Sustentabilidad decolonial y *horizontes otros* para la paz integral

Eduardo Andrés Sandoval Forero



Transdigital®
editorial

SUSTENTABILIDAD DECOLONIAL Y *HORIZONTES OTROS* PARA LA PAZ INTEGRAL

EDUARDO ANDRÉS SANDOVAL FORERO

Transdigital®
editorial

2026

Título original: Sustentabilidad decolonial y *horizontes otros* para la paz integral / Eduardo Andrés Sandoval Forero.
ISBN: 978-968-9724-44-5. **DOI:** https://doi.org/10.56162/transdigitalb78
Clasificación DEWEY: 577–Ecología. **Tipo de Contenido:** Libros universitarios. **Clasificación Thema:** J–Sociedad y ciencias sociales. **Tipo de soporte:** libro digital descargable. **Formato:** PDF. **Tamaño:** 3.3 MB. **Número de páginas:** 175.



Este libro es una publicación de acceso abierto con los principios de Creative Commons Atribution 4.0 International License (CC BY-NC-SA). Esta licencia permite a los reutilizadores distribuir, remezclar, adaptar y desarrollar el material en cualquier medio o formato únicamente con fines no comerciales y siempre que se otorgue la atribución al creador. Si remezcla, adapta o construye sobre el material, debe licenciar el material modificado bajo términos idénticos.

Esta obra ha sido dictaminada por pares académicos expertos con el método de doble ciego. Los dictámenes están resguardados en los archivos de la Editorial *Transdigital*.

D.R. 2026 Eduardo Andrés Sandoval Forero (autor).

D.R. 2026 Sello Editorial *Transdigital*.

Sociedad de Investigación sobre Estudios Digitales, S. C. Nombre de marca: *Transdigital*. Dirección: Circuito Altos Juriquilla 1132. Colonia Altos Juriquilla. C. P. 76230, Juriquilla, Querétaro, México. +52 (442)301 32 38. Correo: editorial@transdigital.mx www.editorial.transdigital.mx

Registro en el Padrón Nacional de Editores como agente editor Sociedad de Investigación sobre Estudios Digitales, S. C., con el Dígito Identificador 978-607-99594.

Afiliación a la Cámara Nacional de la Industria Editorial Mexicana (CANIEM) con el número 4069, de conformidad con el artículo 17 de la Ley de Cámaras Empresariales y sus Confederaciones en vigor.

Registro Nacional de Instituciones y Empresas Científicas y Tecnológicas de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI) de México con el folio: RENIECYT 2400068.
Sugerencia de referencia para el libro en APA 7a. edición:

Cómo citar este libro en el estilo de citación APA 7a. edición:
Sandoval Forero., E. A. (2026). *Sustentabilidad decolonial y horizontes otros para la paz integral*. Editorial Transdigital. https://doi.org/10.56162/transdigitalb78

Contenido

Introducción **7**

Capítulo I
Desarrollo moderno/colonial: una promesa convertida en violencia **13**

La seducción histórica del desarrollo 14
La colonialidad del desarrollo 20
Desarrollo capitalista contra la vida-naturaleza 23
Los conflictos del desarrollo capitalista 26
La crisis socioambiental, crisis de racionalidad 32

Capítulo II
Horizonte decolonial de la sustentabilidad **57**

Los límites del desarrollo sustentable 59
Crítica a la universalización de la sustentabilidad 67
La sustentabilidad decolonial 69
La vida-naturaleza: categoría relacional 71
Territorio, autonomía y sustentabilidad decolonial 75
Sustentabilidad, justicia y desmercantilización 77
Interculturalidad y sustentabilidad decoloniales 79

Capítulo III
Sustentabilidad y paz integral para la vida-naturaleza **87**

El desarrollo capitalista y la paz 88
Descolonizar la sustentabilidad y la paz para la vida-naturaleza 90

Capítulo IV
Territorios para la vida: *desarrollos otros* y horizontes de paz integral **109**

Pluriverso, horizonte de vida-naturaleza 110
Las alternativas al desarrollo capitalista 112
Caracterización de los *desarrollos otros* para la paz integral 115
Principios constitutivos de los *desarrollos otros* 116
Dimensión económica 117

Dimensión política 118
Dimensión cultural 118
Dimensión ecológica 119
Dimensión cognitiva 119
Dimensión ética 120
Dimensión espiritual 121
Los *desarrollos otros* y el Estado 121
Los *desarrollos otros* y el mercado 122
Desarrollos otros y políticas públicas 122
Los *desarrollos otros*: construcción inacabada 123
El plural como ruptura epistemológica 125
El territorio, fundamento de los *desarrollos otros* 128
Comunalidades, expresión de *desarrollos otros* 130
Buen Vivir y pluralidad de horizontes 131
Vivir sabroso y dignidad territorial 133
Economías otras para la vida 134
Agroecologías otras y soberanía alimentaria 135
Autonomía y autogobierno propios 136
Resistencia y *desarrollos otros* 139
Interculturalidad en los *desarrollos otros* 140
Sentipensar-hacer los *desarrollos otros* 145

Consideraciones finales **155**

Referencias **163**

Eduardo Andrés Sandoval Forero **173**

Introducción

El desarrollo ha ocupado una posición central en la organización política, económica y epistemológica del mundo contemporáneo. Durante buena parte de los siglos XX y XXI ha funcionado como horizonte de transformación social, criterio para valorar el bienestar de las sociedades y fundamento de políticas nacionales e internacionales orientadas al crecimiento, la modernización y la integración económica capitalista. La teoría y práctica del desarrollo en sus diferentes designaciones ha trascendido el campo de la economía para intervenir en la definición de las relaciones entre sociedad, territorio, conocimiento, cultura y naturaleza. Desde esta perspectiva, el desarrollo constituye una racionalidad histórica capaz de ordenar prioridades, producir categorías de interpretación y establecer determinados referentes acerca de aquello que la modernidad capitalista considera progreso, bienestar y futuro.

NuestrAmérica ofrece un lugar privilegiado para examinar críticamente esta racionalidad. Su historia articula colonialismo, dependencia, desigualdad territorial, explotación de bienes naturales, subordinación epistemológica y profundas disputas por el control de los territorios. Al mismo tiempo, la región concentra una larga trayectoria de resistencias, autonomías, economías comunitarias, conocimientos territoriales, prácticas de reciprocidad y concepciones del bienestar construidas desde pueblos indígenas, comunidades campesinas, poblaciones afrodescendientes, movimientos sociales y experiencias colectivas que han producido formas propias de relacionarse con la vida y con la naturaleza. Esta doble condición convierte a NuestrAmérica en un espacio de crítica y, simultáneamente, en un lugar de producción de pensamiento y construcción de horizontes alternativos.

El propósito de esta obra consiste en desplegar una lectura crítica y propositiva de las relaciones entre desarrollo, sustentabilidad, paz y reproducción de la vida. Su punto de partida se encuentra en el análisis de la racionalidad moderna/colonial que convirtió determinadas experiencias históricas de modernización en parámetros universales para interpretar y determinar el progreso de las sociedades occidentales. Esta racionalidad organizó jerarquías entre países, territorios, poblaciones y conocimientos, otorgando centralidad

al crecimiento económico, la productividad, el consumismo y la acumulación irracional de capital como criterios privilegiados para valorar el progreso.

La crítica decolonial permite profundizar este análisis al situar el desarrollo dentro de relaciones históricas de poder que atraviesan la economía, la cultura, el conocimiento, las subjetividades y las formas de apropiación-destrucción de la naturaleza. Desde esta perspectiva, la colonialidad constituye una matriz persistente que organiza jerarquías y distribuye de manera desigual capacidades de decisión, autoridad epistemológica, acceso a bienes e intervención sobre los territorios. El desarrollo moderno/colonial adquiere así una dimensión multidimensional, expresada en las formas de producir, gobernar, conocer, clasificar, habitar y transformar-destruir la Madre Tierra.

La cuestión socioambiental introduce un segundo desplazamiento fundamental. La crisis ecológica contemporánea revela la estrecha interdependencia entre las condiciones ambientales y las posibilidades materiales, culturales y territoriales de reproducción de la vida-naturaleza. Agua, suelos, biodiversidad, bosques, territorios, aire y sistemas ecológicos forman parte de entramados que sostienen las actividades productivas, la alimentación, las identidades, los conocimientos, las prácticas culturales y las formas comunitarias de existencia. Esta relación exige una comprensión de la sustentabilidad capaz de integrar las dimensiones sociales, ecológicas, políticas, territoriales, culturales y epistemológicas de la vida-naturaleza colectivas.

A partir de este planteamiento, el libro desarrolla la categoría de sustentabilidad decolonial para la vida-naturaleza. Esta propuesta sitúa la reproducción digna de la existencia como criterio para organizar y valorar las relaciones entre economía, sociedad y naturaleza. La vida-naturaleza expresa una comprensión relacional en la que los seres humanos forman parte de entramados ecológicos y territoriales de interdependencia. La sustentabilidad adquiere, en consecuencia, una dimensión política vinculada con la justicia socioambiental, la autonomía territorial, el cuidado, la pluralidad epistemológica y la capacidad de las comunidades para participar en las decisiones que afectan sus condiciones de existencia.

La "reproducción ampliada de la vida" (Nudelman, 2019; Coraggio, 2003, 2009) más que del capital, constituye en el presente texto el principio articulador del desplazamiento económico del desarrollo capitalista. Esta

categoría crítica cuestiona la acumulación de capital como principio ordenador de la economía y sitúa en su lugar la producción, reproducción y mejoramiento continuo de las condiciones materiales, sociales, culturales y ambientales que hacen posible una vida digna.

La "reproducción ampliada de la vida" es una de las categorías centrales de los valores, principios y prácticas de la racionalidad productiva a favor de la vida y no de la acumulación de capital que promueve la Economía Social y Solidaria (ESS) en NuestrAmérica. Su formulación orienta la actividad económica, la organización política, la producción de conocimientos y las relaciones territoriales hacia las condiciones que permiten sostener vidas dignas. Con este planteamiento, la economía adquiere una función vinculada con la satisfacción de necesidades, el fortalecimiento de capacidades colectivas, el cuidado de los bienes comunes y la preservación de las condiciones ecológicas necesarias para la continuidad de la existencia. Esta perspectiva amplía el significado del bienestar mediante la incorporación de dimensiones materiales, sociales, culturales, territoriales, políticas y ambientales.

La paz integral decolonial aporta el horizonte ético-político de la presente propuesta. Su integralidad parte del reconocimiento de que las violencias se configuran mediante relaciones estructurales, culturales, simbólicas, epistemológicas, territoriales, directas y ecológicas que pueden articularse entre sí. La construcción de paz requiere transformar estas relaciones mediante procesos de justicia, participación, autonomía, memoria, interculturalidad, diálogo y reconocimiento de la pluralidad de conocimientos. La paz adquiere así una dimensión situada y procesual, construida desde las condiciones históricas y territoriales de los sujetos y colectividades que intervienen en ella.

La articulación entre sustentabilidad decolonial y paz integral conduce a la propuesta central del libro: los *desarrollos otros* para la vida-naturaleza, es decir, para la paz integral. El uso del plural expresa la existencia de múltiples trayectorias históricas, múltiples racionalidades y múltiples formas de construir bienestar. El carácter otro señala procesos organizados alrededor de la reproducción digna de la vida-naturaleza, la autonomía, la comunidad, la justicia, el cuidado, la reciprocidad, la pluralidad epistemológica y la sustentabilidad. Estas experiencias adquieren forma en territorios concretos y se expresan mediante economías comunitarias y solidarias, prácticas agroecológicas, soberanías

alimentarias, autogobiernos, comunalidades, resistencias territoriales, Buen Vivir, Vivir Sabroso y distintas formas de organización colectiva.

El pluriverso constituye el horizonte en el que estas experiencias pueden comprenderse y relacionarse. Su fundamento reside en el reconocimiento de una diversidad de proyectos de vida construidos desde historias, culturas, territorios y conocimientos específicos. La coexistencia de estos proyectos requiere relaciones de diálogo, reciprocidad, justicia e interculturalidad capaces de sostener la diversidad como una condición constitutiva de la vida social con respeto a la Madre Tierra. Los *desarrollos otros* se inscriben en el horizonte de la paz integral como procesos históricos abiertos, sujetos a aprendizaje, deliberación, transformación y revisión crítica permanente.

Reitero que la perspectiva de este texto sobre la problemática del planeta enfermo y herido de gravedad se deslinda de la discursividad oficial capitalista neoliberal que suele expresarse a través de los organismos internacionales, los gobiernos, universidades, institutos y centros de investigación occidentalizados. Me posiciono en una de las variantes del pensamiento crítico de NuestrAmérica, la que de manera general suele denominarse perspectiva de la Modernidad Colonialidad Decolonialidad, con la cual pretendo exponer parte de lo que las ciencias sociales modernas ocultan sobre el ecocidio del desarrollo capitalista y aportar a la reconstitución de los saberes negados y excluidos que son relevantes para la realidad actual (Mignolo, 2010).

Esta orientación decolonial permite desplazar la discusión de la sustentabilidad desde aproximaciones predominantemente institucionales y hegemónicas hacia una comprensión vinculada con relaciones de poder, territorio, autonomía, diferencia cultural y continuidad de la vida social y natural.

El argumento que articula la base teórica expuesta en esta obra sostiene que la reproducción digna de la vida constituye el principio desde el cual pueden reorganizarse las relaciones entre economía, sociedad, Madre Tierra, conocimiento, territorio y paz. Desde este horizonte, la sustentabilidad decolonial proporciona una racionalidad para el cuidado y la continuidad de la vida-naturaleza; la paz integral orienta la transformación de las violencias y la construcción de relaciones justas; y los *desarrollos otros* expresan formas históricas y territorialmente situadas mediante las cuales pueblos y colectividades construyen sus propios horizontes de bienestar, autonomía y convivencia.

La obra se organiza en cuatro capítulos que desarrollan progresivamente esta trama conceptual. El primer capítulo Desarrollo moderno/colonial: una promesa convertida en violencia, analiza críticamente el desarrollo como construcción histórica de la modernidad/colonialidad y cuestiona su pretendida universalidad. Expone cómo la racionalidad capitalista articula crecimiento, acumulación, explotación y mercantilización de la vida-naturaleza. Examina sus expresiones de violencia social, económica, territorial, cultural y ambiental. Finalmente, plantea la crisis del desarrollo como una crisis civilizatoria y de racionalidad.

El capítulo II. Horizonte decolonial de la sustentabilidad, cuestiona los límites del desarrollo sustentable y su permanencia dentro de la racionalidad moderna/colonial. Propone la sustentabilidad decolonial como horizonte centrado en la reproducción digna de la vida-naturaleza y en la desmercantilización de sus relaciones. Articula territorio, autonomía, justicia e interculturalidad como dimensiones fundamentales de esta perspectiva. De este modo, la sustentabilidad se redefine desde los saberes, prácticas y territorialidades de pueblos y comunidades.

El tercer capítulo, Sustentabilidad y paz integral para la vida-naturaleza, establece la relación entre sustentabilidad decolonial y paz integral frente a las violencias producidas por el desarrollo capitalista. La paz deja de entenderse como ausencia de conflicto o estabilidad del orden existente y se concibe como praxis transformadora. Desde esta perspectiva, sustentabilidad y paz articulan justicia, autonomía, dignidad, cuidado de la vida-naturaleza y transformación de las violencias. La paz integral decolonial se configura como horizonte ético-político construido desde abajo.

El capítulo IV. Territorios para la vida: *desarrollos otros* y horizontes de paz integral, expone los *desarrollos otros* como procesos históricos, territoriales, comunitarios e interculturales que rompen con la universalización del desarrollo capitalista. Su fundamento se encuentra en la vida-naturaleza, el territorio, la autonomía, el sentipensar, la interculturalidad y la reproducción ampliada de la vida. Reconoce la pluralidad de saberes, prácticas y formas comunitarias de construir bienestar y paz. Los *desarrollos otros* configuran así un pluriverso de horizontes de vida y paz integral.

El entramado conceptual se conforma de la "vida-naturaleza" como fundamento ontológico; "colonialidad de la vida" como crisis civilizatoria capitalista; "sustentabilidad decolonial" como sentipensamiento social alternativo; "reproducción ampliada de la vida-naturaleza" como principio organizador teórico; "paz integral decolonial" como cualidad relacional de la sustentabilidad para la vida-naturaleza; y "desarrollos para la paz" como expresión histórica, territorial e intercultural, todo un entramado de diálogo entre el pensamiento decolonial, la ecología política, estudios críticos del desarrollo y los estudios para la paz integral.

Pensar los *desarrollos otros* para la vida-naturaleza desde NuestrAmérica implica reconocer la capacidad histórica y epistemológica de sus pueblos para producir teoría, saberes, conocimiento, sentipensamientos y alternativas de desarrollos sustentables para la paz. Esta perspectiva sitúa la diversidad de experiencias territoriales como fuente de pensamiento y abre un campo de diálogo con otras realidades del Sur Global. El horizonte resultante es un pluriverso de paces, sustentabilidades y *desarrollos otros* construidos desde memorias, conocimientos, autonomías, territorios y proyectos colectivos orientados hacia la dignidad y el cuidado de la vida-naturaleza.

Para una mejor comprensión de la exposición teórica y categorial se incluye al final de cada capítulo una gráfica de tipo conceptual que resume el contenido del capítulo. La idea de las gráficas es sintetizar el armazón conceptual y argumentativo de cada capítulo y de la obra en general. La representación visual de las ilustraciones muestra la crítica al desarrollo moderno/colonial y sus violencias hasta la construcción de horizontes alternativos sustentados en la vida-naturaleza, la paz integral y los *desarrollos otros*.

Después de las consideraciones finales se incluye la Figura 6 que condensa la tesis integradora de toda la obra: sustentabilidad para la vida-naturaleza, paz integral y *desarrollos otros* como procesos interdependientes que se retroalimentan y adquieren sentido en la reproducción ampliada de la vida. Esta articulación conduce hacia un pluriverso de sociedades dignas, justas, autónomas, interculturales, participativas y en armonía con la vida-naturaleza.

Capítulo I
Desarrollo moderno/ colonial: una promesa convertida en violencia

El capitalismo prometió el desarrollo;
su historia obliga a preguntar por el
destino de los pueblos y quién obtuvo
los beneficios de esa promesa.

El desarrollo constituye una de las categorías políticas, económicas y culturales con mayor capacidad de influencia e imposición en la vida política y social contemporánea. Durante décadas ha sido presentado como aspiración universal, horizonte deseable de las sociedades y medida privilegiada para determinar el avance o rezago de países, regiones y poblaciones. Su fuerza histórica procede precisamente de esa aparente evidencia: desarrollarse parece significar mejorar las condiciones de existencia, superar la pobreza, ampliar las capacidades productivas, modernizar las instituciones y alcanzar niveles superiores de bienestar. Bajo esta representación, cuestionar el desarrollo suele interpretarse como una oposición al progreso social, regional, nacional, continental o del mundo en general.

Su configuración histórica está asociada con determinadas relaciones de poder, con la expansión del capitalismo, con la constitución de jerarquías internacionales y con la producción de una representación del mundo que convirtió unas experiencias históricas particulares en parámetros universales para valorar la totalidad de las sociedades. La clasificación entre países desarrollados y subdesarrollados condensó esta operación política y epistemológica al establecer simultáneamente un punto de llegada y los sujetos autorizados para definir el camino hacia él.

La crítica adquiere mayor profundidad cuando esta genealogía se observa desde NuestrAmérica. La historia regional muestra que modernidad,

colonialismo, capitalismo y desarrollo no pueden analizarse como procesos independientes. Las estructuras coloniales transformaron territorios, poblaciones, economías, culturas y conocimientos mucho antes de que el desarrollo se institucionalizara como política internacional. Posteriormente, la descolonización política formal no eliminó las relaciones jerárquicas que ordenaban el sistema mundial. Estas fueron reconfiguradas mediante nuevas instituciones, discursos, clasificaciones, políticas económicas y formas de intervención sobre las sociedades que el poder occidental denominó atrasadas.

El desarrollo puede comprenderse como una racionalidad histórica que articula economía y poder, pero también conocimiento, cultura, territorio y naturaleza. La eficacia del espejismo del desarrollo no depende únicamente de la imposición material, opera mediante la capacidad de convertir determinadas concepciones de progreso, productividad, bienestar y racionalidad en criterios aparentemente universales. De esta manera, formas comunitarias de producción, conocimientos ancestrales, economías de reciprocidad, organizaciones territoriales, relaciones culturales y sentipensares con la naturaleza han sido calificadas como obstáculos para el progreso precisamente porque no responden a la racionalidad que el propio desarrollo capitalista-colonial estableció como norma.

Este capítulo reconstruye críticamente ese proceso. Su propósito es identificar las condiciones históricas y las relaciones de poder que hicieron posible su consolidación como paradigma mundial. El argumento central sostiene que la crisis contemporánea del desarrollo capitalista, entendida como crisis de la colonialidad de la vida, requiere interrogar la racionalidad que lo constituye y reconocer las violencias que produce cuando la acumulación, la productividad y la expansión permanente de los mercados adquieren primacía sobre la reproducción de la vida-naturaleza.

La seducción histórica del desarrollo

El desarrollo contemporáneo adquirió una configuración política mundial después de la Segunda Guerra Mundial. La devastación producida por el conflicto bélico, la reconstrucción de Europa, la reorganización del capitalismo y la confrontación geopolítica entre Estados Unidos y la Unión Soviética configuraron un nuevo orden internacional. En ese escenario, la estabilidad

económica comenzó a vincularse directamente con la seguridad y la paz. Quijano (2000c) sintetiza esta trayectoria histórica: "Desarrollo es un término de azarosa biografía en América Latina" (p. 38).

La arquitectura económica construida desde el sistema Bretton Woods en 1944 por los 44 países que se reunieron en Estados Unidos para pactar un nuevo orden económico internacional que evitara crisis que condujeran a nuevas guerras, es clave para entender desde entonces el poder de la Unión Americana, pues se determinó el valor de las monedas respecto al dólar y al oro para las transacciones comerciales. Este nuevo sistema monetario internacional, fundado en el dominio del dólar, crea diversas instituciones financieras internacionales como el Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento —posteriormente integrado al Banco Mundial— y el Fondo Monetario Internacional, con mecanismos destinados a regular las relaciones monetarias, financiar la reconstrucción y garantizar condiciones para el funcionamiento de la economía capitalista internacional. El principio político subyacente consistía en considerar que la estabilidad económica constituía una condición indispensable para evitar nuevas crisis capaces de desencadenar conflictos de gran escala. La paz comenzó así a relacionarse con la organización de la economía mundial.

Esta relación contenía una tensión que acompañaría posteriormente al denominado desarrollo para la paz. La estabilidad económica podía contribuir al mejoramiento de determinadas condiciones sociales, pero también podía convertirse en mecanismo para preservar un orden internacional profundamente desigual. La paz podía significar justicia y dignidad, pero igualmente podía reducirse a estabilidad, gobernabilidad y ausencia de perturbaciones capaces de afectar la acumulación de capital.

Con la creación de las Naciones Unidas en 1945 se amplió la concepción de la paz al reconocer la importancia de la cooperación internacional, los derechos humanos y las condiciones económicas y sociales. Sin embargo, durante los primeros años de la posguerra la reconstrucción europea ocupó una posición prioritaria. Asia, África, NuestrAmérica y el Caribe todavía no habían sido convertidas plenamente en el gran espacio mundial de intervención que posteriormente sería denominado mundo subdesarrollado.

El giro decisivo se produjo cuando los países del capitalismo central organizaron una nueva clasificación internacional. El discurso político que dividió a la humanidad entre países y sociedades desarrolladas y subdesarrolladas produjo algo más profundo que una diferencia terminológica. Convirtió la experiencia histórica de determinadas potencias occidentales en representación del futuro que debía alcanzar el resto del mundo. Las diferencias económicas, sociales y culturales dejaron de comprenderse como resultado de historias específicas y relaciones internacionales de dominación y explotación para ser interpretadas como distintas fases dentro de una misma trayectoria evolutiva.

