermínio Martins, Yuval Noah Harari. La figura que anima esta ideología es Frankenstein: el monstruo, que carece de nombre y es referido como *ser demoníaco*, *engendro*, *criatura* u *horrendo huésped*.

Frankenstein se tornó símbolo del orgullo excesivo (*hybris* en griego) del ser humano y la incapacidad humana de controlar sus creaciones. Recordamos que el título alternativo de la novela de Mary Shelley en 1818 es *El Prometeo moderno* (Shelley, 1993).

La tecno-distopía sugiere que la tecnología puede transformarse en enemigo de la humanidad. El negacionismo implícito en esta ideología representa una tentativa de huir de un cuestionamiento profundo sobre el poder que la tecnología nos da y la manera en que hemos utilizado este poder. En vez de esconderse tras distintas tecno-ideologías, considero más apropiado asumir responsabilidad sobre nuestra capacidad de crear tecnologías y aceptar que la tecnología puede ser —citando el título del spaghetti western de Sergio Leone— *El Bueno, el Feo y el Malo*.

Un libro reciente, *Poder y Progreso*, escrito por dos economistas del Instituto de Tecnología de Massachusetts, demuestra históricamente que las sociedades humanas siempre tuvieron numerosas opciones tecnológicas y que solamente algunas pocas de ellas fueron tomadas, claramente indicando que no hay una dirección del desarrollo tecnológico preestablecida o inevitable. La dirección del cambio tecnológico depende de las decisiones e inversiones de las fuerzas económicas, políticas y sociales en cada coyuntura y, para tanto, cada decisión en cada nueva época puede direccionarla hacia distintas trayectorias (Acemoglu, Daron y Johnson, 2023).

El sociólogo francés Bruno Latour, recientemente fallecido, nos exhortó a “Amar nuestros monstruos [tecnológicos]”, indicando que debemos criarlos como se fueran nuestros hijos (Latour, 2011). El poder que la tecnociencia ejerce en nuestras sociedades, junto con su papel en la acumulación de capital, no debe tornarnos ciegos a las posibilidades de contestar al *status quo*, recuperar nuestra herencia tecnológica y colocarla al servicio de todos. Como afirma el filósofo francés Pierre Lévy: «la imagen de la técnica como potencia mala, irrefutable y aislada se revela como no sólo falsa, sino catastrófica; ella desarma al ciudadano frente al nuevo príncipe que sabe muy bien que las redistribuciones de poder son negociadas y disputadas en todos los terrenos y que nada es definitivo» Lévy, 1995).

### Los valores tecnológicos del postdesarrollo

Una vez que colocamos el desafío de redireccionar el desarrollo y despliegue de nuevas tecnologías, surge las preguntas: ¿Cómo hacerlo? ¿Hacia dónde debe ser direccionado el proceso? (Jungk, 1970). El Doctorado en Sostenibilidad Territorial con mención en Estudios del Postdesarrollo fue creado para encontrar respuestas a estas preguntas y dar significado social y tecnológico al Buen Vivir para el mundo de hoy.

En el plano teórico, el pensamiento ecológico —en sus múltiples vertientes— ofrece el paradigma principal para las investigaciones en el postdesarrollo. La condición del Antropoceno nos ha dado muchas lecciones. Una es que la extraordinaria capacidad

del *Homo faber* de modificar el ambiente biofísico ha extrapolado varios parámetros ecológicos de sustentabilidad y que, en grande medida, ha provocado el advenimiento del Antropoceno. Otra lección refiere a la necesidad de incorporar el aspecto energético de la tecnología en nuestros cálculos económicos. Para promover un realineamiento del pensamiento tecnocientífico en términos ecológicos, los criterios de sustentabilidad deben substituir los de progreso y formar la base de las decisiones tecnológicas en el futuro.

Para lograr la sostenibilidad, una renovación del concepto de “adaptación” es necesaria. En vez de postular que una especie biológica “reacciona” a cambios en su medio natural, hay que analizar la interacción entre especies y las fuerzas biológicas y físicas como un proceso de constante construcción y reconstrucción de sus respectivos nichos —tornándolos sus hábitats (Lewontin, Levins, 2007). Así, el proceso de cambio tecnológico es interactivo con constantes retroalimentaciones, siendo que el resultado de este proceso es, por definición, parcialmente impredecible.

El Doctorado puede contribuir a la instauración de un modelo alternativo al desarrollo vigente que promueva un conjunto de valores humanos que pueda guiar el desarrollo tecnológico para atender las necesidades del futuro y, al mismo tiempo, sirva como contrafuerza al sistema tecnocientífico vigente. Ese modelo también debe fomentar la democratización de los procesos de toma de decisiones tecnológicas, garantizando que las inversiones en el desarrollo tecnológico sean accesibles a distintas parcelas de la población. Otro elemento importante es la ampliación de acceso a la investigación científica y tecnológica, donde las universidades juegan un papel fundamental. El postdesarrollo va a necesitar químicos, físicos, ingenieros, biólogos y geólogos que desarrollen tecnologías con base en los valores del Buen Vivir.

## Una agenda tecnológica para el postdesarrollo

Una agenda tecnológica, para ser completa, tiene que atender a los múltiples dominios de la vida humana —alimentación, salud, locomoción, edificación, producción, indumentario, comunicación, educación, arte, recreación. Cada dominio está acompañado por tecnologías específicas, con sus respectivos sistemas y subsistemas sociotécnicos. Así, queda como tarea elaborar estrategias tecnológicas para las siguientes áreas, solo para mencionar algunas:

- La red eléctrica – fuentes de energía, distribución.
- Las amenazas epidemiológicas – pandemias, vacunas.
- La generación de energía – solar, eólica, geotérmica, gas natural, fusión nuclear.
- Los medios sociales – Internet, televisión, teléfonos inteligentes.
- La red de transporte – bicicleta, automóviles, trenes, aviones.
- Las prácticas reproductivas – Control de la natalidad, Intervenciones genéticas.

Los sistemas sociotécnicos operan en distintas escalas de interacción y funcionamiento y, de esta manera, exigen una metodología multiescalar. Las distintas escalas delineadas —nano, micro, meso, macro y giga— no sólo funcionan como unidad de análisis, pero pueden ser espacios políticos de actuación sociotécnica.

La escala “micro” está representada por las comunidades indígenas y campesinas e incluyen las pequeñas ciudades y los entornos de los grandes proyectos extractivos. Un primero paso consiste en la revalorización y renovación de los conocimientos y tecnologías tradicionales que forman la base de sus sistemas de producción diversificada, como son los ejemplos de los sistemas agroforestales. Otro paso importante es la expansión del proceso de desarrollo de las llamadas “tecnologías apropiadas”, que tiene una larga historia de sucesos en los Andes, y la posibilidad de construir nuevos sistemas sociotécnicos desde abajo hacia arriba. Existen muchas oportunidades de innovación en esta escala en la busca de fuentes renovables de recursos naturales y energéticos.

La escala “meso” engloba las políticas tecnológicas nacionales y latinoamericanas. Al nivel nacional, requiere la participación de los distintos territorios del país en los procesos de formulación de las políticas tecnológicas y en la toma de decisiones sobre las inversiones estatales en nuevas tecnologías. Al nivel de América Latina, se presenta una oportunidad: la presencia de yacimiento de litio —elemento principal para la transición hacia automóviles eléctricos en el mundo actual— en la llamada “triángulo del litio sudamericano” da una cuota de poder de negociación considerable en el campo tecnológico de las baterías donde, hasta el momento, los países latinoamericanos han tenido una participación periférica. ¿Será posible que los países del continente coordinen sus políticas tecnológicas y extractivistas para influenciar positivamente el campo de producción y despliegue de las tecnologías de baterías y la distribución de los beneficios?

Es la escala “macro” que presenta el mayor número de desafíos para la elaboración de una nueva agenda tecnológica porque es esa escala donde las fuerzas comunitarias tienen menos influencia. En esta escala, el control sobre el despliegue de una tecnología en la sociedad es el tema central. Dado la rapidez de los cambios tecnológicos del último medio siglo, la humanidad no ha visto con suficiente anticipación los impactos provocados por el uso de los productos de la tecnociencia. Paralelamente, existe el desafío de establecer pautas éticas sobre el desarrollo y despliegue de una tecnología, y así colocar temas tecnológicos en la pauta internacional de las decisiones políticas y económicas.

Hay una gran gama de opciones a ser consideradas. En primer lugar, podemos determinar, colectivamente, si existen algunas tecnologías que deben ser prohibidas a todos debido a sus potenciales impactos nefastos. Creo que el caso de la bomba nuclear entre en esta categoría, pero para lograr esta prohibición tendrá que ser apoyada por un gran movimiento social y político a nivel global.

Hay otro conjunto de tecnologías que presentan riesgos sociales de gran impacto —como son los casos de la manipulación genética y la inteligencia artificial— que necesitan ser regidos por controles sociales. Los debates sobre los riesgos del despliegue de una nueva tecnología pueden respaldarse en el concepto ambientalista del “Principio de precaución”. Este principio aboga por la adopción de medidas protectoras ante las sospechas fundadas de que ciertas tecnologías crean un riesgo grave para la salud pública o el medio ambiente, pero sin que se cuente todavía con una prueba científica definitiva.

Hay tecnologías —las tecnologías médicas y de vacunas, por ejemplo— que deben ser ampliamente socializadas para el beneficio del mayor número posible de personas. Finalmente, hay tecnologías que sirven para expandir nuestros horizontes terrestres —como son los viajes a la Luna y las sondas de exploración al nuestro sistema solar— donde tenemos que decidir colectivamente si esas tecnologías merecen o no grandes inversiones de dinero, conocimiento y esperanza.

El Antropoceno puede ser considerado como una oportunidad para comenzar una transición ecológica. Coloca a los seres humanos frente a una encrucijada histórica que requiere grandes cambios para superar no sólo los actuales desafíos, pero a los problemas que aún desconocemos. El desarrollo y despliegue de nuevas tecnologías juega un papel fundamental en este proceso. El Doctorado en Sostenibilidad Territorial tiene la palabra.

