

Buenos vivires descoloniales, Espiritualidad y “Sustentabilidad”

Decolonial Good Living, Spirituality, and “Sustainability”

Boris Wolfgang Marañón Pimentel

Instituto de Investigaciones Económicas - UNAM, Perú

 <https://ror.org/020e7ee92>

maraonboris@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-6713-7499>

Recepción: 02 Mayo 2025

Aprobación: 05 Octubre 2025



Acceso abierto diamante

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo proponer la necesidad urgente de modificar la racionalidad instrumental que orienta las relaciones opresivas entre los humanos y con la “naturaleza”^[1], sustentada en el dualismo cartesiano y el antropocentrismo. Esta visión, elaborada por la razón colonial-moderna, para legitimar el poder capitalista, desde los años setenta del siglo pasado, propuso el “desarrollo sustentable” para resolver los crecientes problemas de destrucción ecológica y degradación “ambiental”, tratando de legitimar la continuidad de la acumulación capitalista bajo el discurso del imposible equilibrio entre crecimiento económico, cuidado del “ambiente” y satisfacción de las necesidades sociales básicas. El artículo tiene las siguientes secciones. La primera presenta la emergencia de los Buenos vivires descoloniales como un nuevo imaginario histórico en ruptura con el “Desarrollo” colonial-moderno, y tiene como base la relationalidad y reciprocidad entre todas las formas existentes de vida. Luego se exponen dos elementos centrales de los saberes indígenas, la interculturalidad y la espiritualidad, que posibilitan un diálogo de saberes e impulsar una subjetividad con sentido de responsabilidad respecto de la Madre tierra. Después se relaciona la “sustentabilidad” con las relaciones de poder desde la descolonialidad, para presentar algunos sentipensamientos finales.

Palabras clave: Buen vivir, Descolonialidad del poder, Sustentabilidad.

Abstract

This article aims to propose the urgent need to modify the instrumental rationality that guides oppressive relationships between humans and with “nature,” based on Cartesian dualism and anthropocentrism. This vision, developed by colonial-modern reason to legitimize capitalist power, has proposed “sustainable development” since the 1970s to solve the growing problems of ecological destruction and “environmental” degradation, attempting to legitimize the continuation of capitalist accumulation under the discourse of the impossible balance between economic growth, care for the “environment,” and the satisfaction of basic social needs. The article has the following sections. The first section presents the emergence of decolonial “good living” as a new historical imaginary that breaks with colonial-modern “development,” and is based on the relationality and reciprocity among all existing forms of life. Next, two central elements of Indigenous knowledge, interculturality and spirituality, are explored, enabling a dialogue of knowledges and fostering a subjectivity with a sense of responsibility toward Mother Earth. Finally, “sustainability” is linked to power relations from a decolonial perspective, leading to some concluding thoughts and feelings.

Keywords: Buen vivir, Decoloniality of power, Sustainability.

Introducción

En este periodo histórico de crisis irreversible del patrón de poder colonial-moderno capitalista, patriarcal, mundial, eurocentrado y antropocéntrico, cuyas crecientes tendencias se orientan a la destrucción de la Madre tierra y de la vida, el presente artículo tiene como objetivo proponer la necesidad urgente de modificar la racionalidad instrumental que orienta las relaciones opresivas entre los humanos y con la “naturaleza”^[2], sustentada en el dualismo cartesiano y el antropocentrismo. Esta visión, elaborada por la razón colonial-moderna, para legitimar el poder capitalista, desde los años setenta del siglo pasado, propuso el “desarrollo sustentable” para resolver los crecientes problemas de destrucción ecológica y degradación “ambiental”, tratando de legitimar la continuidad de la acumulación capitalista bajo el discurso del imposible equilibrio entre crecimiento económico, cuidado del “ambiente” y satisfacción de las necesidades sociales básicas.

A pesar del impulso de una “gobernanza ambiental mundial” en el último medio siglo, la destrucción ecológica se ha profundizado, con la consolidación de la financiarización estructural capitalista que avanza, para ampliar sus beneficios, sobre los territorios y los bienes naturales de los pueblos, porque el “desarrollo sustentable” ha sido concebido y aplicado para sostener el patrón de acumulación capitalista, y además, distorsionar la percepción de la población sobre las relaciones entre sociedad y “naturaleza”, pues sus raíces dualistas, instrumentales, economicistas y antropocéntricas han permanecido intocadas (Marañón y López, 2024).

Debemos desprendernos de esta concepción eurocéntrica dominante de “sustentabilidad”, y explorar otras formas críticas de concebirla desde sentipensamientos y prácticas convivenciales y relacionales, entre ellas, el bio-ecocentrismo y el cosmocentrismo, asociados a los Buenos vivires descoloniales, un imaginario y una racionalidad nuevos que van emergiendo en América Latina.

La estructura del artículo es la siguiente. Primero, se presentan los Buenos vivires descoloniales, como un nuevo imaginario social alternativo a la colonialidad-modernidad y al “desarrollo”, que propone una relación entre los humanos y con la Madre tierra sin opresiones de ningún tipo; después la espiritualidad, como un elemento central que reconoce la pertenencia de los humanos a la trama de la vida y la necesidad de actuar éticamente para cuidar la regeneración de la Madre tierra y la reproducción humana; en tercer lugar se presenta una discusión sobre la “sustentabilidad” descolonial que critica la versión eurocéntrica del “desarrollo sustentable” y propone un tipo de relación entre los seres humanos que incorpore la espiritualidad y rechace las relaciones de dominación entre los humanos y con la Madre tierra, como parte de la estructuración de una sociedad alternativa basada en la relationalidad, reciprocidad, la totalidad y la socialización del poder. Luego se ensayan algunos sentipensamientos finales.

La emergencia de los Buenos vivires descoloniales, un nuevo imaginario histórico

Los buenos vivires descoloniales se refieren al encuentro entre dos sentidos de vida, el de los Buenos vivires y el de la descolonialidad del poder, que inspiran sentipensamientos y prácticas liberadoras y solidarias entre los humanos y la Madre tierra, en un ejercicio de diálogo de saberes científicos y saberes populares basado en la interculturalidad crítica (igualdad política y epistémica), para impulsar un proyecto alternativo de sociedad que suprima las relaciones de poder como dominación y explotación, y se enrumbe por procesos de reoriginalización cultural, entendidos según Quijano (2001), como la subversión respecto del poder colonial-moderno capitalista y la estructuración de otras formas de vida, interculturales, en las que se impulsen relaciones sociales basadas en la igualdad social, reciprocidad y en la autoridad comunitaria.

Se trata de dos visiones de mundo, basadas, por un lado, en la razón histórica, que implicaba una promesa de existencia social racional, de libertad, de equidad y de solidaridad, de mejoramiento continuo de las condiciones materiales de esa existencia social (Quijano, 1988) centrada en lo humano, que fue desplazada por

la racionalidad instrumental (medios-fines) y, por otro lado, en la racionalidad que surgió en el mundo precolonial, en la que la realidad es considerada como una totalidad donde lo humano no se disocia de la Madre tierra, e incluye lo mágico (lo espiritual, BM)(, pues se trata de una racionalidad que no concibe “el desencantamiento del mundo, sino la intelectibilidad de su totalidad. Lo real no es racional sino en tanto no excluya su magia. Rulfo y Arguedas en las sedes privilegiadas de la herencia de la racionalidad original de América Latina, lo narraron” (Quijano, 1988: 62).

Se busca hallar los rasgos centrales de este encuentro de racionalidades, en lo que denominamos Buenos vivires descoloniales, que constituye una ruptura con la epistemología eurocéntrica (y sus principios básicos: dualismo, evolucionismo, objetividad, separación entre saberes científicos y populares, atomismo y antropocentrismo), elaborada desde lugares geopolíticos de enunciación ubicados en los espacios de dominación y explotación del actual patrón de poder. Estas dos perspectivas (Buenos vivires y Colonialidad del poder) aportan la relationalidad, complementariedad, reciprocidad, el holismo, la totalidad, la complejidad, la centralidad y complejidad del poder, y una postura crítica ética, teórica, epistemológica y política respecto de la colonialidad-modernidad, el desarrollo y el patrón de poder capitalista, en general.

Presentamos algunos rasgos del Vivir bien (Sumaq Qamaña, vida en plenitud, en aymara). Huanacuni (2010) afirma que el eje del Bien Vivir^[3], es la “naturaleza” como nuestra Madre: “Desde la cosmovisión originaria, todos somos hijos de la Madre Tierra y el Cosmos (en aymara: *Pachamaman Pachakaman wawapantanwa*), por lo tanto, la relación es de hijo(a) a padre-madre” (Huanacuni, 2010: 73). “La Madre Tierra es un ser vivo y es sagrada, porque es madre de la vida, “por lo tanto, la pachamama tiene para las personas andinas un carácter sagrado” (Estermann, 2014: 94).