Como anoté anteriormente, la cooperación para el desarrollo se originó institucionalmente en el pacto de Bretton Woods en 1944, en la posguerra, por lo que debe ser entendida, tanto la cooperación como el desarrollo capitalista, como un proceso en el que confluyen la reconstrucción europea, la Guerra Fría, la descolonización política y la consolidación de la idea occidental de "desarrollo".

Otro momento histórico de la institucionalización del desarrollo y el subdesarrollo como parte de la política del capitalismo estadounidense fue el discurso de toma de posesión de Harry Truman como presidente de Estados Unidos en 1949, el mismo que ordenó descargar las bombas atómicas contra la población de Hiroshima y Nagasaki en Japón. El discurso de Truman declaró no solo la división del mundo entre países "desarrollados" y "subdesarrollados", sino también la decisión de centrar la cooperación del mundo desarrollado para el mundo atrasado en ayuda de capital, conocimientos, transferencia tecnológica, asistencia técnica, modernización institucional, industrialización, inversión y crecimiento económico como los instrumentos privilegiados para recorrer la trayectoria del desarrollo moderno.

Sintetizando podemos decir que fueron varios los momentos históricos de la configuración política del desarrollo capitalista y su cooperación internacional. Se conformó principalmente en Estados Unidos, Europa occidental y el sistema de Naciones Unidas entre 1945 y 1961, dentro del orden internacional de la posguerra. En la post Segunda Guerra Mundial el desarrollo no aparece como un concepto técnico o neutral, sino como una estrategia de reorganización geopolítica destinada a preservar la estabilidad del nuevo orden internacional encabezado por Estados Unidos.

Desde las perspectivas críticas de Gilbert Rist (1966), Gustavo Esteva (2022), Aníbal Quijano (2000c) y Arturo Escobar (1996), las raíces históricas de la idea de desarrollo son anteriores y se encuentran estrechamente relacionadas con las nociones occidentales de "modernidad" y "progreso" (Escobar (2012) Estas concepciones comenzaron a configurarse en Europa desde el siglo XVI, vinculadas con los procesos de conquista y colonización de otros continentes, y posteriormente se fortalecieron con la Revolución Industrial y la expansión del capitalismo.

Los países clasificados con la categoría del "subdesarrollo" son atrasados o insuficientes en modernidad, productividad, industrialización y racionalidad, por lo que la intervención sobre ellos se justifica como asistencia destinada a conducirlos hacia niveles superiores de desarrollo. De hecho, la Carta de las Naciones Unidas incorporó explícitamente la cooperación internacional para resolver problemas económicos, sociales, culturales y humanitarios, desde entonces existe la institucionalización de la llamada cooperación para el desarrollo. En la década del 60, en tiempos de la guerra fría entre el mundo capitalista y el socialista, la ONU declaró esa década como la del Subdesarrollo y recomendó a los países ricos ayudar con dinero a los países pobres.

La clasificación en países desarrollados y países subdesarrollados tiene una consecuencia epistemológica decisiva: los pueblos dejaron de ser considerados principalmente desde sus propias historias para ser interpretados desde aquello que supuestamente les faltaba. La carencia o el escaso desarrollo se convirtió en criterio de conocimiento y las sociedades podían ser definidas por su distancia respecto del modelo establecido como desarrollado.

Escobar (2025) ofrece un referente para esta lectura: El poder del desarrollo residió entonces en su capacidad para producir simultáneamente un diagnóstico y una solución. Primero definió a una parte considerable del planeta como subdesarrollada; después presentó la modernización como camino necesario para superar esa condición. La clasificación creó la necesidad de intervención y legitimó a las instituciones poseedoras del conocimiento considerado adecuado para conducirla. La crítica al desarrollo también puede desplazarse desde sus resultados hacia el modo en que su discurso organiza relaciones de poder. En ese sentido, Escobar (2025) plantea: "¿cómo ha ope-

rado el desarrollo como estrategia de dominación cultural, social, económica, y política?" (p. 88).

Mignolo (2007) y Sanahuja Perales (2011) plantean que la expansión del paradigma desarrollista estuvo estrechamente vinculada con la Guerra Fría. La pobreza y las desigualdades fueron interpretadas también como factores capaces de favorecer movilizaciones sociales y proyectos revolucionarios, por lo que el desarrollo adquirió una función geopolítica: mejorar determinadas condiciones económicas y promover reformas para contener procesos políticos que cuestionaran el orden capitalista.

En NuestrAmérica esta dimensión obtuvo una particular relevancia después de la Revolución Cubana en 1959. La cooperación, la asistencia técnica, la inversión en infraestructura y las reformas institucionales se vincularon con estrategias destinadas a preservar la estabilidad regional capitalista para debilitar las luchas de liberación nacional, las revoluciones sociales y para contener la influencia de las ideas y política del socialismo. El desarrollo funcionó de manera simultánea como política económica, instrumento de política exterior, mecanismo de legitimación y dispositivo de seguridad internacional.

Un ejemplo de esta política de cooperación y ayuda para el desarrollo aplicada en NuestrAmérica fue el Programa de la Alianza para el Progreso (1961) que además del financiamiento promovió reformas agrarias parciales, infraestructura y fortalecimiento de las instituciones del Estado con el objetivo de evitar nuevas revoluciones sociales y para legitimar el sistema capitalista. En su esencia el desarrollo buscaba la gobernabilidad y la estabilidad política para la paz, permitiendo la acumulación ampliada de capital.

Esta breve genealogía permite cuestionar la representación según la cual la política del desarrollo surgió como respuesta humanitaria a la pobreza mundial. La retórica de la preocupación por las condiciones materiales de las poblaciones estuvo presente, pero quedó inscrita en una trama geopolítica más compleja. Desarrollo, seguridad y estabilidad capitalista formaron parte de un mismo campo estratégico del poder occidental. Sin embargo, la distribución desigual de capacidades dentro del campo del desarrollo permite observar que sus intervenciones no afectan del mismo modo a todos los actores. Lins Ribeiro (2007) advierte: "Los actores e instituciones menos poderosos son grupos locales vulnerabilizados por iniciativas de desarrollo" (p. 177).

La posterior asociación entre desarrollo y paz heredó ambigüedades sobre las causas y los procesos de países denominados en "vías de desarrollo". Si las causas de los conflictos eran atribuidas a la pobreza, atraso institucional o insuficiente crecimiento, la respuesta consistiría, en una lógica simple, en ampliar las mismas políticas de modernización que habían estructurado previamente el paradigma del desarrollo. De esta manera, el conflicto aparecía como consecuencia del déficit de desarrollo, mientras quedaban escasamente reconocidas las violencias estructurales, así como las generadas por determinadas formas de desarrollo capitalista.

Desde la perspectiva crítica decolonial, la pregunta no es cuánto desarrollo capitalista necesita una sociedad para alcanzar la paz. Se interroga sobre la violencia contra la Madre Tierra y los conflictos socioambientales que genera el propio desarrollo cuando transforma territorios, concentra riqueza, mercantiliza bienes comunes, desplaza poblaciones o subordina conocimientos y culturas a una racionalidad económica externa (Esquivel Guerrero et al., 2009).

El planteamiento de Gudynas (2011b) permite situar esta problemática en las teorías de la modernización que proporcionaron una legitimación intelectual decisiva al paradigma del desarrollo. Su supuesto fundamental consistía en considerar que las sociedades transitaban por etapas sucesivas hasta alcanzar niveles superiores de organización económica, política y social. Las economías industrializadas representaban el estadio avanzado de esa trayectoria y funcionaban como referencia para las sociedades consideradas tradicionales. Esta interpretación convertía una experiencia histórica particular de algunos países de occidente en secuencia universal. La industrialización, urbanización, expansión del mercado, tecnificación y modernización institucional aparecían como componentes inevitables del progreso, admitiendo las diferencias culturales mientras no alteraran la dirección general del proceso.

La fuerza política del desarrollo capitalista/colonial promovida por los países centrales, la institucionalidad internacional y los monopolios económicos nacionales y globales, fue extraordinaria porque permitió presentar profundas transformaciones económicas como necesidades históricas para la población. Modificar formas de propiedad, relaciones productivas, instituciones comunitarias y prácticas culturales fueron justificadas como requisito para la modernización. Las resistencias de comunidades, colectivos y pueblos

a las trasformaciones de la Madre Tierra, a la intensificación de la economía productivista, al despojo y desplazamiento forzado de poblaciones diversas, fue y sigue siendo interpretado, señalado y censurado como rechazo irracional al progreso.

Desde NuestrAmérica, esta representación adquiere especial gravedad: los pueblos que habían experimentado invasión, despojo territorial, explotación colonial y subordinación económica fueron posteriormente responsabilizados por no alcanzar los estándares establecidos por las sociedades que habían participado históricamente en la producción de esas desigualdades. De esta manera, la historia de las relaciones coloniales quedó desplazada por una narrativa que atribuye el subdesarrollo a carencias internas.

Para Quijano (2000a), el problema de esta concepción no radica únicamente en su economicismo, su consecuencia más profunda consiste en establecer una jerarquía civilizatoria. Si existía una única trayectoria válida, las sociedades que organizaban su existencia de manera diferente podían ser representadas como supervivencias del pasado. Los conocimientos indígenas aparecen como supersticiones; las economías comunitarias como formas improductivas; la propiedad colectiva como impedimento para la inversión; la relación espiritual con los territorios como obstáculo para su explotación económica.

Este planteamiento, de acuerdo con Mignolo (2007), hace que el tiempo histórico quede colonizado por la idea del progreso. Algunas sociedades representaban el presente avanzado mientras otras eran situadas simbólicamente en un pasado que debían abandonar. La diversidad dejó de significar coexistencia de experiencias históricas y se convirtió en distancia respecto de una norma.

La colonialidad del desarrollo

La continuidad entre colonialidad y capitalismo mundial adquiere mayor claridad cuando América se sitúa en el origen histórico de ese patrón de poder. Quijano (2000a) sostiene: “La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial” (p. 1).

La perspectiva de Quijano (2020) permite comprender la continuidad mediante la categoría de la colonialidad. El colonialismo remite a una forma histórica de dominación política directa; la colonialidad designa relaciones de poder que sobreviven a la desaparición formal de la administración colonial y se reproducen en la economía, el conocimiento, las subjetividades, las clasificaciones sociales y las relaciones con la naturaleza.

En el mismo sentido de Quijano (2020), el planteamiento de Mignolo (2000) resulta oportuno para comprender la relación y la diferencia entre el colonialismo y la colonialidad, a partir del argumento de que la independencia política de los países de NuestrAmérica no significó la desaparición de las estructuras históricas de dominación. Las relaciones coloniales se reconfiguraron en dimensiones económicas, políticas, culturales y epistemológicas que continuaron organizando jerarquías entre territorios, poblaciones y conocimientos.

Desde una perspectiva crítica y decolonial, el desarrollo económico, social, humano, sostenible, sustentable, ecodesarrollo o cualquier calificativo que le pongan, se encuentra inscrito en las dinámicas económicas y políticas del patrón de poder del sistema-mundo capitalista/moderno/colonial, cuya reproducción genera simultáneamente acumulación de riqueza para los capitalistas y profundas desigualdades económicas, sociales y territoriales para la mayoría de la población.

La reproducción ampliada del capital y sus procesos cíclicos conducen a escalas mayores de acumulación, lo que requiere incrementar las fuerzas productivas, ampliar los mercados y estimular el consumismo, intensificando la explotación de los territorios, la mercantilización de la naturaleza y la subordinación de las relaciones sociales a la lógica económica. Esta dinámica configura relaciones desiguales entre los países centrales y periféricos, pues la prosperidad y acumulación de los primeros se sostiene, en buena medida, mediante relaciones históricas de dominación, extracción y apropiación de recursos y trabajo provenientes de las periferias. En NuestrAmérica, estas relaciones se expresan mediante políticas desarrollistas promovidas por los países centrales, los estados, organismos internacionales y entidades financieras que reproducen condiciones de dependencia, desigualdad y subordinación.

La imposición de este modelo desarrollista también tiene profundas consecuencias ambientales, sociales y culturales, debido a que la expansión

ilimitada de la producción y el consumismo intensifica la destrucción de ecosistemas y contribuye a la crisis climática contemporánea. En territorios indígenas y campesinos, las políticas de desarrollo —incluso aquellas calificadas como sostenibles o sustentables— pueden reproducir relaciones modernas/coloniales cuando desconocen las formas propias de organización, territorialidad, conocimiento y relación con la naturaleza de pueblos y comunidades. De esta manera, el desarrollismo opera como un mecanismo de dominación que articula desigualdades de clase, raza, etnia, género, cultura y lengua, al mismo tiempo que deteriora las condiciones materiales y ambientales necesarias para la reproducción de la vida-naturaleza.

En consecuencia, la crítica decolonial cuestiona el paradigma del desarrollo centrado en el crecimiento económico ilimitado y plantea la necesidad de reconocer otros horizontes de existencia, sustentados en la autonomía de los pueblos, la diversidad cultural, el cuidado de la naturaleza y formas de convivencia que privilegien la reproducción y sustentabilidad de la vida-naturaleza.

La colonialidad del desarrollo forma parte intrínseca de la colonialidad del poder que se manifiesta en la capacidad para organizar relaciones económicas y políticas que concentran beneficios y distribuyen desigualmente los costos del desarrollo. Se entreteje con la colonialidad del saber que aparece cuando determinados conocimientos adquieren autoridad universal mientras otros son reducidos a creencias, tradiciones, saberes locales o populares carentes de capacidad explicativa. También se entrelaza con la colonialidad del ser que se expresa en la producción histórica de sujetos inferiorizados y poblaciones convertidas en objetos de intervención. Asimismo, se enlaza con la colonialidad de la naturaleza que emerge cuando territorios, bosques, agua, minerales y biodiversidad son reducidos a recursos extraíbles, a activos financieros disponibles para la acumulación de capital.

Este planteamiento del entretejido de la colonialidad tiene su base en Quijano (2020) y Mignolo (2007), que argumentan que estas dimensiones no actúan separadamente; constituyen relaciones entrelazadas. La apropiación económica de un territorio requiere con frecuencia deslegitimar las formas comunitarias de propiedad; esta deslegitimación puede apoyarse en la inferiorización de los conocimientos que sustentan esas formas de vida y terminar justificando decisiones políticas tomadas sin participación efectiva de las

poblaciones afectadas. Por ello, el desarrollo moderno/colonial no debe comprenderse exclusivamente como política económica, constituye una racionalidad multidimensional capaz de intervenir simultáneamente sobre territorio, naturaleza, trabajo, cultura, conocimiento y subjetividad.

Desarrollo capitalista contra la vida-naturaleza

El planteamiento de Quintero-Romero (2023) permite profundizar en la dimensión económica que estructura la racionalidad del desarrollo capitalista, donde el crecimiento permanente se articula mediante la expansión de los mercados, el incremento sostenido de la productividad, la intensificación de los intercambios y la incorporación progresiva de los bienes naturales y de las actividades humanas a circuitos de valorización económica. Esta dinámica configura una lógica de expansión continua en la que territorios, recursos, conocimientos y capacidades humanas adquieren relevancia en función de su potencial para participar en los procesos de acumulación, redefiniendo las relaciones entre sociedad, economía y naturaleza bajo los imperativos de la valorización del capital.

La acumulación deja entonces de ser un resultado entre otros y se convierte en principio organizador del sistema capitalista/colonial. El éxito se mide mediante la expansión de la economía, incluso cuando esa expansión genere deterioro ambiental, desigualdad social, fragmentación comunitaria o desposesión territorial (Quijano, 2000b). La cuestión fundamental deja de ser si el desarrollo funciona o fracasa, es necesario preguntar para quién funciona, quién define sus objetivos, quién recibe sus beneficios y quién asume sus costos. Acciones y procesos de desarrollo pueden ser presentados como crecimiento económico desde los indicadores nacionales macroeconómicos sin que se anuncie el despojo, la destrucción de la Madre Tierra, el deterioro ambiental, el desplazamiento de población, la ruptura del tejido social y la desintegración sociocultural de comunidades afectadas.

La perspectiva de Masek (2023) permite contextualizar este argumento al mostrar cómo las tensiones inherentes al crecimiento económico se expresan de manera concreta en actividades extractivas, proyectos dqe infraestructura, procesos de transformación territorial y en la expansión de industrias intensivas en bienes naturales. En estos contextos, la generación de divisas, inversión y empleo puede coexistir con profundas transformaciones de los ecosistemas,

restricciones en el acceso comunitario a los territorios y bienes comunes, reconfiguraciones de las economías locales y debilitamiento de formas históricas de reproducción social. De este modo, los beneficios económicos asociados a determinadas estrategias de crecimiento se articulan con procesos de reordenamiento territorial, ambiental y social que inciden directamente en las condiciones materiales y culturales de vida de las poblaciones involucradas.

El caso del turismo permite observar esta relación a escala territorial. La expansión de grandes complejos puede presentarse como modernización y generación de ingresos, mientras las comunidades locales experimentan desplazamientos, pérdida de acceso a territorios, deterioro ambiental y transformación de patrimonios bioculturales. El interés de este ejemplo no reside únicamente en el turismo. Muestra una estructura recurrente: aquello que desde la racionalidad económica aparece como aprovechamiento productivo puede constituir, desde la experiencia territorial, una ruptura de las condiciones de reproducción de la vida (Hernández-Arteaga et al., 2025; Salcedo Guzmán & San Martín Rebolloso, 2012).

Desde una perspectiva decolonial, el desarrollismo puede ser entendido como la ideología y política de intervención que determina el desarrollo capitalista como el horizonte único y universal hacia el progreso teniendo como referente las experiencias de modernización, industrialización y crecimiento de los países centrales del capitalismo occidental. En esta perspectiva se clasifica a los países, sociedades y territorios en categorías jerarquizadas —desarrollados, en desarrollo, atrasados o pobres, emergentes— y prescribe políticas destinadas a aproximarlos al modelo dominante. En términos decoloniales, esta lógica reproduce la colonialidad del saber porque subordina conocimientos, temporalidades y formas de vida que no corresponden con la racionalidad moderna-capitalista.

El territorio ocupa una posición estratégica en esta crítica porque permite observar materialmente la relación entre acumulación capitalista y vida-naturaleza. Para la racionalidad occidental, el territorio es importante como espacio de localización de recursos, infraestructura, inversiones y actividades productivas. Su valor queda asociado con las posibilidades económicas que contiene. En sentido contrario, para numerosas comunidades indígenas, campesinas y afrodescendientes, el territorio posee una significación distinta. Es espacio

de memoria, identidad, organización colectiva, espiritualidad, producción de alimentos, relaciones familiares, saberes y vínculos con la Madre Tierra.

Conviene decir que no existe una única concepción indígena de la Madre Tierra en México y en NuestrAmérica; los pueblos originarios, en tiempos pasados y presentes poseen configuraciones cosmogónicas particulares que los hace ser diferentes. No obstante, es posible reconocer de manera general, un horizonte relacional compartido en el que la tierra rebasa la condición occidental de recurso natural, mercancía o simple soporte material de la existencia. De manera particular, varias comunidades y poblaciones han sufrido procesos de despojo, desterritorialización y desindianización con asimilación cultural y cosmogónica occidentales, han perdido la relación mental y física con la tierra, sus comunidades, idiomas, territorios y organizaciones tradicionales. Una parte de la migración indígena permanente a los Estados Unidos y Canadá ha vivenciado estos procesos de cambio cosmogónico y sociocultural. Otra parte la recrean de diferentes formas de organización, economía, festividades, gastronomía, etc.

En sentidos cosmogónicos, la Madre Tierra forma parte de un universo vivo, ordenado y sacralizado, donde seres humanos, animales, plantas, montañas, cuevas, manantiales, lluvias y entidades espirituales participan de relaciones de interdependencia. López Austin (1996) explica que la cosmovisión mesoamericana es un conjunto de referentes simbólicos que constituyen un sistema estructurado mediante el cual las colectividades comprenden y ordenan el universo, articulando naturaleza, sociedad y mundo sobrenatural. También nos dice que

La cosmovisión es, además, un hecho de producción de pensamientos y creencias que condiciona la percepción de la realidad y orienta la acción sobre ella. Se considera que el producto es social porque, a pesar de la valiosa participación de los individuos en la construcción de la cosmovisión, la acción individual sólo adquiere naturaleza cosmológica cuando es expresada, difundida, aceptada, asimilada y reinterpretada en un amplio radio colectivo (López, 1996 p. 2015).

La cosmogonía en los pueblos originarios nos orienta a comprender que el ser humano es parte de la tierra, constituye el espacio de origen, reproducción y continuidad de la vida. La Madre Tierra adquiere dimensiones

materiales y simbólicas colectivas, culturales y espirituales necesarios para la reproducción de una comunidad o pueblo.

Los argumentos de Leff (2002) permiten comprender que la confrontación entre distintas racionalidades trasciende las disputas por el acceso y control de determinados recursos. En los conflictos contemporáneos convergen formas diferenciadas de concebir, habitar y significar el territorio, así como de establecer las relaciones entre sociedad, naturaleza y vida colectiva. En este sentido, las disputas territoriales expresan también divergencias profundas respecto de las condiciones materiales, culturales y ecológicas que sostienen la vida digna y la reproducción de las comunidades.

Cuando un proyecto transforma un bosque en reserva de materias primas, un río en potencial energético o una región en espacio de inversión, realiza simultáneamente una operación epistemológica. Selecciona determinadas funciones del territorio y subordina otras, la productividad económica adquiere centralidad frente a valores culturales, comunitarios, ambientales, espirituales y cosmocéntricos difícilmente traducibles a equivalencias monetarias.

La naturaleza experimenta una relación semejante, su conversión en conjunto de recursos permite incorporarla a los circuitos de acumulación. El problema no consiste en que las sociedades utilicen bienes naturales, pues toda reproducción material de la existencia depende de ellos. La cuestión radica en una racionalidad que convierte la expansión ilimitada de la apropiación en condición de funcionamiento económico (Martínez Castillo & Martínez Chaves, 2016). La crisis socioambiental contemporánea muestra la destrucción de esa racionalidad, el deterioro de ecosistemas, pérdida de biodiversidad, contaminación, deforestación y alteraciones climáticas asociadas a los desarrollos capitalistas en sus diferentes etapas, los cuales han sido y continúan siendo generadores de conflictos con la mayoría de la población y con la naturaleza.

Los conflictos del desarrollo capitalista

La Enciclopedia de Paz y los Conflictos (López Martínez, 2004) define al conflicto:

> como aquellas situaciones de disputa o divergencia en las que existe una contraposición de intereses, necesidades, sentimientos, objetivos, conductas, percepciones,

> valores y/o afectos entre individuos o grupos que definen sus metas como mutuamente incompatibles. El conflicto es algo consustancial e ineludible en la naturaleza humana, y puede existir o no una expresión violenta de las incompatibilidades sociales que genera (p. 149).

Desde la perspectiva de la paz integral, los conflictos son comprendidos como la discrepancia de intereses, visiones, perspectivas, motivaciones y adhesiones que los seres humanos tenemos frente a nuestras realidades y percepciones de los grandes problemas mundiales, nacionales, regionales, locales, comunitarios, sociales o familiares en lo político, económico, social, cultural, étnicos, de clase social, género, Madre Naturaleza o de cualquier otra circunstancia relacionada con la vida-naturaleza. En este sentido, los conflictos acompañan a la vida, y diferentes han sido las formas de tratarlos; unos han sido y son transformados positivamente mediante el diálogo, los acuerdos y sus cumplimientos, otros conflictos han sido tratados con imposición, fuerza, violencias, incumplimientos de lo pactado.

Es decir que los conflictos son controversias que pueden ser tratadas de manera pacífica o violenta en sus dimensiones micro. meso o macro. Lo que denota el conflicto son contradicciones que pueden ser antagónicas o posibles de atenderse a través de diversos métodos de transformación pacífica. La vía violenta o la vía pacífica de gestionar el conflicto depende en buena medida del poder, de la autoridad, de las relaciones democráticas o del autoritarismo, de la correlación de fuerzas, de la fortaleza de la organización, la unión y la lucha por derechos básicos de la humanidad.

