

TRANSICIONES ECOSOCIALES Y ALTERNATIVAS AL DESARROLLO: PLURIVERSO Y *BUEN VIVIR* EN LA REGIÓN ANDINA

César Carranza-Barona¹

Nicolás Villavicencio-Salazar²

Resumen

Este artículo examina las transiciones ecosociales en el marco de la crítica al desarrollismo promovida desde el Buen Vivir en la región andina y, particularmente, en Ecuador. Se exploran los principios ontológicos y epistémicos del Buen Vivir como una alternativa al desarrollo convencional y a las crisis civilizatorias que emergen de su condición hegemónica. Desde un enfoque genealógico foucaultiano se indaga por el modo en que, pese a su potencial transformador, el concepto ha sido cooptado y *folklorizado* dentro de la racionalidad estatal en Ecuador, enmarcada en un giro neoextractivista. El trabajo busca contribuir al entendimiento de las luchas contrahegemónicas en la región y a la posibilidad de pensar la transición desde un sentido *pluriversal*.

Palabras clave: alternativas al desarrollo, Buen Vivir, región andina, Ecuador, transiciones ecosociales.

*ECOSOCIAL TRANSITIONS AND ALTERNATIVES TO DEVELOPMENT:
PLURIVERSE AND GOOD LIVING IN THE ANDEAN REGION*

¹ Ecuatoriano, Universidad Central del Ecuador, cvcarranza@uce.edu.e

² Ecuatoriano, FLACSO-Sede Ecuador, ngvillavicenciofl@flacso.edu.ec

Abstract

This article examines ecosocial transitions within the framework of the critique of developmentalism promoted by Buen Vivir in the Andean region and, particularly, in Ecuador. It explores the ontological and epistemic principles of Buen Vivir as an alternative to conventional development and to the civilizational crises that emerge from its hegemonic condition. From a Foucauldian genealogical approach, it explores how, despite its transformative potential, the concept has been co-opted and folklorized within the state rationality in Ecuador, framed in a neo-extractivist turn. The paper seeks to contribute to the understanding of counter-hegemonic struggles in the region and to the possibility of thinking transition from a pluriversal sense.

Keywords: *development alternatives, “Buen Vivir”, Andean region, Ecuador, sustainability transitions.*

Introducción: crisis civilizatoria, desarrollismo y necesidad de transitar

Meses antes de que estallara la pandemia de COVID-19, Kothari *et al.* (2019), en la introducción a *Pluriverso: Un diccionario del postdesarrollo*, referían que la racionalidad del capitalismo y del desarrollo como proyecto civilizatorio es como “un virus mutante”, cuyas consecuencias se manifiestan en las crisis múltiples y sistémicas que “se perciben en todo tipo de ámbitos: ambiental, económico, social, político, ético, cultural, espiritual y personal” (p. 35). Estamos, en efecto, frente a una crisis multidimensional que se desprende de la hegemonía de la racionalidad capitalista, caracterizada por el *conflicto capital-vida*, concepto planteado desde los feminismos, que ilustra el complejo cúmulo de relaciones sobre las cuales el sistema capitalista se estructura en torno a la valorización del capital en detrimento de la vida *humana y no humana*. Pérez-Orozco (2021) plantea que es: “Un conflicto definitorio del sistema socioeconómico hegemónico, que es capitalista, pero es también heteropatriarcal, colonialista y medioambientalmente destructor” (p. 56).

La idea de crisis como consustancial al capitalismo ha dado lugar a varias lecturas. Por una parte, se aduce una crisis intra-sistémica del capitalismo (Wallerstein, 2013), que da cuenta de que este habría llegado a sus propios límites estructurales de acumulación constante de capital. Por otra parte, desde lecturas más reformistas, esta crisis se manifiesta más allá de su organización estructural en los efectos sociales, económicos y ecológicos a los que el capitalismo, tal como opera actualmente, no es capaz de dar respuesta, por lo que sería necesario ajustarlo (Mazzucato, 2022). Lecturas más radicales plantean que la crisis del capitalismo es de carácter no solo sistémico sino civilizatorio (Escobar, 2021; Escobar *et al.*, 2022), lo cual implica que la multidimensionalidad de la crisis ecosocial no se reduce a sus efectos, sino que se cimienta en una episteme eurocéntrica, basada en una visión política que coloca el desarrollo –en términos de crecimiento económico y estilo de vida occidental– como fin civilizatorio homogenizador global.

El desarrollo, que emergió como campo disciplinar a raíz de la Segunda Guerra Mundial, se ha instalado como asidero discursivo del capitalismo contemporáneo. La narrativa del desarrollo, identificado con el crecimiento económico, constituye un *dispositivo* que legitima la articulación de una división internacional del trabajo en términos de una evolución lineal, según la cual unos países –los del Norte global– son considerados desarrollados y otros –los del Sur–, subdesarrollados (Lang, 2011). Estos últimos ocupan un lugar periférico en la economía internacional, bajo el supuesto de que mediante la adopción de ciertas medidas político-económicas, ciertas “actitudes y valores identificados con la racionalidad económica moderna, caracterizada por la búsqueda de la productividad máxima” (dos Santos, 1998, p. 2), podrán alcanzar el horizonte de bienestar y desarrollo.

Esta perspectiva de desarrollo se reproduce también en los llamados desarrollos alternativos –como las propuestas de desarrollo humano o desarrollo sostenible–, los cuales, lejos de plantear un cambio del modelo, promulgan la necesidad de corregir ciertos elementos de manera que sus efectos devengan menos dramáticos. De este modo es posible reorganizar el desarrollismo mediante acciones remediales que no afecten el modelo de acumulación hegemónico (Acosta, 2014).

Pese a su condición de subordinación dentro de los *patrones de poder* (Quijano, 2000), lo cual comporta no solo un componente político-económico, sino también una dimensión de colonialidad del saber, Latinoamérica ha estado al origen de múltiples narrativas críticas del desarrollo. Desde mediados del siglo anterior, la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) y su propuesta histórico-estructural interpelan las lecturas convencionales del desarrollo. Svampa (2019) identifica en Sudamérica tres momentos de crítica onto-epistémica respecto del modelo desarrollista. El primero de ellos lo conforman las críticas surgidas a partir de 1960 desde la teoría de la dependencia, la Fundación Bariloche y las formulaciones de *desarrollo a escala humana* de Max-Neef, líneas de pensamiento desde las cuales se cuestiona el estilo de vida al que da lugar la sociedad de consumo desarrollista.

Un segundo momento de crítica onto-epistémica lo constituye el debate sobre el postdesarrollo y el pluriverso a partir de la década de 1990. Este se nutre de las corrientes postestructuralistas, los estudios postcoloniales y la decolonialidad. Autores como Arturo Escobar, Alberto Acosta, Wolfgang Sachs, entre otros, discuten el basamento civilizatorio del proyecto desarrollista como núcleo de las crisis multidimensionales y globales del capitalismo contemporáneo. Para esta corriente, el desarrollismo se sostiene sobre una ideología occidental universalista que, a manera de dispositivo de poder, se extiende a lo largo del globo bajo una narrativa homogeneizadora, pero que, a su vez, configura estructuras de dominación que colocan a los territorios en lugares distintos dentro del entramado político-económico global. El postdesarrollo no cuestiona la forma en que se busca alcanzar el desarrollo, sino la totalidad del modelo y el desarrollo mismo como un concepto ligado desde su origen a la intención del crecimiento y la producción ilimitados (Unceta, 2018). Sobre la base del cuestionamiento del carácter universalista del desarrollo, se apuesta por una mirada *pluriversal*, donde, por una parte, la sostenibilidad de la vida de unos espacios no ocurra a costa de otros y, por la otra, donde estos otros puedan existir sin someterse a la lógica desarrollista (Escobar *et al.*, 2022).

El tercer momento reconocido por Svampa (2019) se corresponde con los debates surgidos en torno al denominado *consenso de los commodities*, entendido como un nuevo marco de

relacionamiento global en que se inscribe Latinoamérica bajo un modelo neocolonial. Este proceso cobra forma en un giro neoextractivista a raíz de la reprimarización de los países latinoamericanos durante el *boom de los commodities*, marcado por un ciclo de precios altos de materias primas y el creciente rol geopolítico de China. El debate a que ha dado lugar este proceso involucra varias perspectivas, desde la identificación de nuevas oportunidades de aprovechamiento del *boom* hasta la crítica a la reproducción de las estructuras inequitativas en la región. Dentro de este marco se produce el ascenso de los llamados gobiernos *progresistas* latinoamericanos, orientados por un discurso que planteaba la trascendencia de la *larga noche neoliberal* mediante la superación del desarrollo convencional.