## Bibliografía

- Acemoglu, D., Johnson, S. (2023). *Poder y progreso: nuestra lucha milenaria por la tecnología y la prosperidad*. Ariel.
- Bird, K., Sherwin, M. J. (2005). *American Prometheus: The triumph and tragedy of J. Robert Oppenheimer*. Alfred A. Knopf.
- Bronowski, Jacob. (1973). The grain in the stone. En *The ascent of man*, Little, Brown and Co., pp. 90-121.
- Crutzen, P. J. (2002). Geology of mankind. *Nature*, 415(6867), 23. <https://doi.org/10.1038/415023a>
- Eriksen, T. H. (2016). *Overheating: An anthropology of accelerated change*. Pluto Press.
- Gouldner, A. W. (1979). *The future of intellectuals and the rise of the new class*. Seabury Press.
- Graeber, D., Wengrow, D. (2023). *El amanecer de todo: Una nueva historia de la humanidad*. Ariel.
- Harvey, D. 1991). *The condition of postmodernity: An enquiry into the origins of cultural change*. Blackwell.
- Jungk, Robert. (1970). Altering the direction of technology. *CrossCurrents*, 20(2), 134-140.

- Landes, D. S. (2003). *The unbound Prometheus: Technological change and industrial development in Western Europe from 1750 to the present* (Second edition). Cambridge University Press.
- Latour, Bruno. (2011). Love your monsters: Why we must care for our technologies as we do our children. *Breakthrough Journal*, 2, 19-26.
- Legare, C. H. (2017). Cumulative cultural learning: Development and diversity. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 114(30), 7877-7883. <https://doi.org/10.1073/pnas.1620743114>
- Lévy, Pierre. (1995) [1990]. *Las tecnologías de la inteligencia: El futuro del pensamiento en la era informática*. Edical.
- Lewontin, R., Levins, R. (2007). *Biology under the influence: Dialectical essays on ecology, agriculture, and health*. Monthly Review Press.
- Rostworowski, Maria. (1999). *Historia del Tahuantisuyu*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Serres, M. (1992). *Le contrat naturel*. Editions François Bourin.
- Shelley, M. W. (1993). *Frankenstein, or, The modern Prometheus*. Modern Library.
- Steffen, W., Grinevald, J., Crutzen, P., McNeill, J. (2011). The Anthropocene: Conceptual and historical perspectives. *Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, 369(1938), 842-867. <https://doi.org/10.1098/rsta.2010.0327>
- Turnbull, D. (2000). *Masons, tricksters and cartographers: Comparative studies in the sociology of scientific and indigenous knowledge*. Harwood Academic Publishers.
- White, Leslie. (1943). Energy and the evolution of culture. *American Anthropologist*, 45(3), 335-356.

# Repensar la disciplina económica: la necesidad de enseñar la economía desde un paradigma inclusivo

Santiago Álvarez Cantalapiedra

---

**Santiago Álvarez Cantalapiedra.** Doctor en Economía Internacional por la Universidad Complutense de Madrid y licenciado en Ciencias Económicas por la Universidad de Valladolid (España). Director de FUHEM Ecosocial y de la revista *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*. Miembro del consejo editor de la colección de libros Economía Inclusiva y del consejo de redacción de la *Revista de Economía Crítica*.

---

Los hechos parecen hablar por sí mismos y las declaraciones de emergencia ante la crisis ecosocial de los científicos se suceden sin parar (Ripple, *et al.*, 2020).<sup>28</sup> El calentamiento global es inequívoco y no se puede dudar de su origen “antrópico”. La temperatura media anual del aire en superficie en el conjunto del planeta es hoy 1,2 °C superior a las registradas en la segunda mitad del siglo XIX (Master y Henson, 2023). Los datos muestran que el verano boreal del año 2023 ha sido el período más cálido de la historia reciente del planeta (United Nation, 2023). Aunque el calentamiento es global, también resulta desigual, de manera que hay regiones con una tasa de aumento de la temperatura superior a la media. Es el caso de la cuenca del Mediterráneo, donde ese aumento ha alcanzado ya los 1,5 °C y las consecuencias no se han hecho esperar (Ali *et al.*, 2022): graves inundaciones con impactos catastróficos,

---

28 Sin necesidad de remontarse al informe *Sobre los límites del crecimiento* publicado en 1972, en el año 1992 más de 1.500 científicos (entre los que se incluían la mayoría de los premios Nobel de ciencias que vivían por entonces) advertían, a partir de la evidencia empírica disponible y las tendencias en curso, de la gravedad de la crisis ecológica. Esta primera advertencia de la comunidad científica mundial es conocida como “primer aviso”. Veinticinco años después, tras analizar la evolución de los principales indicadores en el periodo transcurrido y evaluar las respuestas al primer llamamiento, se lanza un segundo aviso donde se denuncia el fracaso de la humanidad para resolver los retos ambientales enunciados en el primer llamamiento y se constata que, en la mayoría de ellos, estamos en una situación mucho peor que la de entonces. Especialmente preocupante es la trayectoria del cambio climático, pero también la deforestación y los cambios en los usos de suelo asociados en gran medida a la ganadería de rumiantes y los altos niveles de consumo de carne. Además, se advierte de *La sexta gran extinción*, que está provocando la desaparición masiva de especies a un ritmo y con una extensión que no tiene precedentes. El mismo grupo de científicos que promovieron este segundo aviso publicaron a finales de 2019 un *tercer llamamiento* centrado en la *emergencia climática*.

especialmente en Grecia y Libia.<sup>29</sup> Lo excepcional se está convirtiendo en norma: ahora la nueva normalidad son inundaciones o sequías extremas, ciclones y olas de calor. La intensa sequía que está padeciendo la Amazonia es buena prueba de ello. Los eventos meteorológicos extremos son (y serán) cada vez más frecuentes e intensos y, por ende, más amenazantes y dañinos. Pero «la nueva normalidad —sostiene Eliane Brum— es la misma vieja alienación» (Brum, 2023), pues solo desde la más profunda enajenación que provoca el capitalismo podemos soportar y convivir con las escenas de agonía que se está sucediendo en la Amazonia o en cualquier otra parte del planeta. Está desapareciendo la diversidad de la vida y solo con mucha desconexión y extrañamiento de lo que somos se puede considerar normal que desaparezca aquello de lo que formamos parte.

Los científicos insisten en señalar que hemos entrado en un territorio desconocido (*terra ignota*). «Hemos abierto las puertas del infierno», afirmó António Guterres, secretario general de Naciones Unidas, en la Asamblea General del 20 de septiembre de 2023 al referirse a la crisis climática. Vivimos una situación inédita que nos confronta con una serie de cuestiones que nunca se nos habían planteado. El conocimiento, las normas y reglas del juego económico de la civilización actual se muestran incapaces de arreglar el deterioro ecológico y social que ocasiona su propio funcionamiento. Carecemos de la perspectiva, los hábitos, las pautas culturales y las instituciones políticas y educativas necesarias para encarar los problemas planteados.

El pasado cuatro de octubre, coincidiendo con la festividad de san Francisco de Asís, el Papa Francisco lanzó al mundo la exhortación *Laudate Deum*, una llamada urgente a las personas de buena voluntad y a la comunidad internacional sobre la necesidad de reaccionar ante la emergencia climática (Francisco, 2023). En esa exhortación recuerda las causas sobre las que ya llamó la atención ocho años antes en su encíclica *Laudato si'*. El paradigma tecnocrático y el sistema económico se encuentran detrás de este «pecado estructural» que atenta contra la «casa común». La racionalidad científico-técnica subordinada y al servicio de la acumulación del capital y la lógica del máximo beneficio con el menor costo, «vuelve imposible cualquier sincera preocupación por la casa común y cualquier inquietud por promover a los descartados de la sociedad» (LD, § 31). Acierta Bergoglio al señalar las causas raíz de la crisis ecosocial, pues las múltiples dimensiones de la crisis y sus interconexiones están íntimamente

---

29 El lunes 11 de septiembre de 2023 el 25% de la ciudad libia de Derna fue arrasada por una grave inundación al paso de la Tormenta Daniel. Provocó 20.000 fallecidos y otras 30.000 personas se vieron desplazadas de sus hogares. Por supuesto que no fue el único acontecimiento catastrófico provocado por un evento meteorológico extremo por esas fechas. En otras regiones del planeta también se vivían situaciones preocupantes: en la Amazonia brasileña una sequía histórica llevaba al límite a la población; en Centroamérica, la población indígena de las islas panameñas del archipiélago de San Blas empieza a huir de sus comunidades ante el riesgo de inundación por la elevación del nivel del mar; poco antes, en el mes de agosto, el incendio de Hawái había sido el más mortífero de EEUU en más de un siglo, y en junio, la sequía, el viento y las altas temperaturas provocaron una ola de incendios sin precedentes en Canadá.

ligadas a la forma en que el capitalismo se estructura, funciona y se reproduce (Spash, 2020). De ahí la necesidad de repensar la economía como disciplina y como práctica.

## Repensar la disciplina económica desde una visión sustantiva

El término economía procede del griego *oikonomia*, donde *oikos* se refiere a la casa que habitamos y *nomos* a las normas con las que se rige. En consecuencia, su significado remite a la administración de los enseres del espacio que ocupamos y la actividad económica abarcará todas las actividades que intervienen en el abastecimiento de los bienes y servicios que necesita una sociedad, es decir, el conjunto de procesos de producción, distribución, intercambio y consumo que, de acuerdo con unos principios de funcionamiento y unas bases determinadas, permiten el mantenimiento y la reproducción de la existencia social.

En relación con lo anterior, nos encontramos también con el término *oikonomos*, administrador o gerente, una palabra que nos devuelve el sentido fiduciario de confianza pública, muy alejado en su significado de la abstracción del *homo economicus* que describe el comportamiento de unos sujetos supuestamente racionales que se mueven exclusivamente en función de sus propios intereses.