En el caso que nos ocupa, la modernidad capitalista emergió de las invasiones, saqueo de bienes naturales y esclavitud ejercida por Europa contra las colonias, teniendo como principio el desarrollo capitalista devastador de la naturaleza, de la sociedad, de las culturas, por lo que el conflicto entre el Estado y empresarios contra las poblaciones y la naturaleza es de carácter antagónico, en unas relaciones profundamente asimétricas. Esta relación de dominación/explotación/conflicto fue conceptualizada por Aníbal Quijano (1992; 2020) como la colonialidad del poder que contiene un patrón de poder de carácter mundial, moderno-capitalista, patriarcal y eurocéntrico.

Es decir que el desarrollo violento de la modernidad/colonialidad constituye por sí mismo el conflicto, por lo que no es posible dentro de los mismos márgenes del sistema capitalista generar las soluciones estructurales a la crisis socioambiental que también origina desastres sociales y diversos conflictos ambientales, alterando la convivencia familiar, comunitaria, local, nacional y debilitando las posibilidades de la paz socioambiental. Algunos procedimientos discursivos y prácticos del capital son de tipo cosmético o de atención a emergencias, sin modificar la violencia estructural.

La crisis socioambiental creada por el sistema capitalista y el imperialismo fascista, en sentido amplio constituye una crisis de la paz con la naturaleza y con la humanidad. Pero la crisis de la paz es integral, es socionaturaleza y también de manera determinante es producida por el poder imperialista/colonialista de la dominación a través de la violencia de las armas más sofisticadas que ha creado el sistema de control, sometimiento de la naturaleza y la sociedad. Todos los conflictos políticos, sociales, ambientales, culturales, étnicos, armados o no, tienen que ver directamente con el poder, en todos los casos, el origen, el proceso y el desenlace están determinados por los intereses contradictorios de los actores sociales involucrados, así como por el contexto histórico y presente del conflicto, las condiciones políticas, ambientales, sociales y económicas relacionadas con la vida socio-natural. Es decir que los conflictos son multidimensionales y de gran complejidad en su gestación, proceso y desenlace. En muchos casos los conflictos pueden transformarse de manera adecuada para la naturaleza y la sociedad, ello depende de la correlación de fuerzas favorable a las poblaciones.

Los conflictos más comunes en NuestrAmérica generados por el desarrollo capitalista sustentable con o sin ODS son los que tienen que ver con la política extractivista minero-energética y sus consecuencias de destrucción ambiental, despojo y desplazamiento de comunidades; los conflictos por el acceso y control de bienes naturales como el agua; los conflictos por la deforestación y uso del suelo; la contaminación ambiental por la industria, transporte y agroindustria con la emisión de gases de efecto invernadero y las consecuencias en la salud y enfermedad de la población. El conflicto adquiere un carácter explícito con la resistencia de la población afectada y los movimientos sociales en defensa del territorio, el medio ambiente y la Madre Tierra. En muchas

circunstancias los conflictos son atendidos por parte del Estado, empresarios, multinacionales con grupos paramilitares y todo tipo de violencias.

Los conflictos emanados por el desarrollo, independientemente de los adjetivos con los que se presente, permanecen inscritos en la lógica económica, política y cultural del sistema-mundo capitalista/colonial. Desde esta perspectiva, el desarrollo no constituye una estrategia orientada al bienestar social como pregona el discurso institucional y los intelectuales orgánicos del sistema, sino un dispositivo estructural del crecimiento económico que sirva para la reproducción y acumulación ampliada del capital. Su funcionamiento genera simultáneamente concentración de riqueza y generación de pobreza, profundiza desigualdades y establece una relación depredadora de la naturaleza. El consumismo, la producción ilimitada y la mercantilización de la naturaleza y de las relaciones humanas son dimensiones inseparables de este sistema.

La relación de la colonialidad entre los países capitalistas centrales y los periféricos es de dominación, explotación, saqueo y apropiación de los bienes naturales y del trabajo de los periféricos por parte de los centrales. En NuestrAmérica esta relación colonial continúa reproduciéndose mediante políticas económicas internacionales y nacionales, organismos financieros y empresas transnacionales. Por ello, el desarrollo desigual no es una anomalía que pueda corregirse mediante mejores políticas públicas, sino una condición inherente al funcionamiento del capitalismo mundial, en palabras de Mignolo "la colonialidad es constitutiva de la modernidad: sin colonialidad no hay modernidad", es "la cara oculta de la modernidad" (2003).

Desde el enfoque crítico de la paz decolonial, esta relación es de violencia integral conformada por la violencia estructural, política, cultural y simbólica. Cuando estas violencias son insuficientes, el poderío de la colonialidad recurre a la violencia directa, armada. Es decir que el desarrollo capitalista de la modernidad sostiene su colonialidad del poder, saber, ser, y de la naturaleza en las diferentes dimensiones de la violencia, por lo que la decolonialidad supera la crítica a los aspectos económicos y ecológicos al incorporar en su perspectiva las estructuras sistémicas que producen constantemente desigualdad, exclusión, precarización y privación de condiciones necesarias para una existencia digna de la naturaleza y la sociedad.

En este sentido, determinadas expresiones del desarrollo capitalista pueden generar violencia estructural cuando sus beneficios y costos se distribuyen de manera profundamente desigual. Existe violencia cuando poblaciones enteras pierden acceso a territorios indispensables para su reproducción; cuando las decisiones que transforman sus condiciones de existencia son adoptadas sin su participación; cuando sus conocimientos son excluidos de los procesos de decisión; cuando la naturaleza de la que dependen es deteriorada para sostener actividades económicas cuyos principales beneficios se concentran fuera del territorio (Abramovich, 2006; Pradilla Cobos, 2024).

La violencia puede adquirir también una dimensión cultural cuando los discursos del progreso legitiman esas desigualdades. Si una comunidad que se opone a un megaproyecto es presentada como atrasada, irracional o enemiga del desarrollo, la descalificación cultural contribuye a justificar la intervención material. La narrativa desarrollista puede convertir el conflicto político en aparente enfrentamiento entre modernidad y tradición.

El planteamiento de Quijano (2000a) resulta adecuado para este argumento al permitir reconocer una dimensión epistemológica de la violencia que acompaña determinados procesos de transformación territorial. Las comunidades afectadas pueden experimentar no solo la pérdida o reconfiguración de sus territorios, sino también el desplazamiento de su autoridad para interpretar, nombrar y explicar las transformaciones que ocurren en ellos.

En este proceso, los diagnósticos técnicos y los marcos de conocimiento producidos desde instancias externas adquieren capacidad para definir problemas, establecer criterios de intervención y orientar decisiones, mientras los conocimientos construidos históricamente por las comunidades quedan subordinados dentro de las estructuras institucionales de validación y toma de decisiones. Así, la disputa territorial comprende también una disputa por la legitimidad de los saberes y por la capacidad de los distintos actores para participar en la definición de las realidades que afectan sus propias condiciones de vida-naturaleza.

En situaciones extremas, estas violencias estructurales, culturales y epistemológicas se articulan con violencia directa, es decir que el conflicto del desarrollo capitalista-colonial de muerte contra la vida-naturaleza trasciende al uso de la fuerza por parte del poder del Estado, del poder político, económico

o de los poderes locales, territoriales. En este sentido, el desarrollo moderno se constituyó con la retórica universal del bienestar y la paz a partir de una trayectoria histórica vinculada con la reorganización geopolítica del capitalismo, la producción colonial de jerarquías entre sociedades y la universalización de una racionalidad que subordinó territorios, conocimientos, culturas y naturaleza a las exigencias de la acumulación. Su contradicción fundamental reside en convertir una experiencia histórica particular en referencia del destino colectivo de la humanidad y en interpretar como déficit de los pueblos aquello que también puede comprenderse como resultado de relaciones históricas de dominación.

Desde esta mirada, la crisis socioambiental creada por el desarrollo capitalista se relaciona con la racionalidad que orienta sus promesas y con las condiciones bajo las cuales el crecimiento ilimitado, productividad y acumulación adquieren primacía sobre las dimensiones materiales, culturales, territoriales y ecológicas de la existencia. En este proceso, el desarrollo produce violencia estructural que se expresa en la subordinación de territorios, conocimientos, culturas y formas de vida, mientras mantiene su narrativa del bienestar social y la paz.

El Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir acuñó el término "terricidio" para explicar la devastación de la vida causada por el desarrollo:

> El terricidio es la consecuencia del extractivismo. Puede definirse no sólo como el asesinato de la Pachamama y de los pueblos que la habitan, sino como el asesinato de todas las fuerzas que regulan la vida de la tierra, como consecuencia del modelo civilizatorio dominante. No abarca solo el crimen a la tierra, sino a todo lo cósmico que habita en ella, a toda la espiritualidad, que es súper importante para nuestros pueblos. El terricidio es un crimen de lesa humanidad. Por eso, exigimos que sean prohibidas las prácticas extractivistas por parte de las empresas que llevan a cabo estos actos, que sean penalizadas, y exigimos también la devolución de los recursos naturales a sus orígenes. (Pilosoph Postan, 2020).

Estudiar el desarrollo de muerte adquiere una relación directa con la perspectiva decolonial de la paz integral que cuestiona la paz hegemónica, la paz neoliberal que promueve "el desarrollo para la paz" generador de condiciones estructurales de violencia en todas sus dimensiones como expresión de la colonialidad del poder que impone el desarrollo destructor; la colonialidad del saber que promueve el desarrollo con la narrativa de ciencia, la tecnología y la ideología del progreso capitalista negando otras maneras de bienestar en la vida sin destruir comunidades y naturaleza; la colonialidad de la naturaleza que la concibe, utiliza y destruye como usufructo de materias primas para transformarlas en mercancías que acrecientan el capital; la colonialidad del ser que moldea la existencia y pensamiento de los sujetos colonizados en la aceptación y promoción del desarrollo capitalista para acceder a la paz. Estas jerarquías de la colonialidad de la paz se promueven e internalizan a través de las estructuras sociales, políticas, culturales y educativas con la negación de los saberes de actores sociales como parte de la violencia epistémica.

Frente a la colonialidad de la paz eurocéntrica estadounidense, se propone la decolonialidad de la paz en lo subjetivo y en lo objetivo, con sentipensamientos teóricos y prácticos de resistencia y re-existencia de luchas por la justicia social y cognitiva, de convivencia armónica con la Madre Tierra y en general de relaciones pacíficas con el cosmos. Al interrelacionar todas las dimensiones de la decolonialidad de la paz y fundamentar sus procesos complejos de humanización y reconocimiento de la hibridez de la vida-naturaleza, estamos hablando de cosmopaz, una perspectiva de paz íntegra e integral de la totalidad de la vida en el planeta, recuperando los multisaberes subalternos, sus prácticas y sus solidaridades que cuestionan las violencias impuestas por la modernidad-colonial.

La crisis socioambiental, crisis de racionalidad

Desde la perspectiva de Martínez Azpeitia et al. (2020) podemos comprender la crisis socioambiental como un proceso que articula las transformaciones ecológicas con las condiciones sociales y económicas en las que se desarrolla la vida colectiva. Los efectos derivados de los actuales patrones de desarrollo inciden sobre las actividades productivas, la alimentación, la disponibilidad y calidad del agua, la salud, la movilidad humana, las condiciones laborales, la

organización comunitaria y las posibilidades de permanencia en los territorios. Desde esta perspectiva, las transformaciones ambientales forman parte de un entramado más amplio de relaciones sociales, económicas y territoriales, en el que las condiciones ecológicas y las condiciones de reproducción de la vida se encuentran estrechamente vinculadas.

En este sentido, resulta más preciso hablar de crisis socioambiental, en la medida en que sociedad y naturaleza forman parte de relaciones de interdependencia. La degradación de un territorio transforma de manera simultánea los ecosistemas y las condiciones sociales que hacen posible la reproducción de la vida. La contaminación de un río, por ejemplo, no solo afecta la biodiversidad, sino también las formas de alimentación, las actividades laborales, la salud, las prácticas culturales y las dinámicas de organización comunitaria. Del mismo modo, la deforestación modifica los sistemas ecológicos y, simultáneamente, afecta territorios cargados de memoria, reproducción material y significación colectiva (Bustillo-García & Martínez-Dávila, 2008; Martínez Castillo & Martínez Chaves, 2016).

El planteamiento de Elizalde Hevia (2006) resulta pertinente para este argumento al situar la crisis socioambiental en una dimensión civilizatoria. Con este argumento la problemática ambiental se relaciona con una forma histórica de comprender y organizar las relaciones entre sociedad y naturaleza, así como con los patrones de producción y consumo que han acompañado la expansión económica moderna. La crisis adquiere así un carácter estructural al poner en cuestión las condiciones que permiten sostener determinadas formas de producción, consumo y apropiación de los bienes naturales a lo largo del tiempo.

La crisis socioambiental puede leerse, por ello, como una crisis de los supuestos que sostienen la racionalidad económica moderna. Leff (2004) sostiene que "la crisis ambiental es el resultado del desconocimiento de la ley de la entropía, que ha desencadenado en el imaginario economicista la ilusión de un crecimiento sin límites, de una producción infinita" (p. 244). Desde esta perspectiva, la dimensión ambiental introduce límites biofísicos que permiten problematizar la idea de una expansión económica permanente y plantear la necesidad de reconsiderar las relaciones entre producción, consumo, naturaleza y reproducción de la vida.

En el actual contexto de la crisis ambiental que repercute en la existencia de una crisis social, es decir, crisis socioambiental, cuyas raíces se encuentran en los desarrollos promovidos y controlados por el capitalismo, afectando no solo el clima sino las actividades productivas, el bienestar social, los modos de vida y las estructuras sociales, es crucial para el pensamiento crítico decolonial abordar este problema y explorar alternativas desde el Sur Global.

Como sabemos, en septiembre de 2015 los 193 miembros de la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobaron en la 70 Asamblea la resolución de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), que entre otros se encuentran el de erradicar la pobreza extrema y el hambre, eliminar las desigualdades, proteger los derechos humanos, promover el empoderamiento de género y garantizar el desarrollo económico, social y ambiental. Sin duda, los objetivos constituyen una quimera que supera con creces a cualquier utopía.

El plazo para alcanzar los 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible lo acordaron en la ONU para el 2030. De acuerdo con la edición especial del Informe sobre Desarrollo Sostenible de 2025 de las Naciones Unidas, ninguno de los 17 ODS está en vías de alcanzarse para 2030, y según los cálculos, solo el 17% de las metas está en posibilidad de alcanzarse para 2030 (https://ods.uam.es/informe-desarrollo-sostenible-2025/). El Informe sostiene que "más de la mitad del mundo está quedando atrás. Los avances para más del 50 % de las metas de los ODS son endebles e insuficientes, y el 30% está estancados o han retrocedido. Estos incluyen metas esenciales sobre la pobreza, el hambre y el clima".

Según la Organización de las Naciones Unidas (ONU), el cumplimiento de los ODS se ha visto obstaculizado por la pandemia de covid-19, la pérdida de biodiversidad y el impacto devastador de la crisis climática. "Esto se ha visto amplificado por la invasión rusa de Ucrania, que ha provocado el aumento de los precios de los alimentos y la energía, así como del costo de la financiación, creando una crisis mundial del costo de vida que afecta a miles de millones de personas".

A pesar de que México ha declarado su compromiso con diversas iniciativas ambientales, como los Objetivos de Desarrollo Sostenible de las Naciones Unidas (ODS), en las últimas décadas se ha mantenido la explotación intensiva de los llamados recursos naturales. Esto ha sido impulsado por

megaproyectos que abarcan desde la minería y la extracción de combustibles fósiles, hasta la construcción de grandes represas y obras de infraestructura. Estas acciones se han llevado a cabo bajo políticas públicas de carácter neoliberal que favorecen a empresas transnacionales, generando graves consecuencias para las comunidades locales e indígenas. Como resultado, el país enfrenta más de 400 conflictos socioambientales y de acuerdo con el informe del Centro Mexicano de Derecho Ambiental (2024) y Global Witness (2026) la violencia contra las personas defensoras de la tierra y el medio ambiente ha alcanzado el asesinato de más de 123 ecologistas en los últimos 15 años. En 2025 por lo menos 124 personas defensoras del ambiente fueron asesinadas en varios países. En octubre de 2023, Mongabay Latam publicó una investigación en donde se muestra cómo en México la violencia de la desaparición es utilizada en contra de personas defensoras de ambiente y territorio. De acuerdo con la documentación realizada en ese entonces, en el país, al menos 93 personas defensoras del ambiente y el territorio fueron víctimas de desaparición desde el 1 de diciembre de 2006 hasta el 1 de agosto de 2023. En 2025, 10 activistas y defensores de derechos ambientales fueron asesinados en México (Mongabay Latam 2026).

Por otra parte, los científicos, políticos, académicos, periodistas, comunicadores y voceros de organismos internacionales y nacionales con frecuencia insisten en que el cambio climático es una de las mayores amenazas para la humanidad. Según el Panel Intergubernamental sobre el Cambio Climático (IPCC), conformado por científicos reunidos por las Naciones Unidas para monitorear y evaluar toda la ciencia global relacionada con el cambio climático, «las actividades humanas son responsables de aproximadamente 1.0°C de calentamiento global sobre los niveles preindustriales» (IPCC, 2022). Las emisiones de gases de efecto invernadero, principalmente CO2, metano y óxidos de nitrógeno, han aumentado significativamente desde la Revolución Industrial. Este fenómeno ha provocado un incremento de 4,3 pulgadas del nivel global del mar, así como el aumento en la frecuencia e intensidad de fenómenos meteorológicos extremos, como huracanes, tornados, ciclones, sequías e inundaciones.

En perspectiva decolonial los ODS constituyen la continuidad de los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) los cuales no fueron cumplidos y concluyeron en el 2015 sin que se haya realizado una evaluación de crítica

profunda para explicar el incumplimiento político, administrativo y técnico de estos objetivos a nivel mundial, regional y nacional. En este sentido, los ODS son la continuación y ampliación del desarrollo capitalista global forjados en el diseño de la Agenda 2030.

Los ODS se proponen desde la perspectiva del desarrollo sostenible, resolver colosales problemas que afronta la mayoría de la población mundial como la pobreza, la desigualdad, la pobreza extrema, la exclusión, el consumo insostenible y la degradación ambiental. Es decir que lo acordado de manera solemne en la Asamblea General de la ONU es una declaración de buena voluntad al pretender atender las necesidades básicas que la mayoría de los seres humanos, la naturaleza y el mundo en general requieren con urgencia. Situaciones y necesidades que son producto de la violencia estructural sistémica capitalista/colonial que ha generado condiciones para una población subalternizada y una naturaleza violentada por la enfermedad de la acumulación irracional de capital.

Teniendo en cuenta la comprensión de autores decoloniales como Aníbal Quijano, Gustavo Esteva y Arturo Escobar, el desarrollo está intrínsecamente ligado a la modernidad y el progreso, conceptos que se originaron en Europa en el siglo XVI y que se consolidaron con la Revolución Industrial. En nuestros tiempos, el actual sistema capitalista se ha redimensionado a nivel global por sus políticas económicas centradas en el desarrollo, por lo que la situación en que se encuentra la sociedad y el planeta hoy en día es consecuencia del sistema capitalista. Emerge entonces una pregunta con sentido decolonial, ¿es posible que el sistema moderno capitalista colonial, y más concretamente los ODS, resuelvan los magnos problemas de la humanidad y de la naturaleza que han sido creados históricamente por este sistema?

Independientemente de la retórica propagandística de los ODS en los organismos internacionales y nacionales, así como del coro de investigadores adscritos al proyecto global, nos encontramos en los países periféricos con procesos de reprimarización de la economía, hiperconcentradas en capitales trasnacionales que nos sujetan todavía más a la colonialidad de la acumulación global del capital.

Las Conferencias, Pactos, Acuerdos, Cumbres y Conferencias de Alto Nivel de la diplomacia internacional han sido extremadamente elocuentes en

sus retóricas intrascendentes del desarrollo sostenible, pues la mayoría de los países del capitalismo central incumple lo pactado y lo firmado de la necesidad de los grandes cambios en la política económica a nivel mundial. El paradigma productivista del pensamiento hegemónico se sigue imponiendo, afectando a la sociedad y la naturaleza con lógicas destructivas a través de megaproyectos, extracción y uso de los hidrocarburos fósiles (petróleo, gas, carbón) y otros minerales, con desposesión y desplazamiento de poblaciones, privatización de tierras, territorios, bosques, agua y minas.

La química del petróleo se convirtió en nuestra cotidianeidad, gasolina, gas, diésel e infinidad de productos que de manera directa e indirecta incluyen petróleo procesado. Este envase de botella de agua, los asientos donde están sentados, este micrófono, esta laptop, se hacen con petróleo procesado, es decir que el desarrollo del capitalismo se intensificó después de la Segunda Guerra Mundial con base en el petróleo, donde la sociedad asimiló la cultura del uso de los productos elaborados y procesados a partir de este hidrocarburo altamente contaminante.

Ante la creciente crisis socioambiental, en diciembre de 2015, 196 países firmaron el Acuerdo de París, donde se comprometieron a modificar las políticas económicas para reducir las emisiones de gases de efecto invernadero. En la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el cambio climático, COP28, celebrada en diciembre de 2023, la retórica fluyó en torno a la gran preocupación por el ritmo acelerado del cambio climático, y los países acordaron abandonar los combustibles fósiles y tratar de frenar la aceleración del cambio climático.

Entre los 15 principales países productores de combustibles fósiles, se encuentran Estados Unidos, China, Alemania, Reino Unido, Rusia y México, cuyos gobiernos mantienen un gran apoyo político y económico a la producción de combustibles fósiles. De acuerdo con el informe de la agencia medioambiental de las Naciones Unidas, “Los gobiernos planean seguir produciendo combustibles fósiles en grandes cantidades, pese a sus compromisos en el Acuerdo de París”. (https://news.un.org/es/story/2021/10/1498592)

De acuerdo con los datos de la Organización Meteorológica Mundial (OMM), el 22 de julio de 2024 se vivió el día más caluroso en el mundo en los últimos 85 años, la temperatura media del aire en la superficie terrestre alcanzó los 17,15 °C. A nivel regional o continental los récords de temperatura

superaron los 50 °C en China, norte de África, Sur de Asia y Sur de América. Estos son algunos datos elocuentes del calentamiento global, el cual consiste, según la IPCC (2019) en el aumento continuo de la temperatura promedio de la atmósfera terrestre y los océanos causado principalmente por la emisión de gases de efecto invernadero provenientes de actividades humanas como la quema de combustibles fósiles y la deforestación.

Latour (2017), cuestiona la separación moderna de «naturaleza» y «cultura» como entidades distintas, argumentando que la crisis ecológica forma parte de esa división, por lo que propone reconsiderar las relaciones entre los seres humanos y la Tierra, pues la modernidad ha estado marcada por una explotación sin precedentes de los recursos naturales, resultando en una crisis climática global, que incluye la pérdida de biodiversidad. El sistema productivo moderno es uno de los grandes emisores de contaminación atmosférica en el mundo. «Las fábricas y plantas de energía emiten grandes cantidades de contaminantes, incluidos gases de efecto invernadero, que contribuyen al calentamiento global» (Escobar, 2012). La contaminación del aire, así como la de los ríos y mares, tiene graves consecuencias para la salud humana y los ecosistemas que son afectados también por los incendios forestales, la tala ilegal, el cambio de uso de suelo y malas prácticas forestales. La situación se agrava en países como México donde las instituciones encargadas del cuidado del ambiente son en muchos casos decorativas con obesidad burocrática y escasos presupuestos: La Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat), La Agencia de Seguridad, Energía y Ambiente (Asea), la Comisión Ambiental de la Megalópolis (CAMe), la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, la Comisión Nacional Forestal (Conafor), la Comisión Nacional del Agua (Conagua), la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (Profepa), la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (Conanp), El Instituto Mexicano de Tecnología del Agua (IMTA) y El Instituto Nacional de Ecología y Cambio Climático (INECC) entre otras.