Estas críticas, pese a su origen localizado, han permeado los debates contemporáneos sobre las diferentes aristas de la crisis capitalista y desarrollista, y han dado lugar a reformulaciones y nuevos escenarios y corrientes de discusión que plantean la necesidad de un cambio radical del sistema global. En las últimas décadas, la preocupación por transitar hacia un mundo distinto ha venido suscitando creciente interés en la literatura académica. Markard *et al.* (2012) dan cuenta de la emergencia de un campo de investigación de *transiciones hacia la sostenibilidad* durante la primera década de 2000; un campo que se expande rápidamente – teórica y metodológicamente– de manera interdisciplinaria, con diferentes énfasis e investigaciones en diversas zonas geográficas (Köhler *et al.*, 2019).

Más recientemente, la reflexión sobre transiciones ecosociales ha profundizado en el cuestionamiento de la forma en que el cambio está siendo formulado y, sobre todo, institucionalizado. Estas interpelaciones se articulan en torno a dos grandes ejes relacionados entre sí. El primero de ellos remite al hecho de considerar el capitalismo-desarrollismo como el cimiento material y onto-epistémico de las crisis ecosociales (Escobar, 2021; Escobar *et al.*, 2022; Feola, 2020; Riechmann *et al.*, 2019). Desde estas perspectivas, se cuestionan las respuestas que aceptan la necesidad de un cambio, pero desvían la mirada del núcleo originario del problema como reforzadoras de la hegemonía que reproduce las dominaciones geopolíticas y antropocéntricas (Ertelt y Carlborg, 2024; Kalt, 2024; Valencia y Ramcilovic, 2023).

Respecto a los debates y enfoques de transición ecosocial, Valencia y Ramcilovic (2023) proponen una tipología que, lejos de plantear la distinción hegemonía/contra-hegemonía en términos dualistas, diferencia entre perspectivas que i) refuerzan la hegemonía, ii) suponen la sustitución de la hegemonía y iii) la trascienden. El primer tipo de perspectivas se basa en la asimilación de las críticas al sistema socioeconómico, y en que se deducen respuestas o “soluciones” que ajustan el sistema en lugar de transformarlo. El segundo, si bien reconoce el origen sistémico de las crisis sociales y ecológicas, se desentiende de las mentalidades que lo cimientan, asumiendo que una base científica convencional –donde destaca la observación sobre los *límites planetarios*– permitiría delimitar los cambios concretos a los que corresponde apuntar para una transición deseable. Finalmente, el tercer tipo se caracteriza por apelar a la transformación de la racionalidad que subyace a los procesos de cambio.

Este artículo parte de los aportes postdesarrollistas sobre la articulación de un *pluriverso*, “un mundo donde quepan muchos mundos”¹, para preguntarse por el modo en que es posible caracterizar el Buen Vivir andino como una propuesta alternativa para la transición sistémica radical. Se busca caracterizar el Buen Vivir como una propuesta que trasciende la hegemonía, en los términos de Valencia y Ramcilovic (2023), y que nace de los pueblos indígenas latinoamericanos en el contexto de crítica al desarrollismo. Por otra parte, el trabajo se pregunta también por los modos en que discursividades y prácticas de transición radical, como las del Buen Vivir, pueden ser colonizadas e instrumentalizadas dentro de perspectivas pragmáticas convencionales de transición del *mainstream*.

Para estos propósitos, se aborda el caso ecuatoriano, tanto en lo relativo a la articulación de los principios del Buen Vivir desde los pueblos indígenas andinos y amazónicos como en relación con la asimilación del Buen Vivir en el marco de la Constitución de 2008 en Ecuador. Para el efecto, el artículo se estructura en dos secciones. En la primera se describen los principios onto-epistémicos del Buen Vivir a fin de caracterizarlo como una vía alternativa de transición ecosocial, en el marco de lo que Valencia y Ramcilovic (2023) reconocen como posturas que trascienden la hegemonía, pero que luego es su cooptada dentro

¹ Lema que está dentro de la “Cuarta Declaración de la Selva Lacandona” del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

de su versión estatista en el marco del giro extractivista que tomó el gobierno ecuatoriano. En la segunda sección se parte de la genealogía foucaultiana para describir las luchas que se articulan entre las posturas convencionales y las contrahegemónicas en los debates sobre la transición ecosocial, hasta desembocar en la perspectiva pluriversal del Buen Vivir. En esta segunda sección se muestra, además, cómo las luchas que nacen de las posturas contrahegemónicas también son cooptadas por el discurso y la pragmática neodesarrollista, así como el rol que cumple la academia en su cooptación a manera de una *folklorización* de saberes.

El Buen Vivir andino como alternativa de transición ecosocial

Los pensamientos frecuentemente deslegitimados o marginalizados, como los del Buen Vivir y el Vivir Bien, que provienen de las cosmovisiones de los pueblos y movimientos indígenas de la región andina, proporcionan una vía alternativa a las bases civilizatorias del capitalismo-desarrollismo y permiten un diálogo a tono con otras posturas que reconocen la necesidad de subvertir los patrones societales convencionales, como las del decrecimiento y la autolimitación (García-Olivares y López, 2021; Gudynas, 2014b; Valencia y Ramcilovic, 2023). El interés que ha generado el Buen Vivir como concepto ético-político enfrentado al desarrollo convencional y a los desarrollos alternativos no es nuevo. Desde el postdesarrollo se ha rescatado la potencialidad de estos conceptos, articulados a luchas políticas locales nacidas de las poblaciones indígenas, para cuestionar la universalidad del desarrollismo y promover un horizonte “pluriversal” (Escobar *et al.*, 2022; Kothari *et al.*, 2019).

La revalorización del Buen Vivir no implica oponer al desarrollismo una lógica de “vuelta al pasado”. El Buen Vivir es un concepto (re)politizado en diálogo con el presente y con el modo en que la actualidad ha configurado realidades y territorialidades que atentan contra el bienestar vital –humano y no humano–, en particular en poblaciones y territorios organizados en torno a principios que no se corresponden con los del desarrollo convencional.

La filosofía política que rodea al *sumak kawsay* no es estática, ni se basa en una idealización del pasado *ancestral*. La racionalidad sobre la que se asienta discute la episteme desarrollista

en sus fundamentos medulares. La narrativa desarrollista identifica el pasado con lo “arcaico”, lo que debe ser superado por el progreso. En consecuencia, las prácticas, cosmovisiones y formas de vivir que valorizan su relación con el pasado y la protección de sus territorios son tenidas como “trabas para el progreso”. En contraposición, para la racionalidad del *sumak kawsay*, el *ñauipa* –pasado, pero también adelante– no es lo que queda atrás, sino la vida que se tiene delante –*ñauipa causai*–, la que es visible y de la que es posible aprender por medio de la experiencia para caminar hacia un futuro –*huasha causai*, que es también la vida que se tiene detrás, puesto que no se conoce–, una nueva vida esperanzadora –*pachakutik*– (Inuca-Lechón, 2017).

Frente a la desvalorización del pasado, la cosmovisión andina interpone un concepto de *conocimiento* indisociable del aprendizaje de la experiencia pasada como base para la situación en el presente y la proyección hacia el futuro, denominado *muskuy*, que, según sus palabras, “nos ha permitido adaptarnos adecuadamente a las condiciones de vida de la selva y definir nuestra presencia en estos territorios, desde hace cientos de años, con nuestros antepasados *tayak runa*” (Sarayaku, 2003, p. 80). El conocimiento del pasado como herramienta crítica del presente atraviesa el proceso histórico de lucha de los pueblos indígenas en términos de una confrontación de saberes –*yachay tinkuy*– (Altmann, 2019; Inuca-Lechón, 2017). En esta disputa, el concepto andino de Buen Vivir se resignifica constantemente, a manera de un horizonte político en permanente construcción, contra la narrativa totalizadora y universalista del desarrollismo, constituyéndose como una “alternativa al desarrollo” plausible (Acosta, 2014; Carranza-Barona, 2019; Gudynas, 2014b; Unceta, 2018; Villalba-Eguiluz *et al.*, 2023).