El bien vivir es una convivencia entre los humanos, con la naturaleza y la vida, desde la frugalidad. Implica una vida en comunidad, compartiendo y en complementariedad. Esta comunidad es diversa, incluye formas de vida humanas y no humanas, vinculadas por relaciones de interdependencia: “todos los seres son interdependientes y el cuidado de uno es el cuidado de todos, el deterioro de cualquier forma de existencia es el deterioro del todo” (Huanacuni, 2010: 73).

El Bien vivir tiene unos principios epistemológicos básicos, que contrastan profundamente con la racionalidad instrumental eurocéntrica:

Holismo, desde la cosmovisión andina, se sostiene que todo está de una u otra manera relacionado (vinculado, conectado) con todo, siendo central la relación entre los diversos seres existentes, que llegan a formar un “todo integral”, una red de interrelaciones e interconexiones (Estermann, 2006: 126). Esto es lo que Capra (1998) denomina la “trama de la vida” y lo que en las visiones andinas se entiende por comunidad de vida, en la que tienen lugar humanos, aves, plantas, cerros, ríos, bosques, agua, minerales, dioses-diosas o espíritus o guardianes-guardianas. En palabras de Van der Berg (1989: 141), “se trata de la existencia de tres sociedades de vida, la humana, la no humana y la de los espíritus; sociedades interrelacionadas en sí, formando un todo, y no separadas cartesianamente”. Se trata, según Appfel-Marglin (2011), de la Madre tierra como un ser vivo, sintiente y con agencia.

Correspondencia, se deriva de la relationalidad y significa que:

los distintos aspectos, regiones o campos de la ‘realidad’ se corresponden de una manera armoniosa; implica una correlación, una relación mutua y bidireccional (no causa-efecto), entre dos ‘campos’ de la ‘realidad’, se manifiesta a todo nivel y en todas las categorías como, por ejemplo, en la relación macro y micro-cosmos: “tal en lo grande, tal en lo pequeño”, así como entre lo cosmic y humano, lo humano y no-humano, lo orgánico e inorgánico, la vida y muerte, lo bueno y malo, lo divino y humano, etc. (Estermann, 2006: 136-138).

Complementariedad, es la especificación de los principios de correspondencia y relationalidad:

Ningún ‘ente’ y ninguna acción existe ‘monádicamente’, como una unidad, sino siempre en co-existencia con su complemento específico. Este ‘complemento’ es el elemento que recién ‘hace ‘completo’ al elemento correspondiente.

Cielo y Tierra, Sol y Luna, varón y mujer, claro y oscuro, día y noche, bondad y maldad van de la mano, de manera inseparable, según el pensamiento andino. El “ser” verdadero, es decir la relación, es una unidad de opuestos, un equilibrio dialéctico o dialógico. En este sentido, en esta cosmovisión, se privilegia la conjunción por encima de la disyunción, distanciándose del pensamiento binario de la cosmovisión occidental” (Estermann, 2006: 139-141).

Reciprocidad, pues el principio de correspondencia:

se expresa a nivel pragmático y ético como ‘principio de reciprocidad’: a cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco. Este principio no sólo rige en las interrelaciones humanas (entre personas o grupos), sino en cada tipo de interacción, sea esta intra-humana, entre ser humano y naturaleza, o sea entre ser humano y lo divino. El principio de reciprocidad es universalmente válido pues la ética no es un asunto limitado al ser humano y su actuar, sino que tiene dimensiones cósmicas; por tanto, diferentes actos se condicionan mutuamente (inter-acción) de tal manera que el esfuerzo o la ‘inversión’ en una acción por un/a actor/a será ‘recompensado’ por un esfuerzo o una ‘inversión’ de la misma magnitud por el receptor o la receptora (Estermann, 2006: 154).

Esto se traduce en:

formas de cooperación como el ayni y la minka, entre otras, para realizar las actividades agrícolas, así como el pedir permiso a la Madre tierra para emprender los cultivos. En el fondo, se trata de una ‘justicia’ (meta-ética) del ‘intercambio’ de bienes, sentimientos, personas y hasta de valores religiosos (Estermann, 2006: 29).

El agrocentrismo, pues:

La chacra es escenario de la crianza de todas las formas de vida; todos son apreciados como criadores, la sallqa (naturaleza) -donde viven los montes, las aves, los venados, las vicuñas, las papas silvestres-, no es considerada como una chacra no domesticada, sino como una chacra criada por los Apus. La sallqa es traducida como “lo silvestre”, “lo salvaje”, lo opuesto sería “lo domesticado”, en contextos occidentales, pero no en los Andes, donde todo es criado. Los parientes en los Andes incluyen a todas las colectividades que criamos y nos crian, a quienes amparamos y nos amparan, y cuya solidaridad es tal que no surgen “plagas”, sino el cariño de manos llenas que hace que “todo nomás alcance”. A este núcleo cariñoso de parentesco ampliado criador y vivificador de la chacra se le llama aylu en los Andes (Rengifo, s/f: 37).

Por otra parte, la colonialidad del poder es una propuesta teórica originada en América Latina, y desarrollada, inicialmente, por el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2001, 2007). Su idea central es que el análisis de la realidad debería realizarse considerando una subversión teórica y epistemológica, lo que supone tomar distancia del eurocentrismo como visión naturalizada desde los intereses de los dominantes, quienes desde el siglo XVI elaboraron una narrativa de la historia mundial partiendo de Europa, desde lo blanco, burgués, patriarcal y capitalista, que clasifica a la población mundial jerárquicamente a partir de la “raza” y con base en esta categoría, en articulación con las de sexo-género-sexualidad y clase, ubica subordinadamente en las relaciones de poder a la población “no blanca”, la misma que es concebida en un tiempo anterior, atrasado, salvaje y que debe enrumbarse hacia la modernidad, despojándose de su identidad, de su historia y cultura propias, y adoptar las occidentales. En palabras de Mignolo (2010), la modernidad tiene un lado oscuro, invisibilizado, la colonialidad.

La colonialidad enfatiza el rol de las relaciones de poder en la estructuración de la sociedad, desde una mirada compleja, entrelazando los diversos ámbitos de la vida social, desde un contexto mundial y espacial amplio, el patrón de poder moderno-colonial, capitalista, mundial, eurocentrado, patriarcal y antropocéntrico. Desde la mirada de la colonialidad, el poder es definido como dominación, explotación y conflicto en los cinco ámbitos claves de la existencia social, trabajo, sexo-género-subjetividad, autoridad colectiva, relaciones con la “naturaleza” y subjetividad, ámbitos que tienen instituciones en las que se establecen las relaciones sociales específicas, empresa capitalista, patriarcado, Estado, antropocentrismo y eurocentrismo, respectivamente. Según esta teoría, la modernidad-colonialidad se constituyó como un imaginario de liberación de las

arbitrariedades de la Iglesia y de la Monarquía, planteado la construcción de una sociedad a partir de la disputa entre la razón histórica (liberadora) y la razón instrumental (Quijano, 2007).

Sin embargo, se impuso la razón instrumental, que estaba subordinada a las necesidades del poder capitalista, impulsando la racialización de las relaciones sociales, y una perspectiva de conocimiento ahistórica, neutral, dualista, evolucionista y antropocéntrica que ponía a Europa Occidental como el punto címero de llegada civilizatorio. En esta misma senda, el desarrollo es concebido como una propuesta capitalista, eurocéntrica racista, antropocéntrica y patriarcal; es una ideología que legitima y presenta como única la ruta histórica de los países occidentales desde el capitalismo, la razón instrumental, el dualismo y el evolucionismo (Quijano, 2014).

La síntesis de estas dos visiones, Los Buenos vivires descoloniales, emerge como un nuevo horizonte histórico de sentido, en la pugna por “desprenderse de la hegemonía del universalismo abstracto y forma parte de todas las experiencias y prácticas de los colonizados del mundo que intentan confluir en un universalismo concreto depositario de todos los particulares, como lo anhelaba Aimé Césaire” (Mejía, 2019: 106). Consiste, en los actuales tiempos, en una formulación y una práctica social en la que se rechaza la mercantilización de la Madre tierra, pues se están defendiendo las últimas condiciones de existencia, de sobrevivencia, en el mundo (Quijano, 2009).