A pesar del anuncio de los científicos sobre el inminente y fuerte cambio climático con afectación para la naturaleza y la especie humana en el mediano plazo, el acuerdo de reducir la producción y consumo de combustibles fósiles quedó en el papel; el calentamiento global sigue su marcha, se intensifican las catástrofes ambientales, se multiplican los conflictos socioambientales y crecen exponencialmente los desplazados ambientales.

La Fundación Rockefeller, aceptada por la legislatura de Nueva York en 1913, en los albores de la Primera Guerra Mundial, y cuya misión dice ser la de **"**Promover el bienestar de la humanidad en todo el mundo», con propósitos definidos para frenar la expansión del comunismo, impulsar la educación liberal en Latinoamérica, predecir y prevenir revoluciones en la región (Morcillo, 2023), advirtió el pasado 11 de septiembre de este año, sobre las serias implicaciones del cambio climático: "A pesar de todas las malas noticias, si observamos el futuro del aumento de la temperatura global, tendríamos que decir que podría subir, tal vez, hasta 3 °C. A ese nivel, miles de millones de personas serían desplazadas, cientos de millones perderían la vida, y muchos más enfrentarían la inseguridad alimentaria, la migración climática y la inestabilidad política". Con relación a la posibilidad de la transición energética con abandono de los combustibles fósiles, Rajiv Shah, presidente de la Fundación Rockefeller, remarcó: "Si esas economías continúan dependiendo de los combustibles fósiles durante las dos próximas décadas, el mundo no tiene ninguna posibilidad de superar los resultados catastróficos del cambio climático" (PluralidadZ, 2024).

En el Día Mundial del Medio Ambiente (5 de junio de 2024), fecha en que fue publicado el informe de la agencia de meteorología sobre el Estado del clima, donde se anuncia que la temperatura media anual mundial va a superar los 1,5 °C por encima de los niveles preindustriales durante al menos uno de los próximos cinco años, Guterres, el secretario general de la ONU, se dirigió al mundo diciendo que "El 1% más rico emite tanto como dos tercios de la humanidad, y es una parodia de justicia climática que los menos responsables de la crisis sean más afectados: los más pobres, los países más vulnerables, los pueblos indígenas, las mujeres y las niñas".

De acuerdo con el estudio publicado en *International Journal of Disaster Risk Reduction*, Centroamérica, México y el Caribe conforman una de las regiones del mundo con más personas afectadas por desastres climáticos en los últimos 20 años, donde los países con menor Índice de Desarrollo Humano (IDH) son aquellos con un mayor porcentaje de población impactada (González, 2024).

"El cambio climático afecta con mayor dureza a las mujeres y las niñas y exacerba las desigualdades existentes. Millones de mujeres y niñas pobres y

vulnerables, que son las menos responsables de la crisis climática, pagan un alto precio cuando los desastres relacionados con el clima golpean y perturban los servicios esenciales de salud y protección, así como los medios de subsistencia», dijo la directora ejecutiva del Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA), Natalia Kanem (ONU, 2024, 28 de mayo).

La retórica hegemónica siguió su curso en la Conferencia de las Partes (COP16) del 21 de octubre al 1 de noviembre de 2024 en la ciudad de Cali, Colombia, con el eslogan "Paz con la Naturaleza". Esta Conferencia es parte del Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB), del tratado internacional adoptado en la Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro en 1992 y que tiene el objetivo de "conservar la diversidad biológica, su uso sostenible y la participación justa y equitativa de los beneficios derivados de la utilización de los recursos genéticos". La COP reunió a más de 190 países y la oratoria, como tantas cumbres, conferencias, foros, Acuerdos y encuentros llamados de alto nivel, giró en torno a los desafíos de la crisis climática, la sobreexplotación de los recursos naturales, el consenso de agendas y acuerdos para el 2050 enmarcados dentro de los Objetivos del Desarrollo Sostenible.

Sin duda, el eslogan de "Paz con la naturaleza" es atractivo, encantador, conmovedor y de cierto impacto emocional, que buscó como todo slogan publicitar la marca de la COP16 en el llamado "país de la belleza". En la Conferencia pronunciaron sendos discursos que incrementaron el acervo de la sostenibilidad, carente de toda posibilidad real de revertir el colonialismo violento contra la naturaleza, pues la relación económica sigue siendo de explotación de la Madre Tierra.

Desde la perspectiva del pensamiento occidental se declara a grito entero que el cambio climático se ha convertido en una de las mayores amenazas para la humanidad. Con esta lógica el discurso del desarrollo sustentable está siendo promocionado bajo la etiqueta del concepto de la Transición Energética (TE), un nuevo mito que oferta mitigar el cambio climático y la crisis socioambiental, poniendo la mira en el litio, que se encuentra en abundancia en varios países de A.L., metal de alta demanda para los países centrales. Este metal conocido como el "oro blanco", que sirve como elemento para las baterías de automóviles y otros elementos tecnológicos, se ha convertido en la codicia de empresas trasnacionales que se disputan la explotación y saqueo existente

en varios países, prometiendo industrialización y riqueza para los países de la periferia, dejando, al igual que la extracción de los fósiles, consecuencias negativas a nivel socioambiental en la población y sus territorios, las pruebas de ello se encuentran en las investigaciones realizadas en los países de Argentina, Brasil, Chile y Perú, documentadas en el libro *Litio en América Latina. Demanda global contra daño socioambiental* (Azamar, 2022).

Las Naciones Unidas consideran que para que el mundo deje de utilizar combustibles fósiles, se deben adquirir los "minerales de transición energética", y afirman que "Los expertos en energía señalan que la extracción de minerales raros puede ser un proceso sucio, que arrasa el medio ambiente y da lugar a violaciones de los derechos humanos" (Noticias ONU, 2024, p. 1). Entre los minerales raros se encuentran el litio, el níquel y el cobalto, y un solo dato de lo sucio que es la extracción del litio para "energías limpias", sorprende: "para extraer una tonelada de litio se necesitan dos millones de litros de agua. Pero alrededor del 50% de la producción mundial de cobre y litio se concentra en zonas con escasez de agua" (Noticias ONU, 2024, p. 2).

La transición energética promovida por las potencias, corporaciones y gobiernos del Norte global reproduce una lógica extractivista que traslada sus costos sociales y ambientales hacia los territorios del Sur global. Bajo el discurso de las energías "limpias", la extracción de litio, cobalto, madera y otros bienes naturales genera nuevas zonas de sacrificio, despojo territorial y deterioro de la biodiversidad. Esta dinámica, denominada "extractivismo verde" o "colonialismo energético", evidencia que la descarbonización no implica necesariamente una ruptura con el modelo capitalista de apropiación de la naturaleza. El denominado "Consenso de la Descarbonización" prolonga, bajo una narrativa ambiental, las relaciones de desigualdad y dependencia configuradas por anteriores consensos globales. Desde una lectura crítica, la transición energética dominante aparece como una reconfiguración del extractivismo más que como una transformación de sus fundamentos. El desafío consiste, por tanto, en construir transiciones energéticas socialmente justas, territorialmente sustentables y capaces de superar la mercantilización de la naturaleza (Bringel & Svampa, 2023, pp. 51-70).

Toda NuestrAmérica y el Caribe resienten los efectos del colonialismo energético, de la extracción de los bienes de la naturaleza y de su destrucción,

pero México es uno de los países más vulnerables por su ubicación geográfica, por las consecuencias graves y visibles de la crisis ambiental y por la crisis de desigualdad estructural. De la base de datos estadísticos, cartográficos y documentales del Sistema Nacional de Información Ambiental y de Recursos Naturales de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT, 2024) podemos deducir que las dimensiones más visibles del cambio climático se manifiestan en la intensidad y la frecuencia de los fenómenos meteorológicos extremos como los huracanes, las tormentas tropicales, la pérdida de biodiversidad, degradación de las tierras áridas y semiáridas, la disminución drástica del agua para consumo humano y para la agricultura en varias regiones, desplazamientos forzados, e impactos negativos directos e indirectos en la salud de las y los mexicanos.

Resumiendo lo hasta aquí planteado, la destrucción de la naturaleza, sus consecuencias en el actual cambio climático y en el deterioro de salud-enfermedad de todos los seres vivientes es producto del desarrollo capitalista que se inició en NuestrAmérica con la invasión europea hace más de 530 años y se incrementó en los 30 años de desarrollo sostenible mediante la colonialidad global sobre la naturaleza a través de la intensificación de la extracción, sobreexplotación, y transformación de bienes naturales con usos variados que constituyen las principales fuentes de gases de efecto invernadero y de los sumideros de carbono.

Hablando del pulmón del mundo, la indígena Txai Suruí dijo que vamos hacia un punto de no retorno y la Amazonía, que tiene más de 6 mil años, está cerca de alcanzar ese punto de no retorno, podría acabar convertida en una tierra árida: “Si no evitamos este colapso, la atmósfera se saturará de dióxido de carbono, la Tierra se secará y 10 mil especies se verán abocadas a la extinción. Y todo el mundo —los pueblos indígenas, los ganaderos, la población de Brasil y del mundo entero— tendremos problemas para sobrevivir” (Suruí, 2023).

> Nos encontramos con una crisis socioambiental, producto de la modernidad/colonial, que produce desastres sociales y diversas situaciones de conflictos, alterando la convivencia familiar, comunitaria, local, nacional y debilitando las posibilidades de la

> paz socioambiental. ¿Qué hacer ante el deprimente panorama de un planeta en destrucción? Quiero traer a colación las palabras expresadas en 1983 por el sociólogo don Pablo González Casanova con motivo de la creación del periódico La Jornada, enfatizó al decir: "porque somos optimistas luchamos. Porque tenemos esperanza en un destino somos críticos. Pero no aceptamos el optimismo autoritario ni la esperanza sin pensamiento crítico" (Hernández-Navarro, 2023, p. 2).

En este libro esbozo algunas consideraciones desde el pensamiento crítico latinoamericano decolonial, una de las perspectivas del Sur Global, para comprender de la mejor manera posible el ecocidio del desarrollo moderno/colonial y las alternativas para enfrentarlo. Comienzo diciendo que la decolonialidad no solo cuestiona y deconstruye las teorías, políticas, programas y acciones emprendidas y renovadas del eurocentrismo, sino que comprende, acompaña y promueve *desarrollos otros* que tengan como propósito el bienestar de la naturaleza y la humanidad.

Desde mi perspectiva decolonial, la pregunta fundamental sobre la problemática de la crisis socioambiental se proyecta con relación a ¿cuál es la dimensión macro de nuestra realidad y qué hacer frente a ella?, en esencia es pensar las posibilidades de reorientar nuestro presente para salvar el planeta y salvarnos como especie humana. En este sentido, el cambio climático no es el enemigo, no es la amenaza de la humanidad como pregona la ciencia occidental al servicio del sistema capitalista. La naturaleza, el medio ambiente, el clima, el cosmos son víctimas de la modernidad capitalista que con la mentalidad y práctica de la colonialidad de la naturaleza y de la sociedad, violenta, destruye y transforma de manera agresiva la vida en el planeta. Con esta lógica, el cambio climático no es una causa que afecta la vida en su generalidad, es más bien la consecuencia de una relación violenta del sistema capitalista/colonial contra la naturaleza.

El principal dispositivo de la modernidad/colonialidad contra la vida-naturaleza que el sistema ejerce es la aplicación de la política del desarrollo capitalista a nivel planetario, política impuesta a los países periféricos y centrada en el extractivismo. Detrás de la política, las teorías y los discursos sistémicos

mundiales y nacionales que prometen las fantasías del desarrollo sustentable se encubren nuevos tiempos del colonialismo mediante el extractivismo de bienes naturales en los países periféricos, que continúan, al igual que en la acumulación originaria del capital, acrecentando el desarrollo de los países capitalistas centrales.

El objetivo del sistema capitalista es reproducirse acumulando de manera desenfrenada y competitiva más capital, para lo cual recurre a la moderna colonización de los países, de sus territorios y de sus poblaciones. La colonización de los territorios se presenta en tres dimensiones interrelacionadas: con la explotación de los bienes naturales, con el despojo de territorios y con el desplazamiento de la población local. La colonialidad de un país y de su población se ostenta con la autorización del extractivismo al capital nacional y trasnacional, por parte de lo que queda de los llamados "Estados nacionales" y de los gobiernos llamados de izquierda, centro, derecha, democráticos o progresistas.

Desde la perspectiva de Aníbal Quijano (1992, 2011), la modernidad/colonialidad se constituyó históricamente mediante la concentración y apropiación de los recursos, la explotación del trabajo y la subordinación de las poblaciones indígenas colonizadas, Este patrón de poder capitalista, colonial y eurocentrado reproduce relaciones estructurales de dominación que atraviesan tanto las sociedades como sus relaciones con la naturaleza. 24 años después de estas palabras se ha incrementado la acumulación capitalista, se ha intensificado el desarrollo del capital en los países centrales y la política desarrollista para los países periféricos gira en torno al extractivismo minero energético, a la matriz primaria-exportadora que es la herencia colonial. La dinámica y esencia del sistema capitalista se explica a través de la categoría "acumulación", entendida en sentido marxista como un proceso de reproducción capitalista en escala ampliada en tiempos de la modernidad neoliberal globalizada, en el contexto de los avances de la tecnología, la electrónica y las telecomunicaciones, lo que Manuel Castells (2009) define como capitalismo informático en la globalización. Es decir que para que el sistema se reproduzca tiene que acumular cada vez más capital y eso lo hace con mayor explotación del trabajo, con gran producción y con alto, altísimo consumo, convirtiendo a buena parte de los ciudadanos en clientes consumistas que se someten al mercado del capital, y a otra parte, a los que no tienen capacidad

de compra, en excluidos, en marginados del mercado con vivencia precaria, en población desechable.

Desde mi perspectiva, nos encontramos con un colonialismo integral "que entrelaza el poder del sistema capitalista neoliberal global (poder político y económico trasnacional y local) con el epistemicidio (negación exclusión y descalificación de saberes, pensamientos y conocimientos *otros*) con el ecocidio (destrucción de la naturaleza y el medio ambiente) con el etnocidio (negación y muerte de otras culturas) y con el genocidio (aniquilación, destrucción o desplazamiento de grupos sociales subalternos) (Sandoval-Forero, 2022, p. 157).

La lógica de la colonialidad de la naturaleza inicia con la extracción de los bienes naturales como el petróleo y el carbón, se transforma en gasolina, gas y diésel, se utiliza en la industria y en los autos, todo ello en un ciclo ininterrumpido de destrucción de territorios, devastación de flora y fauna, desposesión y desintegración de pueblos indígenas y campesinos, emisión de gases de efecto invernadero, principalmente CO2, metano y óxidos de nitrógeno que generan no solamente niveles extremos de contaminación sino también incidencia en el cambio climático con fenómenos meteorológicos extremos como inundaciones, sequías, y huracanes que afectan severamente a las poblaciones más vulnerables. Contaminación del aire que también genera consecuencias graves para la salud humana y para los distintos ecosistemas.

La contaminación del aire está teniendo un impacto negativo cada vez mayor en la salud humana. Según el reporte del 18 de junio de 2024 presentado en el Estado del Aire Global, estudio realizado por Unicef y el Instituto de Efectos a la Salud, "La contaminación del aire representó 8,1 millones de muertes a nivel mundial en 2021, convirtiéndose en el segundo factor de riesgo de muerte, incluyendo a los niños menores de cinco años" (https://tinyurl.com/2awnk9nf). De acuerdo con el Centro Mexicano de Derecho Ambiental, A.C. en México mueren alrededor de 9,300 personas al año debido a la mala calidad del aire (CEMDA, 2024 https://cemda.org.mx/).

En una muy apretada síntesis, la colonialidad de la naturaleza genera consecuencias en el cambio climático, la contaminación atmosférica, la destrucción de ecosistemas, en las actividades productivas y en el bienestar social. Las consecuencias en la agricultura en el Sur Global son desastrosas debido

al cambio climático, a las variaciones en los ciclos de las lluvias y a eventos extremos que perjudican las cosechas, la producción y el consumo de alimentos.

A la inseguridad alimentaria se suman afectaciones diversas a la salud humana como las enfermedades respiratorias, causadas por los cambios climáticos extremos, las olas de calor, la contaminación del aire y el aumento de las temperaturas. La degradación ambiental y los desastres naturales, que se acompañan de muerte y destrucción de viviendas y comunidades, generan el desplazamiento forzado de cantidades considerables de población, los hoy llamados desplazados ambientales.

Estas y muchas otras más calamidades que acontecen hoy en nuestro planeta, son producto del desarrollo del capitalismo global, como lo anunció Marx, "El capitalismo tiende a destruir a sus dos fuentes de riqueza: la naturaleza y los seres humanos" (Marx, 1975, p. 613).

Pero me parece imprescindible comprender que la dominación del poder capitalista tiene otras expresiones que acompañan al desarrollo hegemónico como son la colonialidad violenta de la naturaleza y la colonialidad del ser y del saber, es decir que el desarrollo que nos han prometido no solo es un engaño de la colonialidad, sino que tiene consecuencias en la subjetividad de la población, en la percepción colectiva de la vida asociada al consumismo con relaciones imaginarias y reales de mercantilización de la naturaleza y de las relaciones sociales que reproducen las exigencias del sistema moderno capitalista/colonial/patriarcal.

Las consecuencias del cambio climático, realidad no reconocida por los negacionistas, es consecuencia de la violencia a la naturaleza, también a la sociedad, a la economía, al hábitat, a la producción, a los territorios, al comercio, a las viviendas, al bienestar social, a las personas, a las formas de vida, a los usos y costumbres ancestrales, a la vida-naturaleza. Este ecocidio, consistente en la destrucción de la naturaleza y en la afectación de los ecosistemas, es inherente al desarrollo moderno/colonial/capitalista cuya degradación ambiental y crisis ecológica son expresiones de la crisis generada por el sistema de producción, circulación y consumo capitalista.

Con esta dimensión decolonial se comprende y se enfrenta el cambio climático y la crisis socioambiental, que para nada son democráticos, afectan

de manera desigual a los países periféricos de los centrales que son los que más consumen combustibles fósiles y emiten contaminantes a la atmósfera. Es decir que los países con economías del "primer mundo" son los mayores responsables del holocausto ambiental en que estamos, pero los países de la periferia capitalista son los que más sufren las consecuencias, en particular las personas, familias y comunidades más pobres y vulnerables, cuya situación se agrava por la violencia estructural del Estado, por el olvido de estas poblaciones que son muy tenidas en cuenta en periodos electorales, y que sufren también la violencia de los grupos armados fuera de la ley.

La colonialidad a nivel mundial se fundamenta en una estructura global que favorece a los países del Norte Global, que se benefician de los bienes naturales del mundo, mientras que el Sur Global, incluyendo NuestrAmérica, África y partes de Asia, queda relegado a la función de proveedor de materias primas y a soportar los efectos negativos de este sistema. Según Aníbal Quijano (2000), la colonialidad del poder es un sistema que persiste incluso después del fin del colonialismo formal, influyendo en las relaciones económicas, sociales y ambientales. En este contexto, el cambio climático evidencia las desigualdades inherentes a este modelo, donde las comunidades más vulnerables, que a menudo están en el Sur Global, son las más afectadas por la crisis socioambiental, reflejando así las injusticias sistemáticas de la globalidad.

Jorge Riechmann en su texto *Un buen encaje en los ecosistemas* ha demostrado que "No hay recursos naturales ni espacio ecológico suficiente para que la forma de producir y consumir hoy dominante en Estados Unidos, la Unión Europea o Japón se extienda al planeta entero" (Riechmann, 2014, p. 24). Pero el sistema capitalista y toda su institucionalidad, nos sigue insistiendo e ilusionando con el desarrollo, con la aspiración de llegar a ser como los países altamente desarrollados.

Los científicos han demostrado que el petróleo, el carbón y el gas emiten gases de efecto invernadero que envenenan la atmósfera. Otra parte son las toneladas de los venenos químicos que la industria vierte en los ríos y llegan a los océanos, entre ellas, la megaminería, peor cuando es a cielo abierto. Pero los dueños de las grandes industrias y megaminerías son los hiperricos, los que de acuerdo con el informe de Oxfam del 23 de septiembre de 2024 (Gandour et al 2024), son el 1% del mundo y son los que poseen más riqueza que el 95%

de la población mundial. Esta megaconcentración de poder y riqueza alimenta no solo la desigualdad, sino también la crisis del medio ambiente, toda vez que las oligarquías mundiales dueñas de las megaempresas, los megaproyectos y su poderío económico, controlan e imponen las reglas a su favor, por encima incluso de los organismos internacionales como la ONU, impidiendo cualquier política o programa que pretenda resolver los problemas más acuciantes del planeta como los de la pobreza y la crisis climática.

Esta desigualdad socioeconómica pone en evidencia la distribución asimétrica de los beneficios de la acumulación capitalista y permite cuestionar las falsas promesas de bienestar universal del desarrollo moderno/colonial. La concentración de la riqueza se articula con relaciones de poder económico y político que profundizan las desigualdades entre el Norte y el Sur global en lo económico y lo ambiental. Nos encontramos entonces con una crisis climática creada, no por el ser humano en abstracto, o como suele decirse, de origen antropogénico, sino por la superacumulación global del capital concentrado en manos del 1% de la población y con base principalmente en los combustibles fósiles. Estamos ante unas contradicciones antagónicas entre los intereses económicos de la oligarquía internacional y la mayoría de la población en pobreza, por otra parte, entre esa oligarquía rapaz y la crisis ambiental que su sistema económico colonizador de la naturaleza ha creado.

La convergencia entre crisis climática, desigualdad, violencia socio-naturaleza y desestructuración territorial revela que el problema central reside en la racionalidad occidental que subordina la reproducción de la vida y de la naturaleza a la lógica de la acumulación de capital, constituyendo colonialidad la estructura histórica que hace posible esa racionalidad. La colonialidad del poder, del saber, del ser y de la naturaleza, continúan organizando las relaciones económicas, políticas, culturales y epistemológicas del sistema-mundo capitalista, por lo que la crítica decolonial al desarrollo requiere comprender esa matriz histórica y no limitarse al análisis de sus manifestaciones contemporáneas.

En un sentido más amplio, las contradicciones son entre el capital y la vida-naturaleza. En teoría, la descarbonización de la economía es la solución, como dicen los científicos, el sentido común y como repetidamente lo recitan en el concierto internacional. Pero ¿están los capitalistas dispuestos a la descarbonización, a sacrificar sus intereses de seguir acrecentando el capi-

tal? ¿Será posible que los capitalistas curen su enfermedad de la avaricia? La historia ha demostrado que el capitalismo abandona un sistema de producción y de comercialización, solo cuando sus científicos y tecnólogos generen unos medios de producción superiores que les permita mayor ganancia, mayor acumulación de capital que el anterior.

Con la premisa anotada, unas elites económicas y políticas mundiales hacen coro al negacionismo de la crisis climática y socioambiental, otras elites pueden reconocer el cambio climático y sus consecuencias presentes y futuras para la humanidad, pero unas y otras continúan por el sendero de la acumulación, de tal manera que el capitalismo ecológico son pequeños paños de agua tibia a un problema generado por la mentalidad y la práctica deshumanizadora de acrecentar riqueza a costa de la destrucción de la vida. Es por ello que el ecocapitalismo, capitalismo verde o la llamada transición energética y todas sus políticas, programas e instituciones internacionales y nacionales que falsamente prometen resolver los problemas ambientales y cuidar la naturaleza, no son un fracaso, pues se orientan bajo las reglas del sistema económico del libre mercado capitalista y no van a atentar contra la funcionalidad del sistema, es decir que el maquillaje verde no aborda soluciones sistémicas. Para el sistema capitalista estas políticas y programas no son fracasos, son éxitos que contribuyen al sostenimiento ideológico y político de la estructura y función del sistema. El fracaso/engaño del capitalismo verde es para la población en general y para la naturaleza que siguen siendo víctimas de las violencias extractivistas, del despojo, desplazamiento y destrucción ambiental en geografías con riquezas naturales.

Importantes son los esfuerzos realizados por los científicos, expertos, técnicos, voluntarios ecologistas o ambientalistas y de activistas comprometidos para mitigar el colapso socioambiental como parte del llamado desarrollo sustentable, sin embargo, su accionar técnico instrumental es insuficiente frente a una problemática de una estructura económica, política, social y cultural que perpetúa la destrucción de la vida a través del desarrollo, el productivismo y el consumismo ilimitados.