Desde la filosofía del *sumak kawsay* se identifica el *llaki kawsay* –mal vivir– como la realidad antitética del Buen Vivir, “resultante del alejamiento de las cualidades personales y los valores sociales que deben regir la vida de los indígenas, en la mayoría de los casos como resultado de un proceso de aculturación en valores occidentales” (Viteri 2003, cit. en Hidalgo-Capitán *et al.* 2014, p. 44). El *llaki kawsay* no constituye una distopía imaginada, sino una lectura crítica de los embates del capitalismo sobre los territorios y pueblos indígenas. Esta lectura y la consecuente politización del *sumak kawsay* son producto de las

luchas indígenas recientes contra el neoextractivismo, principalmente petrolero, en territorios indígenas (Altmann, 2013).

Si bien el Buen Vivir proviene de una experiencia de luchas situadas en territorios concretos, se trata de “luchas localizadas que no son localistas” (Lang *et al.* 2023, p. 29); es decir, experiencias disruptivas cuyos principios orientativos permiten proyectar un horizonte vivencial extensible más allá de las localidades de las que emergen. Una realidad que, en diálogo con otras luchas como las provenientes de los feminismos (Herrero, 2024; Pérez-Orozco, 2021), contribuye a caracterizar el “pluriverso” como un escenario planetario y multidimensional conectado mediante una ética global de los cuidados, donde la vida de unos se sostenga en relacionalidad con la vida de los otros y no a su costa.

Los conceptos del Vivir Bien y el Buen Vivir fueron incorporados en las constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009)², lo que posibilitó su mayor visibilización política. En el caso ecuatoriano, el Buen Vivir es propuesto como horizonte político-cultural al que se tendería mediante una reorganización planificada de lo público. Varios principios vinculados al *sumak kawsay* fueron incorporados en su carta magna, como la armonía con la naturaleza –es la primera constitución a nivel mundial que reconoce derechos de la naturaleza–, la reciprocidad –expresada principalmente en términos de la reorganización económica sobre la base de la economía popular y solidaria–, la plurinacionalidad y la interculturalidad, principios que buscaban situar el proyecto de refundación estatal desde la alternativa del Buen Vivir.

Pese a reconocerse ciertos principios alternativos, la versión constitucional del Buen Vivir lo convirtió en un saber colonizado mediante su inscripción horizontal respecto de otras narrativas hegemónicas identificadas con los “desarrollos alternativos”, como el desarrollo humano (Art. 59), el desarrollo sustentable (Art. 3, numeral 5 y Art. 259), el desarrollo socioeconómico (Art. 249) y el desarrollo de capacidades y potencialidades en el Artículo

² Aunque en Perú se ha discutido el concepto de *allin kawsay* en términos similares a los del *sumak kawsay* y el *suma qamaña* (Cubillo-Guevara & Hidalgo-Capitán, 2015), este concepto no llegó a tener su expresión formal en su Constitución.

343 (Ávila, 2015). La Constitución plantea la coexistencia de un “régimen de desarrollo” y otro “régimen del Buen Vivir”, lo cual supuso trabas epistémicas y pragmáticas a la posibilidad de viabilizar un verdadero tránsito sistémico (Ávila, 2015; Escobar, 2014; Gudynas, 2014a; Llásag, 2009).

El proyecto gubernamental, discursivamente asentado en el Buen Vivir, impulsó una política neoextractivista, asumiendo que un cambio profundo solo podría ser resuelto en el largo plazo para lo cual inicialmente era necesario aprovechar los recursos que provenían de actividades extractivas como la minería y el petróleo (Gudynas, 2014a; Veltmeyer, 2023; Villalba-Eguiluz y Etxano, 2017). Esto implicó una instrumentalización y cooptación de los conceptos del Buen Vivir para ser gubernamentalizados desde la retórica en los gobiernos “progresistas” de Ecuador y Bolivia desde 2006 hasta finales del *boom* del ciclo alto del precio de los *commodities* (2015).

De esta manera, el Buen Vivir estatal devino en un neodesarrollismo pragmático inscrito dentro de la misma racionalidad civilizatoria hegemónica, donde las actividades extractivas continuaban siendo la ruta para el desarrollo y el bienestar material (Carranza-Barona, 2019). “El ‘extractivismo progresista’ de la ‘marea rosa’, especialmente en Bolivia y Ecuador, buscaba construir una alternativa al capitalismo neoliberal” (Bowles y Veltmeyer, 2020, p. 3) o un “modelo extractivista redistribuidor” (Jepson, 2020), que si bien no salió de la racionalidad hegemónica, empleó parte de las rentas provenientes de los *commodities* en políticas sociales que buscaron reducir las brechas e inequidades existentes y ampliar los servicios y la infraestructura pública (Bell *et al.*, 2023; Jepson, 2020). Como respuesta a este giro neoextractivista se dio paso a esfuerzos desde los movimientos indígenas por rescatar y repolitizar los fundamentos contra-desarrollistas del Buen Vivir (Altmann, 2016, 2019).

Saber-poder: las disputas en las discursividades de transición ecosocial y la “colonización” de saberes disruptivos

Desde la genealogía foucaultiana, el proceso mediante el cual los saberes alcanzan un estatuto de legitimidad no ocurre solo por una racionalización y formalización internas, sino mediante

una disputa en la cual opera un dispositivo disciplinario que legitima ciertos discursos de saber –los que son instrumentales al sistema hegemónico– sobre otros, que son sometidos y vistos como saberes “aficionados” o no legítimos (Foucault, 2000). El ámbito discursivo –y dentro de este, el científico– compone la consolidación de la hegemonía. Ni las relaciones de poder en general se ejercen sin la base de un/os saber/es que las legitimen, ni los saberes pueden pugnar por su legitimidad sin unas condiciones materiales e institucionales que los operativicen (Foucault, 2019).

Actualmente, no podemos caracterizar como marginales los aportes de la academia que reconocen que el camino que deben tomar las transiciones ecosociales es el de una transformación radical de los fundamentos del sistema económico (Feola, 2020), civilizatorio (Escobar, 2021) y sociocultural (Riechmann, 2019). Hablamos de una transición donde el sentido del cambio no esté puesto solo en las formas, sino en el fondo de la hegemonía (Kalt, 2024; Valencia y Ramcilovic, 2023). Varios trabajos han señalado, además, el lugar que ocupa la ciencia en la reproducción de la hegemonía y en la posibilidad de disputarla (Aránguiz-Mesías *et al.*, 2024; Arora y Stirling, 2023; Dunlap, 2023; Feola, 2020; Garcia-Arias *et al.*, 2024; Kalt, 2024; Sokolova, 2023; Valencia y Ramcilovic, 2023).

Las posturas convencionales de transición: que algo cambie para que nada cambie

Para la genealogía foucaultiana, la ciencia hegemónica no se define por la ausencia de cuestionamientos al sistema, sino por ofrecer soluciones que profundizan su racionalidad, en lugar de transformarla. La hegemonía integra las críticas que la interpelan incorporando estratégicamente aquellos ajustes que le son instrumentales sin poner en riesgo su funcionalidad.

Desde las perspectivas convencionales, las crisis y efectos del capitalismo son entendidos como externalidades de la reproducción de capital. Para ello se ha formulado un conjunto de discursos, como los del capitalismo verde, la bioeconomía, la economía circular, el desarrollo sostenible, que se instrumentalizan en los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), enfoques ecomodernistas con salidas sociotécnicas y de mercado. Estos discursos asumen

que la vía “realista” para dar solución a estos “efectos colaterales” yace en la innovación tecnocientífica y en la adecuación de ciertos comportamientos, como el paso del uso de combustibles fósiles a energías más limpias, o incorporando los apellidos de sostenible o humano al concepto de desarrollo, pero sin desprenderlo de su lógica de crecimiento económico. Se trata de una retórica donde se plantea la “transformation as a way to avoid transformation” (Eversberg *et al.*, 2023, p. 559).

La institucionalización convencional de la *sustentabilidad* apunta a que la crisis *del* capitalismo no constituya una crisis *para* el capitalismo, abogando por su sostenimiento a toda costa. Todo este aparato conceptual, modelar e institucional desvía la mirada de su origen problemático en el crecimiento económico –donde la producción y consumo son vistos como ilimitados– y de los costes vitales de sus efectos. Las soluciones tecnológicas que se plantean para remediar las consecuencias del capitalismo operan como *acciones ordenadoras* (Foucault, 2012) que actúan sobre el entorno condicional del capitalismo, a fin de mantener su funcionamiento *normal*.