Desde la descolonialidad del poder, Quijano (2014:19) afirmaba que el buen vivir es:

un complejo de prácticas sociales orientadas a la producción y a la reproducción democráticas de una sociedad democrática”. Esto es, un proyecto de sociedad en que el poder no sea opresión, dominación y explotación, sino convivencia democrática, horizontal, en todos los ámbitos de la vida social, incluidas las relaciones con la “naturaleza”.

En síntesis, Los Buenos vivires descoloniales destacan por una visión integral de la sociedad y de la vida, en la que hay interrelación entre todos sus elementos, humanos, no humanos y simbólico-espirituales; por una concepción no lineal del tiempo, por una visión que se basa y defiende la diversidad; por una visión cosmocéntrica, en la que el ser humano es parte de la Madre tierra y del cosmos; por la reciprocidad y la generación de valores de uso. Para esta perspectiva, la modernidad-colonialidad ha sido y es una narrativa que se ha basado solo en la razón instrumental, como expresión de visiones de vida e intereses de los colonizadores, que han sometido y estigmatizado a los pueblos “indígenas”, para el beneficio de los capitalistas. El desarrollo, propuesta que refuerza el proyecto de la modernidad-colonialidad, impulsa las relaciones mercantil-capitalistas, negando e inferiorizando la diversidad cultural a través de la “raza” y el racismo, despojando a los pueblos de sus bienes naturales, territorios y formas de vida, reforzando las relaciones patriarcales y negando la validez de los saberes de los pueblos “indígenas”, pues la ruta histórica a seguirse es la de los países “desarrollados, para conseguir niveles de bienestar basados en la abundancia material que destruye a la Madre tierra.

En este contexto, el esfuerzo de resignificación del concepto de “sustentabilidad”, orientado hacia el horizonte de sentido histórico de los Buenos vivires descoloniales requiere un giro epistemológico que tome distancia del eurocentrismo, de la separación sujeto-objeto, del antropocentrismo y de la despolitización del análisis social. Con esta orientación se trata de establecer un diálogo intercultural entre dos pilares conceptuales: por un lado, la totalidad social, la sociedad articulada por relaciones de poder, de manera heterogénea, abierta, compleja e histórica y, por el otro, la relationalidad, que sostiene todo está, de una u otra manera, relacionado (vinculado, conectado) con todo, siendo central la relación entre los diversos seres existentes, enfatizando las miradas bio-ecocéntricas y cosmocéntricas. La totalidad social es una creación racional del pensamiento crítico orientado hacia los horizontes emancipatorios de la modernidad, y analiza el poder, no sólo en lo macro, sino también en lo micro, con el fin de erradicar toda forma de opresión; la relationalidad surge desde la unión entre mente y corazón, y propugna la convivencia recíproca y relational, entre y dentro de las tres comunidades de vida existentes, aporte fundamental de los pueblos originarios. Con ellos dos es posible profundizar la ruptura epistemológica y fortalecer la reconstitución epistemológica

(Quijano, 1991), es decir, el reencuentro entre el saber científico y los saberes no científicos, entre logos y mito, diría Mariátegui, que nos puede permitir vivir conviviendo y no oprimiéndonos entre los humanos y a la Madre tierra.

Saberes de los pueblos “indígenas”, Interculturalidad y Espiritualidad

Es importante reconocer la importancia creciente de los saberes de los pueblos “indígenas”, negados por la colonialidad-modernidad, por un lado, y la revaloración que va adquiriendo la espiritualidad como parte de dichos saberes y de las formas que rigen su relación entre ellos y con la Madre tierra y el cosmos, por otro. Este reconocimiento, revela la crisis del eurocentrismo que, con la invención de la “raza”, negó legitimidad e inferiorizó a los mundos “indígenas”, a sus cosmovisiones y culturas, imponiendo la razón instrumental, el antropocentrismo, la exterioridad de la “naturaleza” y la colonialidad del poder capitalista.

Toledo y Bassols (2008: 65-67), sostienen que hay dos maneras, dos ecologías, de aproximarse a la “naturaleza”. Estos autores destacan los aportes de Villoro (1982), quien plantea la diferencia entre saber y conocer, y de Levi-Strauss (1962), quien propuso la diferencia entre ciencia neolítica y ciencia moderna, las dos igualmente válidas y legítimas. Según este autor, la diferencia entre ambas no tiene que ver con etapas desiguales del desarrollo del espíritu humano sino con dos niveles estratégicos en que la “naturaleza” se deja atacar por el conocimiento científico, un nivel de ellos casi ajustado al de la percepción y el de la imaginación, y el otro, desplazado; uno muy cercano a la intuición sensible y otra más alejado; uno con una antigüedad de 10,000 años, y otro fundada hace unos 300 años, cuando se crearon las primeras sociedades científicas en Inglaterra y Francia. La comprensión de los saberes tradicionales no puede realizarse separando las prácticas de lo cognitivo, reproduciendo una concepción que considera lo cultural como autónomo de lo productivo. Por tanto, desde la Etnoecología, para el estudio de la sabiduría tradicional^[4], es necesario tener una mirada integral de las relaciones entre kosmos, corpus y praxis. El kosmos es el conjunto de creencias o vida simbólica; el corpus la suma y el repertorio de signos, símbolos, conceptos y percepciones de lo que se considera el sistema cognitivo tradicional; y la praxis, el conjunto de prácticas productivas. Es importante señalar, afirman Toledo y Bassols (2008), citando a Barahona (1987), que la transmisión de estos saberes se realiza a través del lenguaje y, en general no recurre a la escritura, lo que implica, por un lado que la memoria es el elemento más importante de la vida campesina y se transmite a través de la oralidad; y, por otro, que no se trata de culturas analfabetas porque esta oralidad no es carencia de escritura sino no-necesidad de la misma (Maldonado, 1992, citado por Toledo y Bassols, 2008: 70-72).

La espiritualidad refiere al profundo vínculo que los pueblos indígenas tienen con la Madre Tierra, a la cual consideran sagrada, vínculo del cual emergen reglas de comportamiento, de regulación, de la acción social:

los pueblos indígenas tienen una íntima conexión con la Madre Tierra, la lógica para definir quiénes somos está ligada a la tierra. Cada cultura en su idioma tiene símbolos claros que conectan a los seres humanos con lugares sagrados de su tierra”(Huanacuni, 2010: 77).

Para las comunidades de los pueblos “indígenas” amazónicas, lo espiritual no está fuera: “las deidades o espíritus son patentes y evidentes, manan de la propia realidad (...) están en el mundo y se les ve y siente en la vida cotidiana y en las ceremonias rituales, donde se beben plantas medicinales” (Rengifo, 2014, p.19).

Lo mismo para el caso de la cultura zapoteca, en Oaxaca, México:

La espiritualidad implica reconocer que la naturaleza que nos rodea tiene vida y, por lo mismo, que se habita en un mundo animado. La montaña, la cueva, la barranca, el río, adquieren presencia y significado para los humanos. La espiritualidad deviene de una comprensión politeísta de la vida. Esta visión explica la compartencia de la vida con la naturaleza circundante, reflejo de una comprensión integrada a la Tierra; por lo tanto, es naturolatría que encuentra variedad de deidades (Martínez-Luna, 2010: 98).

Apffel-Marglin (2011) comenta que, en una de sus visitas al Altiplano peruano, conversó con Don Santos Wilca, agricultor y chamán de la comunidad de Aynacha Watasani, en la orilla oriental del lago Titicaca. Él describió vívidamente la relación entre los mundos humano, no humano y extrahumano que existe entre los agricultores y pastores andinos y altoamazónicos:

para nosotros, todos los que habitamos esta pacha (mundo) somos personas: la piedra, la tierra, las plantas, el agua, el granizo, el viento, las enfermedades, el sol, la luna, las estrellas; todos somos una sola familia. Para vivir juntos nos ayudamos mutuamente; estamos en constante diálogo y en armonía (Appfel-Marglin, 2011: 6).

La espiritualidad implica el establecimiento de principios éticos, en la relación con la Madre tierra, a través de los espíritus y los rituales, “quienes a diario les recuerdan que el mundo no es para uso exclusivo de los humanos ... que los humanos no son los amos de este mundo y, a su vez, que este mundo no carece de agencia y voz” (Apffel-Marglin, 2011: 6).

En la diversidad, es posible establecer esos principios éticos a partir de lógicas de reciprocidad:

“Este es un cosmos diverso, en el que no hay centro privilegiado, ni singularidad hegemónica [...]. Lo que se toma tiene que ser retornado en “valores” similares o comparables. Aquello que recibo (bien, regalo, servicio, recurso) tendré que reciprocar en algún momento con valores similares comparables (Varese, 2021:109).