El desarrollo sustentable no supera, por sí mismo, la crisis socioambiental, en la medida en que puede incorporar en el discurso y con relativas prácticas la protección de la naturaleza sin transformar sustantivamente la

racionalidad económica que convierte el crecimiento, la productividad y la acumulación en finalidades permanentes del sistema capitalista moderno/colonial a expensas de la destrucción de la naturaleza y la reproducción de las desigualdades estructurales. Cuando la sustentabilidad se limita a administrar impactos, incrementar la eficiencia, compensar daños o sustituir tecnologías, mientras permanecen intactas las estructuras de apropiación territorial, mercantilización de la naturaleza y subordinación epistemológica, funciona como un mecanismo de adaptación y reproducción del desarrollo moderno/colonial frente a los límites socioecológicos que él mismo contribuye a producir. En pocas palabras, es un desarrollo sustentable y eficiente para el capital e insustentable para la sociedad y la naturaleza.

En consecuencia, la sustentabilidad desde la mirada decolonial deja de entenderse como la búsqueda de compatibilidad entre crecimiento económico y protección ambiental y pasa a concebirse como un proceso de transformación de las relaciones económicas, territoriales, políticas, culturales, epistemológicas y socioecológicas que determinan las condiciones de reproducción de la vida. La cuestión central se desplaza hacia las formas de organización económica y social capaces de reproducir dignamente la vida-naturaleza, estableciendo límites a la lógica permanente de la acumulación y reconociendo las condiciones materiales, culturales, territoriales y ecológicas que sostienen la existencia colectiva.

Otro aspecto importante en la modernidad capitalista-colonial tiene que ver con quiénes son y desde cuál posición política-económica califican o descalifican en la actualidad la sustentabilidad de un país, un pueblo o una comunidad. También la industria, el comercio, las multinacionales extractivistas y el gobierno tienen indicadores de medición para determinar la sustentabilidad de los procesos, de los productos y de la información. En la etiqueta de la mayoría de los productos comerciales podemos leer que son productos de cadenas sustentables. Estas certificaciones del ambientalismo empresarial son avaladas desde la racionalidad de la ciencia moderna.

¿Por qué la ciencia moderna debe ocupar el lugar de "árbitro" de la sustentabilidad? El problema no está en rechazar la ciencia, los indicadores, el análisis de ciclo de vida o la evidencia empírica. Una perspectiva decolonial no necesita ser anticientífica, lo cuestionable es convertir una forma particu-

lar de conocimiento en tribunal universal de la verdad. La colonialidad del saber precisamente opera cuando determinados conocimientos históricamente constituidos (científicos, técnicos, institucionales y occidentales) adquieren autoridad universal mientras otros conocimientos quedan reducidos a creencias, tradiciones, experiencias locales o saberes no verificables.

Desde la crítica decolonial el cuestionamiento no está solo en cómo se mide la sustentabilidad sino cuáles son las evidencias, quiénes elaboraron los criterios con los que se mide, desde qué epistemología, desde qué concepción de la vida-naturaleza, qué conocimientos quedan excluidos y qué relaciones de poder sostienen ese régimen de verdad.

No se trata de mejorar indicadores de medición para calificar la sustentabilidad sino de comprender que su discurso y su práctica están históricamente situados dentro del desarrollo de la modernidad/colonialidad. La categoría "desarrollo sostenible" no rompe el imaginario y la práctica desarrollista, sus presupuestos fundamentales de la modernidad son el crecimiento, productividad, eficiencia, innovación tecnológica, competitividad, mercantilización y administración científica de la naturaleza. La supuesta bondad del capitalismo, de acuerdo con su mercadotecnia, consiste en ofertar una producción, distribución y consumo más sustentables. Pero ¿puede ser sustentable el propio modelo civilizatorio que exige crecimiento económico permanente, consumismo desenfrenado, extracción creciente de materiales y energía y ampliación continua de mercados?

La perspectiva decolonial plantea que la naturaleza no constituye simplemente un conjunto de recursos sobre los cuales se producen impactos; existen territorios donde humanos, agua, bosques, animales, espiritualidades, memorias y comunidades conforman entramados relacionales de vida. Por ello, además de medir cuántos millones de litros de agua requiere y cuántos contamina el extractivismo minero energético, emergen otras preguntas, tales como: ¿Quién controla el agua?, ¿Quiénes pierden el acceso a ella?, ¿El agua es mercancía, recurso, bien común, territorio o sujeto de derechos?, ¿Qué relación social y territorial con el agua produce esa actividad? ¿Qué significado tiene el agua para las comunidades afectadas? Esto constituye la geografía colonial de la extracción, el saqueo y la destrucción de comunidades y de la naturaleza que las relaciones históricas y presentes de la colonialidad permiten en territorios,

pueblos y cuerpos convertidos en destrucción y contaminación para incrementar la acumulación irracional de capital.

Ante este colapso de la civilización capitalista, amerita tener en cuenta lo anunciado por las y los zapatistas el 21 de diciembre de 2012, el último día del ciclo maya y el comienzo de una nueva era de renovación: "¿Escucharon? Es el sonido de su mundo derrumbándose. Es el del nuestro resurgiendo. El día que fue el día, era noche. Y noche será el día que será el día. ¡Democracia! ¡Libertad! y ¡Justicia!".

Desde la sustentabilidad para la vida-naturaleza, la frase transmite la fuerza de quienes, después de haber sido silenciados, excluidos y colocados al margen de la historia, deciden levantar la voz para decir que *otro mundo es posible*. Cuando afirman "Es el sonido de su mundo derrumbándose. Es el del nuestro resurgiendo", se habla del agotamiento del sistema político y económico capitalista, de un cuestionamiento profundo contra la desigualdad, el despojo de los territorios, el racismo, la explotación y subordinación de la Madre Tierra, de los pueblos, culturas y conocimientos *otros*, no capitalistas. Frente a ese mundo moderno/colonial aparecen las voces y luchas de quienes han resistido y continúan defendiendo sus territorios, sus memorias, sus lenguas, sus maneras de vivir y de relacionarse con la naturaleza.

El "nuestro resurgiendo" tiene un profundo sentido decolonial. Resurgir significa volver a reconocerse como sujetos capaces de pensar, decidir y construir su propio futuro. Significa recuperar la palabra, pero también el territorio, la memoria, los conocimientos comunitarios y la capacidad colectiva de organizar la vida. No se trata de sustituir un mundo dominante por otro que pretenda imponerse como único. Se trata de abrir espacio para muchos mundos, para diferentes maneras de comprender la dignidad, la comunidad, la naturaleza, la justicia y la vida. Es, en ese sentido, una invitación a pensar el pluriverso desde las experiencias concretas de los pueblos, los saberes comunitarios, la reciprocidad, la autonomía, la convivialidad, el cuidado de la tierra y las formas colectivas de organización para la vida-naturaleza.

El día y la noche, es también significativo, lo que durante mucho tiempo fue presentado como el "día" de la modernidad, el progreso, civilización, crecimiento económico, desarrollo económico, social, humano, sostenible, sustentable, ecodesarrollo, cooperación para el desarrollo o cualquier otra

falacia: ha sido para muchos pueblos una larga noche de explotación, despojo y negación de sus formas de existencia. La frase invierte la mirada, nos invita a preguntarnos quién decidió qué era progreso y quiénes tuvieron que pagar sus costos.

Por eso, las palabras finales, "¡Democracia! ¡Libertad! y ¡Justicia!", deben ser leídas más allá de su significado institucional. La democracia adquiere sentido cuando las comunidades pueden participar realmente en las decisiones que afectan sus vidas; la libertad existe cuando los pueblos pueden decidir sobre sus territorios, culturas y futuros sin relaciones de dominación; y la justicia se concreta cuando se transforman las desigualdades y las violencias que impiden vivir dignamente. Son palabras que adquieren vida cuando dejan de ser promesas y se convierten en experiencias cotidianas construidas desde abajo.

Desde la sustentabilidad para la vida-naturaleza, esta frase expresa también una esperanza: que el mundo que resurja coloque la vida por encima de la acumulación capitalista. El desafío no consiste solamente en derribar aquello que produce violencia, sino en sembrar y cuidar las relaciones entre personas, comunidades, territorios y naturaleza. Allí se encuentran la sustentabilidad decolonial, la paz integral y los *desarrollos otros*: en la posibilidad de construir colectivamente formas de existencia donde la dignidad, la justicia, la autonomía, la reciprocidad y el cuidado de la vida-naturaleza orienten nuestros caminos. En última instancia, el sentido más profundo del "mundo que resurge" puede encontrarse en pasar de una sociedad organizada para reproducir el capital a comunidades y sociedades capaces de reproducir, cuidar y dignificar la vida en su totalidad.

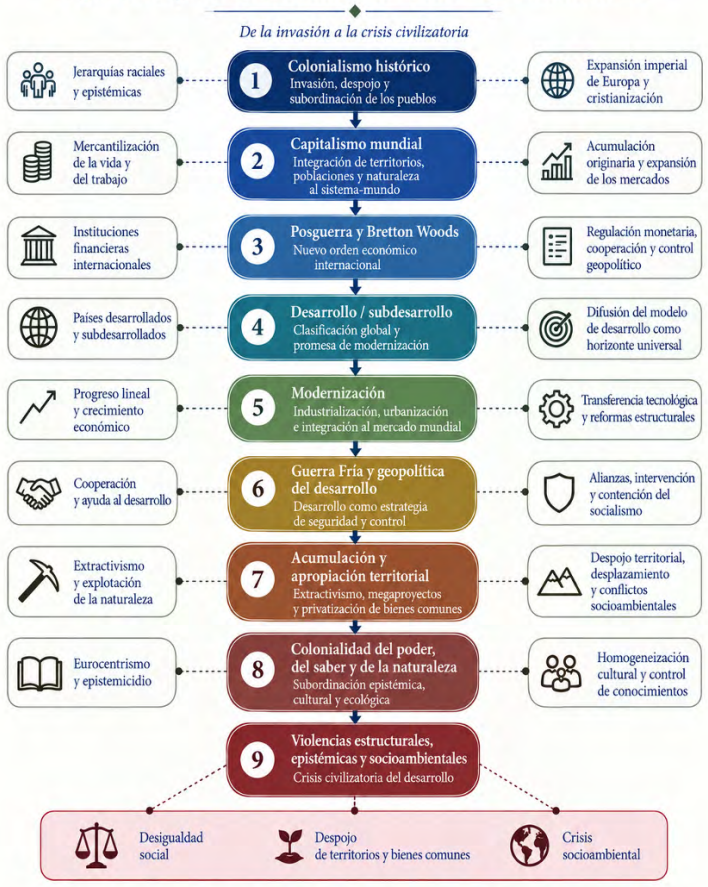
A manera de síntesis, el breve recorrido expuesto en este capítulo permite desmontar la aparente neutralidad del desarrollo. Su institucionalización después de la Segunda Guerra Mundial estuvo relacionada con la reconstrucción del capitalismo, la reorganización del sistema internacional y las estrategias geopolíticas de la Guerra Fría. La clasificación entre sociedades desarrolladas y subdesarrolladas produjo una jerarquía mundial que transformó diferencias históricas y culturales en grados de aproximación a un modelo establecido desde los centros de poder. El desarrollo adquirió así una doble capacidad: intervenir materialmente sobre las sociedades y definir epistemológicamente aquello que debía entenderse como progreso, por lo que el desarrollo es una

construcción histórica situada, atravesada por relaciones de poder, disputas epistémicas y prácticas territoriales.

La crítica desarrollada en este capítulo abre una ruptura conceptual que será profundizada en los siguientes. Si el problema fuera únicamente en los excesos del crecimiento bastaría con corregirlos mediante una versión ambientalmente responsable del mismo paradigma. Sin embargo, cuando la crisis se sitúa en la racionalidad que organiza las relaciones entre economía, sociedad, cultura y naturaleza, los paradigmas para afrontar la crisis socioambiental cambian radicalmente a partir de comprender que no necesitamos hacer más sustentable el desarrollo capitalista existente, necesitamos es construir *desarrollos otros* de existencia para la vida-naturaleza.

El siguiente capítulo examina esta tensión en el desarrollo sustentable y explica por qué incorporar la cuestión ambiental al desarrollo no significa necesariamente superar su matriz moderna/colonial. Desde allí será posible avanzar hacia una sustentabilidad decolonial centrada en la vida-naturaleza de *desarrollos otros* constructores de paz integral.

Figura 1. Algunas características del desarrollo moderno/colonial



Fuente: Elaboración propia con apoyo de IA a partir de mi perspectiva crítica expuesta en el capítulo I.

Capítulo II
Horizonte decolonial de la sustentabilidad

Una sustentabilidad que preserva la acumulación de capital mientras administra la destrucción de la naturaleza prolonga la crisis que afirma combatir.

La incorporación de la cuestión ambiental al discurso del desarrollo representó uno de los cambios más significativos en la manera de concebir la relación entre economía, sociedad y naturaleza durante las últimas décadas del siglo XX. El reconocimiento de los límites del crecimiento económico, la degradación de los ecosistemas, la contaminación, la pérdida de biodiversidad y, posteriormente, la intensificación del cambio climático hizo cada vez más difícil sostener la idea de un progreso económico ilimitado sin considerar sus consecuencias ambientales y sociales. Frente a esta crisis, el desarrollo sustentable emergió como una propuesta destinada a conciliar crecimiento económico, bienestar social y protección de la naturaleza.

Su formulación adquirió rápidamente una extraordinaria capacidad política. Gobiernos, organismos internacionales, universidades, empresas, organizaciones sociales y políticas públicas incorporaron la sustentabilidad a sus lenguajes, programas y estrategias. El concepto alcanzó una legitimidad difícilmente comparable con otras categorías contemporáneas del desarrollo. Su fuerza procedió de una promesa aparentemente incuestionable: satisfacer las necesidades humanas sin destruir las posibilidades de las generaciones futuras.

Sin embargo, la expansión del discurso del desarrollo sustentable o de la sustentabilidad oficial no ha significado una transformación de las estructuras económicas responsables del deterioro socioambiental. La colonialidad del desarrollo opera también mediante dispositivos de conocimiento que convierten a determinadas sociedades en objetos de intervención. En palabras de

Escobar (2025): “el discurso del desarrollo se rige por los mismos principios; ha producido un aparato muy eficiente para producir conocimiento acerca de ejercer el poder sobre el tercer mundo” (pp. 44–45).

La continuidad del extractivismo, la expansión de megaproyectos, la explotación intensiva de minerales, hidrocarburos, bosques y agua, la mercantilización de territorios y biodiversidades, así como el crecimiento permanente del consumo, revelan una contradicción profunda entre la retórica ambiental y la racionalidad económica dominante. La ampliación normativa del desarrollo sustentable o de la sustentabilidad neoliberal hacia la dimensión económica, tampoco resuelve la contradicción entre crecimiento y desarrollo, mucho menos las discusiones semánticas de los dos conceptos, utilizados con frecuencia de manera indistinta o como sinónimos.

El problema adquiere una dimensión semejante a la planteada en el capítulo anterior, donde la cuestión central consiste en determinar si la sustentabilidad constituye una ruptura con esa racionalidad o si, por el contrario, funciona como mecanismo para prolongarla mediante procesos de adaptación ambiental. Esta interrogante obliga a diferenciar entre sustentabilizar el desarrollo y transformar las relaciones que producen la insustentabilidad. La primera busca reducir impactos, incrementar eficiencia, incorporar tecnologías menos contaminantes y administrar los límites ambientales sin alterar necesariamente la centralidad del crecimiento. La segunda cuestiona las formas históricas de apropiación de la naturaleza, las desigualdades en la distribución de los costos ecológicos, las jerarquías epistemológicas que determinan qué conocimientos son legítimos y la representación de los territorios como espacios disponibles para la acumulación.

Desde esta perspectiva, la crisis ambiental es inseparable de la crisis social y civilizatoria. La degradación de la naturaleza no constituye un fenómeno aislado de la desigualdad, la pobreza, el despojo territorial o la subordinación de conocimientos. Se trata de dimensiones interrelacionadas de una racionalidad que separó sociedad y naturaleza, convirtió a esta última en objeto de explotación y subordinó la reproducción de la vida a la reproducción ampliada del capital. Esta crítica decolonial de la sustentabilidad permite avanzar hacia otro horizonte que pretende desplazar la centralidad del crecimiento económico hacia la reproducción de la vida, reconocer la pluralidad de relaciones socie-

dad-naturaleza y recuperar la capacidad política, territorial y epistemológica de pueblos y comunidades para construir sus propias formas de existencia.

Este desplazamiento lo denomino sustentabilidad decolonial para la vida-naturaleza que responde a una ruptura: la naturaleza deja de ser asumida como recurso que debe explotarse y administrarse eficientemente para la acumulación irracional de capital y pasa a ser reconocida como dimensión constitutiva de la vida. De esta manera, la sustentabilidad deja de funcionar como correctivo ambiental del desarrollo para convertirse en problema político, económico, epistemológico, cultural y territorial.

Los límites del desarrollo sustentable

La perspectiva de Gutiérrez Nájera (2011) permite situar el surgimiento del desarrollo sustentable en un contexto marcado por la creciente preocupación frente a los efectos ambientales del modelo industrial. La acumulación de evidencias sobre la contaminación, el agotamiento de los bienes naturales, el deterioro de los ecosistemas y las consecuencias asociadas a determinados patrones de producción y consumo condujo a una revisión de la concepción del crecimiento económico como un proceso de expansión continua. En este proceso, la incorporación de la dimensión ambiental al discurso del desarrollo configuró un nuevo marco de reflexión sobre las relaciones entre economía, sociedad y naturaleza.

Esta articulación entre desarrollo y sustentabilidad conserva una tensión conceptual que resulta relevante para comprender su trayectoria histórica. En este sentido, Picado (2010) señala: “La sustentabilidad forma parte de la amalgama con un concepto cuya genética está cargada de ambigüedad en todos sus sentidos posibles: el desarrollo” (p. 27). La afirmación permite reconocer que la incorporación de la sustentabilidad al campo del desarrollo no constituye únicamente una ampliación de sus dimensiones, sino también un espacio de disputa en torno a los significados, alcances y condiciones bajo los cuales se conciben el crecimiento económico, el bienestar social y la relación con la naturaleza.

La respuesta institucional buscó compatibilizar tres dimensiones que comenzaban a presentarse como inseparables: crecimiento económico, bienestar social y protección ambiental. El desarrollo sustentable apareció como

una fórmula de conciliación. Su atractivo residía precisamente en que permitía incorporar la problemática ecológica sin abandonar necesariamente la aspiración desarrollista (Mora Barrero et al., 2024; Ramírez Treviño et al., 2003; Velázquez Álvarez & Vargas-Hernández, 2012).

La consolidación de la sustentabilidad como paradigma se inscribe en una trayectoria histórica de debates y transformaciones conceptuales en torno al desarrollo y el subdesarrollo. Niño Cruz et al. (2021) señalan que "un largo trecho se ha recorrido en las Ciencias Sociales antes de arribar a la concepción de la sustentabilidad, hoy ampliamente aceptada como paradigma del desarrollo" (p. 128). Esta trayectoria permite comprender que la sustentabilidad emerge de un proceso acumulativo de reflexión crítica en el que las dimensiones económicas, sociales y ambientales fueron adquiriendo una articulación cada vez más estrecha dentro del debate sobre el desarrollo.

El planteamiento de Gudynas (2011a) permite situar esta cuestión al señalar la tensión que acompaña la articulación entre desarrollo y sustentabilidad. Si la crisis ambiental se encuentra vinculada con determinadas formas de producción, apropiación y consumo, su atención plantea la necesidad de considerar el alcance de las transformaciones frente a las estructuras económicas que participan en la configuración de dicha crisis. En este sentido, la sustentabilidad abrió un campo de discusión en torno a las condiciones bajo las cuales es posible compatibilizar las dinámicas económicas con la conservación de los ecosistemas y con las necesidades sociales.

La formulación sustentable incorporó, desde sus primeras definiciones, una aspiración simultáneamente social y ecológica. López Ricalde et al. (2005) sintetizan esta orientación al plantear la necesidad de "elevar la calidad de vida de la población además de conservar y restaurar los recursos naturales" (p. 33). Esta formulación articula el bienestar de las poblaciones con la conservación y restauración de los sistemas naturales, estableciendo una relación entre las condiciones de vida, el uso de los bienes naturales y la permanencia de las bases ecológicas que sostienen la vida social.

Esta contradicción se hizo más evidente a medida que el desarrollo sustentable fue objeto de un proceso creciente de institucionalización internacional. Su incorporación en las políticas públicas, los programas empresariales, los organismos internacionales y los sistemas de evaluación contribuyó a

convertir la sustentabilidad en una categoría de amplio consenso. Sin embargo, la expansión de su aceptación estuvo acompañada por una creciente indeterminación conceptual. Actividades y prácticas profundamente divergentes podían ser presentadas como sustentables siempre que incorporaran mecanismos de mitigación, compensación, eficiencia o responsabilidad ambiental (Damián Tibacuy et al., 2022; Gómez-Romero & Garduño-Román, 2020).

En este proceso, la sustentabilidad comenzó a operar simultáneamente como aspiración ética y como dispositivo de legitimación. Por una parte, permitió cuestionar prácticas ambientalmente destructivas y promover transformaciones orientadas a reducir sus impactos. Por otra, también proporcionó un nuevo repertorio discursivo mediante el cual determinadas prácticas podían ser legitimadas bajo modalidades presentadas como menos perjudiciales para el ambiente. Si bien estas medidas pueden generar beneficios ambientales concretos, la cuestión fundamental radica en determinar si poseen la capacidad de transformar las causas estructurales de la crisis o si, por el contrario, se limitan a administrar, mitigar o compensar algunas de sus consecuencias.

La perspectiva de Gudynas (2011a) permite contextualizar este argumento al situar la sustentabilidad en una tensión entre el reconocimiento de los límites ecológicos y una racionalidad económica orientada hacia la expansión continua. En este sentido, la sustentabilidad plantea la necesidad de incorporar las condiciones biofísicas del planeta como elementos fundamentales de la organización económica y social, al tiempo que persisten dinámicas de crecimiento asociadas con la ampliación de la producción, el consumo y la acumulación. La cuestión adquiere así una dimensión estructural, pues implica considerar las relaciones entre los límites ecológicos y las formas en que se organiza la actividad económica.

La tensión entre sustentabilidad y crecimiento adquiere particular relevancia cuando ambos conceptos se presentan como equivalentes. Cantú Martínez (2012) señala que “la definición más trivial y dominante de desarrollo sustentable se consigna a la equiparación del desarrollo económico y este al crecimiento económico” (p. 89). Esta formulación permite identificar una reducción del desarrollo sustentable a la expansión de indicadores económicos, dejando en segundo plano las dimensiones ecológicas, sociales y territoriales que integran la sustentabilidad. Desde esta perspectiva, el debate sobre el de-

sarrollo sustentable también implica discutir los criterios mediante los cuales se define el bienestar y se valoran los procesos económicos.

En estos procesos el antropocentrismo moderno contribuyó a consolidar una separación radical entre humanidad y naturaleza, mediante la cual esta última fue progresivamente configurada como un objeto disponible para la intervención humana. Esta escisión proporcionó fundamentos culturales y epistemológicos para representar bosques, ríos, minerales, animales, suelos y biodiversidad como recursos susceptibles de apropiación, transformación y aprovechamiento.

Desde una perspectiva decolonial, la intervención humana contra la naturaleza es cuestionada en tanto no constituye la única forma histórica de comprender las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza. Diversos pueblos han construido formas de existencia en las que territorio, comunidad, espiritualidad, memoria y naturaleza conforman entramados relacionales difícilmente separables. En estas cosmovisiones, el territorio no se reduce a una superficie susceptible de apropiación ni la naturaleza a un conjunto de recursos disponibles, sino que constituye un espacio de vida, pertenencia, reproducción cultural y construcción colectiva de sentido.