La capacidad de respuesta de estas vías convencionales ha sido interpelada por varios autores. Bell *et al.* (2023), por ejemplo, muestran cómo los resultados de la economía verde implementada en Corea del Sur entre 2008 y 2017 fueron menores a nivel ambiental, social e incluso en crecimiento económico que el modelo del Vivir Bien puesto en marcha en Bolivia en el mismo período. Eversberg *et al.* (2023) exponen cómo la mirada incompleta y sesgada de la bioeconomía y de las políticas que tienen esta orientación mantienen el *status quo* y bloquean la transición ecosocial radical que el mundo contemporáneo necesita. En esta misma línea, Ramcilovic (2023) muestra cómo las políticas de la descarbonización impulsadas en la Unión Europea constituyen barreras para una transformación global justa, por ser necesaria una mirada decolonial y de decrecimiento que reconozca la deuda ecológica, ambiental y material europea respecto del Sur global. De igual manera, desde el postdesarrollo (Escobar, 2021; Gudynas, 2017, 2023b) se interpela a los desarrollos alternativos (desarrollo sostenible, desarrollo humano, etc.) por su inscripción dentro de las mismas bases onto-epistémicas del desarrollo convencional como proyecto homogeneizador,

lo que también se operativiza con los ODS y la Agenda 2030 de las Naciones Unidas (Delafield *et al.*, 2021; Hickel, 2019).

Se cuestiona el carácter parcial de ciertas proyecciones transitorias, sobre todo pensadas e impulsadas desde y para el Norte global. Esta parcialidad se expresa en dos nudos críticos: i) el de su sesgo geopolítico y geoeconómico (Bringel y Svampa, 2023; Ehrnström-Fuentes, 2019; Lang *et al.*, 2023) y ii) el de la escisión de las esferas problemáticas a las que responde la transición ecosocial, es decir, el modelo civilizatorio hegemónico del cual hay que transitar. Se ha evidenciado que las transiciones ecosociales de carácter sociotécnico centradas en la transición energética han ignorado el impacto sobre otros espacios geográficos (Álvarez, 2023; Arora y Stirling, 2023; Atleo y Boron, 2023; Bowles y Andrews, 2023; Bringel y Svampa, 2023; Gudynas, 2023a; Jerez *et al.*, 2023).

Esta instrumentalización geopolítica de la transición ha conllevado que los territorios del Sur global se sometan a procesos de neo-colonización, reprimarización y depauperación, y que se constituyan como nuevas *zonas de sacrificio* que soportan la reducción de emisiones de carbono en el Norte. El *desplazamiento* del problema medioambiental a otros territorios tiene sustento en la intención de mantener intactos los acelerados patrones de producción y consumo capitalistas del Norte mediante ajustes tecnológicos que aparentemente reducen el impacto medioambiental de estas conductas (Riechmann *et al.*, 2019). A la par, bajo la bandera del desarrollismo, se impulsa a que los países del Sur *aprovechen* la nueva ola extractivista para encaminarse, ahora sí, hacia el desarrollo económico dadas sus *ventajas comparativas* y condición primario-exportadora (Ouedraogo y Kilolo, 2024).

Un horizonte transitorio centrado estrictamente en la cuestión medioambiental (Mintrom y Rogers, 2022) no solo no resuelve –ni a nivel estructural ni a nivel de sus efectos inmediatos– el problema medioambiental, sino que perpetúa, legitima y profundiza una injusta división global del trabajo así como problemáticas multidimensionales en la relación con el Sur global y en su interior (Ehrnström-Fuentes, 2019; Ertelt y Carlborg, 2024; Lang *et al.*, 2023).

1.1 Las posturas contrahegemónicas de transición

Las posturas científicas contrahegemónicas, lejos de definirse por un horizonte común bien delimitado y universalizable (Escobar *et al.*, 2022; Valencia y Ramcilovic, 2023) a manera de *otra hegemonía posible*, lo hacen –en principio– de manera negativa respecto del capitalismo. A partir de ello se toma distancia de cualquier voluntad homogeneizadora o totalizante, a fin de que las alternativas no den lugar a un nuevo pensamiento de pretensiones universales. Se apunta, por ende, a brindar apertura académica al amplio abanico de luchas contrahegemónicas.

No se trata de negar una expectativa política ligada a la producción académica, sino de situar esta expectativa en la transición no solo sistémica sino rizomática (Garcia-Arias *et al.*, 2024), es decir, hacia la coexistencia relacional de *muchos mundos*, un *pluriverso* (Ehrnström-Fuentes, 2016; Escobar, 2014; Escobar *et al.*, 2022) de horizontes político-civilizatorios, donde la vida –en toda su extensión social y ecológica– ocupe el centro de la organización socioeconómica. En términos científicos, esto conlleva plantear la interdisciplinariedad como algo más que la confluencia entre varias ramas de la academia, sino como una estrategia desde la cual el conflicto (Kalt, 2024) o la confrontación de saberes (Inuca-Lechón, 2017) constituyan la base de la contra-hegemonía. La crítica y la autocrítica, donde cada arista que involucra las intenciones transitivas es objeto permanente de (re)politización, son lo único que a nivel científico garantiza la elusión del riesgo de promover nuevas formas universalistas de hegemonía y nuevas dominaciones en el terreno del saber.

Una transición que se proponga la subversión estructural de las actuales condiciones ecosociales debe ser capaz de replantear los fundamentos onto-epistémicos sobre los que se organiza la vida en el capitalismo. Esto conlleva evaluar los horizontes transitivos desde una ética de la justicia y la responsabilidad globales (Gudynas, 2023a; Lang *et al.*, 2023; San Martín y Wood, 2022; Svampa, 2022; Svampa y Viale, 2020) y multidimensionales (Aránguiz-Mesías *et al.*, 2024; Garcia-Arias *et al.*, 2024; Magliocca, 2023; Peralta-Garcia *et al.*, 2021; Pucheta *et al.*, 2024). Es imperativo comprender que no existen soluciones tecno-sociales a la crisis civilizatoria capitalista; los ritmos de vida del Norte se sostienen

inevitablemente a costa de otras vidas (Herrero, 2024; Riechmann, 2019; Tikkakoski *et al.*, 2024). Asimismo, las salidas voluntaristas que pretenden desconectarse de los flujos económicos convencionales por la vía de la marginalización socioeconómica y geográfica son apuestas vanas en la medida en que no se planteen horizontes de alcance global. El impacto medioambiental del capitalismo no deja lugar o margen seguro en el planeta³, por lo que es crucial dimensionar que el coste de vida *tal como la conocemos* es necesariamente la llana vida en y del planeta que habitamos.

Pese a las acciones remediales, la insistencia en mantener intacto el núcleo duro del capitalismo-desarrollismo ha evidenciado que la vida en el planeta es insostenible bajo este modelo (Ertelt y Carlborg, 2024). Nuestra relación con la naturaleza ha superado unos *límites planetarios* (Richardson *et al.*, 2023; Rockström *et al.*, 2009) fuera de los cuales el colapso ecológico-civilizatorio es inminente. Los debates sobre el Antropoceno nos sitúan en un escenario histórico-geológico del que no hay retorno. El ser humano se ha convertido –y no puede ya dejar de serlo– en una fuerza geológica, telúrica y ecológica (Campillo, 2023; Heyne *et al.*, 2024; Panagiotaros *et al.*, 2022). Es necesario poner en cuestión la orientación que ha tomado y la que puede tomar nuestra situación de fuerza geológica. Es decir, orientar nuestras formas societales y nuestra implicación con la naturaleza de modo que podamos estructurar un “buen Antropoceno” (Cooke *et al.*, 2023), donde se reconozca la interdependencia y la ecodependencia (Alfaro, 2024) como rectores de una transición ecosocial sistémica articulada en aras de sostener la vida.

Lo dicho nos conduce a repensar el concepto de Antropoceno. Escobar *et al.* (2022) sostienen que este concepto mantiene arraigada una ontología que separa al ser humano de la naturaleza y en la que la voluntad de dominación humana rige las acciones posibles para atenuar nuestra relación con ella. Otros autores subrayan la importancia de vincular la problemática medioambiental –expresada en el Antropoceno– con la crítica al capitalismo, el colonialismo

³ Un estudio reciente que alcanzó alta notoriedad mediática (Cousins *et al.*, 2022) muestra cómo la presencia de sustancias per y polifluoroalquiladas en el agua de lluvia, suelo y aguas superficiales, ha excedido los máximos definidos por la US Environmental Protection Agency, de lo que se deriva que, según estos parámetros, el agua de lluvia no es considerada apropiada para el consumo ya en ningún lugar del mundo. Se encuentra, además, que la reversibilidad de esta situación es extremadamente pobre.

y la modernidad en general (Arora y Stirling, 2023; Borràs-Pentinat, 2023; Bull y Aguilar-Støen, 2023). Estos planteamientos enfatizan que la condición de la humanidad como fuerza geológica no le es consustancial a su existencia, sino que es producto de la expansión del sistema capitalista, en la que existen dominaciones e impactos medioambientales situados geopolíticamente y no una dominación del conjunto humano como bloque monolítico sobre la naturaleza (Heyne *et al.*, 2024). De ahí que debemos pasar a referirnos al Capitaloceno (Moore, 2017), puesto que “el capitalismo es algo más que un factor ‘paisajístico’ adicional, y sus elementos centrales no son dados neutros, sino elementos definitorios de los sistemas sociotécnicos capitalistas” (Feola, 2020, p. 242).