Considerando estos aportes afirmamos que la espiritualidad en diversos pueblos “indígenas” se refiere a creencias respecto de la unidad, interdependencia, complementariedad e interconexión entre los seres humanos y lo no humano y lo más que humano; y de la existencia de vida no solo humana sino también más allá de lo humano, de lo natural y lo simbólico. Se trata de una articulación de tres formas vivientes, sintientes y agentes, que se relacionan entre sí a través de la reciprocidad circular, del intercambio de dones, dentro y entre dichos mundos o comunidades de vida, a través de rituales, que expresan reglas éticas de comportamiento que no deben ser traspasadas para no romper el equilibrio y seguir impulsando la regeneración de la vida.

En las cosmovisiones indígenas cada acto de apropiación de la naturaleza tiene que ser negociado con todos los seres existentes (vivos y no-vivos) mediante diferentes mecanismos como rituales agrícolas y diversos actos chamánicos (intercambio simbólico). Así, los humanos son vistos como una forma de vida particular participando en una comunidad más amplia de seres vivos regulados por un solo conjunto de reglas de conducta (Toledo y Bassols, 2008, p. 54). Se trata, pues, de una espiritualidad cosmocéntrica.

Otra vertiente de la espiritualidad, con rasgos ecocéntricos, está presente en diversos autores preocupados por la destrucción de la “naturaleza”, entre ellos Capra (1998), ubicado en la corriente de la Ecología profunda, que incluye lo holístico y reconoce el valor intrínseco de todos los seres vivos, donde los humanos son una mera hebra de la trama de la vida, criticando así el antropocentrismo, dualismo y mirada fragmentada y simplificadora del mundo, de la colonialidad-modernidad. Capra destaca la espiritualidad, al afirmar que la percepción ecológica es espiritual o religiosa: “pues cuando el concepto de espíritu es entendido como el modo de conciencia en el que el individuo experimenta un sentimiento de pertenencia y de conexión con el cosmos como un todo, queda claro que la percepción ecológica es espiritual” (Capra, 1998: 29).

Es evidente que la espiritualidad es un elemento central de visiones filosóficas con lugares de enunciación críticos del antropocentrismo y dualismo colonial-moderno, y podemos encontrar dos tipos de espiritualidad que se basan en el bio-ecocentrismo y el cosmocentrismo y tienen fuertes contenidos éticos, de sentido de pertenencia, de responsabilidad y cuidado, en relación a la “naturaleza” y al cosmos. El bio-ecocentrismo expresa un sentimiento de pertenencia a la “naturaleza” y al cosmos, de respeto y cuidado de los otros seres vivos y no vivos. Mientras tanto, el cosmocentrismo igualmente manifiesta un sentimiento de pertenencia a la “naturaleza” y al cosmos pero, desde una percepción animista, sostiene que todos los seres, vivos y no vivos, así como los seres espirituales, son parte de una amplia comunidad que se relaciona entre sí y dentro se sí por intercambios recíprocos indispensables para que sea posible la regeneración de la Madre tierra y la

reproducción humana. En la sociedad histórica actual, que se inicia en el siglo XVI, el cosmoctrismo es característico de las poblaciones “indígenas” que fueron racializadas al imponerse a nivel mundial la colonialidad del poder, y cuyas cosmovisiones, saberes y prácticas fueron inferiorizadas y deslegitimadas por la colonialidad-modernidad capitalista, pero que luego de más de cinco siglos reaparecen, en América del Sur, bajo el nombre de los Buenos vivires descoloniales.

Poder y “Sustentabilidad”

Se presenta un análisis de la relación entre el poder y la “sustentabilidad” eurocétrica, para tratar de contribuir, por un lado, a su desnaturalización en tanto concepto que legitima la distorsión de las percepciones sobre la relación entre sociedad y “naturaleza”, y por otro, a tratar de plantear una mirada cada vez más abarcativa del poder, desde la totalidad ampliada e histórica. Así, se realiza un diálogo con las críticas formuladas en primer lugar, por Santamarina, Gudynas, Capra, y Toledo-Toledo/Espejel. Finalmente, se exponen los aportes de Marañoñ y López, que proponen un cuestionamiento a la “sustentabilidad” eurocétrica desde una totalidad ampliada que incluye la relationalidad, la espiritualidad, la heterogeneidad histórico-estructural y la colonialidad del poder, basada en la invención de la “raza”.

Poder y “sustentabilidad”: Santamarina y Gudynas, la crítica al antropocentrismo y al desarrollo

Se han escrito numerosos textos sobre la crítica al concepto eurocétrico de “sustentabilidad”, sus bases epistemológicas y teóricas, asociadas con el “desarrollo”, el dualismo, el antropocentrismo, el capitalismo. Interesa destacar las ideas de dos de ellos que pueden contribuir a sintetizar tal crítica.

Por un lado, Santamarina (2006) ha mostrado cómo entre los setentas y noventas del siglo pasado, la aguda crítica emergente sobre los problemas ecológico-“ambientales” que se registraron principalmente en Europa y Estados Unidos, que planteó la imposibilidad del crecimiento económico infinito y el necesario viraje hacia un enfoque que privilegiara lo ecológico por encima de la acumulación capitalista, fue esterilizada, distorsionada y despolitizada por el poder dominante, el mismo que elaboró, institucionalizó y normalizó la propuesta del “desarrollo” sustentable, con un contenido dualista, antropocéntrico, economicista, para impulsar el cuidado del “medio ambiente” e impulsar el “desarrollo” social y el crecimiento económico, cuidando el legado para las generaciones futuras.

Por otro lado, Gudynas (2011b), afirma que el “desarrollo sustentable” significó se impusiera una narrativa y una práctica articulada desde los Estados nacionales, basada en el progreso, para diseñar y aplicar políticas ambientales regulatorias, con la incorporación de instrumentos propios de la economía ambiental que fueron reforzadas con el impulso de la Economía verde, para hacer negocios con tecnologías y productos “amigables” con el “medio ambiente”, sin que estas políticas e instrumentos lograran contener el deterioro ecológico y “ambiental”.

Como parte de este debate sobre la “sustentabilidad”, se desarrollaron propuestas de sustentabilidad débil, fuerte y superfuerte, siendo ésta última la menos cercana al eurocentrismo, pues concibe a la “naturaleza” en términos biocéntricos^[5], con valores propios, como un patrimonio natural; incorpora la pluralidad de conocimientos, reconoce valores diversos, valores humanos e intrínsecos; e incluye la justicia ecológica (derechos de la “naturaleza”), además de la justicia ambiental (Gudynas, 2011b), pero como los otros dos tipos de “sustentabilidad”, no cuestiona las relaciones de poder en las que se sitúan.

Es necesario ubicar la discusión sobre la “sustentabilidad” desde las relaciones de poder, y de su complejidad e historicidad. Con tal fin, se revisan tres enfoques que pueden considerarse complementarios, para tener una concepción más abarcativa y politizada de la “sustentabilidad”, considerando, desde los Buenos vivires descoloniales, la totalidad social y la relationalidad. Son los aportes de Capra (1998), Toledo (2014) y Toledo Espejel (2014), y Marañoñ y López (2024).

Fritjof Capra: una visión sistémica de la sustentabilidad: poder en red y ética relacional

Capra trata de fortalecer la visión de la ecología profunda incorporando la crítica a la sociedad capitalista a través de dos escuelas filosóficas de ecología: la ecología social y la ecología feminista o «ecofeminismo», las mismas que complementan el paradigma ecológico de manera coherente (1998: 29). Sostiene que la ecología social destaca la naturaleza fundamentalmente antiecológica de muchas de nuestras estructuras sociales y económicas y de sus tecnologías, visión que tiene sus raíces en lo que Riane Eisler ha denominado el «sistema dominador» de la organización social, siendo el patriarcado, el imperialismo, el capitalismo y racismo, algunos ejemplos de la dominación social que son en sí mismos explotadores y antiecológico.

Añade que el ecofeminismo si bien podría verse como una escuela específica dentro de la ecología social, ya que destaca la dominación social basada en el patriarcado, tiene una mirada más amplia, pues su análisis cultural de múltiples facetas del patriarcado y de los vínculos entre feminismo y ecología va mucho más allá del marco conceptual de la ecología social: “la explotación de la naturaleza en particular ha ido de la mano con la de la mujer, que ha sido identificada con la naturaleza a través de los tiempos [...] origen de la afinidad natural entre feminismo y ecología (1998: 30).