Leff (2002) ofrece un referente para esta lectura al analizar la racionalidad instrumental que ha orientado las formas modernas de relación entre sociedad y naturaleza. Bajo esta racionalidad, adquieren centralidad aquellos elementos susceptibles de ser calculados, administrados, aprovechados y transformados conforme a criterios de utilidad económica. En este marco, la naturaleza es valorada principalmente por su capacidad para satisfacer necesidades productivas y generar beneficios económicos. Incluso las estrategias de conservación pueden incorporarse a esta lógica cuando su fundamentación se establece prioritariamente a partir de los servicios económicos que los ecosistemas proporcionan, situando su protección dentro de los mismos criterios de valoración que orientan su aprovechamiento.

Los argumentos de Leff (2004) permiten comprender la crisis socioambiental como expresión de una confrontación entre distintas racionalidades en torno a las formas de concebir y relacionarse con la naturaleza. Por una parte, se encuentra una racionalidad que concibe la naturaleza como un conjunto de bienes susceptibles de aprovechamiento para responder a las dinámicas expan-

sivas de la economía; por otra, se desarrollan perspectivas que reconocen la continuidad de la vida a partir de relaciones de reciprocidad, cuidado, límite y pertenencia territorial. Esta confrontación permite ampliar la comprensión de la sustentabilidad al incorporar conocimientos, prácticas y formas históricas de relación con los territorios que articulan la reproducción de la vida con el cuidado de los sistemas naturales.

Desde las perspectivas críticas anotadas, el desarrollo sustentable también es un campo de diálogo y disputa entre distintas formas de comprender las relaciones entre el poder, sociedad, economía, territorio, naturaleza y cultura. En sentido decolonial el desarrollo sustentable no constituye una superación del paradigma moderno del desarrollo, sino su reconfiguración ambiental. Sustituye el lenguaje del crecimiento ilimitado por el de la sustentabilidad, manteniendo la centralidad de la economía, el mercado, la universalización del progreso occidental y la subordinación de los conocimientos locales a los criterios de la gobernanza global.

La crítica al desarrollo sustentable no puede reducirse a señalar el incumplimiento de sus objetivos o las deficiencias en su implementación. Una aproximación de este tipo conduciría a asumir que el paradigma es, en esencia, adecuado y que sus limitaciones podrían resolverse mediante una mayor voluntad política, el fortalecimiento institucional o la incorporación de mecanismos técnicos más eficientes. Sin embargo, el problema puede situarse en un nivel más profundo: en los supuestos que sostienen la propia noción de desarrollo y en la racionalidad económica dentro de la cual la sustentabilidad busca ser incorporada. Esta tensión permite comprender por qué el discurso de la sustentabilidad puede coexistir con procesos de reprimarización económica, intensificación de las actividades extractivas y expansión de megaproyectos, en contextos donde la protección ambiental permanece subordinada a las exigencias de crecimiento y competitividad. En este sentido, Gómez (2014) "al añadirle el adjetivo "humano", "sostenible", "alternativo" a la noción de desarrollo, no se ha cuestionado al desarrollo en sí mismo" (p. 117).

La contradicción se vuelve más evidente cuando la expansión económica se confronta con la finitud material de los ecosistemas. Bustillo-García y Martínez-Dávila (2008) sostienen que "lograr crecimiento económico sostenido en un marco de recursos finitos es una utopía prácticamente imposible de

alcanzar" (p. 389). Esta consideración sitúa el debate sobre la sustentabilidad en la relación entre las dinámicas de expansión económica y las condiciones materiales que sostienen los procesos ecológicos.

El planteamiento de Guimarães (1994) permite situar esta cuestión en el marco de las transformaciones de la relación entre economía y naturaleza. La economía verde constituye una expresión significativa de esta tensión al proponer la incorporación de criterios ecológicos al funcionamiento de los mercados y vincular la transición ambiental con nuevas oportunidades de inversión, innovación y crecimiento económico. Sin embargo, cuando la naturaleza continúa siendo valorada principalmente mediante mecanismos de valorización económica, la transición ecológica suele acompañarse de nuevos procesos de mercantilización. En este sentido, la incorporación de criterios ambientales a los mercados puede modificar las formas de intervención económica sobre la naturaleza sin alterar necesariamente los principios que estructuran dicha relación.

El problema tampoco se limita a las dimensiones tecnológica y ambiental, pues también involucra la capacidad normativa de las instituciones para establecer criterios y límites a la actividad económica. Fernández-Liesa (2022) advierte que "todavía no existen normas que hagan la economía sostenible" (p. 61). Esta afirmación permite situar el debate en el ámbito de la regulación y de las condiciones institucionales necesarias para orientar la actividad económica de acuerdo con criterios de sostenibilidad, considerando tanto los límites ecológicos como las necesidades sociales y territoriales.

Una contradicción semejante puede identificarse en determinadas estrategias de transición energética. La sustitución de combustibles fósiles por fuentes de energía consideradas menos intensivas en emisiones constituye una respuesta necesaria frente al deterioro climático. Sin embargo, dicha sustitución no elimina por sí misma las relaciones coloniales de apropiación y extracción que caracterizan al modelo energético dominante. La expansión de nuevas infraestructuras y tecnologías puede reproducir dinámicas extractivas cuando depende de la explotación intensiva de minerales, agua y territorios, particularmente en regiones periféricas que concentran parte de los costos materiales y socioambientales de la transición.

El problema, por tanto, no reside en la transición tecnológica en sí misma, sino en una transición que modifique los patrones de producción, consumo y demanda que sustentan la expansión económica capitalista. Bajo estas condiciones, la transformación tecnológica puede trasladar territorialmente los costos ambientales en lugar de eliminarlos o reducirlos de manera estructural. La sustentabilidad hegemónica corre así el riesgo de configurar una forma de modernización ecológica del capitalismo: una reestructuración de tecnologías, mercados y mecanismos de gestión ambiental orientada a garantizar la continuidad del crecimiento económico sin transformar sustantivamente la relación estructural entre acumulación y naturaleza.

Al respecto, la crítica decolonial incorpora una dimensión adicional al análisis de la colonialidad de la sustentabilidad: su configuración tiene lugar en un espacio internacional caracterizado por relaciones asimétricas entre Estados, territorios y poblaciones. Tanto las responsabilidades históricas asociadas con la degradación ambiental como las capacidades económicas, tecnológicas e institucionales para enfrentar sus consecuencias, así como la distribución territorial de los costos ecológicos, se encuentran atravesadas por profundas desigualdades en las diferentes geografías regionales, nacionales y locales.

La perspectiva de Guimarães (2002) contextualiza este argumento al mostrar que los efectos de la crisis ecológica se distribuyen de manera diferenciada entre países, territorios y poblaciones. Aquellos que han contribuido en menor medida a determinados procesos históricos de deterioro ambiental pueden encontrarse entre los grupos que enfrentan algunas de sus consecuencias más graves. Esta asimetría histórica y material permite comprender la crisis ecológica desde las relaciones de poder, apropiación y desigualdad que han intervenido tanto en la producción como en la distribución de los impactos ambientales.

Sobre este punto, Leff (2002) abunda en la dimensión territorial de estas desigualdades. La colonialidad ambiental se expresa en la continuidad de relaciones mediante las cuales determinados territorios del Sur Global desempeñan funciones de provisión de materias primas, energía, biodiversidad y otros bienes naturales que sostienen patrones de producción y consumo concentrados en otros espacios. En este contexto, las relaciones de dependencia adquieren nuevas modalidades bajo los discursos contemporáneos de la sustentabilidad.

Las estrategias de transición ecológica reproducen esta división internacional cuando la reducción de determinados impactos ambientales en los centros económicos se articula con la intensificación de procesos extractivos y con la transferencia de sus costos socioambientales hacia territorios periféricos. De este modo, la transición ecológica adquiere una dimensión geopolítica que requiere considerar la distribución territorial de los beneficios, los costos y las responsabilidades asociadas a las transformaciones ambientales.

Esta dimensión material de la colonialidad se articula, a su vez, con una colonialidad epistemológica de la sustentabilidad. Las políticas ambientales internacionales suelen formularse a partir de categorías analíticas, indicadores, metodologías y sistemas de conocimiento producidos o legitimados por instituciones especializadas que adquieren una posición privilegiada para definir qué constituye un problema ambiental, cómo debe ser medido, cuáles son sus causas relevantes y qué soluciones pueden considerarse legítimas.

Estos conocimientos pueden poseer un indudable valor técnico y contribuir de manera significativa a la comprensión de fenómenos socioambientales complejos. El problema emerge cuando su legitimidad institucional se traduce en la subordinación, descalificación o exclusión de los conocimientos producidos por quienes habitan y experimentan cotidianamente los efectos socioambientales en los territorios. Bajo estas condiciones, las comunidades pueden dejar de ser reconocidas como productoras de conocimiento y convertirse principalmente en destinatarias de políticas, programas y estrategias diseñadas desde instancias externas a sus contextos territoriales.

Continuando con la crítica, la sustentabilidad neoliberal reproduce una estructura epistemológica semejante a la del desarrollo convencional: determinados sujetos e instituciones se atribuyen la capacidad de producir conocimientos con pretensión de universalidad, mientras otros territorios y poblaciones quedan posicionados como proveedores de materias primas, información, datos, experiencias o problemas sobre los cuales dichos conocimientos serán posteriormente aplicados. La desigualdad, en este sentido, no se limita a la distribución de recursos y costos ambientales, sino que también alcanza la capacidad de definir qué conocimientos cuentan, qué problemas deben ser atendidos y qué futuros pueden considerarse deseables.

El argumento de Leff (2004) resulta pertinente para este argumento al plantear la necesidad de transformar las relaciones epistemológicas y políticas que intervienen en la construcción de la sustentabilidad. En este marco, los saberes comunitarios, indígenas, campesinos y populares adquieren relevancia como formas de conocimiento capaces de participar en la definición de los problemas socioambientales, en la construcción de diagnósticos y en la formulación de alternativas de transformación. Su reconocimiento implica considerar las concepciones de vida, territorio, naturaleza, cultura y bienestar que sustentan estas formas de conocimiento, así como las prácticas mediante las cuales las comunidades han establecido relaciones históricas con sus territorios. Desde esta perspectiva, la construcción de alternativas frente a la crisis socioambiental requiere un diálogo entre distintos sistemas de conocimiento y una participación efectiva de los sujetos y comunidades en la definición de los problemas que afectan sus territorios y en la construcción de respuestas orientadas a la reproducción de la vida.

Crítica a la universalización de la sustentabilidad

Uno de los problemas centrales del paradigma hegemónico de la sustentabilidad reside en su tendencia a formular soluciones de alcance global a partir de categorías y criterios susceptibles de ser aplicados de manera homogénea a realidades profundamente heterogéneas. Si bien la naturaleza planetaria de la crisis socioambiental exige mecanismos de cooperación y acuerdos internacionales, la necesidad de coordinación global no debe confundirse con la imposición de una racionalidad única sobre territorios caracterizados por trayectorias históricas, configuraciones socioculturales y condiciones ecológicas diferenciadas. La construcción de respuestas globales requiere, por tanto, reconocer la diversidad de contextos desde los cuales se experimentan, interpretan y enfrentan las problemáticas socioambientales (Izazola, 2001; Moreno et al., 2020).

La búsqueda de acuerdos globales ha adquirido una expresión significativa en la Agenda 2030, cuya aspiración de coordinación internacional se inscribe en un escenario caracterizado por distintas concepciones y formas de abordar la sustentabilidad. Santander-Campos (2021) afirma que “la aprobación de la Agenda 2030 de Desarrollo Sostenible supuso un esfuerzo colectivo internacional sin precedentes” (p. 110). Este esfuerzo representa un marco

de cooperación internacional orientado a articular objetivos económicos, sociales y ambientales mediante compromisos compartidos entre los Estados y otros actores.

Guimarães (2002) ofrece un referente para comprender que la sustentabilidad adquiere significados diferenciados de acuerdo con las relaciones sociales, económicas, culturales y territoriales desde las cuales es construida. Para una empresa, puede expresarse en estrategias de eficiencia energética, reducción de emisiones o disminución de costos ambientales; para una institución pública, mediante el cumplimiento de indicadores, metas y estándares ambientales; mientras que para una comunidad indígena puede estar vinculada con la preservación de las condiciones materiales, culturales y territoriales que hacen posible la reproducción de su existencia colectiva. Estas distintas concepciones expresan prioridades y formas de relación diferenciadas entre sociedad, economía, territorio y naturaleza. La cuestión central se sitúa, por tanto, en los procesos mediante los cuales determinadas concepciones adquieren mayor capacidad de definición y legitimación dentro de los marcos institucionales de la sustentabilidad.

La pretensión universalista reproduce una característica central de la racionalidad del desarrollo moderno: convertir una experiencia histórica y culturalmente situada en una norma con pretensiones de validez general. La diferencia radica en que, bajo el paradigma contemporáneo de la sustentabilidad, esta operación incorpora el lenguaje de la protección ambiental, la responsabilidad ecológica y la gestión de los límites biofísicos. Sin embargo, la incorporación de estas dimensiones no elimina la estructura universalizante que subyace al modelo. Desde una perspectiva decolonial, resulta necesario cuestionar esta pretensión y reconocer que no existe una única forma de sostener la vida, del mismo modo que no existe una única forma cultural, histórica y territorial de comprenderla.

Los territorios constituyen espacios atravesados por historias, memorias colectivas, relaciones ecológicas, formas de producción, sistemas de organización socio culturales y conocimientos específicos. En consecuencia, la construcción de horizontes de sustentabilidad requiere que estas dimensiones no sean consideradas meras variables contextuales de modelos previamente definidos, sino componentes constitutivos de las alternativas que cada sociedad y territorio

puede desarrollar. La pluralidad de formas de vida y de conocimientos implica, por tanto, reconocer la capacidad de los actores territoriales para participar en la definición de sus propias necesidades, prioridades y futuros posibles.

Esta pluralidad, sin embargo, no implica asumir un relativismo absoluto en el que cualquier práctica pueda ser considerada sustentable por el simple hecho de estar culturalmente situada. Existen límites materiales derivados de la capacidad de regeneración de los ecosistemas, así como principios éticos vinculados con la dignidad, la justicia y la continuidad de la vida que permiten establecer criterios de evaluación y orientar las decisiones colectivas. Lo que se cuestiona no es la posibilidad de establecer principios compartidos, sino la pretensión de que dichos principios deban concretarse necesariamente mediante un único modelo económico, institucional, tecnológico o cultural. Desde esta perspectiva, una sustentabilidad decolonial es por principio plural buscando acuerdos comunes, construidos desde la diversidad de territorios, conocimientos y formas de existencia que conforman la vida sociocultural.

La sustentabilidad decolonial

Los argumentos de Leff (2008) permiten comprender el desplazamiento hacia una sustentabilidad decolonial como una transformación del punto de partida desde el cual se formula la problemática socioambiental. Mientras el desarrollo sustentable se orienta hacia la incorporación de consideraciones ambientales en las dinámicas del desarrollo, la sustentabilidad decolonial sitúa en el centro las condiciones sociales, territoriales, culturales y ecológicas que hacen posible la reproducción digna de la vida-naturaleza. Este desplazamiento implica reconsiderar las prioridades y los criterios mediante los cuales se establecen las relaciones entre economía, sociedad, cultura y naturaleza, otorgando centralidad a las condiciones de existencia de las comunidades, a sus territorios y a las relaciones que sostienen la vida-naturaleza. Desde esta perspectiva, la sustentabilidad decolonial configura un horizonte de reflexión-acción en el que la economía se articula con las necesidades sociales, la diversidad cultural, los límites ecológicos, las relaciones interculturales y las capacidades en los territorios para sostener la vida-naturaleza.

En el primer enfoque, el de la colonialidad de la sustentabilidad, la economía conserva una posición estructurante y la sustentabilidad opera como una condición orientada a garantizar la continuidad de sus dinámicas mediante

la incorporación de criterios ambientales. En el segundo, el de la sustentabilidad decolonial, la reproducción de la vida-naturaleza se constituye en criterio determinante para evaluar la organización económica y sus efectos sobre los territorios. Desde esta perspectiva, ninguna actividad puede ser considerada sustentable únicamente porque genere crecimiento económico, empleo o rentabilidad y, simultáneamente, incorpore mecanismos de mitigación o compensación ambiental. La sustentabilidad requiere ser examinada en función de su relación con la justicia social, la autonomía territorial, la reproducción cultural, las condiciones ecológicas y la capacidad efectiva de las comunidades para participar en las decisiones que afectan sus territorios y sus formas de vida.

En este sentido, la sustentabilidad decolonial no se plantea como un problema de carácter técnico, sino que adquiere una dimensión explícitamente política. Esto se debe a que su definición decolonial involucra disputas y decisiones respecto de quién controla los territorios, cómo se distribuyen los beneficios y los costos asociados a su aprovechamiento, qué necesidades y formas de vida son consideradas prioritarias y qué modalidades de apropiación y propiedad son reconocidas como legítimas. Es decir que la sustentabilidad decolonial, para definir lo que es sustentable, tiene en cuenta las relaciones de poder y los criterios de justicia social y ambiental.

He planteado en este texto que la sustentabilidad decolonial contiene una dimensión epistemológica, pues interroga sobre qué conocimientos son reconocidos como legítimos y cuáles participan en la definición de los problemas y en la construcción de sus posibles soluciones. La perspectiva decolonial cuestiona el monopolio epistémico de la ciencia moderna sin negar su relevancia ni sus aportes para la comprensión de los procesos socioambientales. Su propuesta apunta, más bien, hacia la construcción de relaciones dialógicas en las que los conocimientos científicos, comunitarios, ancestrales, campesinos y populares puedan encontrarse y complementarse sin que unos sean definidos de manera anticipada como superiores o universalmente válidos, propugna por la ecología de saberes (De Sousa Santos, 2006).

La sustentabilidad decolonial constituye también una cuestión cultural y ontológica en el sentido en que interpela las concepciones mediante las cuales se definen la naturaleza, la humanidad, el territorio, el desarrollo y el bienestar. No se trata únicamente de modificar instrumentos de gestión ambiental o de

incorporar nuevos criterios en las políticas de desarrollo, sino de cuestionar los supuestos que determinan qué formas de existencia son reconocidas como deseables, qué relaciones con la naturaleza son consideradas legítimas y qué entendemos por una vida digna y colectiva.

Por lo expuesto hasta aquí, la sustentabilidad decolonial no busca perfeccionar el desarrollo capitalista mediante la incorporación de nuevas dimensiones ambientales, sociales, económicas o culturales. Su horizonte es más profundo: descentrar el desarrollo como política normativa, desplazando su posición privilegiada para abrir espacio a una pluralidad de formas de comprender y reproducir la vida-naturaleza. Desde esta concepción, la sustentabilidad decolonial no se plantea como un mecanismo destinado a hacer compatible la protección ambiental con la continuidad de la acumulación ampliada del capital y se convierte en un campo de disputa por los sentidos, conocimientos, territorios y formas de vida que orienten la construcción de futuros social y ecológicamente posibles, de *desarrollos otros* para la paz integral de la vida-naturaleza.

La vida-naturaleza: categoría relacional

La expresión vida-naturaleza adquiere una función conceptual fundamental dentro de la sustentabilidad decolonial. Su escritura articulada busca cuestionar la separación ontológica característica de la modernidad, mediante la cual los seres humanos son representados como entidades externas y diferenciadas de una naturaleza concebida como objeto independiente de intervención, apropiación y transformación. Frente a esta separación, la categoría propone comprender la vida y la naturaleza como dimensiones constitutivamente relacionadas.

Al respecto, Edgar Morin (1995) plantea una comprensión "cosmo-físico-bio-antropo-sociológica" que rompe con la fragmentación moderna del conocimiento y cuestiona la separación radical entre humanidad, naturaleza y cosmos. El ser humano pertenece íntegramente a la historia cósmica y biológica, aunque mediante la cultura, el lenguaje y la conciencia haya construido una relativa separación de aquello mismo de lo que forma parte. Por ello, Morin propone comprender nuestra existencia como una "unidualidad" natural-cultural, donde naturaleza y cultura, cerebro y espíritu, individuo y sociedad deben pensarse en sus relaciones complejas y no como realidades independientes. Esta

perspectiva cuestiona el antropocentrismo y permite reconocer a la Tierra y la biosfera como condiciones constitutivas de la existencia humana, vinculadas mediante relaciones de interdependencia y simbiosis.

Desde una lectura decolonial, el aporte de Morin contribuye a deconstruir el dualismo moderno sociedad/naturaleza que ha legitimado la objetivación y explotación de la naturaleza. Su planteamiento corresponde a la epistemología de la complejidad construida desde la tradición científica occidental, por lo que aborda las relaciones coloniales de poder que históricamente produjeron esas separaciones. La perspectiva decolonial incorpora los saberes y ontologías relacionales de pueblos originarios y comunidades que no conciben separar sociedad, territorio y naturaleza. La sustentabilidad para la vida-naturaleza reconoce la interdependencia cósmica, biológica, humana y social argumentada por Morin, y a su vez, plantea la necesidad de transformar las estructuras de dominación que amenazan esa interdependencia. En otras palabras, la relación "cosmo-físico-bio-antropo-sociológica" contribuye a fundamentar una comprensión relacional de la vida-naturaleza siempre que se complemente con la crítica a la colonialidad del poder, del saber, del ser y de la naturaleza.

Hablar de vida-naturaleza implica reconocer una relación de interdependencia y constitución mutua. La existencia humana depende de los ecosistemas, el agua, los suelos, la biodiversidad y de múltiples formas de vida con las cuales mantiene relaciones tanto materiales como simbólicas. Este reconocimiento modifica sustantivamente el sentido de la sustentabilidad. No se trata únicamente de conservar una cantidad suficiente de bienes naturales para garantizar la continuidad de la vida humana, sino de preservar, regenerar y cuidar las relaciones ecológicas, sociales y territoriales que hacen posible la vida en sus múltiples expresiones.

En la concepción y praxis del desarrollo capitalista-colonial, la naturaleza posee valor únicamente en función de su utilidad para ser explotada de sus "recursos", su conservación está subordinada a criterios de utilidad, rentabilidad o funcionalidad económica. La perspectiva decolonial cuestiona esta reducción al reconocer que las formas no humanas de vida poseen modos de existencia y relaciones ecológicas que no pueden ser comprendidos exclusivamente a partir de su función económica o de los beneficios que proporcionan a las sociedades

humanas. Esto implica desplazar la mirada desde una naturaleza concebida como conjunto de recursos hacia una comprensión de los entramados de vida de los que los seres humanos formamos parte.

En este sentido, los conocimientos y prácticas comunitarios adquieren particular relevancia: cuidado territorial, producción colectiva, uso comunitario de bienes, reciprocidad, entre otros, son expresiones de cosmovisiones históricas construidas en los territorios en relaciones permanentes con la Madre Tierra. Son concepciones socioculturales acerca de la vida, el territorio, la naturaleza y las responsabilidades colectivas para su reproducción. El planteamiento de Gudynas (2014) permite situar esta cuestión al señalar que una perspectiva decolonial adquiere sentido en la medida en que reconoce la pluralidad de formas históricas mediante las cuales distintos pueblos han construido sus relaciones con la sociedad, el territorio y la naturaleza.

Desde esta perspectiva, el carácter decolonial no consiste en establecer un nuevo horizonte único de sustentabilidad, sino en abrir un campo de reconocimiento y diálogo entre diferentes racionalidades, conocimientos y prácticas socioambientales. La relevancia de estas experiencias radica en los principios y aprendizajes que aportan para comprender otras formas de organización de la vida y de relación con los territorios. En este sentido, los saberes y prácticas históricas de los pueblos pueden contribuir a la construcción de horizontes plurales de sustentabilidad, orientados a fortalecer las condiciones sociales, culturales, territoriales y ecológicas que hacen posible la reproducción de la vida.