1.2 Hegemonía y contra-hegemonía de los enfoques de transición

Las respuestas que dan a la crisis civilizatoria desde el *mainstream* y los enfoques convencionales se mantienen inscritas en la misma racionalidad que la provoca. La crisis es también epistémica y paradigmática, es decir, una crisis de las formas de representación y de construcción del saber, donde se legitima aquellos discursos que le son instrumentales al sistema (Carranza-Barona, 2019). Se requiere, por lo tanto, el cambio de una comunidad científica donde otras voces, paradigmas y cosmovisiones contrahegemónicas sean también escuchadas (Fitzgerald y Davies, 2022; Lang *et al.*, 2023).

Lo que se disputa en el terreno de la hegemonía es tanto el horizonte de transición al que se apunta como las formas en que debe ocurrir el cambio. Y en él las posturas que refuerzan la hegemonía plantean soluciones *desde adentro* teniendo como horizonte el mero ajuste de las dinámicas económico-sociales que permitan la reproducción del sistema mientras que la contra-hegemonía apuesta por la transformación de los fundamentos ontológicos y operativos del capitalismo, buscar la(s) solución(es) *desde fuera*, no orientándose a la generación de una nueva hegemonía, sino a la coexistencia de muchos mundos posibles.

El primer escaño en lo que aquí se denomina el sometimiento de los saberes alternativos está precisamente en la conducta remedial de la ciencia hegemónica. Esta no es sorda respecto de las luchas políticas que la interpelan, sino que, como sostienen Valencia y Ramcilovic (2023), asumen respecto de ellas una postura *inclusivista*, incorporando sus preocupaciones y críticas –aquellas que no apuntan a su racionalidad– de manera remedial. Las soluciones planteadas a las crisis sistémicas desde dentro de la racionalidad hegemónica se presentan como la única vía realista. Con ello, los problemas políticos, socioculturales y ecológicos son interpretados como problemas de mercado o, en todo caso, como problemas cuya solución yace en el mercado. El carácter instrumental (Sokolova, 2023) de estos conocimientos opera como contrainsurgencia (Dunlap, 2023), apaciguando las críticas mediante el ocultamiento de la dimensión sistémica de su origen.

Las respuestas sociotécnicas tienen un efecto despolitizador de las luchas que interpelan el sistema. De allí que las posturas académicas que se proponen transitar hacia otros horizontes deben profundizar en la adopción de una posición política explícita en sus procesos de afirmación científica. Esto es ya un lugar común; por ejemplo, en los debates sobre economía feminista, donde el uso del término *feminista* y no *de género* señala la impronta política del campo (Carrasco, 2014). La ciencia contrahegemónica precisa reconocer y señalar sus nexos con los movimientos políticos, sociales y populares que pugnan por la repolitización (Campillo, 2023) de aquello que ha sido invisibilizado y despolitizado por la ideología dominante. Para ello, es necesario reevaluar la importancia dada a la producción de expectativas políticas en el marco de la imaginación de otros mundos posibles.

Si bien es necesario dejar espacio al conflicto y a la multiplicidad de horizontes, el reto está en generar las condiciones para que la plataforma común de la ciencia contrahegemónica se defina, más que en el sentido negativo antes descrito, según cierta positividad; es decir, una proyección afirmativa como línea de ese horizonte plural. Para ello es necesario no solo referir la apertura hacia la pluralidad, sino describir directamente los posibles nexos que se pueden tender entre las heterodoxias radicales. Consideramos que un conjunto de bases ontoepistémicas sólidas para este propósito están contenidas en los discursos del Buen Vivir, propuesta nacida de las luchas de los movimientos indígenas andinos y reconstruida como

concepto político en torno a la lucha contra el desarrollismo lineal y universalista (Altmann, 2013) e incorporada al debate postdesarrollista como alternativa del pluriverso (Escobar et al., 2022). Se trata de *buenos convivires* (Acosta, 2017) que posibilitan construir una plataforma común de transición. Los principios del Buen Vivir están relacionados con luchas concretamente localizadas, lo que los convierte en una base para una proyección transitiva global, para la cual el diálogo con otras visiones rupturistas es central.

La idea de *convivir* en el marco de la filosofía del Buen Vivir viene de la lógica organizativa de los pueblos indígenas andinos establecida sobre la base de una *comunidad*, de la que forman parte tanto los miembros humanos como la naturaleza (Muñoz y Solano, 2009). Las formas económicas que mueven esta organizatividad comunal dan lugar a una “economía comunitaria”, donde el *homo economicus* como ontología humana caracterizada por la elección racional y crematística no tiene cabida y es interpelado desde una racionalidad donde la relación armónica entre vida humana y no humana es colocada por encima de la maximización del beneficio (Carranza-Barona y Villavicencio, 2023). Las prácticas políticas y económicas que se deducen de ello tienen como fin asegurar el bienestar integral de los miembros de la comunidad, incluida la naturaleza. El Buen Vivir solo es alcanzable en el *sumaq allpa* –tierra sin mal– (Viteri Gualinga, 2002), un escenario en que la relación con la naturaleza no devenga invasiva y destructiva, sino que permita entenderla como “madre proveedora y no solamente un factor de producción” (Muñoz y Solano, 2009, p. 130), a la cual es necesario devolver lo que se toma de ella (van Kessel y Condori, 1992).

Esta visión de la naturaleza como un componente horizontal de la comunidad exige reconocer sus flujos y límites y ajustar la interacción humana en relación respetuosa con ellos: “había que dar tiempo de regeneración a la naturaleza, para poder renovar nuestra propia vida” (Sarayaku, 2003, p. 3). Este planteamiento conecta muy bien con las proyecciones transitivas en tono con las preocupaciones sobre el Antropoceno, es decir, la necesidad de no reducir la discusión a “limitar” la acción humana sobre la naturaleza, sino también incidir en su restauración a fin de promover un “buen Antropoceno” (Cooke *et al.*, 2023). El crecimiento económico a toda costa no solo es un fin irreconciliable con los principios del Buen Vivir, sino que, lejos de lo que supuso su planteamiento estatista en Ecuador y Bolivia, el

extractivismo es también irreconciliable como medio para alcanzarlo (Villalba-Eguiluz y Etxano, 2017).

El Buen Vivir no es un horizonte futurista al que cabe llegar por cualquier vía, sino un camino nutrido de diferentes experiencias, un tránsito donde el futuro es abierto. El Buen Vivir constituye una lucha post-extractivista, donde *post* no es lo que se deja para después como futuro idealizado, sino que es lo que se disputa al sistema tal como hoy lo conocemos. Se opone a un extractivismo que va más allá de la extracción de los recursos naturales, puesto que este implica los procesos neocoloniales que hemos descrito y el desplazamiento de las zonas naturales y humanas sacrificadas en aras del progreso hacia un futuro *sostenible* que nunca llega y no está pensado para todos.

Como se ha señalado en este trabajo, los principios del Buen Vivir están íntimamente relacionados con luchas concretamente localizadas. Ello no significa que estas luchas y estos principios no sirvan de base para una proyección transnacional global. El hecho de que el Buen Vivir se plantee como una crítica integral a la modernidad y a los fundamentos civilizatorios del capitalismo-desarrollismo que han trastocado los territorios indígenas obstaculizando sus formas de vida implica la necesidad de pensar en una realidad global que permita la convivencia de estos “otros mundos”. Para transitar hacia otra realidad, en sentido global y multidimensional, es, por tanto, central el diálogo con otras visiones rupturistas, como las provenientes de las *otras economías*, donde se plantea la inversión de la prioridad societal, que en el capitalismo apunta a la sostenibilidad del mercado como fin último, hacia la colocación de la vida –humana y no humana– en el centro de lo que debe ser sostenido, desde conceptos como la *sostenibilidad de la vida* (Carrasco, 2003; Pérez, 2019), la *reproducción ampliada de la vida* (Coraggio, 2007) y la *crianza de la vida* (Carranza-Barona y Villavicencio, 2023).