Sostiene que el cambio de paradigma requiere una expansión de nuestras percepciones y modos de pensar, de nuestros valores y de nuestra concepción del poder hacia horizontes liberadores de toda opresión: “el poder como influencia sobre otros, el poder como red [...] el cambio de jerarquías a redes en la organización social” (Capra, 1998: 32). De este modo, afirma que

mientras que el viejo paradigma se basa en valores antropocéntricos (centrados en el hombre), la ecología profunda tiene sus bases en valores ecocéntricos (centrados en la tierra). Es una visión del mundo que reconoce el valor inherente de la vida no humana, ya que todos los seres vivos son miembros de comunidades ecológicas vinculados por una red de interdependencias. Cuando esta profunda percepción ecológica se vuelve parte de nuestra vida cotidiana, emerge un sistema ético radicalmente nuevo (1998: 32).

Capra (1998), desde la ecología profunda, trata de reconocer la unicidad entre lo humano y la “naturaleza”, de cuidarla y considerar que la vida es el centro. Así, ubica el problema ecológico actual, desde una mirada sistémica, en términos de cómo se configura la sociedad capitalista y de como se debe entender la vida, en términos de la trama de la vida, de interdependencia e interconexión, de la convivencia, concibiendo al poder en red y no de manera jerárquica, y con una ética nueva.

Toledo y Espejel: la “sustentabilidad” como poder social, desde la complejidad y el pensamiento crítico.

Toledo (2015) y Toledo y Espejel (2014), han desarrollado una mirada polémizada, histórica y compleja partiendo de la Ecología Política:

criticando las recientes elaboraciones de “sustentabilidad” desde la Ciencia para la sustentabilidad, porque si bien parte de la investigación interdisciplinaria, compleja, colectiva y de la formulación de diversas metodologías, indicadores y formas de evaluación, a diferentes escalas y dimensiones, esta propuesta examinada a la luz del pensamiento crítico no alcanza a situarse en el contexto ecológico y político de las principales fuerzas, poderes y procesos que moldean el devenir del planeta, ubicándose en el campo de las tecnociencias (Toledo, 2015: 39).

Basándose en Foladori y Tommasino (2005) Toledo afirma que los diversos conceptos de sustentabilidad se diferencian en el énfasis en lo ecológico-físico o social; lo primero desde una perspectiva antropocéntrica, considerando la exterioridad de la “naturaleza”, y lo segundo, destacando las preocupaciones sobre cómo la pobreza y el incremento poblacional afectan al medio ambiente. Esto es, la sustentabilidad “social” se concibe en función a las afectaciones a los ecosistemas, pero no como relaciones sociales que obedecen a procesos propios, históricamente determinados; queda subsumida en lo “ecológico”, es decir mistificado, al reducirse a un elemento, variable o factor más en la búsqueda de soluciones técnicas a la relación negativa entre seres

humanos y seres vivos. No se plantea cómo las relaciones entre los seres humanos, que pueden ser relaciones de poder, competencia, colaboración, sumisión, explotación, afectan y son afectadas por las relaciones con la naturaleza (2015: 41).

Apoyándose en dos estudios que analizan la epistemología de este nuevo campo de ciencia (Foladori y Pierri, 2005 y Astier et al, 2008), concluye que el concepto de “sustentabilidad” a pesar de perseguir metas ecológicas, económicas y sociales: “su “santa trinidad” oculta un realidad un carácter tecnocrático, ingenieril o meramente cibernético, en tanto que concibe las soluciones como meras acciones técnicas y/o económicas” (Toledo, 2015: 39).

Para reforzar este argumento, Toledo cita a García-Barrios y García-Barrios (2008), quienes esbozan una crítica a la “sustentabilidad como fin-último de un proceso socio-ambiental controlable. Se problematiza, dicen los mencionados autores [....]:

la sustentabilidad como un fin, cuando predomina la idea explícita o implícita del investigador como experto que busca convencer al “tomador” de decisiones (el Estado, la empresa, la corporación), de las bondades de lo “sustentable”, lo que expresa la visión según la cual toda problemática se soluciona con la aplicación de tecnologías (o ajustes de mercado), es decir mediante la combinación ingenieril de comando y control (2015: 40).

Frente a este enfoque dualista, ahistórico, antropocéntrico y tecnocrático, se propone, desde la Ecología política, la “sustentabilidad” como poder social, que según Toledo y Ortiz-Espejel (2014), consiste en un poder que subordine al Estado y al mercado, en una sociedad entendida como el juego de tres poderes, el “económico”, el político y el social. Los autores destacan la fuerza que deriva de la “sociedad civil” organizada para construir modos de vida en resistencia, temporal o permanente, a los intentos de dominio, sujeción y explotación por parte del Estado y del Capital, así como el del meta-poder informático dominado por estos últimos. Asimismo, plantean que para trascender la versión hegemónica parcial y despolitizada de la “sustentabilidad”, ésta debe ser ubicada en el contexto de la actual crisis civilizatoria y del imaginario del “desarrollo”, e integrar la doble explotación, sobre el trabajo y la naturaleza, ejercida por los poderes económico y político, y plantear soluciones desde la cotidianidad, considerando las distintas escalas. Así, el poder social es “una fuerza emancipadora [...] dirigida a una triple reparación: la regeneración del entramado social, la restauración del entorno natural y planetario y la recomposición y rescate de las culturas dominadas, excluidas, explotadas, de los mundos” (Toledo y Ortiz-Espejel, 2014: 27).

Marañón y López: la “sustentabilidad”, espiritualidad y socialización del poder, desde los Buenos vivires descoloniales^[6]

Capra (1998), Toledo (2014) y Toledo y Espejel (2014), han realizado contribuciones muy valiosas para resignificar el concepto de “sustentabilidad” desde visiones complejas, politizadas que tienen en cuenta las relaciones de poder, el primero desde el centro de la colonialidad-modernidad como lugar de enunciación, y los otros dos, desde un lugar periférico como lo es América Latina. En Toledo y Espejel (2014), existen aportes desde el pensamiento crítico que remarcan la doble dominación y explotación, del trabajo y de la “naturaleza”, y se establece la necesidad de revalorar las culturas de los pueblos “indígenas” inferiorizadas. En Toledo (2008), desde la Etnoecología se encuentran, además, elementos centrales respecto al reconocimiento de los saberes de los pueblos “indigenas” y su maneras de convivir con la Madre tierra, indispensables para tratar de proponer un nuevo proyecto de sociedad, así como un nuevo concepto de “sustentabilidad”.

Para tratar de terminar de armar el rompecabezas de la “sustentabilidad”, es posible afirmar que el énfasis del pensamiento crítico en las relaciones de poder y la doble explotación, del trabajo y la “naturaleza”, así como la organización de la sociedad a partir de un poder social sustentable, necesitarán ser complementados con una perspectiva más amplia de la totalidad social, y con el hecho decisivo que significó y sigue significando la invención de la idea de “raza”, es decir, de la colonialidad desde el siglo XVI, para la constitución del capitalismo y la clasificación social mundiales. La “raza” estableció la clasificación social mundial jerárquica

según el color de la piel y de supuestas diferencias mentales y culturales, inferiorizando a las poblaciones no blancas, y legitimando el despojo y destrucción de sus culturas, así como la explotación y el desprecio por sus formas de vida (Quijano, 2007).

La discusión crítica sobre la “sustentabilidad” podría fortalecerse recurriendo a los aportes de otra vertiente de la Ecología política latinoamericana, la misma que según Alimonda (2017), desde fines de los años noventa se ha venido configurando en la región como una perspectiva diferenciada para el abordaje de las relaciones sociedad-“naturaleza”, considerando que la marca de origen de lo latinoamericano se asienta en el trauma catastrófico de la conquista y la integración en posición subordinada y colonial en el sistema internacional, dando un lugar relevante a la experiencia histórica que implicó la colonización.

Desde fines del siglo pasado, con la insurrección zapatista y la emergencia de las luchas de diversos movimientos “indígenas” en el subcontinente americano, han ido surgiendo nuevas propuestas de vida, críticas del “desarrollo” y del patrón de poder colonial-moderno capitalista, entre ellas los Buenos vivires descoloniales, que tienen como características centrales la relationalidad y la reciprocidad, de un lado, y, del otro, la totalidad social y el poder concebido y practicado como servicio. En este imaginario y nuevo proyecto de sociedad, como se vio en el primer apartado de este texto, destaca la espiritualidad, de corte cosmocéntrico, esto es, una idea de sacralidad de la “naturaleza”, denominada Madre tierra o Pachamama; de creencia de relaciones de interdependencia, interconexión entre los humanos y los otros seres no humanos y simbólicos, que también tiene vida, sentimientos y agencia, debiendo existir entre las tres sociedades cierto equilibrio basado en criterios éticos, que son únicos para todas ellas y entre ellas. Esto es, las tres sociedades configuran la trama de la vida, en sentido amplio.