Sin embargo, la definición dominante o canónica de lo que se entiende por economía se corresponde con la definición neoclásica que apareció por primera vez en el *Ensayo sobre la naturaleza y significación de la ciencia económica* (1932), de Lionel Robbins. En este libro Robbins definía la economía como la ciencia que estudia el comportamiento humano como una relación entre fines y medios escasos que tienen usos alternativos. Según este punto de vista, la economía queda definida más por su enfoque teórico que por su contenido, algo que es excepcional y no ocurre en el resto de las disciplinas. Lo normal en cualquier otro ámbito del conocimiento es definir una disciplina a partir del objeto que estudia, no del enfoque que adopta: así, la física es el estudio de la materia y la energía, la química es el estudio de las sustancias químicas, la biología es el estudio de los seres vivos y la sociología es el estudio de la sociedad (Chang, 2015, p. 29). Pero esto no ocurre con la economía. Se nos dice que la economía es el estudio de la *elección racional*, esto es, la elección hecha sobre la base de un cálculo deliberado y sistemático para obtener el máximo provecho de los fines utilizando medios inevitablemente escasos. «El objeto del cálculo puede ser cualquier cosa —el matrimonio, tener hijos, la delincuencia o la drogadicción, como en su momento hizo Gary Becker, el famoso economista de Chicago y premio Nobel de Economía en 1992— y no solo los temas económicos» (Chang, 2015, p. 31-32).

Así pues, observamos un doble movimiento en la consolidación de la economía como disciplina académica. Por un lado, un movimiento de retracción en la definición de la economía reduciéndola a un determinado enfoque (el de la elección racional) y, por

otro lado, acompañando el movimiento anterior, una tendencia a aplicar y a expandir ese «enfoque económico» a todas las cosas, movimiento que se ha caracterizado como «imperialismo de la economía».

Para evitar este doble movimiento reduccionista/ imperialista sería conveniente, y más coherente con su etimología, volver a contemplar la economía como el estudio de la actividad económica. Una actividad económica que adquiere sentido en cuanto que procura el sustento humano. Esta caracterización sustantiva de la disciplina económica, similar a cómo la veía Polanyi (2009), nos lleva a contemplar la economía como un sistema de aprovisionamiento. Las actividades económicas son todas aquellas que producen, distribuyen y consumen bienes y servicios para una determinada población en un momento dado. En cuanto actividad de aprovisionamiento, la economía no solo engloba al mercado sino también a otras esferas de la sociedad —la familiar o doméstica, la de los comunes o la del estado— en las que se elaboran bienes y servicios que, aunque no llegan a ser mercancías, desempeñan un papel crucial en el sustento de las personas.

En consecuencia, si la economía tiene que ver con las actividades de aprovisionamiento, y estas engloban las diferentes esferas que se encuentran involucradas en la elaboración de bienes y servicios, además del “mercado-capital” hemos de contemplar también las esferas doméstica, comunal y estatal con sus normas y valores específicos y despliegue diferenciado de relaciones sociales (de género, de servidumbre, de vecindad y comunidad, de ciudadanía, etc.). Estos cuatro ámbitos o esferas funcionan de maneras muy distintas, aunque en relación unas con otras. Las economías domésticas producen bienes básicos para sus miembros; los mercados, mercancías para quien pueda pagarlas; el espacio comunitario o de los comunes co-crea y gestiona recursos que pertenecen a la comunidad y a los que pueden acceder todos sus miembros; y finalmente, el estado, produce bienes públicos y bienes sociales que son considerados derechos para toda la ciudadanía. En cada uno de estos ámbitos se generan identidades sociales específicas: en el ámbito doméstico podemos ser padres, madres, cuidadores, vecinos; en el ámbito del mercado somos asalariados o consumidores; en el ámbito de los comunes, somos miembros de una comunidad en cuanto creadores colaborativos y administradores de la riqueza compartida; en lo que respecta al estado, somos contribuyentes, usuarios de bienes y servicios públicos y, sobre todo, ciudadanos y ciudadanas con derechos y responsabilidades políticas. Cada día oscilamos, sin apenas darnos cuenta, entre esos diferentes papeles y relaciones (Raworth, 2018).

Por otro lado, toda actividad que se despliega, cualesquiera sean las esferas desde las que se haga, implica siempre apropiación de recursos naturales y uso de distintas funciones ambientales. El sistema natural es la fuente de todos los recursos materiales que alimentan la actividad económica y el sumidero de todos sus desechos. Pero debido a su carácter finito y a que sus capacidades de regeneración y asimilación son limitadas, la actividad económica se ve sometida a una restricción ecológica insorteable.

En consecuencia, es imposible pensar la economía en cuanto sistema de aprovisionamiento sin las articulaciones con las sociedades y los sistemas naturales.

## Implicaciones y problemas

Este replanteamiento de lo que es la economía tiene sus implicaciones. La primera y más evidente es que si la economía es el estudio de la actividad económica, y esta tiene que ver con el mantenimiento y reproducción de la existencia social, entonces la economía tendrá que ver obligatoriamente con el estudio de las condiciones en que vive la gente y con la calidad de vida de las personas. Por consiguiente, el estudio de la economía no se podrá reducir, como de hecho se hace, al análisis del comportamiento de un determinado tipo de sujetos en los mercados. La segunda implicación es que nos permite evaluar los sistemas y las prácticas económicas en función de su eficacia como sistemas de aprovisionamiento. En este sentido, podemos preguntarnos: ¿es el capitalismo un buen sistema de aprovisionamiento?

Como cualquier sistema económico, el capitalismo es un conjunto de procesos de producción, distribución, intercambio y consumo que funciona y se reproduce de acuerdo con unas normas e instituciones específicas. No todos los sistemas económicos tienen los mismos rasgos y funcionan del mismo modo. Lo que es específico en el sistema capitalista es que dichas actividades se articulan de acuerdo con una naturaleza y una lógica muy particulares: la de la acumulación incesante de capital orientada por la lógica del beneficio sobre las bases de la propiedad privada, el trabajo asalariado y el mercado.

Otra cuestión trascendental en el estudio de un sistema económico es saber quién se apropia del *excedente* y en qué se emplea. El excedente es esa parte del producto social que excede a la que se necesita para reabastecer lo que se ha usado en el transcurso de un ciclo de actividad. En el capitalismo quien se apropia del excedente es la clase propietaria de los medios de producción, y es esa clase la que decide sobre su uso. Quizá sea este el derecho más relevante que acompaña a la propiedad privada del capital: la capacidad de decidir cuánto, cuándo y dónde invertir o desinvertir. El destino del excedente es una decisión privada, pero con efectos sociales y ambientales. Su apropiación y uso determinan dónde se invierten las energías colectivas y, por ende, las cuestiones fundamentales acerca de cómo viven las personas en esa sociedad (es decir, de qué bienes disponen, en qué cuantía, con qué equilibrios entre su empleo y la vida familiar, entre el ocio y otras actividades, en qué condiciones ecológicas o ambientales, etc.). De este modo, los miembros de una comunidad no tienen el derecho a participar en decisiones que afectan profundamente a sus vidas, ni siquiera aquellos que han participado directamente en la generación del producto social, pues siendo fruto de una actividad en común, sin embargo, no se decide conjuntamente. En ese contexto, la deliberación sobre la buena vida o qué vida es la que merece la pena ser vivida queda sustraída al conjunto de la sociedad en la medida en

que quienes deciden sobre tal particular son aquellos que se apropian y resuelven sobre el uso del excedente.

Y finalmente, otro rasgo específico del capitalismo es que el uso del excedente como inversión está dirigido a la expansión del capital. La satisfacción de las necesidades, en el caso de que se dé, únicamente es un efecto colateral de ese proceso, porque el imperativo dominante en este sistema que llamamos capitalismo es la acumulación del capital. Así pues, nos encontramos con la paradoja de un sistema de aprovisionamiento que no se plantea como objetivo explícito cubrir las necesidades humanas. Su objetivo, como señala Wallerstein (1988), es asocial y su único imperativo es la acumulación incesante de capital (¡acumulad, acumulad, malditos!) convertido en el motor de un sistema impersonal orientado por la lógica del lucro privado que genera un «proceso autoexpansivo por el cual se constituye a sí mismo en el sujeto de la historia, desplazando a los seres humanos que lo han creado y convirtiéndolos en servidores suyos» (Fraser, 2020, p. 19).

A partir de estas consideraciones ya estamos en condiciones de afrontar la pregunta acerca de si al capitalismo se le puede considerar un buen sistema de aprovisionamiento. Aunque se haya interpretado la economía capitalista como si fuera “la” economía, en realidad —como es fácil de deducir de la caracterización anterior— no es más que un sistema de generación de beneficios, y sólo deviene en un sistema de aprovisionamiento por defecto. Su naturaleza es la acumulación incesante de capital, su objetivo son los beneficios privados y, como consecuencia, sólo satisface las necesidades humanas de manera indirecta, únicamente cuando estas se presentan como demanda económica con suficiente respaldo monetario.

Aquí se vislumbra un primer problema relevante del capitalismo en cuanto sistema de abastecimiento: se trata de un sistema económico capaz de producir gran abundancia de mercancías sin que ello garantice la satisfacción de las necesidades humanas, por lo que nos encontramos ante la paradoja de que hace convivir opulencia y necesidades humanas no cubiertas provocando la simultaneidad de la desigualdad y el despilfarro junto a la pobreza y el desempleo.

Un segundo problema surge de su articulación en los sistemas sociales y naturales. Como ya hemos señalado, la economía forma parte de la sociedad, y las sociedades a su vez forman parte de los sistemas naturales. El capitalismo no existe en un vacío social ni está cerrado a los flujos físicos de materia y energía que cualquier sistema económico intercambia con la naturaleza. En consecuencia, la economía no es un sistema cerrado, carente de articulaciones complejas con los sistemas social y natural. Por el contrario, constituye un subsistema abierto en el que las interrelaciones con otros sistemas no sólo se revelan inevitables sino también constitutivas de su propia realidad. No es posible una comprensión cabal de la economía sin referirnos a esas dimensiones sociales y ambientales. Es algo que pone de manifiesto tanto la economía feminista como la economía ecológica. La primera al resaltar que la mayor

parte del trabajo real de provisión del sustento se realiza en el marco del hogar y de las comunidades y que las personas, ya sea como trabajadoras o como consumidoras, no aparecen por ensalmo en el ámbito mercantil (alguien las ha cuidado, las ha alimentado, las ha educado previamente) (Carrasco, Borderías, Torns, 2021; Agenjo, 2023). La segunda, cuando señala que los ecosistemas juegan un papel básico para la vida y para el propio funcionamiento económico: albergan los recursos de los que nos apropiamos para transformarlos en bienes y servicios en la actividad económica y absorben los residuos que esa actividad genera (Roca, 2016).