El segundo escaño del sometimiento de saberes se sitúa en lo que podemos denominar como los obstáculos para la institucionalización de la contrahegemonía científica. Desde un marco teórico foucaultiano, Carol Bacchi (2009) muestra que la representación a nivel político formal –la que es nutrida por las acciones políticas ante las problemáticas sociales– no ocurre

a través de la mera observación directa de estas problemáticas. La problematización, para Bacchi, es un acto enunciativo a través del cual los problemas públicos se producen afirmándose (no reconociéndose) en la realidad; según el modo en que los problemas son representados depende la posible solución que se les dé. El carácter *realista* que se atribuye a las respuestas tecnocientíficas en el marco de las transiciones ecosociales hegemónicas se explica por su origen en una representación-problematización asentada en los criterios ontológico-epistémicos convencionales: capitalistas y desarrollistas.

Para el caso del Buen Vivir, hemos visto cómo este carácter *realista* se ha plasmado en su cooptación, colonización e instrumentalización dentro de los proyectos estatales de los progresismos ecuatoriano y boliviano. Lo que se dio fue una *folklorización* donde el *Buen Vivir* constituyó un discurso innovador en el ámbito narrativo, pero no consiguió institucionalizar sus principios en prácticas concretas, por lo que terminó inscrito en una narrativa del desarrollo sustentable y en prácticas neoextractivistas que contrastaban con la visión de la naturaleza y la reciprocidad propias del *sumak kawsay* (Altmann, 2019; Villalba-Eguiluz y Etxano, 2017; Veltmeyer, 2023). Así, la incorporación constitucional ecuatoriana de los “derechos de la naturaleza”, que fue interpretada como “un acontecimiento epistémico-político que trastoca el espacio político moderno” (Escobar, 2014, p. 215), no detuvo las concesiones mineras y petroleras sobre territorios indígenas y protegidos. La estatización del Buen Vivir demuestra cómo la *solución* desde posturas que no interpelan el fondo de la hegemonía en la integralidad de los procesos transitivos incorpora la narrativa del desarrollo sustentable, en que la sostenibilidad del mercado es la que marca los límites del bienestar.

El rol de la academia en la lucha contrahegemónica se inserta en medio de estos dos escaños problemáticos. Esta debe ser capaz de tender nexos que permitan operativizar las reflexiones teóricas en el ámbito político formal; nexos que permitan a la academia dialogar seriamente no solo con la política pública, sino también con la sociedad civil, en particular con los movimientos políticos que impulsan las luchas transitivas enfrentadas al capitalismo. El desfase academia/política popular/política formal se ha evidenciado en las cooptaciones convencionales en que han derivado muchos de los esfuerzos por viabilizar estas luchas a través del Estado.

Desde el terreno académico se profundiza en esta *folklorización* cuando el interés por hablar de estas otras racionalidades epistémicas supera el interés por generar las condiciones de su viabilización política. Si bien la revalorización de estas narrativas subversivas en el ámbito académico es una parte importante de la disputa por la creación de legitimidad científico-política (Ehrnström-Fuentes, 2016) como respuesta a los discursos dominantes es necesario traducir este nexo en agendas concretas (Alfaro, 2024; Borràs-Pentinat, 2023; Svampa y Viale, 2020) que tiendan hacia la operativización y no a la cooptación política de narrativas contrahegemónicas.

Conclusiones

Repensar las bases onto-epistémicas del desarrollismo, en su calidad de hegemonía, desde los planteamientos del Buen Vivir en la región andina busca introducir en el debate sobre las transiciones ecosociales la apuesta política por una realidad en que la vida no se subordine a la reproducción del capital y en que los modos de vida del Norte no se sostengan a costa de la vida en el Sur. El Buen Vivir, un concepto que emerge de las cosmovisiones indígenas andinas, se presenta como una alternativa a las narrativas desarrollistas. Este concepto desafía las nociones eurocéntricas y capitalistas del desarrollo al oponer una visión que coloca la vida –humana y no humana– en el centro de la organización social y económica.

No obstante, pese a su potencial transformador, se muestra cómo el Buen Vivir ha sido cooptado y folklorizado en el marco de su reformulación estatal por parte de los gobiernos progresistas andinos, como el ecuatoriano y el boliviano. La cooptación del Buen Vivir se ha expresado en su incorporación dentro de proyectos estatales que, aunque inicialmente pretendían superar el neoliberalismo y promover un modelo de desarrollo más inclusivo y sostenible, terminaron reproduciendo lógicas extractivistas y neocoloniales.

El artículo señala, también, el papel crucial de la academia en los procesos de disputa entre hegemonía y contrahegemonía. Se cuestiona cómo la academia, motivada por validar y

promover otras racionalidades, puede contribuir en sentido opuesto a folklorizar estos saberes. Este fenómeno subraya la necesidad de una academia que no actúe únicamente como espacio de reflexión, sino que establezca nexos con la política y los movimientos sociales, especialmente aquellos que pugnan por la transición radical de la realidad.

El artículo destaca que una transición ecosocial que trascienda la hegemonía no puede sostenerse únicamente en la innovación política y tecnológica, sino que requiere ser capaz de transformar radicalmente los fundamentos onto-epistémicos sobre los cuales se organiza la vida en el capitalismo. Para ello es importante tender nexos entre diferentes posturas críticas cuya legitimidad ha sido sometida por la narrativa universalista del desarrollismo.

Referencias bibliográficas

Acosta, A. (2014). El Buen Vivir, más allá del desarrollo. En G. C. Delgado (Ed.), *Buena vida, buen vivir: Imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad* (pp. 21-60). Universidad Nacional Autónoma de México.

Acosta, A. (2017). Los buenos convivires: Filosofías sin filósofos, prácticas sin teorías. *Estudios Críticos del Desarrollo*, 7(12), 153-192.

Alfaro, K. (2024). Sostener la vida: Economía feminista, ecofeminismo y cambio climático. *Latindadd*. <https://latindadd.org/informes/sostener-la-vida-economia-feminista-ecofeminismo-y-cambio-climatico/>

Altmann, P. (2013). El Sumak Kawsay en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano. *Indiana*, 30, 283-299.

Altmann, P. (2019). Los pueblos indígenas en el buen vivir global: Un concepto como herramienta de inclusión de los excluidos. *Iberoamerican Journal of Development Studies*, 8, 58-80. https://doi.org/10.26754/ojs_ried/ijds.334

Álvarez, S. (2023). Transiciones, conflictos e imperialismo global. *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, 163, 5-11.

Aránguiz-Mesías, P., G. Palau-Salvador y J. Peris-Blanes (2024). Design thinking for just transitions: Exploring relational and justice-oriented learning at the Universitat Politècnica de València, Spain. *International Journal of Sustainability in Higher Education*. <https://doi.org/10.1108/IJSHE-06-2023-0260>

Arora, S. y A. Stirling (2023). Colonial modernity and sustainability transitions: A conceptualisation in six dimensions. *Environmental Innovation and Societal Transitions*, 48. <https://doi.org/10.1016/j.eist.2023.100733>

Atleo, C. G. y J. M. Boron (2023). Extractive settler colonialism: Navigating extractive bargains on indigenous territories in Canada. En P. Bowles y N. Andrews (Eds.), *Extractive bargains: Natural resources and the state-society nexus* (pp. 97-118). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-031-32172-6_5

Ávila, R. (2015). El sumak kawsay: Una crítica al modelo de desarrollo capitalista y una alternativa posible desde la literatura y las voces indígenas. Informe de investigación. Universidad Andina Simón Bolívar. <http://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/4706>

Bacchi, C. L. (2009). *Analysing policy: What's the problem represented to be?* Pearson.

Bell, K., J. Hickel, R. Arbon y H. Zoomkawala (2023). Which direction for sustainable development?: A time series comparison of the impacts of redistributive versus market policies in Bolivia and South Korea. *Sustainable Development*, 31(5), 3408-3427. <https://doi.org/10.1002/sd.2592>

Borràs-Pentinat, S. (2023). Del Antropoceno al Ecoceno: Propuestas jurídicas de la transición ecosocial para el cuidado de la vida. *Revista Iberoamericana de Estudios de Desarrollo*, 12(1). https://doi.org/10.26754/ojs_ried/ijds.737

Bowles, P. y N. Andrews (Eds.) (2023). *Extractive bargains: Natural resources and the state-society nexus*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-32172-6>

Bowles, P. y H. Veltmeyer (2020). Critical development studies and the study of globalization(s): Introduction. *Globalizations*, 17(8), 1325-1334. <https://doi.org/10.1080/14747731.2020.1776481>

Bringel, B. y M. Svampa (2023). Del “consenso de los commodities” al “consenso de la descarbonización”. *Nueva Sociedad*, 306, 51-70.