La categoría de reproducción ampliada de la vida-naturaleza permite profundizar la crítica a la racionalidad económica dominante y desplazar el criterio desde el cual se valoran los procesos productivos. Frente a una economía orientada a la reproducción ampliada del capital, el enfoque decolonial sitúa en el centro las condiciones materiales, sociales, culturales y ecológicas necesarias para producir y reproducir vida-naturaleza en condiciones dignas. En este sentido, Dussel (2010) señala que “la producción, reproducción y aumento de la vida humana es el criterio que evalúa el proceso productivo” (p. 153). De esta manera, la actividad económica adquiere sentido en función de su contribución a la reproducción de la vida y de las condiciones que la hacen posible, lo que permite reconsiderar las relaciones entre producción,

bienestar y territorio desde un criterio centrado en la vida humana colectiva con la naturaleza.

La diferencia entre las dos racionalidades es sustantiva. La reproducción del capital se estructura a partir de la transformación continua de dinero, trabajo, plusvalía, naturaleza, mercancías y plusvalor en nuevas condiciones para la acumulación. En sentido contrario, la reproducción de la vida-naturaleza, exige garantizar las condiciones que hacen posible su continuidad y dignidad: alimentación, agua, territorio, cuidado, vínculos comunitarios, salud, cultura, autonomía, conocimientos y condiciones ecológicas capaces de sostener la existencia presente y futura. Esta perspectiva no implica negar la economía ni prescindir de la producción, pues toda sociedad requiere producir bienes, organizar intercambios y distribuir recursos. La cuestión fundamental radica en determinar qué finalidad orienta dichos procesos y cuáles son los criterios mediante los que se evalúan sus resultados.

Cuando la economía se encuentra subordinada a la reproducción de la vida-naturaleza, la productividad deja de constituir un fin autónomo y pierde su carácter de criterio suficiente para valorar el desarrollo o el desempeño económico. Su relevancia depende de su capacidad para satisfacer necesidades socialmente legítimas sin deteriorar las condiciones materiales, sociales y ecológicas que hacen posible su satisfacción en el presente y en el futuro. La eficiencia económica adquiere así un carácter instrumental respecto de la vida y deja de operar como principio rector absoluto de la organización social.

Esta perspectiva cuestiona las formas convencionales de representar y medir la riqueza. Una comunidad puede disponer de ingresos monetarios reducidos y, al mismo tiempo, contar con redes densas de reciprocidad, bienes comunes, soberanía alimentaria, conocimientos territoriales y una significativa capacidad colectiva de decisión. Desde los indicadores económicos convencionales, dicha comunidad puede ser caracterizada como pobre; desde una concepción ampliada de la reproducción de la vida, posee un conjunto de bienes, capacidades, relaciones y formas de organización que no pueden reducirse al nivel de ingreso monetario (Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL], 1999).

La cuestión central consiste en comprender que la necesidad de superar determinadas carencias materiales no justifica desarticular o destruir aquellas

relaciones comunitarias, territoriales y ecológicas que constituyen formas de riqueza y condiciones de reproducción de la vida-naturaleza. El incremento del ingreso o del consumo no puede considerarse un indicador suficiente de bienestar cuando se alcanza mediante la erosión de los vínculos sociales, la pérdida de autonomía territorial, la degradación ambiental o la desaparición de conocimientos y prácticas culturales.

La reproducción ampliada de la vida-naturaleza requiere satisfacer las necesidades materiales y, simultáneamente, fortalecer las condiciones sociales, culturales, políticas y ecológicas que permiten sostenerlas. El bienestar adquiere así un carácter multidimensional y relacional que desborda las categorías de ingreso, producción y consumo. Desde esta perspectiva, la riqueza no se define por la cantidad de bienes acumulados, sino también por la capacidad colectiva de garantizar las condiciones que permiten vivir dignamente, reproducir la vida-naturaleza y sostener sus posibilidades futuras.

Territorio, autonomía y sustentabilidad decolonial

La sustentabilidad decolonial posee necesariamente una dimensión territorial, dado que las relaciones entre sociedad y naturaleza se configuran en espacios concretos, atravesados por trayectorias históricas, memorias colectivas, conflictos, prácticas culturales y formas específicas de organización social. Desde esta perspectiva, el territorio no se reduce a una superficie física o a un espacio geográfico delimitado administrativamente, sino que constituye una trama relacional en la que se articulan producción, alimentación, autoridad, parentesco, espiritualidad, identidad, conocimiento, naturaleza y memoria colectiva. En consecuencia, cualquier proceso de transformación territorial produce efectos simultáneos sobre múltiples dimensiones de la existencia social, cultural, natural y ecológica.

Además de la dimensión geográfica, el territorio contiene construcciones históricas, políticas, materiales, culturales y simbólicas mediante las cuales las comunidades producen, organizan y significan sus formas de vida. Su configuración expresa múltiples relaciones armónicas y de poder construidas a través de tensiones, confrontaciones y consensos. En este sentido, existen diferentes configuraciones históricas de relaciones con la naturaleza con experiencias comunitarias específicas.

Con este planteamiento, el territorio es un espacio de prácticas de vivencias entre las familias, grupos domésticos y personas entre sí y con la naturaleza con historias en las que la comunidad establece identidades, formas de control, conocimientos, poderes y legitimidades territoriales. De estas interacciones las comunidades establecen un orden o desorden socio-territorial que se reproduce mediante prácticas sociales, culturales, saberes, simbolismos y procesos de significación, lo cual permite comprender las múltiples realidades comunitarias y sus prácticas de reproducción de la vida-naturaleza.

En este entender de la comunidad en constante movimiento, la autonomía adquiere una relevancia fundamental, en tanto refiere a la capacidad de los pueblos y comunidades para participar de manera sustantiva en las decisiones que afectan sus territorios y para construir formas propias de organización económica, política y cultural (Dussel, 2010). La autonomía no implica aislamiento ni supone la ausencia de relaciones con actores externos; implica la posibilidad efectiva de intervenir en la definición de las condiciones bajo las cuales dichas relaciones se establecen, así como de participar en la determinación de las prioridades, necesidades y horizontes de desarrollo o transformación territorial.

Sin autonomía territorial, la sustentabilidad corre el riesgo de convertirse en una forma de administración externa de los territorios. Los programas y políticas pueden establecer objetivos ambientalmente deseables y adoptar instrumentos técnicamente adecuados y, sin embargo, reproducir relaciones de carácter colonial cuando las poblaciones directamente involucradas carecen de capacidad efectiva para participar en la definición de las prioridades, en la toma de decisiones y en la distribución de los beneficios y costos derivados de las intervenciones. Bajo estas condiciones, la sustentabilidad puede operar como una categoría legitimadora de decisiones previamente definidas por actores institucionales, empresariales o técnicos externos al territorio.

No obstante, reconocer la centralidad de las comunidades no implica asumir que estas constituyen espacios homogéneos, armónicos o exentos de relaciones y conflictos de poder. Los territorios comunitarios también se encuentran atravesados por desigualdades de género, edad, posición económica, acceso a recursos, autoridad y capacidad de decisión. La perspectiva decolonial

reconoce críticamente estas diferencias y evita la idealización de lo comunitario como una categoría intrínsecamente justa o democrática.

La sustentabilidad solo puede adquirir una dimensión emancipadora cuando las relaciones territoriales son examinadas desde una perspectiva de justicia y participación efectiva. No puede considerarse sustentable una configuración en la que determinadas poblaciones asumen de manera sistemática los costos ecológicos, sociales y culturales de decisiones cuyos beneficios se concentran en otros actores. En este sentido, territorio y autonomía no constituyen dimensiones accesorias de la sustentabilidad, sino condiciones fundamentales para disputar quién define las prioridades territoriales, quién participa en las decisiones y cómo se distribuyen tanto los beneficios como las cargas derivadas de las transformaciones socioambientales.

Sustentabilidad, justicia y desmercantilización

La justicia socioambiental constituye una dimensión fundamental de la sustentabilidad decolonial, en tanto permite reconocer que los impactos derivados de la crisis ecológica no se distribuyen de manera homogénea entre las distintas poblaciones y territorios. La exposición a la contaminación, la pérdida y transformación de territorios, la escasez de agua, el deterioro de los ecosistemas y las consecuencias asociadas al cambio climático se encuentran condicionadas por estructuras sociales, económicas y políticas de desigualdad. En consecuencia, los riesgos y costos ambientales tienden a concentrarse de manera diferenciada según la posición que ocupan los distintos grupos sociales dentro de dichas estructuras (Pradilla Cobos, 2024).

Una política ambiental que ignore estas asimetrías no solo puede resultar insuficiente para corregir las desigualdades existentes, sino que puede contribuir a profundizarlas. Determinadas estrategias de conservación, por ejemplo, pueden restringir el acceso de comunidades a territorios utilizados y gestionados históricamente, mientras permiten o facilitan otras modalidades de aprovechamiento económico de esos mismos espacios. De manera semejante, proyectos definidos como ambientalmente sostenibles o "verdes" pueden generar procesos de desposesión cuando requieren grandes extensiones territoriales, una elevada concentración de recursos o una explotación intensiva de bienes naturales. La incorporación de objetivos ambientales no garantiza, por sí misma, resultados socialmente justos.

Desde este punto de vista, la justicia socioambiental exige analizar las relaciones de poder que estructuran la distribución de los beneficios y los costos ambientales: quién toma las decisiones, quién obtiene los beneficios derivados del aprovechamiento de los territorios, quién asume sus costos sociales y ecológicos y qué poblaciones cuentan con capacidad efectiva para defender sus derechos, participar en los procesos de decisión y disputar las condiciones bajo las cuales se producen las transformaciones territoriales. De esta manera, la sustentabilidad decolonial tiene que ver directamente con la distribución, participación y reconocimiento de los beneficios y de los costos ambientales.

La perspectiva de Abramovich (2006) permite contextualizar este argumento al analizar las implicaciones de la creciente mercantilización de la naturaleza. Cuando el valor de los ecosistemas se expresa predominantemente mediante equivalencias monetarias, su conservación puede quedar vinculada a su capacidad para generar rentabilidad o producir beneficios susceptibles de reconocimiento económico. Bajo esta racionalidad, los elementos de la naturaleza que presentan dificultades para ser incorporados a los mecanismos del mercado pueden quedar relegados dentro de los criterios convencionales de valoración, aun cuando posean una relevancia ecológica, cultural o social fundamental. Esta perspectiva permite reconocer la necesidad de ampliar los criterios de valoración de los ecosistemas, incorporando las múltiples dimensiones que intervienen en su importancia para las sociedades y para la continuidad de la vida-naturaleza.

Frente a esta racionalidad capitalista, la sustentabilidad decolonial propone una racionalidad otra en la que la reproducción de la vida-naturaleza constituya el límite de la subordinación de los bienes comunes a la lógica mercantil. El agua, el territorio, la biodiversidad, el aire, las semillas y otros bienes indispensables para la continuidad de la vida poseen dimensiones sociales, culturales, ecológicas y políticas que exceden su consideración como mercancías y no pueden ser adecuadamente valorados a partir de su precio. Su protección requiere establecer límites políticos, jurídicos y éticos a la capacidad del mercado para determinar unilateralmente su acceso, apropiación, distribución y destino.

Desde esta mirada, la desmercantilización no implica eliminar toda forma de intercambio económico, sino impedir que la lógica mercantil se cons-

tituya en el criterio último para definir el valor, el acceso y el uso de aquellos bienes y relaciones de los que depende la reproducción de la vida-naturaleza. La sustentabilidad decolonial adquiere así una dimensión política y ética: no se trata solo de conservar recursos, sino de disputar las condiciones bajo las cuales determinados bienes y territorios pueden ser apropiados, gestionados y transformados, garantizando que su uso no comprometa las posibilidades de existencia de las generaciones presentes y futuras.

Interculturalidad y sustentabilidad decoloniales

La transformación de las relaciones socioambientales requiere necesariamente un cambio en las relaciones mediante las cuales se produce, legitima y distribuye el conocimiento. La colonialidad del saber configuró jerarquías epistemológicas que otorgaron a la ciencia moderna una posición de autoridad privilegiada para interpretar la realidad, definir los problemas relevantes y establecer las soluciones consideradas legítimas. La sustentabilidad decolonial cuestiona esta exclusividad, no desde una negación del conocimiento científico ni de sus aportes, sino a partir del reconocimiento de que los problemas territoriales poseen dimensiones históricas, culturales, sociales y ecológicas cuya complejidad difícilmente puede ser comprendida desde una única forma de conocimiento.

Los saberes indígenas y campesinos relacionados con los ciclos agrícolas, las semillas, el agua, los bosques, la biodiversidad, las condiciones climáticas y el manejo territorial constituyen formas de conocimiento construidas mediante procesos históricos prolongados de observación, experimentación, transmisión y adaptación. Su relevancia no deriva de una supuesta antigüedad que los convertiría automáticamente en conocimientos verdaderos o superiores, sino de un cosmocentrismo integral, situado y articulado en espacios, tiempos, territorios, prácticas, necesidades y relaciones concretas con la Madre Tierra. Reconocerlos implica superar tanto su subordinación epistemológica como su idealización acrítica.

En este contexto, la interculturalidad crítica permite pensar el encuentro entre distintas formas de conocimiento más allá de una incorporación meramente ornamental de la diversidad. No se trata de agregar saberes locales a marcos conceptuales previamente establecidos ni de convertirlos en

elementos complementarios de políticas diseñadas desde otros espacios, sino de cuestionar las relaciones de poder que determinan qué conocimientos son considerados legítimos y quiénes están autorizados para producirlos. En este sentido, el diálogo de saberes implica generar condiciones para que distintas formas de conocimiento puedan participar efectivamente en la formulación de preguntas, la interpretación de los problemas y la construcción de respuestas. Como señala Leff (2004), "El diálogo de saberes se establece en un campo de fuerzas" (p. 328).

Retomando elementos teóricos planteados en el capítulo I, resulta necesario puntualizar el significado político y epistemológico de la sustentabilidad decolonial: deconstruir la jerarquía epistemológica que históricamente ha subordinado los conocimientos producidos por los pueblos y comunidades en sus propios territorios. Descolonizar la sustentabilidad implica transformar no solo los contenidos de las políticas y estrategias socioambientales, sino también las relaciones de poder que determinan quién tiene derecho a conocer, interpretar, nombrar y decidir sobre la naturaleza y los territorios.

En última instancia, la cuestión epistemológica remite a una cuestión política: quiénes participan en la producción del conocimiento determina, en buena medida, quiénes pueden intervenir en la definición de los problemas y en la construcción de los futuros posibles. Por ello, el reconocimiento de la pluralidad de saberes no constituye un complemento de la sustentabilidad decolonial, sino una de sus condiciones fundamentales.

La argumentación de Leff (2008) permite profundizar en la comprensión de la sustentabilidad crítica como una perspectiva que sitúa la cuestión ambiental en relación con las estructuras económicas, sociales y políticas que intervienen en la configuración de los problemas socioambientales. Desde esta perspectiva, las relaciones de poder, desigualdad y conflicto adquieren relevancia para comprender los procesos de apropiación, transformación y distribución de los bienes naturales. La sustentabilidad decolonial para la vida-naturaleza profundiza esta orientación al situar la reproducción de la existencia como criterio fundamental para valorar los procesos económicos y sociales. En este horizonte, las dinámicas económicas se vinculan con las condiciones materiales, sociales, culturales y ecológicas que hacen posible la reproducción digna de la vida-naturaleza, incorporando el bienestar de las

personas, las comunidades y los territorios como dimensiones sustantivas de la sustentabilidad.

El concepto de la sustentabilidad decolonial para la vida-naturaleza interroga las estructuras históricas de poder y conocimiento que han intervenido en la definición de la naturaleza, el control de los territorios y la legitimación de determinadas concepciones de bienestar como si fueran universalmente válidas. Su aporte específico consiste en incorporar al análisis las dimensiones históricas, epistemológicas y territoriales de la crisis socioambiental, reconociendo que las formas contemporáneas de apropiación y destrucción de la naturaleza no pueden comprenderse al margen de las relaciones de poder que las han configurado.

La ruptura necesaria implica desplazar la centralidad de la economía hacia la reproducción ampliada de la vida y avanzar hacia una sustentabilidad decolonial para la vida-naturaleza, sustentada en principios de justicia socioambiental, autonomía territorial, pluralidad epistemológica, interculturalidad y reconocimiento de límites sociales, políticos y ecológicos a la acumulación. Este desplazamiento no supone negar la relevancia de la actividad económica, sino subordinar sus dinámicas y criterios de valoración a las condiciones materiales, sociales, culturales y ecológicas que hacen posible la reproducción digna de la vida-naturaleza.

Desde el paradigma hegemónico, la naturaleza tiende a ser concebida como un objeto de gestión y aprovechamiento para garantizar la continuidad del desarrollo. Desde la perspectiva de la sustentabilidad decolonial para la vida-naturaleza, la Madre Tierra constituye una dimensión relacional y constitutiva de la existencia común. Su reproducción no representa una condición externa que la economía deba administrar, sino un límite material y un fundamento normativo a partir del cual deben definirse las finalidades, alcances y formas de organización de la actividad económica. La esencia de la contradicción radica en la relación conceptual y práctica entre economía y vida-naturaleza.

La sustentabilidad decolonial para la vida-naturaleza sintetiza los desplazamientos de la sustentabilidad capitalista y articula sus principales dimensiones. Su propósito no consiste en añadir una etiqueta conceptual al repertorio académico existente, sino en designar una perspectiva capaz de integrar la crítica a la acumulación de capital, la justicia socioambiental, la pluralidad

epistemológica, la autonomía territorial, la interculturalidad y la centralidad de la reproducción de la vida-naturaleza. De este modo, el concepto remite a una cuestión que resulta fundamental para exponer en el siguiente capítulo: si la sustentabilidad decolonial propone reorganizar las relaciones entre economía, sociedad, territorio y naturaleza alrededor de la reproducción de la vida-naturaleza, ¿qué relación guarda esta transformación con la construcción de paz?

En los capítulos I y II he argumentado que el desarrollo capitalista-colonial con cualesquiera de sus adjetivos es un destructor de la vida humana y de la naturaleza, es decir, un desarrollo de muerte al servicio de la acumulación irracional de capital. Los *desarrollos otros*, los anticapitalistas, los de las comunidades y los colectivos, los desarrollos para la vida-naturaleza, constituyen la contradicción dialéctica del desarrollo para la paz socio-naturaleza.

Argumentar esta cuestión exige superar la concepción y praxis del desarrollo capitalista para la paz, así como también el pensamiento de la paz hegemónica, reducida a la ausencia de guerra o de violencia directa. Las relaciones de despojo territorial, desigualdad estructural, degradación ecológica, discriminación cultural y subordinación epistemológica, desde la perspectiva de la paz decolonial, conforman condiciones estructurales de violencia que exceden sus manifestaciones directas y que, en consecuencia, dificultan la construcción de relaciones sociales sustentadas en la justicia, la dignidad y el reconocimiento. Desde esta mirada, la ausencia de confrontación armada no resulta suficiente para caracterizar una situación como pacífica cuando persisten estructuras que producen sistemáticamente despojo, exclusión, daño socioambiental o subordinación.

A manera de síntesis de este capítulo, se argumenta que la crisis del desarrollo sustentable no procede fundamentalmente de la ausencia de acuerdos, programas o innovaciones ambientales, sino de la contradicción entre una racionalidad económica expansiva y las condiciones socio-naturales que hacen posible la vida-naturaleza. La incorporación de la sustentabilidad al discurso institucional representó un reconocimiento importante de los límites ambientales del desarrollo, pero su potencial transformador queda reducido, pues la explotación de la naturaleza sigue siendo la base del crecimiento. La transición desde una sustentabilidad administrada hacia una sustentabilidad real de transformación requiere cuestionar las estructuras que determinan qué

se produce, para quién, mediante qué apropiaciones territoriales y con qué consecuencias socioambientales.

La perspectiva decolonial amplía esta crítica al demostrar que la crisis ecológica se encuentra atravesada por relaciones históricas de poder. Los costos de la degradación ambiental, las posibilidades de acceso a los bienes naturales y la autoridad para definir soluciones se distribuyen desigualmente. Descolonizar la sustentabilidad implica reconocer territorios y comunidades como espacios de producción de conocimientos y decisiones, superar la concepción de la naturaleza como depósito de recursos de explotación y establecer la reproducción de la vida-naturaleza como criterio para definir la economía. Desde esta mirada, autonomía, justicia socioambiental, interculturalidad y pluralidad epistemológica dejan de ser componentes adicionales de la sustentabilidad decolonial para convertirse en condiciones constitutivas de ella.

En profundo cuestionamiento al desarrollo sostenible, sustentable, o a la sustentabilidad para el desarrollo capitalista/colonial, emerge la *sustentabilidad decolonial para la vida-naturaleza,* la cual configura el puente conceptual entre la crítica al desarrollo y la construcción de los *desarrollos otros*. La sustentabilidad deja de entenderse como un atributo propio del desarrollo y pasa a constituir el principio organizador de una nueva forma de comprender las relaciones entre economía, naturaleza, conocimiento, cultura y política.

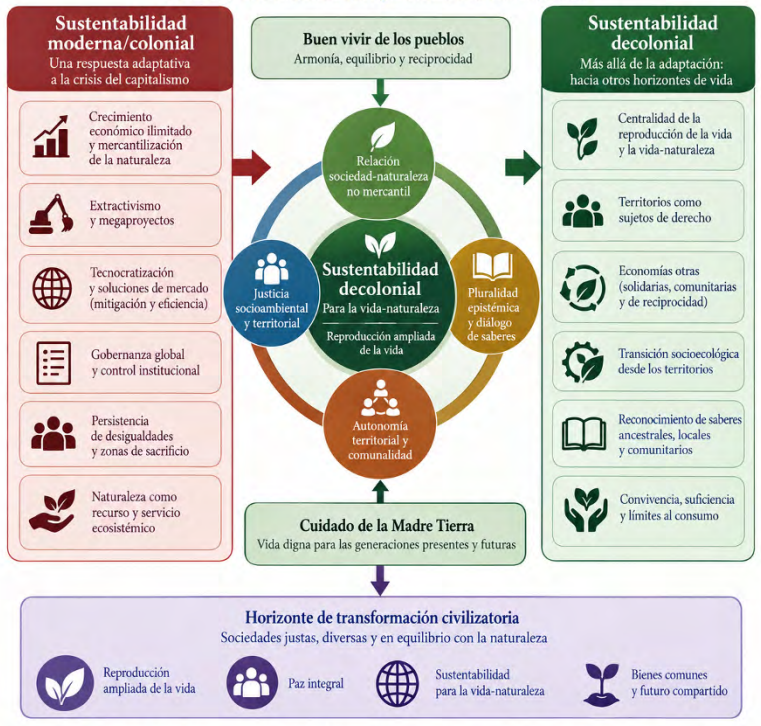
En una síntesis de lo expuesto, la sustentabilidad decolonial es un horizonte de reflexión-acción centrado en la reproducción digna de la vida-naturaleza. Desplaza la centralidad de la economía y subordina sus dinámicas a las condiciones sociales, culturales, territoriales y ecológicas que sostienen la vida. Reconoce al territorio, la autonomía y la justicia socioambiental como dimensiones constitutivas de toda relación sustentable. Cuestiona las relaciones de poder y las jerarquías epistemológicas que excluyen los saberes comunitarios, ancestrales, campesinos, indígenas, afrodescendientes y populares. Promueve la pluralidad epistemológica, la interculturalidad crítica y la participación efectiva de las comunidades en las decisiones sobre sus territorios y formas de existencia. Su criterio fundamental es el cuidado, la continuidad y la reproducción ampliada de la vida-naturaleza frente a la acumulación, mercantilización y racionalidad moderna/colonial.

Sin embargo, todavía falta una mediación fundamental. Una sociedad puede cuestionar el extractivismo y reivindicar autonomía territorial, pero la transformación será incompleta si no enfrenta simultáneamente las violencias estructurales, culturales, simbólicas, directas, políticas y ecológicas que organizan las relaciones sociales de la colonialidad capitalista. La sustentabilidad para la vida-naturaleza conduce necesariamente al problema de la paz, pero requiere de una paz distinta a aquella reducida a la estabilidad gubernamental, ausencia de guerra o administración de conflictos promovida por el poder capitalista en las geografías nacionales y globales.