No cabe ocultar en ningún momento las dificultades y tensiones que emanan de las articulaciones complejas entre el sistema natural y el subsistema económico capitalista, así como las que surgen entre la esfera reproductiva (familiar y comunitaria) y la producción socializada bajo relaciones capitalistas. De estas tensiones surgen los grandes problemas asociados al capitalismo.

Cada día resulta más evidente constatar que su expansión, que en algunos aspectos ha proporcionado un alto nivel de prosperidad material a determinadas sociedades y grupos sociales, representa hoy una amenaza para los entornos —sociales y naturales— en los que se encuadra. Por un lado, porque degrada y destruye los ecosistemas provocando crisis ecológicas (locales y globales); por otro, porque desmiembra la esencia comunitaria disolviendo las iniciativas de ayuda mutua y los vínculos de solidaridad en las gélidas aguas del cálculo egoísta y esconde la relevancia para la vida de aquellos bienes y servicios que no son susceptibles de entrar en el cálculo monetario (como los bienes públicos, los bienes sociales preferentes, los bienes comunes, los servicios de cuidados a las personas, los dones derivados de la amistad o la protección mutua asociada a la vecindad).

## La apuesta por una economía inclusiva

Para resolver estos problemas tenemos que desatar el nudo de contradicciones en el que nos sumerge el capitalismo. Pero para ello hay que evaluar cómo ha evolucionado el pensamiento económico y se enseña la disciplina económica. Con ese propósito llevamos tiempo trabajando en la construcción de un paradigma inclusivo (Álvarez, *et al.*, 2012), y de acuerdo con ese fin hemos lanzado desde la fundación FUHEM una colección de libros con el nombre de Economía Inclusiva.<sup>30</sup> Un aspecto central en cualquier disciplina es determinar qué variables se consideran endógenas y, por consiguiente, susceptibles de análisis y estudio. Si la economía tiene que ver con el aprovisionamiento de bienes y servicios a través de diferentes esferas incardinadas en la sociedad y en la naturaleza, resulta evidente que muchas de las variables consideradas exógenas a los problemas por parte del pensamiento económico dominante tendrían que ser, en realidad, interiorizadas por la argumentación económica. No

---

30 <https://www.fuhem.es/coleccion-economia-inclusiva/>

hacerlo bajo la añagaza metodológica de que dificulta el tratamiento matemático de los problemas, termina convirtiendo a la economía en una maquinaria tan extraordinariamente sofisticada como irrelevante para interpretar los acontecimientos económicos de nuestros días; eso, en el mejor de los casos, pues puede acabar legitimando además el *statu quo* a través del bloqueo de lecturas más ricas y complejas de la realidad económica.

Ante estas limitaciones y riesgos asociados a la ortodoxia económica, el pensamiento heterodoxo siempre ha tratado de abrirse paso. Este pensamiento ha dado lugar a múltiples corrientes que van incorporando aspectos cruciales al análisis económico. La estructura social, la distribución de la renta y la riqueza, las cuestiones sobre el poder, las normas y valores sociales, la variable territorial, las relaciones de etnia o género y las condiciones sociales y ecológicas para la reproducción de la vida no pueden ser expulsadas de los análisis en cuanto que determinan el funcionamiento de la economía y quedan afectadas, a su vez, por su desarrollo. La economía política marxista, la economía ecológica o la economía feminista, junto a enfoques postkeynesianos e institucionalistas críticos y los estudios sobre el desarrollo y el postdesarrollo, han ido poniendo el énfasis en algunos de esos aspectos y proponiendo interpretaciones con una mayor capacidad explicativa de los problemas económicos.

Tanto las relaciones sociales y de género como los problemas ambientales son aspectos de crucial importancia para entender los sistemas económicos, su funcionamiento y reproducción. No basta la condescendencia de quien, admitiendo su importancia, conceda únicamente este reconocimiento sin llegar a incorporarlos al núcleo de sus aproximaciones teóricas y modelos económicos. Un propósito sincero de integración requiere analizar cómo los vectores socioeconómicos, ecológicos y de género se entrecruzan y exacerban mutuamente, de manera que los problemas no se pueden entender, y mucho menos resolver, haciendo abstracción de alguno de ellos. Solo con ese esfuerzo de integración se podrá lograr, por un lado, reconocer todos los trabajos y servicios que contribuyen al cuidado de las personas y a su calidad de vida y, por otro, mostrar cómo las tendencias extractivistas y expansivas del capitalismo global destruyen la naturaleza y las pulsiones mercantilizadoras debilitan la sociedad.

Resumo las ideas expuestas: en primer lugar, he defendido la conveniencia de volver a definir a la economía *a partir de su contenido*, no de un enfoque particular; en segundo lugar, he señalado la necesidad de *marco integrador o inclusivo* que se ocupe «de la totalidad de planos que intervienen en la reproducción de la existencia social, es decir, de todos los planos en los que se suministran los bienes y servicios que utilizan las sociedades humanas para existir y para conseguir que esa existencia pueda reproducirse» (Martínez, 2017), finalmente, este replanteamiento de la disciplina económica ayudará a identificar *los problemas* y *las contradicciones* que son ignorados por la visión de la economía estándar que se muestra ciega antes los graves problemas civilizatorios que en la actualidad enfrentamos.

## Bibliografía

- Agenjo, A. (2021). *Economía política feminista*. FUHEM, Catarata.
- Ali, E., Cramer, W., Carnicer, J., Georgopoulou, E., Hilmio, N. J. M., Le Cozannet, G., Lionello, P. (2022). Cross-Chapter Paper 4: Mediterranean Region. En *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation and Vulnerability. Contribution of Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Cambridge University Press. IPCC\_AR6\_WGII\_CCP4.pdf
- Álvarez, S. et al. (2012, segundo semestre). Por una economía inclusiva. Hacia un paradigma sistémico. *Revista de Economía Crítica*, 14.
- Brum, E. (4 octubre 2023). La "nueva normalidad" es la vieja alienación. *El País*. <https://elpais.com/opinion/2023-10-04/la-nueva-normalidad-es-la-vieja-alienacion.html>
- Carrasco, C., Borderías, C., Torns, T. (2011). *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*. FUHEM, Catarata.
- Cirmi, L. (2023). *Economía para sostener la vida*. Akal.
- Fraser, N. (2020). *Los talleres ocultos del capital*. Traficantes de sueños.
- Francisco. (4, octubre 2023). *Laudate Deum*. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html)
- Chang, H.-J. (2015). *Economía para el 99 % de la población*. Debate.
- Martínez González-Tablas, Á. (2017). *Construir una economía inclusiva e integradora*. Foro de Transiciones. <https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Lecturas-Recomendadas/2017/Construir-Econom%C3%ADa-inclusiva.pdf>
- Masters, J., Henson, B. (6 marzo 2023). With global warming of just 1.2°C, why has the weather gotten so extreme? *Yale Climate Connections*. <https://yaleclimateconnections.org/2023/03/with-global-warming-of-just-1-2c-why-has-the-weather-gotten-so-extreme/>
- Polanyi, K. (2009). *El sustento del hombre*. Capitán Swing.
- Raworth, K. (2018). *Economía rosquilla: Siete maneras de pensar como un economista del siglo XXI*, Paidós.
- Ripple, W., et al. (2020). World Scientists' Warning of a Climate Emergency. *BioScience*, 1. <https://academic.oup.com/bioscience/article/70/1/100/5670749>
- Roca, J. (2016). *Crecimiento contra medio ambiente. Los retos de la economía*. RBA.
- Spash, C.L. (2020). *Fundamentos para una economía ecológica y social*, Colección Economía Inclusiva, FUHEM, Catarata.
- United Nations. (2023, agosto 8). *It's official: July 2023 was the warmest month ever recorded*. UN News. Global perspective Human stories. <https://news.un.org/en/story/2023/08/1139527>
- Wallerstein, I. (1988). *El capitalismo histórico*. Siglo XXI.



# El extractivismo minero metálico como síntoma del (Mal)desarrollo en América Latina

Carlos Quizhpe Parra

---

**Carlos Quizhpe Parra.** Ingeniero ambiental por la Universidad de Cuenca (Ecuador), Magister en Estudios Socioambientales (FLACSO Ecuador) y doctorante en el Programa Doctoral en Sostenibilidad Territorial con mención en Estudios del Postdesarrollo de la Universidad de Cuenca (Ecuador). Especializado en ecología política y conflictos socioambientales, sus publicaciones recientes tratan sobre extractivismo minero, petrolero y la defensa del agua en los Andes.

---

## Introducción

El extractivismo minero metálico se ha profundizado en las últimas décadas en América Latina (Svampa y Viale, 2021). Esta expansión extractiva tiene como fundamento la noción de desarrollo en clave capitalista que se presenta en la región desde los primeros momentos de la conquista europea (Quijano, 2000a). Este ensayo pretende, en cuatro momentos, adentrarse en la intrínseca relación entre extractivismo minero, desarrollo y los múltiples efectos que genera su operativización. Se plantea un análisis del fenómeno del extractivismo minero metálico desde sus raíces históricas, por medio de sus impactos y el análisis de los estudios generados en clave latinoamericana y explorando alternativas que se vislumbran en horizontes de postdesarrollo.

En un primer momento se exponen las raíces históricas del desarrollo en función de extractivismo minero metálico en América Latina. Se plantean las profundas relaciones entre las estructuras coloniales, la extracción de recursos minerales y los procesos de marginalidad a distintas escalas presentes desde la Colonia. En un segundo momento se explora cómo la contradicción entre extractivismo minero metálico y satisfacción de las necesidades básicas humanas genera mal desarrollo, a distintas escalas, en los territorios en los que se expanden las prácticas extractivistas. En un tercer momento se realiza una revisión del estado del arte de los estudios referentes al extractivismo minero metálico generados en América Latina. Finalmente, en un cuarto momento se esbozan perspectivas de superación del extractivismo minero

metálico a la luz de la configuración de transiciones postextractivistas y de alternativas al desarrollo.