Desde la mirada de la relationalidad y la espiritualidad, la “sustentabilidad”, implica una relación de reciprocidad entre los humanos y las otras dos sociedades de vida que permite la regeneración y reproducción de ellas. La relationalidad y espiritualidad son elementos entrelazados con la tierra y el territorio, con el agrocentrismo, pues la chacra o parcela es el lugar de crianza recíproca de todas las formas de vida, lo que significa la necesidad de revalorar la agricultura campesino-“indígena” por ser el escenario central de la relationalidad y espiritualidad y su rol en la generación de alimentos.

Desde la mirada de la totalidad y la socialización del poder, la “sustentabilidad” implica, por un lado, la incorporación convivencial de la diversidad de culturas y formas de vida, sin jerarquía alguna entre ellas, esto es de sus formas de relacionarse con la Madre tierra; y al mismo tiempo, una expansión de la totalidad, de lo antropocéntrico hacia lo biocéntrico (por ejemplo, la visión de Capra) y hacia lo cosmocéntrico (visión “indígena” y de los Buenos vivires descoloniales), lo que significa reconocer a los sujetos implicados que son negados por la Colonialidad del poder (humanos y humanas racializados e inferiorizados, la “naturaleza” y los seres espirituales, guardianes y guardianas).

Este giro cosmocéntrico se plasmó en la Constitución de Ecuador, incluyéndose los Derechos de la Naturaleza (Asamblea Constituyente Ecuador, 2009) y en la Ley de Derechos de la Madre tierra, en Bolivia (Presidencia Constitucional del Estado Plurinacional de Bolivia, 2010). Estos logros se produjeron en una coyuntura de gran debate político y de un empuje extraordinario de los movimientos “indígenas” que, por un lado, resistían al despojo de sus territorios, culturas y modos de vida, a manos del patrón de poder capitalista que buscaba incrementar sus ganancias de manera más intensa, y por otro, producían un nuevo imaginario histórico (Sumaq Kawsay y Sumaq Qamaña), relational, espiritual, reciproco, solidario, cosmocéntrico, que se colocaba a contracorriente del imaginario eurocéntrico, dualista, egoísta de la colonialidad-modernidad y del “progreso-desarrollo” y de sus instituciones y relaciones sociales centrales.

La experiencia reciente en Ecuador y en Bolivia ha mostrado que, no obstante la aprobación de los derechos de la “naturaleza”, y de otras iniciativas fundamentales como la plurinacionalidad del Estado y el régimen de “desarrollo” del Sumaq Kawsay/Sumaq Qamaña, no ha podido concretarse el cambio cosmocéntrico y descolonial, porque existe una tensión entre racionalidades e imaginarios y relaciones de fuerza entre los que propugnan el viraje cosmocéntrico y la reorganización de la economía (cambio de la matriz productiva), sobre

bases colectivas y comunitarias, respetando a la Madre tierra, y quienes priorizan la redistribución del ingreso, con fuerte control estatal, a partir de la captación de una parte de la renta de la “naturaleza” de las empresas capitalistas transnacionales, especialmente mineras y petroleras, fortaleciendo el extractivismo, argumentando que en una segunda etapa se harían las transformaciones encaminadas hacia el Buen vivir. Así, la profundización del extractivismo ha implicado despojo de territorios, destrucción de la Madre tierra, por ejemplo, por la deforestación de los bosques, la contaminación de ríos y lagos, con la consiguiente represión a las organizaciones de los pueblos “indígenas” que resistían (Oñi, 2024, Lander, 2019, Martínez y Acosta, 2017, Gudynas, 2017, Prada, 2011 y Marañoñ, 2012).

El extractivismo produce una forma específica subordinada y dependiente de inserción en el patrón de poder mundial, que acentúa y expande la explotación del trabajo y de la “naturaleza”, que consolida y fortalece al Estado monocultural y la narrativa del “progreso”-“desarrollo”, y profundiza la inferiorización de los pueblos “indígenas”, destruyendo sus territorios y culturas, y consolidando la colonialidad del poder.

El extractivismo de los denominados gobiernos progresistas, por tanto, no permite concebir ni practicar la “sustentabilidad” alejada del dualismo, del antropocentrismo, de la “naturaleza” como exterioridad, ni de relaciones opresivas entre los humanos basadas en la colonialidad.

Para que esto pueda ser posible, habría que impulsar la “sustentabilidad” como poder social desde la perspectiva de la socialización del poder, es decir, de una autoridad colectiva alejada del Estado-Nación, que vaya estructurándose a partir de la horizontalidad, rotación de cargos, deliberación y toma de decisiones por consenso. En las experiencias de los denominados gobiernos progresistas, la propuesta de los Estados plurinacionales, igualmente no pudo concretarse significativamente, porque predominó la visión del Estado como única autoridad pública legítima (Prada, 2011, Lander, 2019).

Si bien, a escala estatal, en América Latina, las fuerzas políticas que proponen la relacionalidad, el cosmocentrismo, los derechos de la “naturaleza”, la revalorización de las culturas de los pueblos “indígenas” y la descolonialidad, han sido derrotadas por aquellas que defienden el antropocentrismo, el desarrollismo y el estadocentrismo, la situación es diferente a escalas menores, entre ellas las experiencias regionales del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (Chiapas), El Consejo Mayor de Cherán-K’eri (Michoacán), Otero (2025), y la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske (Cuetzalan, Puebla) (Marañoñ y Garrido); así como de experiencias locales, de colectivos (Olíntlalli y Huerto Roma Verde, en la Ciudad de México (López, 2024), por ejemplo, toda ellas en México. También podemos mencionar al Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) (Caballero, 2021), en Colombia, a los Gunas, en Panamá (Ríos, 2020) y a los Mapuches, en Chile (Vieira, 2021).

Toledo y Ortiz-Espejel (2014), identifican en México diversas regiones que caminan hacia la “sustentabilidad”, y afirman que el poder social no se construye en abstracto sino en los espacios concretos de los territorios, como una práctica política espacial o territorializada. Así, se deben gestionar de manera creciente en cada territorio concreto pautas organizativas “sustentables” para ir creando “territorios liberados o de resistencia” y gestando nuevas sinergias orientadas hacia la transformación gradual de la sociedad, que coadyuven a controlar el poder político, a reorientar sus acciones y a modificar sus objetivos a partir de iniciativas multisectoriales realizadas por actores diversos, que deciden a través del consenso, y en las que participan actores locales y externos articulados a los anteriores a través de diferentes mecanismos (información, financiamiento, educación, tecnología) con los que se busca favorecer el control social de los habitantes sobre sus territorios y sobre los procesos sociales y naturales que los afectan, a fin de garantizar su bienestar de manera incluyente (Toledo y Espejel, 2014, p. 28-30). Asimismo, se plantea la construcción del poder social desde una visión escalar, que empieza por el ámbito de la unidad doméstica buscando un hogar autosuficiente, seguro y sano, y en la que se ponen en práctica los principios básicos de la “sustentabilidad” -diversidad, autosuficiencia, integración, resiliencia, autonomía y autogestión-, a partir de prácticas relativas a la alimentación, salud, vivienda, energía, ahorro y crédito, que se nutren de una toma de conciencia ecológica y social, por parte de los integrantes de la familia, quienes adoptan una nueva filosofía por y para la vida. Las

otras escalas son: comunitario-local, microrregional y regional. Los autores, luego de reiterar la propuesta de la “sustentabilidad” como poder social en tanto emancipación y liberación, plantean su impulso en 12 campos diferentes que abarcarían la vida social en su conjunto: economía social y sistema financiero, ecología, gobierno, cosmovisión, vivienda, seguridad, comunicación, salud, energía, ciencia y tecnología y cultura y educación (Toledo y Espejel, 2014: 32-33).

A partir de un estudio cualitativo realizado entre 2006 y 2012, en México, ambos autores, hallaron diversos proyectos sustentables, concluyendo que en el país existen 16 regiones en las que se impulsan procesos de sustentabilidad, con diversos ritmos y grados de maduración (Toledo y Espejel, 2014: 42).