Bull, B. y M. Aguilar-Støen (2023). Introduction to Handbook on International Development and the Environment: From limits to growth to a transformation for the Anthropocene. En B. Bull y M. Aguilar-Støen (Eds.), *Handbook on international development and the environment*. Edward Elgar.

Campillo, A. (2023). *Grecia y nosotros: La herencia griega en la era global*. Abada.

Carranza-Barona, C. (2019). *Emergencias epistémicas de modelos alternativos al desarrollo: El Sumak Kawsay y el Buen Vivir en Ecuador*. Universidad del País Vasco, HEGOA. <http://publicaciones.hegoa.ehu.es/es/authors/375>

Carranza-Barona, C. y N. Villavicencio (2023). Crianza y sostenibilidad de la vida: Economía comunitaria y economía feminista. *Mundos Plurales*, 10, 151-173. <https://doi.org/10.17141/mundosplurales.1.2023.5939>

Carrasco, C. (Ed.). (2014). *Con voz propia: La economía feminista como apuesta teórica y política*. La Oveja Roja.

Cooke, S. J., T. Heger, S. D. Murphy, N. Shackelford, C. M. Febria, L. Rochefort y E. S. Higgs (2023). Ecological restoration in support of sustainability transitions: Repairing the planet in the Anthropocene. En M. U. Hensel, D. Sunguroglu Hensel, C. R. Binder y F. Ludwig (Eds.), *Introduction to designing environments: Paradigms & approaches* (pp. 93-112). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-031-34378-0_6

Cousins, I. T., J. H. Johansson, M. E. Salter, B. Sha y M. Scheringer (2022). Outside the safe operating space of a new planetary boundary for per- and polyfluoroalkyl substances (PFAS). *Environmental Science & Technology*, 56(16), 11172-11179. <https://doi.org/10.1021/acs.est.2c02765>

Cubillo-Guevara, A. P. y A. L. Hidalgo-Capitán, A. L. (2015). El sumak kawsay genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano. *OBETS, Revista de Ciencias Sociales*, 10(2),

301-333. <https://doi.org/10.14198/OBETS2015.10.2.02>

Delafield, G., C. Donnison, P. Roddis, T. Arvanitopoulos, A. Sfyridis, S. Dunnett, T. Ball, K. G. Logan (2021). Conceptual framework for balancing society and nature in net-zero energy transitions. *Environmental Science & Policy*, 125, 189-201. <https://doi.org/10.1016/j.envsci.2021.08.021>

dos Santos, T. (1998). La teoría de la dependencia: Un balance histórico y teórico. En F. López Segrera (Ed.), *Los retos de la globalización: Ensayos en homenaje a Theotonio dos Santos*. UNESCO. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/unesco/santos.rtf>

Dunlap, A. (2023). The green economy as counterinsurgency, or the ontological power affirming permanent ecological catastrophe. *Environmental Science & Policy*, 139, 39-50. <https://doi.org/10.1016/j.envsci.2022.10.008>

Ehrnström-Fuentes, M. (2016). Delinking legitimacies: A pluriversal perspective on political CSR. *Journal of Management Studies*, 53(3), 433-462. <https://doi.org/10.1111/joms.12173>

Ehrnström-Fuentes, M. (2019). Confronting extractivism: The role of local struggles in the (un)making of place. *Critical Perspectives on International Business*, 18(1), 50-73. <https://doi.org/10.1108/cpoib-01-2018-0016>

Ertelt, S.-M. y P. Carlborg (2024). The dark sides of low-carbon innovations for net-zero transitions: A literature review and priorities for future research. *Sustainability: Science, Practice, and Policy*, 20(1). <https://doi.org/10.1080/15487733.2024.2335731>

Escobar, A. (2014). De la crítica al desarrollismo al pensamiento sobre otra economía: Pluriverso y pensamiento relacional. En J. L. Coraggio y J.-L. Laville (Eds.), *Reinventar la izquierda en el siglo XXI: hacia un diálogo Norte-Sur* (pp. 191-206). Universidad Nacional de General Sarmiento.

Escobar, A. (2021). Reframing civilization(s): From critique to transitions. *Globalizations*, 1-18. <https://doi.org/10.1080/14747731.2021.2002673>

Escobar, A., C. Tornel y A. Lunden (2022). On design, development and the axes of pluriversal politics: An interview with Arturo Escobar. *Nordia Geographical Publications*, 51(2), 103-122. <https://doi.org/10.30671/nordia.115526>

Eversberg, D., P. Koch, R. Lehmann, A. Saltelli, S. Ramcilovic y Z. Kovacic (2023). The more things change, the more they stay the same: Promises of bioeconomy and the economy of promises. *Sustainability Science*, 18(2), 557-568. <https://doi.org/10.1007/s11625-023-01321-4>

Feola, G. (2020). Capitalism in sustainability transitions research: Time for a critical turn? *Environmental Innovation and Societal Transitions*, 35, 241-250. <https://doi.org/10.1016/j.eist.2019.02.005>

Fitzgerald, L. M. y A. R. Davies (2022). Creating fairer futures for sustainability transitions. *Geography Compass*, 16(10). <https://doi.org/10.1111/gec3.12662>

Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2012). *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2019). *Microfísica del poder*. Siglo XXI.

Garcia-Arias, J., C. Tornel y M. Flores Gutiérrez (2024). Weaving a rhizomatic pluriverse: Allin kawsay, the Crianza Mutua Networks, and the Global Tapestry of Alternatives. *Globalizations*, 0(0), 1-21. <https://doi.org/10.1080/14747731.2024.2352942>

García-Olivares, A. y R. C. López (2021). Los nuevos retos ambientales y energéticos y la transición ecosocial. *Política y Sociedad*, 58(2). <https://doi.org/10.5209/POSO.64877>

Gudynas, E. (2014a). Buen Vivir: Sobre secuestros, domesticaciones, rescates y alternativas. En A. Oviedo Freire (Ed.), *Bifurcación del Buen Vivir y el sumak kawsay* (pp. 23-45). Yachay.

Gudynas, E. (2014b). El postdesarrollo como crítica y el Buen Vivir como alternativa. En G. C. Delgado y A. Acosta (Eds.), *Buena vida, buen vivir: Imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad* (pp. 61-95). Universidad Nacional Autónoma de México.

Gudynas, E. (2017). Posdesarrollo como herramienta para el análisis crítico del desarrollo. *Estudios Críticos del Desarrollo*, 7(12), 193-210.

Gudynas, E. (2023a). Post-extractivist transitions: Concepts, sequences and examples. En H. Veltmeyer y A. Ezquerro-Cañete (Eds.), *From extractivism to sustainability: Scenarios and lessons from Latin America* (pp. 221-240). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003301981-18>

Gudynas, E. (2023b). The sticky myth of economic growth and the critique of development. En B. Bull y M. Aguilar-Støen (Eds.), *Handbook on international development and the environment* (pp. 26-40). Edward Elgar. <https://doi.org/10.4337/9781800883789.00009>

Herrero, Y. (2024). ¿De qué hablamos cuando hablamos de una transición ecosocial justa? *Economistas sin Fronteras*, 52, 6-11.

Heyne, E., M. Weißflug y U. Sturm (2024). Participatory practices and transforming environmental research in the Anthropocene. *Environmental Science & Policy*, 153, 103655. <https://doi.org/10.1016/j.envsci.2023.103655>

Hickel, J. (2019). The contradiction of the sustainable development goals: Growth versus

ecology on a finite planet. *Sustainable Development*, 27(5), 873–884.
<https://doi.org/10.1002/sd.1947>

Hidalgo-Capitán, A. L., A. G. García y N. D. Guazha (Eds.). (2014). *Sumak kawsay yuyay: Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre sumak kawsay*. Universidad de Huelva, Universidad de Cuenca.

Inuca-Lechón, B. (2017). *Yachay tinkuy o encuentro y confrontación de saberes: Genealogía de la interculturalidad y del buen vivir en la educación de los pueblos kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX*. Tesis doctoral. FLACSO-Ecuador.
<http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/12808>

Jepson, N. (2020). *In China's wake: How the commodity boom transformed development strategies in the Global South*. Columbia University Press.