### Extractivismo minero metálico y desarrollo

El desarrollo, como continuador del progreso, se ha constituido como el imperativo civilizador de Occidente en la era industrial (Unceta, 2014). Proveniente de la biología, donde se lo entiende como el tránsito vital y gradual experimentado por los seres vivos, la noción de desarrollo ha propuesto la premisa de la existencia de sociedades en una fase vital superior frente a otras percibidas como inferiores (Unceta, 2014). Esto no resulta casual al abordar los componentes constitutivos del desarrollo y su devenir desde el inicio de los procesos de colonización europea en territorios de América. La noción de desarrollo actual, cuya institucionalización fue el resultado directo del discurso emitido por Harry Truman el 20 de enero de 1949 (Acosta, 2014), que dividió al mundo entre países desarrollados y subdesarrollados, tiene su origen en la noción de progreso y su aplicación en el contexto colonial.

La Modernidad, que se constituyó sobre el positivismo y el pensamiento cartesiano, abrigó en su seno al progreso, entendido como el avance humano desde una fase inferior a otra superior, desencadenando poderosos efectos a escala planetaria (Carpio, 2019). Se produjeron dicotomías que dividieron al mundo por medio de premisas universales y totalizantes (Svampa y Viale, 2021). Bajo el contexto de la expansión del sistema capitalista se reconfiguró cartográficamente el mundo entre centros y periferias políticas, económicas y tecnocientíficas. Estas divisiones extendieron dinámicas asimétricas de subordinación y dependencia que, aunque con mayor sofisticación, persisten en la actualidad dado que su finalidad se ha mantenido invariable: la acumulación de capital por desposesión con concentración y sin distribución (de Souza Silva, 2009; Payne, 2012).

Si bien, a lo largo de las décadas siguientes a la institucionalización del desarrollo este se ha diversificado por las críticas que ha acumulado en su sentido convencional, las *alternativas de desarrollo* no se han focalizado en confrontar a sus bases sino a reconfigurarlas para su sostenimiento (Esteva, 2011; Gudynas, 2019). En este sentido, se presenta una característica inherente al desarrollo, heredada del progreso, y que determina su naturaleza: crecimiento económico infinito. Por un lado, la historia, desde el punto de vista moderno sobre el que reposa el desarrollo es entendida como lineal. Por otro lado, el crecimiento económico, visto desde la ortodoxia económica funcional a cualquier tipo de desarrollo, es asumido como infinito (Unceta, 2014).

La vorágine de crecimiento económico infinito propuesto desde el desarrollo requiere de la naturaleza, y, este requerimiento en sí mismo es contradictorio (O'Connor, 2001). El sistema capitalista, que encarna al desarrollo, requiere de la naturaleza, asumida como recursos naturales, para su sostenimiento y reproducción. Sin embargo,

en este proceso de expansión capitalista se expolia a la misma constituyendo lo que James O'Connor (2001) denominó como la segunda contradicción del capitalismo: el capitalismo necesita de la naturaleza para su expansión y reproducción mientras, de forma simultánea, expolia las bases físicas que requiere para tales finalidades. La objetivación de la naturaleza, sobre la que se asienta su explotación, constituye una consecuencia directa de la Modernidad ya que, en su seno, la premisa antropocéntrica que separa el ser humano de la naturaleza tomó forma y se operativizó (Unceta, 2014). Consecuentemente la explotación de los recursos naturales se expandió de la mano de los regímenes coloniales. En este sentido, la extracción de recursos minerales resulta paradigmática.

Desde finales del siglo XV, cuando se produjeron los primeros asentamientos europeos en territorios americanos, la extracción minera metálica ha constituido la piedra angular del enriquecimiento europeo, en primera instancia, y de otras potencias en los siglos subsecuentes (Quijano, 2000a). La exportación de metales, principalmente oro y plata, desde las colonias de ultramar hacia las metrópolis, en aquellos tempranos años de conquista y colonización, produjo numerosos efectos que, a día de hoy, son palpables (Machado-Aráoz, 2018; Porto-Gonçalves, 2009). El establecimiento de un régimen geopolítico que gravita entre centros y periferias es uno de los principales.

Los imperios europeos fueron los destinatarios de la riqueza producida en las colonias mientras que estas no sólo asumían los efectos negativos de la desposesión generada por la acumulación de las metrópolis, sino que, por medio de la institucionalidad colonial, se profundizaba su dependencia (Wallerstein, 2011). Así mismo, la explotación de metales de los enclaves americanos requería del trabajo gratuito y forzoso de las poblaciones locales, que fueron violentamente subyugadas y disciplinadas para sostener el *status quo* requerido por el régimen colonial (Quijano, 2000a). Sumado a esto, dentro de las colonias se configuraron centros económicos, culturales y religiosos que funcionaron como puentes entre las colonias con la metrópoli (Prebisch, 1981). Es importante remarcar el papel que tuvieron las élites locales a la hora de fortalecer los procesos de acumulación originaria y por desposesión implantados. La colonización y sus estructuras socioeconómicas subyacentes fortalecieron el aparataje establecido para la exportación de materias primas y la acumulación de capital en los centros globales y en los centros periféricos (Quijano, 2000a, 2000b).

Tras la época colonial y los primeros siglos de republicanismo en América Latina las bases que facilitaron la extracción violenta o extrahección (Gudynas, 2013) de metales no han sufrido modificaciones (de Souza Silva, 2009). Si bien en la actualidad la exportación de recursos minerales, entendidos como *commodities*, no se presenta en una trama política, social y económica colonial, se encuentran ligados al régimen de mercado imperante basado en sistemas financieros especulativos. A inicios del siglo XXI se estableció el denominado *Consenso de los Commodities*, un acuerdo tácito de fortalecimiento institucional en el Sur global, particularmente América Latina, para la extracción de recursos minerales por medio del fortalecimiento del extractivismo minero (Svampa, 2012).

Cabe indicar que, como indica Gudynas (2022), el extractivismo minero no es un sinónimo de minería, sino que se encuentra constituido por dinámicas de extracción de minerales, de escala variable, con gran intensidad, donde la mitad o más es exportada como materia prima. Así mismo, se visualiza al extractivismo minero desde su accionar sectorial, mas no únicamente como proyectos mineros aislados. Este consenso se ancla en las distorsiones del mercado internacional por la creciente demanda de éstos debido al establecimiento de una nueva arquitectura económica internacional, que tiene como protagonistas a economías en crecimiento como China e India (Svampa, 2012). En este contexto de alta demanda de recursos minerales, se produjo una expansión de las fronteras extractivas mineras en América Latina, donde gobiernos de países como Ecuador, cuya participación histórica en el ámbito minero internacional es marginal, buscaron constituirse como nuevos destinos de extracción minera (Acosta y Cajas-Guijarro, 2016).

La ampliación de las fronteras extractivas, en el seno de la aplicación de políticas mineras nacionales, ha resultado análoga a la implantación de los enclaves mineros en la época colonial. La idea del desarrollo, como derrotero e imperativo, se ha mostrado omnipresente al configurarse nuevos territorios mineralizados. Por tanto, se puede colegir que el extractivismo minero es un síntoma del desarrollo. Los gobiernos nacionales, independientemente de su orientación ideológica, promueven proyectos mineros en conjunción con capitales internacionales, por medio de la flexibilización de normativa ambientales y tributarias. Candidatan a la minería metálica como medio para salir del estado de marginalidad y empobrecimiento estructural en el que las comunidades locales, y el país en sí mismo, se encuentran subsumidas desde la Colonia y finalmente alcanzar el desarrollo.

### Extractivismo minero metálico y mal desarrollo

En este punto es necesario recurrir a las necesidades básicas humanas y la promesa del desarrollo para su satisfacción. Las distintas visiones tradicionales de desarrollo, a la hora de plantear la satisfacción de estas necesidades, ponen el acento únicamente en el crecimiento económico centrado en las capacidades adquisitivas de las personas (Gudynas y Acosta, 2011). Es decir, a mayor poder adquisitivo mayor capacidad para satisfacer las necesidades básicas. Sin embargo, esta visión economicista y reducida sobre las necesidades humanas limita la experiencia humana y sus interacciones además de reducir a la mínima expresión cualquier tipo de iniciativa comunitaria con base en la reciprocidad y la solidaridad.

Lederer, Galtung y Antal (1980) propusieron cuatro grandes necesidades humanas, comunes a todas las sociedades humanas y con satisfactores que varían en función de las culturas locales. Estos son el bienestar, la seguridad, la libertad y la identidad. De su satisfacción depende el llegar o no al desarrollo. En este apartado caracterizaremos estas categorías y las contrastaremos a la luz del extractivismo minero metálico, como

herramienta para alcanzar el desarrollo y las patologías extractivistas (Acosta y Cajas-Guijarro, 2016) generadas por la implantación de proyectos mineros en territorios previamente no mineralizados.

El bienestar, concebido como máxima finalidad del extractivismo minero metálico, centra su accionar en promover crecimiento económico nacional y local de tal manera que el país en general y las comunidades locales en particular salgan del empobrecimiento y la marginalidad estructural que han sufrido desde tiempos de la Colonia (Alimonda, 2015; Alimonda *et al.*, 2011). Esta visión evolucionista, anquilosada en la idea del desarrollo, plantea a la minería tecnificada como instrumento para superar el subdesarrollo. Dado que los proyectos mineros generarán puestos de trabajo para la población local, esta ya no se dedicará a las actividades que sostienen las economías locales, sino que se verá insertada en dinámicas económicas de enclave que expolían a las primeras (Acosta y Cajas-Guijarro, 2016). Se presenta un abandono sistemático de los territorios en los que se asientan los proyectos mineros por el Estado, que repercute en que los sectores de salud, seguridad, educación, infraestructuras, entre otros, ya no sean atendidos directamente por el Estado sino por el capital minero que lo suple (Quizhpe y Vallejo, 2022).