Entre los 16 casos descritos, destaca la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske (UCTT), ubicada en la Sierra Norte de Puebla, que tiene al municipio de Cuetzalan como su centro organizativo, agrupa a más de 53,700 socias y socias, en 35 municipios mayormente poblanos, y reúne a 450 cooperativas locales. Desde fines de los setentas, esta cooperativa ha ido recorriendo un largo camino de reencuentro con la recuperación de su cosmovisión, saberes y prácticas, así como de su identidad, idioma, cultura y formas de gobierno masewal. Las luchas iniciales fueron por la tierra, contra la carestía de los alimentos básicos y contra la dominación de los caciques; para luego pasar a la lucha por el control de excedente a través de esfuerzos directos de comercialización del café (Cooperativa Maseual Xicaualis) y de organización de una cooperativa de ahorro (cooperativa Tosepantomín). Posteriormente, se inició la recuperación de los saberes y prácticas de convivencia con la Madre tierra, como la producción orgánica y la agroecología, para la exportación de café orgánico, fortaleciendo los Jardines de café, en los que se siembra el café bajo sombra, junto a una amplia diversidad de plantas, entre ellas, árboles frutales y maderables, flores ornamentales, plantas medicinales y plantas rituales, además de alimentos. Luego, inició actividades El Centro de formación Kaltaixpetaniloyan (lugar donde se abre el espíritu), concebido como un centro para la “sustentabilidad”, que se ocupa de la conservación y mejoramiento del medio ambiente; identidad étnico-cultural, calidad humana, formación de formadores, desarrollo de capacidades, educación formal y manejo integral de los recursos naturales; así como las cooperativas Tosepan Kali (turismo sustentable) y Tosepan Pajti (salud). Finalmente, se creó la Escuela de todos (Tosepan Kalnemachtiloyan), para la formación de niños de preescolar, primaria y secundaria y preparatoria según la historia, cultura, valores y necesidades de la población masewal. Hace unos años este esfuerzo fue complementado con la creación de la Universidad para el Bienestar Benito Juárez García, sede Cuetzalan (Marañón y Garrido, 2024).

En términos de “sustentabilidad”, totalidad y socialización del poder, Tosepan cuenta con una compleja y amplia estructura de gobierno cooperativo-comunitario, en la que la comunidad es la máxima autoridad, y las decisiones son tomadas por consenso en asambleas, con un sistema de debate y consulta a las comunidades locales y a las asambleas regionales. Esta estructura de gobierno ha impulsado la defensa activa y organizada del territorio, logrando se prohibiera legalmente la instalación de proyectos extractivistas en la región. Este largo viaje de Tosepan ha significado recuperar su cosmovisión ancestral, y fortalecer la relationalidad, la espiritualidad y el cosmocentrismo como elementos centrales de la relación entre los socios y con la Madre tierra, es decir con un nuevo tipo de “sustentabilidad” basada en el cosmocentrismo y la reciprocidad, y en la totalidad y la socialización del poder (Marañón y Garrido, 2024).

Sentipensamientos finales

Se ha elaborado una crítica al concepto eurocéntrico de “sustentabilidad” asociada al “Desarrollo sustentable”, de rasgos dualistas, antropocéntricos, utilitaristas, economicistas y racistas, estableciendo que es una ideología que distorsiona la percepción de la realidad y naturaliza una relación de poder entre sociedad y “naturaleza” que subordina a la Madre tierra a la acumulación capitalista, en la colonialidad-modernidad mundial, patriarcal y eurocéntrica. La aplicación de esta propuesta no ha logrado frenar las tendencias destructivas de la vida, en sentido amplio (humana, natural, espiritual), por lo que es necesario buscar

alternativas históricas, interculturales, que consideren las cosmovisiones, saberes y prácticas de los pueblos “indígenas” en diálogo con las propuestas que se formulan desde los lugares geopolíticos en tensión con la colonialidad-modernidad capitalista. Esto es, se debería considerar la emergencia de un nuevo imaginario histórico, los Buenos vivires descoloniales, que articula la relationalidad, la espiritualidad, la reciprocidad, con la totalidad social y la socialización del poder: la existencia de la trama de la vida, la que debe ser respetada para que se regeneren la vida y la Madre tierra.

Se recuperaron visiones críticas al desarrollo y al antropocentrismo (Santamarina y Gudynas), que se ubican en el bio-ecocentrismo, que proponen reorganizar la vida tomando como punto de partida la necesidad de cuidar los ecosistemas y la vida natural. Luego se revisaron los aportes de Capra, quien desde una perspectiva compleja y sistémica, plantea abandonar el dualismo y el antropocentrismo, y entender la vida como una red de redes de relaciones entre los distintos elementos que conforman la trama de la vida, reconociendo las opresiones patriarcales, de clase y raciales.

No obstante, según Toledo, partiendo de una vertiente de la ecología política latinoamericana, es necesario asociar la complejidad al pensamiento crítico, es decir, reconocer que el problema ecológico se ubica y se explica por relaciones de poder específicas, que median las relaciones entre la sociedad y la “naturaleza”. En este sentido, sostiene que al análisis crítico de la “sustentabilidad” se debe añadir el problema de la doble explotación del trabajo y de la “naturaleza, y considerarla como poder social, un poder que emerge desde la sociedad, a diferente escala territorial, y que va abarcando no sólo las relaciones con la “naturaleza” sino todos los demás ámbitos de la vida social, como prácticas de autogobierno territorial.

Lo ecológico analizado desde las relaciones de poder, puede ser enriquecido incorporando otra vertiente de la ecología política latinoamericana, la del pensamiento crítico y descolonial, la que según Alimonda, reconoce la importancia de la colonización y de la colonialidad como hechos decisivos del devenir histórico de América Latina y de su ubicación en el patrón de poder colonial-moderno capitalista.

Afirmamos que en ciertas vertientes de la ecología política latinoamericana no se le ha dado el peso teórico, epistemológico y político a la colonialidad del poder, y a la inferiorización y racialización de los pueblos “indígenas”, que ha estructurado a la sociedad actual y, tampoco a la importancia política que tienen sus cosmovisiones, saberes y prácticas para impulsar una sociedad alternativa, en este caso, procesos de “sustentabilidad” a partir de la relationalidad que vayan concretándose, a su vez, en procesos políticos que socialicen el poder, pues estas visiones y prácticas son subsumidas por las que se adhieren al desarrollismo, al estatalismo y al antropocentrismo, como la experiencia latinoamericana reciente lo ha demostrado. No obstante, hay otros procesos de “sustentabilidad” a escala regional o local que sí van constituyéndose como avances de “sustentabilidad” practicada como poder social, ubicados en diversos países de América Latina. En México también se registran estas experiencias, destacando entre ellas la de la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske, en la Sierra Norte de Puebla, una organización comunitaria-cooperativa “indígena”, que impulsa un reencuentro intercultural con su historia a partir de la sacralidad de la Madre tierra y de la socialización del poder.

Referencias

- Acosta, Alberto (2016). Maldiciones, herejías y otros Milagros de la econoMía extractivista. *Tabula Rasa*, 24, 25-55.
- Acosta, A. (2015). "El Buen vivir como alternativa al desarrollo. Algunas reflexiones económicas y no tan económicas". *Política y Sociedad*, 52 (2), 299-330.
- Alimonda, H. (2017). En clave del sur: la Ecología Política Latinoamericana y el pensamiento crítico. H. Alimonda et al (coords). *Ecología Política Latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistemica* (pp. 33-50), Buenos Aires, CLACSO.
- Apffel-Marglin, F. (2011). *Subversive Spiritualities: How Rituals Enact the World*. Oxford University Press.
- Asamblea Constituyente Ecuador (2009). *Constitución Política de la República de Ecuador*. Quito. Recuperado de: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2008/6716.pdf>
- Astier, M. et al. (coords.) (2008). *Evaluación de Sustentabilidad. Un enfoque dinámico y multidimensional*. Imag Impressions.
- Bula, G. (2007). Spinoza y el pensamiento ecológico. *Revista Logos*, (11), 43-48.
- Caballero H. (2021). *La Disputa hacia la descolonialidad del consumo alimentario. Logros y contradicción de la lucha indígena en el Cauca, Colombia, 1971-2018*. Tesis de Doctorado en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.,
- Capra, F. (1998). *La Trama de la Vida: Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Editorial Anagrama.
- Estermann, J. (2014). *Cruz y coca. Hacia la descolonización de religión y teología*. Ediciones Abya-Yala.
- Esterman, J. (2006). *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. ISEAT.
- Foladori G. y H. Tommasino (2005). El enfoque técnico y el enfoque social de la sustentabilidad. Foladori, G. y N. Pierri (eds.). *¿Sustentabilidad? Desacuerdos sobre el desarrollo sustentable* (p. 197-206). Miguel Ángel Porrúa/UAZ. Cámara de Diputados, LIX Legislatura.
- Foladori, G. y N. Pierri (eds.), (2005). *¿Sustentabilidad? Desacuerdos sobre el desarrollo sustentable*. México, DF, Miguel Ángel Porrúa/UAZ. Cámara de Diputados, LIX Legislatura. México.
- García-Barrios, R. y L. García-Barrios (2008). La sociedad controlable y la sustentabilidad, en M. Astier et al. (coords.). *Evaluación de sustentabilidad: un enfoque dinámico y multidimensional* (p. 173-193). Imag Impressions.
- Gudynas, E. (2017). Postextractivismos en Ecuador: indultar a la Naturaleza, *Plan V, 14 de julio*, p.1-7. Recuperado de <http://gudynas.com/wp-content/uploads/GudynasPostExtractivismosEcuadorIndulto17F.pdf>
- Gudynas, E. (2011a). Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo, *América Latina en Movimiento, ALAI* (462), 1-20.
- Gudynas, E. (2011b). Desarrollo y sustentabilidad ambiental: diversidad de posturas, tensiones persistentes . *La Tierra no es muda: diálogos entre el desarrollo sostenible y el postdesarrollo* (p. 69-96). A. Matarán Ruiz y F. López Castellano (eds). Universidad de Granada.
- Huanacuni, F. (2010). *Buen Vivir / Vivir Bien Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, Lima: CAOI. Recuperado de: https://dhls.hegoa.ehu.eus/uploads/resources/5182/resource_files/Vivir_Bien_1_.pdf
- Inō, W. (2024). Extractivismo agrario y múltiples formas de violencia en Bolivia, *Quid*, (22), p-1-19.