Jerez, B. P., P. Bolados y R. Torres (2023). La eco-colonialidad del extractivismo del litio y la agonía socioambiental del Salar de AtacamaEl lado oscuro de la electromovilidad "verde". *Revista Austral de Ciencias Sociales*, **44**, 73-91.
<https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2023.n44-04>

Kalt, T. (2024). Transition conflicts: A Gramscian political ecology perspective on the contested nature of sustainability transitions. *Environmental Innovation and Societal Transitions*, 50. <https://doi.org/10.1016/j.eist.2024.100812>

Köhler, J., F. Geels, F. Kern, J. Markard, J... y P. Wells (2019). An agenda for sustainability transitions research: State of the art and future directions. *Environmental Innovation and Societal Transitions*, 31, 1-32. <https://doi.org/10.1016/j.eist.2019.01.004>

Kothari, A., A. Salleh, A. Escobar, F. Demaria y A. Acosta, A. (Eds.) (2019). *Pluriverso: Un diccionario del posdesarrollo*. Icaria.

Lang, M. (2011). Crisis civilizatoria y desafíos para las izquierdas. En M. Lang y D. Mokrani (Eds.), *Más allá del desarrollo* (pp. 7-18). Abya Yala, FRL.

Lang, M., B. Bringel y M. A. Manahan (2023). Introducción: Transiciones lucrativas, colonialismo verde y caminos hacia una justicia ecosocial transformadora. En M. Lang, B. Bringel y M. A. Manahan (Eds.), *Más allá del colonialismo verde: Justicia global y geopolítica de las transiciones ecosociales* (pp. 15-48). CLACSO.

Llásag, R. (2009). El sumak kawsay y sus restricciones constitucionales. *Foro, Revista de Derecho*, 12, 113-125.

Magliocca, N. R. (2023). Intersecting security, equity, and sustainability for transformation in the Anthropocene. *Anthropocene*, 43. <https://doi.org/10.1016/j.ancene.2023.100396>

Markard, J., R. Raven y B. Truffer (2012). Sustainability transitions: An emerging field of research and its prospects. *Research Policy*, 41(6), 955-967. <https://doi.org/10.1016/j.respol.2012.02.013>

Mazzucato, M. (2022). *Mission economy: A moonshot guide to changing capitalism*. Harper.

Mintrom, M. y B. C. Rogers (2022). How can we drive sustainability transitions? *Policy Design and Practice*, 5(3), 294-306. <https://doi.org/10.1080/25741292.2022.2057835>

Moore, J. W. (2017). The Capitalocene: I. On the nature and origins of our ecological crisis. *The Journal of Peasant Studies*, 44(3), 594-630. <https://doi.org/10.1080/03066150.2016.1235036>

Muñoz, S. M. y H. A. C. Solano (2009). La economía comunitaria en la nación Aymara: Una ética para la reproducción de la vida. *Otra Economía*, 3(5). <https://doi.org/10.4013/1162>

Ouedraogo, N. S. y J. M. M. Kilolo (2024). Africa's critical minerals can power the global

low-carbon transition. *Progress in Energy*, 6(3). <https://doi.org/10.1088/2516-1083/ad46da>

Panagiotaros, C. V., J. Boddy, T. Gray y J. Ife (2022). (Re-)Imagining social work in the Anthropocene. *British Journal of Social Work*, 52(8), 4778-4794. <https://doi.org/10.1093/bjsw/bcac075>

Peralta-Garcia, L., M. Chaparro-Escudero y L.-M. Espinar-Medina (2021). Towards a responsible communication strategy in the eco-social transition sector: An epistemological approach. *Communication & Society-Spain*, 34(4), 149-165. <https://doi.org/10.15581/003.34.4.149-165>

Pérez-Orozco, A. (2021). El conflicto capital-vida. *Trabalho Necessário*, 19(38). <https://doi.org/10.22409/tn.v19i38.45907>

Pucheta, M., C. Alvarez-Alonso, C. y P. Gaete (2024). Transición justa: Tensiones de un concepto en disputa. *Revista Diecisiete, Investigación Interdisciplinar para los Objetivos de Desarrollo Sostenible*, 10, 17–29. https://doi.org/10.36852/2695-4427_2024_10.01

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 201-246). CLACSO.

Richardson, K., W. Steffen, W. Lucht, J. Bendtsen, S. E. Cornell... y J. Rockström (2023). Earth beyond six of nine planetary boundaries. *Science Advances*, 9(37), 1-16. <https://doi.org/10.1126/sciadv.adh2458>

Riechmann, J. (2019). *Otro fin del mundo es posible, decían los compañeros: Sobre transiciones ecosociales, colapsos y la imposibilidad de lo necesario*. MRA.

Riechmann, J., A. Matarán Ruiz y Ó. Carpintero (Eds.) (2019). *Para evitar la barbarie: Trayectorias de transición ecosocial y de colapso*. Universidad de Granada.

Rockström, J., W. Steffen, K. Noone, Å. Persson ... y J. A. Foley (2009). A safe operating space for humanity. *Nature*, 461, 472-475. <https://doi.org/10.1038/461472a>

San Martín, W. y N. Wood (2022). Pluralising planetary justice beyond the North-South divide: Recentring procedural, epistemic, and recognition-based justice in earth-systems governance. *Environmental Science & Policy*, 128, 256-263. <https://doi.org/10.1016/j.envsci.2021.12.002>

Sarayaku. (2003). El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro. En A. L. Hidalgo-Capitán, A. G. García y N. D. Guazha (Eds.), *Sumak kawsay yuyay: Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre sumak kawsay* (pp. 77-102). Centro de Investigación en Migraciones-Universidad de Huelva, Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable-Universidad de Cuenca.

Sokolova, T. (2023). Co-producing “the future(s) we want”: How does political imagination translate into democratised knowledge-action models for sustainability transformations? *Environmental Science & Policy*, 144, 162-173. <https://doi.org/10.1016/j.envsci.2023.03.018>

Svampa, M. (2019). América del Sur. En A. Kothari, A. Salleh, A. Escobar, F. Demaria y A. Acosta (Eds.), *Pluriverso: Un diccionario del posdesarrollo* (pp. 67-70). Icaria.

Svampa, M. (2022). Dilemas de la transición ecosocial desde América Latina. *Documentos de Trabajo (Fundación Carolina)*, Segunda época, Extra 12, 1.

Svampa, M. y E. Viale (2020). *El colapso ecológico ya llegó: Una brújula para salir del (mal)desarrollo*. Siglo XXI.

Tikkakoski, P., M. Aulake y R. Paloniemi (2024). Towards just transition: Tackling inequity and structural causes of vulnerability in key environment, health and climate related policies in Finland. *Environmental Science & Policy*, 156, 103736.

<https://doi.org/10.1016/j.envsci.2024.103736>

Unceta, K. (2018). Alcance y vigencia del postdesarrollo: De la crítica al desarrollo al debate sobre las transiciones. *Ecuador Debate*, 103, 61-78.

Valencia, R. y S. Ramcilovic (2023). From hegemony-reinforcing to hegemony-transcending transformations: Horizons of possibility and strategies of escape. *Sustainability Science*, 18(2), 737-748. <https://doi.org/10.1007/s11625-022-01257-1>

van Kessel, J. y D. Condori (1992). *Criar la vida: Trabajo y tecnología en el mundo andino*. Vivarium.

Veltmeyer, H. (2023). From extractivism to sustainability: Scenarios and lessons from Latin American. En P. Bowles y N. Andrews (Eds.), *Extractive bargains: Natural resources and the state-society nexus* (pp. 31-50). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-031-32172-6_2

Villalba-Eguiluz, C. U. e I. Etxano (2017). Buen Vivir vs development: II. The limits of (neo-)extractivism. *Ecological Economics*, 138, 1-11. <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2017.03.010>

Villalba-Eguiluz, U., Sahakian, M., González-Jamett, C., & Etxezarreta, E. (2023). Social and solidarity economy insights for the circular economy: Limited-profit and sufficiency. *Journal of Cleaner Production*, 418, 138050. <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2023.138050>

Viteri Gualinga, C. (2002). Visión indígena del desarrollo en la Amazonía. *Polis. Revista Latinoamericana*, 3. <http://journals.openedition.org/polis/7678>

Wallerstein, I. M. (2013). Structural crisis, or why capitalists may no longer find capitalism rewarding. In *Does capitalism have a future?* Oxford University Press.