La minería tecnificada requiere de mano de obra calificada, característica que contados habitantes locales cumplen por lo que la mayoría de puestos de trabajo generados son destinadas a las actividades someras con una fuerte división sexual (Quizhpe, 2020). Las mujeres de las comunidades locales, por lo general, se dedican a las actividades de cuidado mientras que los hombres se dedican a actividades de campo que requieren de fuerza, aunque son de baja complejidad. Los empleos generados por la minería metálica tecnificada suelen estar ligados a las primeras etapas de desarrollo minero y, tras la consumación de estas, tienden a desaparecer provocando desplazamientos debido a que también se han expoliado las economías y medios de vida locales (Vallejo y Quizhpe, 2023). En este sentido las dinámicas de marginalidad, desigualdad y empobrecimiento, que se ven fortalecidos en la escala local fortalecen la marginalidad de los países exportadores e hiper exportadores de naturaleza como los latinoamericanos (Machado-Aráoz, 2020).

En este sentido es importante remarcar otra de las cualidades del extractivismo minero metálico: su capacidad para degradar ecológicamente los espacios donde se desarrolla (Alimonda *et al.*, 2011). Los impactos ambientales generados en todas las fases de desarrollo minero han sido descritos numerosamente en América Latina. Esta es precisamente una de las causas que expolían las economías locales dado que la degradación ambiental es tan alta que comprometen sensiblemente el desarrollo de actividades productivas ligadas a la agricultura, limitando el acceso de recursos monetarios en los territorios minados (Acosta y Cajas-Guijarro, 2016). Los impactos ambientales no limitan únicamente el sostenimiento de las economías locales sino de la vida en sí misma dado que se producen ingentes procesos de contaminación, afectando el equilibrio ecológico a largo plazo, así como tampoco se limitan a la escala

local, sino que pueden tener impactos regionales, nacionales e incluso transnacionales (Vallejo y Quizhpe, 2023).

La implementación del extractivismo minero metálico tiende a ser una experiencia inherentemente violenta (Machado-Aráoz, 2013). La seguridad en los territorios mineralizados suele reducirse sustancialmente por la aplicación de violencias emitidas desde distintos actores presentes en los territorios. Entre estos tenemos a las fuerzas represivas del Estado como la policía y las fuerzas armadas; fuerzas de seguridad privada financiada por las empresas titulares de los proyectos mineros; población civil empleada para la defensa de las actividades mineras; y, en muchos casos, la presencia de grupos delictivos ligados a actividades mineras irregulares (Quizhpe, 2020). Este entramado de actores diseñado específicamente para contener cualquier tipo de contestación de las poblaciones locales a las actividades mineras emplea, sobre estas, violencia física, psicológica y simbólica. Adicionalmente también se suele recurrir a las estructuras estatales de justicia con la finalidad de criminalizar a quienes se oponen a las actividades mineras. Estas operaciones que consisten en la aplicación de violencias se encuentran justificadas dado a que quienes se oponen a la minería metálica tecnificada se oponen al desarrollo de las comunidades locales y del país en su conjunto (Quizhpe, 2020).

La libertad, entendida como la capacidad ejecutar el libre albedrío (Tortosa, 2009), también se ve comprometida en el contexto de la implementación del extractivismo minero tecnificado. En este punto es necesario poner el acento en la escala local y la escala nacional. En la escala local las libertades se ven comprometidas por la aplicación de violencias que, como vimos anteriormente, condicionan las actividades locales. Una de las principales expresiones de la pérdida de libertad en los territorios mineralizados es precisamente la pérdida del control de los mismos por las poblaciones locales (Vallejo y Quizhpe, 2023). Expresado por medio de prohibiciones del libre tránsito por territorios antes comunales, caminos comunitarios y el cercamiento de grandes extensiones de tierra que, dadas las actividades mineras, integran los territorios concesionados. Esto viene de la mano con la limitación al acceso de servicios ecosistémicos como el agua en la calidad y cantidad adecuadas para el desarrollo de la vida.

La pérdida de libertades ocasionada por la implementación del extractivismo minero tecnificado también se presenta en la escala nacional. Se expresa por el entorpecimiento de procesos de democracia directa, como consultas populares, referidas a la continuidad o no de las actividades mineras en determinados territorios, y a la limitación de la participación social en espacios deliberativos y de toma de decisiones (Vela-Almeida *et al.*, 2022; Vela-Almeida y Torres, 2021). Si bien, en países latinoamericanos como Colombia y Ecuador se han generado importantes iniciativas ciudadanas de democracia directa, la idea de consultar a la población sobre actividades mineras ha sido cuestionada desde diversos sectores ligados a los capitales extractivistas a tal punto que su desarrollo y aplicación se han visto comprometidas (Vela-Almeida *et al.*,

2022). Paradójicamente en este sentido, el extractivismo minero metálico limita las libertades individuales y colectivas que el desarrollo promete por medio de la satisfacción de las necesidades humanas básicas.

La identidad también constituye una de las necesidades humanas básicas. En un contexto de implementación de minería metálica tecnificada, esta dimensión se ve trastocada. Al insertarse en dinámicas extractivistas, las poblaciones locales se insertan en marcos identitarios globales, que, al estar atravesadas por discursos, referencias y modelos establecidos, expolían los marcos identitarios locales (Esteva, 2011; Quijano, 2000a). Uno de los principales efectos de esta expoliación es el desplazamiento de los modelos locales de naturaleza presentes previamente en los territorios mineralizados.

Los modelos locales de naturaleza, entendidos como el conjunto de relacionamientos y prácticas establecidos entre las comunidades humanas y la naturaleza local, se ven alterados por la inserción de nuevas valoraciones frente a la naturaleza (Escobar, 2000). En el seno del desarrollo capitalista, la naturaleza se transforma en recursos naturales, susceptibles de ser explotados y, en tanto capital natural, acumulados y despojados. En este punto la colonialidad, entendida como la marca de nacimiento de América Latina, entra en la palestra.

La cuestión colonial en la región latinoamericana se expresa en tres ámbitos: la colonialidad del ser (Mignolo, 2000), colonialidad del saber (Lander, 2000) y colonialidad del poder (Quijano, 2000a). La colonialidad del ser se encuentra enquistada en la noción de los desarrollos convencionales que requieren de la configuración de un *otro* a libre disposición para ser explotado; *otro*, que en Latinoamérica está determinado, además de la clase y el género, por la raza (Mignolo, 2000; Quijano, 2000a). Por medio de la colonialidad del ser el capital minero metálico se permite despojar de la naturaleza y de la vida de los habitantes de los territorios mineralizados.

Siguiendo la lógica establecida en la Colonia, se produce el despojo de las cualidades humanas de las poblaciones locales por lo que sus vidas son sacrificables en beneficio del desarrollo. La deshumanización de las poblaciones locales conjuntamente con la instrumentalización de la naturaleza se conjuga en el surgimiento de zonas de sacrificio (Svampa, 2014). La colonialidad del ser también implica la negación ontológica de las poblaciones e identidades locales (Quizhpe, 2020). Trasladándolas al espectro ontológico y cultural globalizado del capital minero, las identidades locales se ven amputadas y sustituidas por marcos valorativos en los que las dicotomías promovidas por desarrollo como desarrollado —subdesarrollado, civilizado— incivilizado, se reproducen constituyendo *habitus* funcionales a la explotación minera.

La generación de *otros* instrumentalizados y colonizados atraviesa la cuestión del conocimiento y su generación (Lander, 2000). La colonialidad del saber presupone la negación de la capacidad de las poblaciones locales, en tanto colonizadas, para generar conocimiento debido a que el único marco epistemológico aceptado para tal fin

es el marco científico moderno. En tal sentido, la colonialidad del saber no supone únicamente el control del conocimiento al que acceden las poblaciones locales. También supone el desplazamiento y la minusvaloración de marcos epistemológicos, cognitivos y cognoscitivos locales generados por fuera del marco del pensamiento moderno en beneficio de aquellos generados en el seno de la modernidad (Lander, 2000). Esto tiene profundas consecuencias negativas para las comunidades locales a la hora de verse dentro de la trama extractivista minera.

Los conocimientos locales provenientes de los relacionamientos presentes entre el ser humano y la naturaleza que, en no pocos casos han sido transmitidas de generación en generación durante siglos, se desechan provocando una amputación epistémica. Los espacios vacíos dejados tras la amputación generalmente son ocupados por conocimientos funcionales a la extracción minera (Machado-Aráoz, 2015). La colonialidad del saber se expresa también en los discursos emitidos para legitimar al extractivismo minero metálico (Quizhpe y Vallejo, 2022). Discursos amparados en el optimismo tecnocientífico dominan las discusiones promovidas desde los gobiernos, empresas mineras y sectores económicos ligadas a estos. Entre estos encontramos aquellos que indican que con operaciones mineras llevadas a cabo mediante la implementación responsable de tecnología de punta los impactos ambientales se reducirían a la mínima expresión.

Por otro lado, la colonialidad del poder se encuentra directamente ligada a la noción de raza como dispositivo hegemónico de control social, disciplinamiento, y catalizador de relaciones socioeconómicas (Quijano, 2000a). De manera análoga a las relaciones coloniales entre los europeos colonizadores y los *otros* colonizados, en los territorios mineralizados se aplican instrumentos de disciplinamiento sobre las comunidades locales (Alimonda *et al.*, 2011). Se reproducen relaciones neocoloniales, mediadas por la idea de raza, entre quienes representan el extractivismo minero y los *otros*, poblaciones humanas locales minusvaloradas, objetivadas y violentadas.

La aplicación de violencias ontológicas y epistemológicas que conforman patrones de clasificación entre seres humanos mediante la implantación de categorías inferiores, como la de subdesarrollado, frente a superiores, como la de desarrollado determinan, así como conocimientos tecnocientíficos superiores frente a creencias locales inferiores, marcan las relaciones del trabajo en el contexto extractivista. Como hemos dicho anteriormente, el trabajo que inicialmente puede generar un proyecto minero para los miembros de comunidades cercanas a estas se encuentra atravesado por los patrones que determinan roles según preceptos neocoloniales.

Como indica Tortosa, la insatisfacción de las necesidades humanas básicas tiene como consecuencia el mal desarrollo (Tortosa, 2009). Dado a que el extractivismo minero se corresponde al sistema de acumulación por desposesión infinito, su implementación genera mal desarrollo en los territorios mineralizados y en las comunidades locales. La expoliación de los modelos locales de naturaleza, conjuntamente con la pérdida

de bienestar, seguridad, libertad e identidad por medio de procesos, violentos o velados, de despojo neocolonial se constituye como determinante para el desarrollo del extractivismo minero metálico en el Sur Global en general y en América Latina en particular.