- Lander, E. (2019). *Crisis civilizatoria Experiencias de los gobiernos progresistas y debates en la izquierda latinoamericana*. Editorial Universidad de Guadalajara.
- López, D. y B. Marañón (2020). Des/Colonialidad del Poder, Crisis del “Progreso”-“Desarrollo” y Emergencia de los Buenos Vivires como Nuevo Horizonte de Sentido Histórico”, *Bajo el Volcán* (2), 77-112.
- Marañón, B. y D. López (2024). “Sustentabilidad” descolonial: socialización del poder, interculturalidad y buenos-vivires. Boris Marañón et al (coords.). “*Sustentabilidad* descolonial organizaciones colectivas en México: logros y contradicciones (p. 39-68). IIEc-UNAM.
- Marañón, B. y P. Garrido (2024). Tosepan Titataniske, una experiencia de reoriginalización cultural, interculturalidad crítica y descolonialidad del poder, Cuetzalan, México. B. Marañón et al (coords). *Sustentabilidad* descolonial en organizaciones colectivas en México: logros y contradicciones (p. 69-124). IIEc-UNAM.
- Marañón, B. (2012). Hacia el horizonte alternativo de los discursos y prácticas de resistencias, descoloniales. Notas sobre la solidaridad económica en el Buen Vivir, en B. Marañón (coord.) *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial* (125-155). CLACSO.
- Martínez, E. y A. Acosta, (2017). Los Derechos de la Naturaleza como puerta de entrada a otro mundo posible, *Revista Direito e Práxis*, 8 (4), 2927-2961.
- Martínez Luna, J. (2010). *Eso que llaman comunalidad*. Culturas Populares, CONACULTA/Secretaría de Cultura, Gobierno de Oaxaca/Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, AC.
- Mejía, J. (2016). Nuevo horizonte de sentido histórico, crisis de la modernidad y movimientos de la sociedad. El legado teórico de Aníbal Quijano,” *Discursos del Sur*, (3), 95-109.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones El signo.
- Otero, I. (2025). *Economías para la vida: intersecciones de lo económico que dan sentido a la organización comunitaria y la defensa del bosque en el pueblo indígena en movimiento de Cherán K'eri (2011-2022)*. Tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Prada, R.(2011). La defensa de los derechos de la Madre Tierra en el TIPNIS, *Nuestra América*, (16), 52-60.
- Presidencia Constitucional del Estado Plurinacional de Bolivia (2010). *Bolivia, Ley de derechos de la Madre tierra, Ley No. 071, Ley de 21 de diciembre*. La Paz. Recuperado de: [https://www.planificacion.gob.bo/uploads/marco-legal/Ley%20N°%20071%20DERECHOS%20DE%20LA%20MADRE%20TIERRA.pdf](https://www.planificacion.gob.bo/uploads/marco-legal/Ley%20N%20%20071%20DERECHOS%20DE%20LA%20MADRE%20TIERRA.pdf)
- Quijano, A. (2014). “Bien Vivir”: entre el “desarrollo” y la Des/Colonialidad del Poder. A. Quijano (Ed.), *Descolonialidad y bien vivir. Un nuevo debate en América Latina* (19-34). Universidad Ricardo Palma Editorial Universitaria-Cátedra América Latina y la Colonialidad del poder.
- Quijano, A. (2009). América Latina: hacia un nuevo sentido histórico. Recuperado de: <http://reduii.org/cii/sites/default/files/field/doc/A.%20L%20hacia%20un%20nuevo%20sentido%20histórico%20A%20Quijanol.pdf>.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (p. 93-126). Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar, Universidad Central-IIESCO, Siglo del Hombre Editores.
- Quijano, A. (1992). Modernidad-Colonialidad/Racionalidad. *Revista Perú Indígena*, 13 (29), 11-20.

- Quijano, A. (2001). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. Walter Mignolo (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, p. 117-132. Ediciones El signo.
- Quijano, A. (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Ediciones Sociedad y Política.
- Rengifo, G. (2014). *Retorno a la naturaleza*. Pratec.
- Rengifo, G. (S/F). La Crianza recíproca: Biodiversidad en los Andes. Grain 805. *Revista Biodiversidad, Compendio 2, Transgénicos*, 34-39
- Ríos, S. (2020). *Del territorio imaginado Gunadule al territorio habitado Gunayala (Panamá)*. Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Santamarina, B. (2006). *Ecología y poder. El discurso ambiental como mercancía*. Catarata.
- Toledo, V. (2015). ¿De qué hablamos cuando hablamos de sustentabilidad? Una propuesta ecológico política. *Interdisciplina 3 (7)*, 35-55.
- Toledo, V. y B. Ortiz-Espejel, (2014). *Regiones que caminan hacia la sustentabilidad. Una geopolítica de las resistencias bioculturales*. Universidad Iberoamericana de Puebla.
- Toledo, V. y N. Barrera-Bassols (2008). *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Icaria.
- Van der Berg, H. (1989). *La tierra no da así nomás: los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. HISBOL.
- Varese, S. (2021). El estado oligárquico y las naciones indígenas en el Perú neoliberal. *América Crítica 5 (2)*, 97-113. Recuperado de <https://doi.org/10.13125/americanacritica/4940>
- Viera-Bravo, P. (2021). Principios del mapuche mongen para la resignificación de la economía en tiempos de crisis del capitalismo neoliberal, desde el sur de Chile. *Revista Iberoamericana de Estudios de Desarrollo*, 10 (2), 84-107. Recuperado de: https://doi.org/10.26754/ojs_ried/ijds.587

Notas

- [2] Se entrecosillan ciertas palabras como “naturaleza” y “sustentabilidad”, entre otras, porque no tienen sentidos neutros, sino están asociados a una cierta verdad/poder, a los significados impuestos por la visión eurocéntrica colonial-moderna, capitalista.
- [3] Es importante señalar que hay otros desarrollos sobre el Buen vivir, y bien vivir, Sumaq Kawsay, Sumaq Qamaña, entre ellos los de Acosta (2015), Gudynas (2011a) y López y Marañón (2020).
- [4] El conocimiento ecológico “tradicional” es resultado de la experiencia adquirida, transmitida y acumulada durante miles de años de contacto humano con el ambiente.
- [5] Un antecedente de las visiones biocéntricas puede encontrarse en Spinoza. Ver al respecto Bula (2007).
- [6] Este apartado está basado en Marañón y López (2024).

Información adicional

redalyc-journal-id: 6681

**Disponible en:**

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=668183023007>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la
academia

Boris Wolfgang Marañón Pimentel

**Buenos vivires descoloniales, Espiritualidad y
“Sustentabilidad”
Decolonial Good Living, Spirituality, and “Sustainability”**

Revista CoPaLa. Construyendo Paz Latinoamericana
vol. 11, núm. 23, p. 1, 2026

Red Construyendo Paz Latinoamericana, Colombia
investigacion@revistacopala.net

ISSN-E: 2500-8870

DOI: <https://doi.org/10.35600/25008870.2026.23.0399>



CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE

**Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-
CompartirIgual 4.0 Internacional.**