## Un estado del arte sobre el extractivismo minero en América Latina

Antes de proseguir es importante puntualizar que América Latina ha constituido un territorio fértil para el estudio del extractivismo minero. En este apartado nos concentraremos en realizar un recorrido por las diversas corrientes sobre los cuáles los estudios del extractivismo minero se centran. Se puede proponer una clasificación inicial, en función del objeto de estudio, entre estudios ambientales y estudios socioambientales. Los primeros son estudios de carácter eminentemente técnico y actualmente se centran en analizar los impactos ambientales de la minería en sus distintas esferas y están adscritos a los parámetros del desarrollo sostenible. Se coloca en el centro la necesidad de mejorar las metodologías de monitoreo de los componentes ambientales, así como las técnicas de extracción para minimizar los procesos de degradación ambiental generadas por las actividades mineras y aumentar rendimientos.

Por otro lado, los estudios socioambientales se centran en la relación entre ser humano y naturaleza. Estos estudios ponen el énfasis en los procesos sociales, históricos, económicos y ecológicos relacionados en el contexto extractivista. Los estudios socioambientales centrados en el análisis extractivista en América Latina también se pueden clasificar en función de su enfoque con respecto al desarrollo. Es decir, en función de si sus planteamientos se centran en mejorar al desarrollo o si cuestionan las bases del mismo. En este punto podemos, en una suerte de ejercicio esquemático, plantear una clasificación entre aquellos que presentan un enfoque de *alternativas en desarrollo* y otro centrado en las *alternativas del desarrollo*. En función de estas clasificaciones iniciales nos centraremos en el análisis de las tendencias y direccionamientos de estudios socioambientales referidos al extractivismo en función de su correspondencia a estudios de alternativas en desarrollo o alternativas del desarrollo.

En este sentido, se han desarrollado estudios estructuralistas de la cuestión extractiva minera. Estos se centran en el rol del Estado; la institucionalidad en clave extractivista; el análisis político-económico de los *commodities* mineros; la inversión extranjera, particularmente china, en la región; la sostenibilidad de la minería y el relacionamiento entre minería y cambio climático (Bebbington y Bury, 2009; De Echave, 2006; Quiliconi y Rodríguez-Vasco, 2021; Rodríguez Caguana y Morales Naranjo, 2022; Svampa, 2012; Villamil-Velásquez, 2012; Zorrilla *et al.*, 2012). Cabe destacar que este conjunto de estudios se encuentra circunscrito a la primera generación de ecología política que, con bases teóricas marxistas, no cuestiona al desarrollo como motor de

la historia, sino que lo da por hecho, además de tener un fuerte componente totalizante y universalista (Biersack y Greenberg, 2006).

En las últimas décadas los estudios socioambientales referidos al extractivismo minero se han direccionado hacia la vertiente constructivista post estructural de la ecología política. Con fuertes influencias posmodernas, cuestionan de forma más o menos explícita al desarrollo como imperativo mientras se busca superar la dicotomía cultura-naturaleza reconociendo gran diversidad de esferas relacionales que parten de esta relación como la discursiva, identitaria, simbólica, cultural, material, relacional, entre otras. Son estudios situados que parten de contextos locales embebidas en dinámicas globales.

Es importante puntualizar que, desde América Latina, la cuestión neocolonial y las relacionalidades entre hegemonía y contrahegemonía tienen especial preponderancia. Estudios que se adscriben a la denominada segunda generación de la ecología política (Alimonda, 2006; Goldman y Schurman, 2000) se centran en el análisis de las resistencias que emergen como respuesta a la implementación de proyectos mineros y el rol de los movimientos sociales locales, campesinos e indígenas. Se ha escrito sobre las resistencias en el marco de transformaciones territoriales a nivel regional (Bebbington, 2007), la coproducción de territorios (Bebbington y Bury, 2009), ecologismo popular (Latorre Tomás, 2012) y racionalidad ambiental de las organizaciones sociales (Alvarado-Vélez, 2016) y las dinámicas imperiales relacionadas con la extracción de recursos minerales (Gordon y Webber, 2008).

Se han analizado los conflictos ambientales formados en torno a las afectaciones económicas, sociales y ecológicas que generan las actividades mineras y sus implicaciones biopolíticas (Bebbington y Williams, 2008; Machado-Aráoz, 2010). En este punto es importante remarcar los estudios que se centran en el preponderante rol de las mujeres en los procesos de resistencia local y comunitaria (Aramayo *et al.*, 2014; García-Torres *et al.*, 2020). Otros estudios de esta naturaleza se enfocan en el análisis de las discursividades emitidas en contextos extractivos.

También han sido analizados los procesos de reconfiguración imperial y colonialidad en el contexto del desarrollo de regímenes extractivistas. Estudios referidos a las dinámicas neocoloniales, hegemónicas y subalternas en contextos de regímenes de subsistencias también han sido desarrollados desde un punto de vista post estructural (Machado-Aráoz, 2015). Así mismo, se han desarrollado numerosos aportes desde el análisis subjetivo, a escala de cuerpo y comunidad, performatividades en contextos mineros y mineralizados, agencialidades (Hadad *et al.*, 2012; Navarro-Trujillo y Pineda-Ramírez, 2010).

Desde América Latina han emergido numerosos estudios en el campo de las alternativas al desarrollo. Desde el *Sumak Kawsay* o Buen Vivir han emergido análisis que cuestionan el extractivismo minero a la luz de la sostenibilidad de los territorios y la

vida apostada en estos (Báez y Sacher, 2014; Carpio, 2019; Van Teijlingen y Fernández-Salvador, 2021). Cuestionan los discursos emergidos desde los modelos de desarrollo presentes en los países latinoamericanos; los procesos de despojo multinivel ocasionados por la expansión de la frontera extractivista, en contextos de implementación de proyectos mineros; y la permanencia del extractivismo como imperativo del modelo de desarrollo hegemónico.

### **A manera de conclusión: Apuntes para nuevos horizontes de posdesarrollo**

Como hemos visto a lo largo de este artículo, la implementación del extractivismo minero, entendido como síntoma del desarrollo capitalista, conlleva procesos de mal desarrollo para las comunidades aledañas y la naturaleza. En este sentido, diseñar e implementar salidas al extractivismo minero imperante resulta emergente en el contexto latinoamericano. Como indica Gudynas, una salida repentina del extractivismo no es factible debido a que, además de las grandes distorsiones que una maniobra de tal magnitud generaría en economías altamente dependientes del extractivismo, este está arraigado culturalmente (Gudynas, 2022).

Se pone, por el contrario, el énfasis en el ámbito de las transiciones hacia sistemas económicos y políticos postextractivistas. Gudynas propone transiciones postextractivistas que parten de un encadenamiento de medidas de análisis y clasificación de emprendimientos mineros cuya finalidad es la de clasificarlos en función de su aceptabilidad en términos ecológicos, sociales y territoriales (Gudynas, 2022). Sólo los emprendimientos que no generen afectaciones ecológicas y territoriales incompatibles con la vida y en los que se respeten los derechos humanos y de la naturaleza resultarían aceptables. Esta clasificación depende de la formulación de parámetros o umbrales ecológicos, sociales y territoriales, en los que estos emprendimientos son aceptables o no y deben incluir sus mochilas ecológicas y las múltiples esferas de afectación que pueden presentar las actividades mineras, como la de la salud humana y ambiental (Gudynas, 2022). Por medio de esta formulación de umbrales resultaría factible generar zonificaciones territoriales donde ciertos umbrales son aceptables o no.

Estas medidas constituyen una primera etapa de transición post extractivista con carácter emergente. En un segundo momento se deben proponer medidas políticas con fuerte sentido postextractivista que, además de reducir la exportación de naturaleza, incentiven otros rubros no extractivistas como la agricultura familiar, silvicultura y ganadería no extensiva (Gudynas, 2022). Es importante remarcar que para alcanzar estos fines se requiere no solo de voluntad política quienes conforman los gobiernos nacionales, sino que se requiere de estructuras sociales que tengan dentro de sus objetivos la superación del modelo extractivista. En toda América Latina se han generado expresiones de resistencia contraextractivista y de

propuestas políticas, territoriales, económicas y ecológicas que no sólo involucran a las comunidades directamente afectadas por el extractivismo minero, sino que involucran a países enteros, como el caso de Ecuador.

Resulta urgente, así mismo, rescatar propuestas alternativas al desarrollo como el *Sumak Kawsay* o Buen Vivir que, más allá de la apropiación política que sufrió por gobiernos progresistas en Ecuador y Bolivia principalmente, trae consigo nuevos horizontes ontológicos, epistemológicos, metodológicos y axiológicos para la superación del extractivismo minero. Rompe con las dualidades y linealidades planteadas por el desarrollo moderno y se desliga de su carácter expoliador de la naturaleza y de la vida por medio de nuevos relacionamientos mediante prácticas de solidaridad y reciprocidad. En un contexto de ebullición global y de acusada explotación de la naturaleza, resulta fundamental para la supervivencia de la naturaleza, en la que se integra la especie humana, mirar alternativas al desarrollo que, sin pretender ser únicas y totalizantes, brindan luces para implementar urgentes transiciones para superar la exportación de naturaleza.

### Bibliografía

- Acosta, A. (2014). *Prólogo: El fantasma del desarrollo: Vol. Desarrollo, postcrecimiento y Buen Vivir: Debates e interrogantes*. Editorial Abya-Yala.
- Acosta, A., Cajas-Guijarro, J. (2016). *Patologías de la abundancia. Una lectura desde el extractivismo. Nada dura para siempre. Neo-extractivismo tras el boom de las materias primas*, 391–425.
- Alimonda, H. (2006). Paisajes del Volcán de Agua. Aproximación a la ecología política latinoamericana. *Gestión y ambiente*, 9(3), 45–54.
- Alimonda, H. (2015). Mining in Latin America: Coloniality and degradation. En *The international handbook of Political Ecology*. Edward Elgar Publishing.
- Alimonda, H., Aste, J., Bunker, S. G., Echave, J. de, Escobar, A., Giraud, M., Lamberti, M. J., Machado-Aráoz, H., Palacín Quispe, M., Palacio, G. (2011). *La naturaleza colonizada: Ecología política y minería en América Latina*. Ciccus.
- Alvarado-Vélez, J. (2016). Movimientos sociales con racionalidad ambiental: El caso de Kimsakocha. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 7(1), 80–95.
- Báez, M., Sacher, W. (2014). *Los discursos del Buen Vivir y el sumak kawsay, y la minería metálica a gran escala en Ecuador: Rupturas y continuidades con el modelo de desarrollo*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM.
- Bebbington, A. (2007). *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas: Una ecología política de transformaciones territoriales* (Vol. 2). Instituto de Estudios peruanos.
- Bebbington, A., Bury, J. (2009). Institutional challenges for mining and sustainability in Peru. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 106(41), 17296–17301.

- Bebbington, A., Williams, M. (2008). Agua y Minería: Conflictos en el Perú. *Mountain Research and Development*, 28(10.1659), 190–195.
- Biersack, A., Greenberg, J. B. (2006). *Reimagining political ecology*. Duke University Press.
- Carpio, P. (2019). *Buen vivir: Utopía para el siglo XXI*. FUHEM Ecosocial.
- De Echave, J. (2006). *Gobernabilidad e industrias extractivas en Ecuador, Perú y Guatemala: El caso de la minería*. Ottawa. FOCAL, 29.
- de Souza Silva, J. (2009). *La Farsa del “Desarrollo” Del colonialismo imperial al imperialismo sin colonias*. Universidad de Costa Rica.
- Escobar, A. (2000). *El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo*. CLACSO Argentina.
- Esteva, G. (2011). *Más allá del desarrollo: La buena vida*. *Aportes Andinos*, 28.
- Goldman, M., Schurman, R. A. (2000). Closing the “great divide”: New social theory on society and nature. *Annual review of sociology*, 563–584.
- Gordon, T., Webber, J. R. (2008). Imperialism and resistance: Canadian mining companies in Latin America. *Third World Quarterly*, 29(1), 63–87.
- Gudynas, E. (2013). Extracciones, extractivismos y extrahecciones. Un marco conceptual sobre la apropiación de recursos naturales. *Observatorio del desarrollo*, 18, 1–18.
- Gudynas, E. (2022). Postextractivismo y alternativas a la megaminería. *Carpio Benalcázar, P.(Comp.). Resistencia: minería, impactos y luchas*. Universidad de Cuenca.
- Gudynas, E. (2019). *Postdesarrollo como crítica (Y la caja de herramientas del análisis crítico del desarrollo)*. En: *Guía esencial para los estudios críticos del Desarrollo*. CIDES UMSA,
- Gudynas, E., Acosta, A. (2011). La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. *Utopía y praxis latinoamericana*, 16(53), 71–83.
- Hadad, M. G., Comelli, M., Petz, M. I. (2012). De las asambleas barriales a las asambleas socio-ambientales: La construcción de nuevas subjetividades políticas. Argentina 2001-2011. *Astrolabio: Nueva Época*, 9.
- Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO Buenos Aires.
- Latorre Tomás, L. (2012). El movimiento ecologista popular anti-minero en el Ecuador. *Ecuador Debate. Acción colectiva: procesos y discursos*. 87, pp. 123-145.
- Lederer, K., Galtung, J., Antal, D. (1980). *Human needs: A contribution to the current debate*. Universidad de las Naciones Unidas. International Institute for Environment and Society
- Machado-Aráoz, H. (2010). Agua y Minería Transnacional. Desigualdades hídricas e implicaciones biopolíticas. *Habitat urbano: dimensiones y perspectivas*, 9, 61–90.
- Machado-Aráoz, H. (2013). Orden neocolonial, extractivismo y ecología política de las emociones. *RBSE-Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 12(34), 11–43.
- Machado-Aráoz, H. (2015). Ecología política de los regímenes extractivistas: De re-configuraciones imperiales y re-ex-sistencias decoloniales en Nuestra América. *Bajo el Volcán*, 9, pp. 11-51.

- Machado-Aráoz, H. (2018). *Potosí, el origen: Genealogía de la minería contemporánea*. Mardulce. Abya-Yala
- Machado-Aráoz, H. (2020). La minería colonial y las raíces del Capitaloceno: Habitus extractivista y mineralización de la condición humana. *AMBIENTES: Revista de Geografía e Ecología Política*, 2(1), 65–97.
- Mignolo, W. D. (2000). La colonialidad a lo largo ya lo ancho: El hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 55–86). CLASCO.
- Navarro-Trujillo, M. L., Pineda-Ramírez, C. E. (2010). Luchas socioambientales en América Latina y México. Nuevas subjetividades y radicalidades en movimiento. *Bajo el volcán. Revista del posgrado de sociología. BUAP*, 1(14).
- O'Connor, J. (2001). La segunda contradicción del capitalismo. *Causas naturales. Ensayos de marxismo ecológico*, 191–212.
- Payne, A. (2012). *Desarrollo*. Alianza Editorial.
- Porto-Gonçalves, C. W. (2009). Del desarrollo a la autonomía: La reinención de los territorios. *Revista América Latina en Movimiento*, 445.
- Prebisch, R. (1981). La periferia latinoamericana en el sistema global del capitalismo. *Revista de la CEPAL*.
- Quijano, A. (2000a). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina* (Vol. 13). CLACSO Buenos Aires.
- Quijano, A. (2000b). El fantasma del desarrollo en América Latina. *Revista del CESLA. International Latin American Studies Review*, 1, 38–55.
- Quiliconi, C., Rodríguez-Vasco, P. (2021). *Minería china y resistencia indígena en Ecuador*. Carnegie Endowment for International Peace
- Quizhpe, C. (2020). *La commoditización de las subjetividades: La minería en la provincia del Azuay, Ecuador y los casos de los proyectos Río Blanco y Loma Larga*. Tesis de maestría, Flacso Ecuador.
- Quizhpe, C., Vallejo, I. (2022). Procesos de juridificación y defensa del agua en el sur andino del Ecuador. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 72, 33–56.
- Rodríguez Caguana, A. V., Morales Naranjo, V. (2022). *La protección del Chocó Andino a la luz de los derechos de la naturaleza y del proyecto de Estatuto de Autonomía del Distrito Metropolitano de Quito*. En: Ciudades capitales en América Latina. FLACSO Ecuador
- Svampa, M. (2012). Consenso de los commodities y megaminería en América Latina. *América Latina en movimiento*, 473, 5–8.
- Svampa, M. (2014). ¿Territorios vacíos o territorios en disputa? Las sociedades locales, ¿entre las promesas incumplidas del desarrollo regional y el establecimiento de zonas de sacrificio? ¿Compite el avance de la explotación de yacimientos no convencionales con economías regionales preexistentes?. En: *20 mitos y realidades del fracking*. El Colectivo, pp. 147-159.
- Svampa, M., Viale, E. (2021). Los puntos ciegos del modelo de desarrollo dominante. *Posdesarrollo: Contexto, contradicciones, futuros*, 45.

- Tortosa, J. M. (2009). *Maldesarrollo como mal vivir*. América Latina en Movimiento, 445, pp. 18-21.
- Unceta, K. (2014). *Desarrollo, postcrecimiento y Buen Vivir: Debates e interrogantes*. Abuya-Yala.
- Vallejo, I., Quizhpe, C. (2023). *Profundización extractivista minera e hidrocarburífera en los Andes y la Amazonía ecuatorianos*. FLACSO Ecuador. <https://doi.org/10.46546/2022-37savia>
- Van Teijlingen, K., Fernández-Salvador, C. (2021). ¿ La minería para el buen vivir? Large-scale Mining, Citizenship, and Development in Correa's Ecuador. *Latin American Perspectives*, 48(3), 245–261.
- Vela-Almeida, D., Gonzalez, A., Gavilán, I., Sánchez, G. M. F., Torres, N., Ysunza, V. (2022). The right to decide: A triad of participation in politicizing extractive governance in Latin America. *The Extractive Industries and Society*, 9, 100875.
- Vela-Almeida, D., Torres, N. (2021). Consultation in Ecuador: Institutional fragility and participation in national extractive policy. *Latin American Perspectives*, 48(3), 172–191.
- Villamil-Velásquez, J. F. (2012). Consolidación de la gran minería transnacional en Latinoamérica. *Theomai*, 25, 46–57.
- Wallerstein, I. (2011). *The modern world-system I: Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century* (Vol. 1). Univ. of California Press.
- Zorrilla, C., Sacher, W., Acosta, A. (2012). 21 preguntas para entender la minería del siglo 21. *Rebelión*. <http://rebelion.org/docs/138009.pdf>. Es autora de tres novelas, todas ellas situadas en la Patagonia argen.





En todas partes se habla de sostenibilidad. El término florece por doquier. Cosas y procesos de todo tipo aparecen sin rubor alguno acompañados del apellido sustentable o sostenible. Tan es así, que se define como sostenibles —o sustentables— cuestiones que en esencia no lo son, ni pueden serlo. Se ha vampirizado el sentido profundo de la sostenibilidad. Su empleo se ajusta a los más diversos intereses, sobre todo económicos, la sustentabilidad devino en mero comodín, como muchos otros comodines del fetiche capitalista.

Este libro tiene como eje de la discusión la sostenibilidad o la sustentabilidad, y en él se despliegan aquellos elementos contrarios que marcan el debate entre la insostenibilidad y la sostenibilidad, el desarrollo y el Buen Vivir, el universo y el pluriverso, el antropocentrismo y el biocentrismo. Se trata de una recopilación de aportes del *I Foro Internacional: Retos de la Sostenibilidad*, organizado por el Doctorado en Sostenibilidad Territorial, mención en Posdesarrollo del Departamento de Economía, Empresa y Desarrollo Sostenible, de la Facultad de Economía y Ciencias de la Administración de la Universidad de Cuenca.

Este esfuerzo colectivo quiere dar pasos más allá del *post* prefijo que apenas nos dice lo que no queremos más, en este caso *el desarrollo*. Y en este sentido, este esfuerzo colectivo y diverso camina por lo que parece ser un terreno desconocido, pero, que tiene muchos elementos que sirven ya de guía para cuestionar el mundo actual superando todas las insensateces tan propias de la Modernidad.



**UCUENCA**

ISBN: 978-9978-14-598-2



9 789978 145982