El capítulo III desarrollará esta articulación mediante la categoría de paz integral decolonial, que permitirá vincular reproducción de la vida, justicia, territorio, diversidad y transformación de las violencias.

Figura 2. Sustentabilidad decolonial

De la crisis socioambiental a la reproducción de la vida-naturaleza



Fuente: Elaboración propia con apoyo de IA a partir de mi perspectiva crítica expuesta en el capítulo II.

Capítulo III
Sustentabilidad y paz integral para la vida-naturaleza

La paz deja de ser promesa cuando los pueblos pueden vivir con dignidad, decidir sobre sus territorios y relacionarse sin violencias entre sí y con la naturaleza.

En el primer capítulo se explicó que el desarrollo fue una estrategia geopolítica destinada a reorganizar el capitalismo mundial, estabilizar el orden internacional de la posguerra y contener la expansión del socialismo durante la Guerra Fría, de manera que el desarrollo no surgió como una política para construir la paz, sino para consolidar el dominio capitalista a nivel mundial. Posterior al desarrollo económico se incluyó la política y el lenguaje de los derechos humanos, el desarrollo para la paz, el desarrollo humano, el desarrollo sostenible, la cooperación para el desarrollo y el desarrollo sustentable. Estas nuevas narrativas no han modificado los fundamentos capitalistas/coloniales del desarrollo, más bien ampliaron su legitimidad política.

La Organización de las Naciones Unidas creada en octubre de 1945 profundizó en la articulación entre paz y desarrollo. La Carta de la ONU estableció que la paz internacional dependía del progreso económico, del respeto de los derechos humanos y de la cooperación entre los Estados. El acontecer histórico demuestra que la relación virtuosa entre desarrollo y paz no ha presentado los frutos necesarios en lo económico, en lo social y la construcción de paz a niveles nacionales y globales. El desarrollo para la paz ha sido objeto de disputas políticas, económicas y militares en la mayoría de los países, donde la incidencia del capitalismo central ha sido determinante. La disputa también abarca dimensiones epistemológicas asociadas a los intereses de la geopolítica

internacional, por una parte, y por otra a las críticas planteadas desde el Sur Global y el pensamiento decolonial.

La crítica al desarrollo moderno/colonial expuesta en el primer capítulo permite identificar que el crecimiento económico no conduce al bienestar cuando su realización depende de relaciones de desigualdad, despojo, subordinación cultural y deterioro territorial. El segundo capítulo argumenta una ruptura adicional: la sustentabilidad pierde su capacidad transformadora cuando funciona únicamente como mecanismo de corrección ambiental de una economía organizada alrededor de la acumulación ampliada de capital. La sustentabilidad decolonial para la vida-naturaleza modificó el punto de partida al situar la reproducción de la vida como criterio para valorar las relaciones económicas, sociales, culturales, territoriales y con la Madre Tierra.

Este desplazamiento conduce a un problema inevitable. Si las condiciones de reproducción de la vida son afectadas por desigualdades económicas, discriminaciones, despojos, subordinaciones epistemológicas, deterioros ecológicos y diferentes formas de agresión, entonces la sustentabilidad no puede construirse independientemente de la superación de las violencias. El tema de la vida social y de la naturaleza desemboca así en la cuestión de la paz, pero exige una concepción capaz de superar su reducción a ausencia de guerra, pacificación institucional o regulación de conflictos.

El desarrollo capitalista y la paz

La categoría desarrollo para la paz acuñada por los organismos internacionales para orientar políticas económicas hacia la prevención de conflictos, violencias, pobreza, desigualdad social y el mejoramiento de las condiciones sociales, aparece como la solución. Sin embargo, el problema permanece cuando el desarrollo y la paz son incorporados con utilidad política sin modificar la racionalidad que organiza el desarrollo capitalista.

Abramovich (2006) ofrece un referente pertinente para esta lectura al mostrar la complejidad de las intervenciones orientadas a la construcción de paz en contextos atravesados por desigualdades históricas. En este marco, los programas de reconstrucción pueden contribuir a la recuperación de mercados e instituciones sin modificar las estructuras económicas, sociales y territoriales que han configurado condiciones persistentes de desigualdad y desposesión. De

manera semejante, las políticas orientadas a la reducción de la pobreza pueden mejorar determinados indicadores de ingreso y bienestar sin transformar las relaciones históricas que condicionan el acceso a recursos, territorios y oportunidades. Asimismo, la incorporación formal de mecanismos de participación puede coexistir con limitaciones sustantivas para el ejercicio de la capacidad comunitaria de incidir en las decisiones que afectan sus territorios.

Desde esta perspectiva, la construcción de paz adquiere una dimensión estructural cuando las acciones institucionales atienden las condiciones históricas que configuran las desigualdades y fortalecen las capacidades de los sujetos y comunidades para participar en las decisiones que determinan sus formas de vida.

El problema no radica en rechazar cualquier política orientada a mejorar condiciones económicas, sino en reconocer que el bienestar no puede reducirse a expansión productiva, incremento del ingreso o incorporación al mercado. Una política puede generar crecimiento y simultáneamente deteriorar vínculos comunitarios, producir dependencia, debilitar autonomías o intensificar presiones ambientales (Sen, 2000).

En el panorama internacional, la paz es utilizada para politizar y también para despolitizar los conflictos. Las disputas territoriales expresan con frecuencia contradicciones profundas sobre propiedad, poder, naturaleza y formas de vida. Convertirlas exclusivamente en problemas de diálogo o gobernabilidad puede ocultar las estructuras que las producen (Esquivel Guerrero et al., 2009). Una paz subordinada a la estabilidad del desarrollo termina protegiendo el orden existente. Una perspectiva crítica exige lo contrario: evaluar al desarrollo desde las condiciones que crea para una convivencia digna, justa y no violenta. Ya no se trata de determinar cuánto desarrollo requiere la paz, sino de establecer qué relaciones sociales, económicas, culturales, territoriales y ecológicas hacen posible la reproducción digna de la vida-naturaleza.

NuestrAmérica no constituye únicamente un espacio geográfico sobre el cual se aplican políticas de desarrollo, representa también un lugar histórico de producción de críticas, resistencias, saberes, conocimientos y epistemologías alternativas. Esta región ha experimentado, de manera particularmente intensa, la contradicción entre riqueza territorial y desigualdad social. La abundancia de bienes naturales coexistió históricamente con economías dependientes,

concentración de riqueza y subordinación internacional. Esta experiencia permitió cuestionar tempranamente la idea de que la inserción en los circuitos mundiales de acumulación produciría automáticamente bienestar generalizado (Pradilla Cobos & Márquez López, 2024).

Descolonizar la sustentabilidad y la paz para la vida-naturaleza

La sustentabilidad decolonial y la paz integral constituyen dos dimensiones interdependientes de una misma crítica a la racionalidad capitalista/moderna/colonial. La primera interroga las formas históricas mediante las cuales la economía, el poder, el conocimiento y las relaciones territoriales han subordinado la reproducción de la vida-naturaleza a los procesos de acumulación de capital; la segunda permite comprender las violencias directas, estructurales, sistémicas, culturales, simbólicas, epistemológicas, territoriales y ecológicas producidas y reproducidas por esas relaciones.

La sustentabilidad decolonial corresponde a varios campos disciplinarios de las ciencias sociales, mientras que la paz integral se inscribe de manera particular en los estudios para la paz y los conflictos. Su articulación teórica se encuentra en un principio común: ninguna forma de organización social puede considerarse sustentable ni pacífica cuando destruye, deteriora, subordina, violenta o imposibilita las condiciones materiales, culturales, territoriales, epistemológicas y ecológicas necesarias para la reproducción digna de la vida-naturaleza.

El vínculo entre las dos categorías se comprende con mayor profundidad desde la crítica a las violencias. La sustentabilidad decolonial cuestiona la matriz derivada de la colonialidad del poder manifestada en las relaciones de despojo territorial, explotación económica, destrucción ecológica, subordinación cultural y exclusión epistemológica porque deterioran las condiciones que sostienen la vida social y de la naturaleza. La paz integral identifica esas mismas relaciones como expresiones interconectadas de violencia. Lo que desde la sustentabilidad decolonial aparece como destrucción de las condiciones de reproducción de la vida-naturaleza, desde la paz integral se comprende como producción y reproducción multidimensional de violencias. Ambas perspectivas convergen

en la necesidad de transformar las estructuras y las relaciones que producen daño, dominación, explotación y destrucción en la sociedad y en la naturaleza.

La relación entre la sustentabilidad decolonial y la paz integral, además de estar construida desde el enfoque decolonial, adquiere mayor profundidad mediante la categoría vida-naturaleza. Su sentido cuestiona la separación ontológica y positivista moderna entre humanidad y naturaleza. La vida humana se encuentra en relaciones de interdependencia con el agua, los territorios, el aire, los ecosistemas, la biodiversidad y las múltiples formas de vida. Por ello, proteger la naturaleza implica cuidar, regenerar y reproducir las relaciones que hacen posible la existencia. La paz integral lo analiza desde la no violencia, desde las relaciones pacíficas que la sociedad debe tener entre sí y con otros grupos sociales, así como de la convivencia armónica con la Madre Tierra.

Sociedad y naturaleza forman parte de una misma trama de existencia; sus violencias y sus posibilidades de paz también se encuentran relacionadas, por lo que la paz adquiere entonces una dimensión civilizatoria relacionada directamente con la sustentabilidad. Deja de representar exclusivamente el momento posterior al enfrentamiento armado para convertirse en una forma de organizar las relaciones sociales y las relaciones con la naturaleza. Su construcción involucra condiciones materiales y subjetivas de existencia, justicia social, dignidad, libertad, reconocimiento de las diferencias, autonomía, participación, memoria, relaciones interculturales y cuidado de la vida-naturaleza.

La paz suele presentarse como un concepto cuyo significado parece evidente. En el lenguaje cotidiano se asocia con tranquilidad, ausencia de enfrentamientos, convivencia no violenta, transformación o resolución pacífica de conflictos. En los campos académico, político e institucional ha adquirido formulaciones más complejas que distinguen diferentes dimensiones y condiciones para su construcción. Sin embargo, toda definición de paz presupone una manera de interpretar la sociedad y de asumir una posición frente al poder. Determinar qué se considera violencia, cuáles son las causas de los conflictos, qué actores poseen legitimidad para intervenir y qué condiciones permiten afirmar que existe paz, implica asumir posiciones epistemológicas, políticas y éticas. Por esta razón, la paz, al igual que la sustentabilidad, no constituyen categorías neutrales.

Una perspectiva centrada primordialmente en la estabilidad puede interpretar el conflicto como una alteración del orden o como una manifestación de violencia. Desde esta aproximación, construir paz puede orientarse al restablecimiento de las instituciones, la reducción de las confrontaciones y la generación de condiciones de gobernabilidad y control.

Estas nociones tradicionales de paz eurocéntricas funcionan como herramientas de control social que ignoran las injusticias estructurales, el racismo y el patriarcado. Frente a esta visión vertical, se propone una alternativa construida desde abajo que integre los saberes de comunidades indígenas y afrodescendientes. Esta propuesta exige una transformación profunda de las estructuras económicas y políticas para garantizar una justicia social verdadera y el respeto a la naturaleza.

Otra perspectiva reconoce que determinados conflictos expresan desigualdades estructurales o culturales y que su silenciamiento puede mantener las relaciones que los originaron. La diferencia es sustantiva: mientras la primera aproxima la paz a la normalización y el control, la segunda la vincula con la transformación de las condiciones que producen y reproducen el conflicto, mediante procesos que prescindan de la violencia como forma de resolución. Mignolo (2008) plantea esta dimensión desde una perspectiva decolonial al señalar que "la dimensión decolonial de «democracia» es pluri-versal" (p. 47).

La experiencia de NuestrAmérica obliga a asumir esta distinción, pues las sociedades han estado atravesadas históricamente por colonialismo, desigualdades, racismo, exclusión, despojo territorial, violencias políticas, de género y subordinaciones económicas legitimadas con la narrativa del desarrollo. En este contexto, una paz que ignore esas condiciones puede reducir la conflictividad visible del desarrollo capitalista/colonial a algunos aspectos superficiales con explicaciones unilaterales, produciendo y reproduciendo las violencias sin analizar y sin buscar modificar las estructuras de la colonialidad que generan los conflictos y las violencias.

La insustentabilidad generada por el desarrollo del sistema capitalista de la modernidad/colonialidad ha creado una paz imposible para la sociedad, la naturaleza y las relaciones vida-naturaleza. Esta destrucción sistémica de la vida obliga al pensamiento crítico mundial a generar conocimientos y acciones compartidos con la "ciencia popular" (Fals-Borda, 1970) sobre todas

las formas posibles de vida que deconstruyan los discursos y las prácticas de los desarrollos capitalistas de muerte.

La construcción de una sustentabilidad para la vida-naturaleza implica avanzar hacia un horizonte de paz integral que reconozca y transforme todas las dimensiones de la colonialidad, pues esta relación no se establece porque ambas compartan determinados objetivos, sino porque la reproducción digna de la vida requiere condiciones materiales, territoriales, ecológicas, culturales y políticas que permitan transformar las violencias de la colonialidad y ampliar las capacidades colectivas para decidir sobre los territorios y los futuros posibles. Desde este horizonte, la sustentabilidad decolonial para la vida-naturaleza puede constituirse en un marco conceptual para analizar la paz no como un estado estático, sino como un proceso de transformación de las relaciones que hacen posible, o imposibilitan la reproducción digna de la vida-naturaleza.

La formulación de Mignolo (2008) resulta pertinente para comprender cómo determinadas concepciones hegemónicas de paz pueden adquirir una función conservadora cuando desvinculan los conflictos de las estructuras históricas que intervienen en su producción. Una sociedad puede mantener estabilidad institucional mientras reproduce desigualdades profundas; reducir determinadas expresiones de violencia directa y conservar relaciones racistas, patriarcales, clasistas o extractivas; así como sostener procesos electorales periódicos mientras excluye a comunidades de las decisiones que transforman sus territorios.

El concepto de paz integral exige reconocer previamente la integralidad de las violencias. Estas no aparecen como acontecimientos independientes, se relacionan, se refuerzan y pueden transformarse unas en otras. La desigualdad económica puede restringir el acceso a educación, salud, vivienda y participación política. La discriminación cultural puede legitimar esa desigualdad mediante representaciones que inferiorizan a determinados grupos. La exclusión política puede impedir que quienes experimentan las consecuencias de un proyecto territorial participen en las decisiones. El deterioro ecológico puede destruir las bases económicas y culturales de una comunidad y generar desplazamientos. La violencia directa puede utilizarse posteriormente para contener las resistencias producidas por ese conjunto de afectaciones. Lo que aparece como multiplicidad de violencias forma entonces un entramado (Sen, 2000).

La perspectiva integral evita establecer una jerarquía rígida entre ellas. La violencia directa posee consecuencias inmediatas y devastadoras, pero su disminución no elimina automáticamente las condiciones estructurales, culturales o territoriales que la hacen posible. De manera semejante, transformar la estructura económica sin modificar discriminaciones culturales y relaciones autoritarias puede reproducir nuevas formas de exclusión. Este planteamiento posee una consecuencia analítica importante: no puede estudiarse la sustentabilidad para la vida-naturaleza, separándola de las violencias concretas que impiden su construcción. Tampoco puede comprenderse la violencia únicamente mediante sus manifestaciones visibles. La integralidad exige identificar entramados que han llegado a normalizarse y que, precisamente por formar parte de la vida cotidiana, pueden dejar de percibirse como violentas.

La violencia estructural constituye una dimensión decisiva porque permite comprender situaciones en las que el daño no procede necesariamente de una agresión interpersonal identificable, sino de relaciones sociales que distribuyen desigualmente las posibilidades de vivir con dignidad. La pobreza persistente, la desigualdad extrema, la explotación, la exclusión de servicios fundamentales y la concentración de bienes indispensables para la existencia expresan estructuras sistémicas que producen afectaciones sociales.

No significa que cualquier carencia produzca automáticamente una situación idéntica de violencia. Significa que las condiciones dignas de existencia forman parte de la paz y no constituyen una cuestión externa que deba resolverse previamente mediante el desarrollo económico. Este argumento marca una diferencia fundamental respecto a la secuencia desarrollista tradicional. En su narrativa el crecimiento produce bienestar y este, posteriormente, crea condiciones para beneficiar a los pobres, para mejorar condiciones de vida, para favorecer la paz. Desde la paz integral la relación entre crecimiento, desarrollo y paz deja de ser lineal: la justicia económica, epistémica y social forma parte constitutiva de la propia paz.

La violencia estructural, entendida como todas las afectaciones que de manera indirecta genera, crea o administran las instituciones del Estado (pobreza, exclusión, desigualdad en los derechos sociales), aparecen como naturales, forman parte de la estructura social. Esta violencia estructural corresponde a la colonialidad del poder, integrada a la estructura social. Pero

esta violencia estructural es parte integrante de la violencia sistémica, la que integra el colonialismo en su dimensión del poder, del saber, del ser y de la naturaleza, componentes del sistema que reproduce violencias, dominaciones, y explotaciones de la colonialidad en las poblaciones y en la naturaleza. Violencia sistémica que también se expresa en la destrucción ambiental y en la persecución a los defensores de los territorios. Es decir que la violencia sistémica amplifica la violencia estructural a las dimensiones económicas, políticas, culturales, simbólicas y legales en interconexiones que reproducen la dominación y la violencia con diferentes mecanismos en la sociedad y la naturaleza. En este sentido, Bourdieu y Passeron (1996, p. 44) dicen: "Todo poder de violencia simbólica, es decir, todo poder que logra imponer significados e imponerlos como legítimos, disimulando las relaciones de fuerza en las que se basa su fuerza, agrega su propia fuerza, es decir, una fuerza específicamente simbólica, a estas relaciones de fuerza".

En la gama de violencias sistémicas y en particular las generadas por el desarrollo, se presenta también la violencia ecológica, una de las dimensiones en los que la paz integral se encuentra directamente con la sustentabilidad decolonial desarrollada en el capítulo anterior. La destrucción de ecosistemas no puede interpretarse exclusivamente como problema ambiental cuando afecta las condiciones que permiten la reproducción de la vida. Contaminación, pérdida de biodiversidad, deterioro de suelos, deforestación, agotamiento de agua y transformación de territorios producen consecuencias sociales, culturales, económicas y espirituales (Guimarães, 2002). Desde esta perspectiva, la agresión contra la naturaleza forma parte del campo de las violencias, modificando el significado de la paz que ya no puede reducirse a las relaciones entre seres humanos, sino en una integralidad de vida-naturaleza.

Ante estas y otras realidades estructurales, nuestro imaginario social y político del desarrollo, la paz y la violencia estructural, cultural y simbólica ha sido colonizado a través de las ideas y acciones para el desarrollo y la paz cosmética, superficial que el neoliberalismo ha promocionado y enseñado a través de los organismos internacionales como la ONU, el Banco Mundial, UNESCO, universidades e instituciones donantes para la cooperación y el desarrollo para la paz.

Frente a la colonización del imaginario social y político de la paz y el desarrollo, la perspectiva de la paz integral responde con enfoque decolonial. Su carácter integral no procede de la simple incorporación de numerosas dimensiones a una definición ampliada de paz. Expresa una manera de comprender la realidad social como entramado de relaciones en el que las violencias y las paces se producen simultáneamente en diferentes escalas y espacios. Una violencia económica puede tener consecuencias territoriales; una discriminación cultural puede producir exclusión política; un despojo territorial puede destruir identidades y conocimientos; una agresión contra la naturaleza puede afectar directamente la reproducción material y simbólica de una comunidad.

La paz integral se concibe como una construcción colectiva, territorial y decolonial que trasciende la ausencia de guerra y cuestiona las violencias estructurales y sistémicas producidas por el sistema-mundo moderno/colonial. Su construcción emerge desde abajo, mediante la participación comunitaria, el sentipensar, las resistencias y las experiencias situadas de pueblos originarios, afrodescendientes, campesinos, mujeres, juventudes y movimientos sociales que disputan condiciones de vida digna. Esta concepción se vincula directamente con la sustentabilidad para la vida-naturaleza, porque ambas sitúan en el centro la defensa y reproducción digna de la existencia humana y de la Madre Tierra frente a las relaciones de dominación, explotación, desigualdad y destrucción. La sustentabilidad para la vida-naturaleza adquiere así una dimensión de paz cuando fortalece la autonomía territorial, la justicia social, ambiental y económica, la interculturalidad, los derechos colectivos y las democracias reales. En esta articulación, construir sustentabilidad significa también generar fisuras de paz integral capaces de transformar las estructuras de la colonialidad que violentan simultáneamente a las sociedades, los territorios y la naturaleza.

Pensar integralmente la sustentabilidad para la paz significa, por tanto, pensar integralmente las violencias, es decir en un entramado de interrelaciones múltiples y complejas. En el desarrollo capitalista, donde la colonialidad del poder, del ser, del pensar y de la naturaleza entrelazan las violencias, las respuestas fragmentadas resultan insuficientes. No puede construirse paz territorial manteniendo la desigualdad socioeconómica; no puede existir paz intercultural cuando unas culturas conservan posiciones estructurales de subordinación; no puede hablarse de paz social mientras los ecosistemas indispensables para la

vida son destruidos; tampoco existe verdadera paz con la naturaleza cuando es saqueada, explotada, destruida, agredida y violentada en todas sus dimensiones.

La integralidad en la paz posee además una dimensión integradora, las personas participan simultáneamente en relaciones familiares, comunitarias, educativas, laborales, políticas, sociales, culturales y territoriales. Las dinámicas de cada espacio influyen en las demás personas y espacios en los que las violencias aprendidas y normalizadas en un contexto o institución, puede reproducirse en otras relaciones y espacios. De manera inversa, prácticas de solidaridad, comunicación asertiva y cooperación pueden generar capacidades que trascienden el espacio donde surgieron. Por lo que resulta importante comprender esta interacción mediante diferentes escalas que abarcan dimensiones micro, meso, macro y mega, relacionadas entre sí (Esquivel Guerrero et al., 2009).

Esta perspectiva evita dos reduccionismos. El primero consiste en atribuir la paz exclusivamente a decisiones individuales. Los valores personales son importantes, pero no pueden transformar por sí solos las estructuras que producen desigualdad. El segundo consiste en considerar que únicamente las transformaciones estructurales importan. Las relaciones cotidianas también reproducen discriminaciones, autoritarismos y agresiones que deben ser modificadas. La paz integral articula ambos niveles, requiere transformación estructural y transformación relacional. Esto explica por qué su construcción compromete instituciones, comunidades, movimientos, familias, sistemas educativos y sujetos. Ningún actor posee por sí solo capacidad para producirla.

El concepto de sustentabilidad para la vida-naturaleza previamente desarrollado en los capítulos anteriores con fundamento en las categorías de la colonialidad, se redimensiona al concepto de sustentabilidad para la paz desde la perspectiva interpretativa más amplia de la vida y la muerte, de la violencia y la paz correspondiente a los estudios e investigaciones para la paz y los conflictos en NuestrAmérica, desde un horizonte plural construido desde las epistemologías del Sur y la paz integral decolonial.

Desde la epistemología, la colonialidad del saber establece jerarquías entre conocimientos científicos, comunitarios, indígenas, afrodescendientes, campesinos y populares, otorgando al conocimiento científico e institucional la capacidad privilegiada para definir los problemas, los conflictos, las violencias

y sus soluciones. La sustentabilidad decolonial y la paz integral cuestionan este monopolio epistémico y plantean relaciones dialógicas entre conocimientos. La paz integral decolonial incorpora esta problemática como justicia cognitiva, pues la inferiorización de los conocimientos constituye una forma de violencia cuando impide a pueblos y comunidades participar legítimamente en las decisiones que afectan sus territorios, culturas y condiciones de existencia. Descolonizar la sustentabilidad requiere, en consecuencia, descolonizar los conocimientos; descolonizar la paz exige la misma transformación epistemológica.

La relación entre desarrollo-violencia y paz constituye uno de los fundamentos para el análisis del desarrollo de muerte y también para el estudio de los *desarrollos otros*, de la vida-naturaleza, de los desarrollos para la paz. La perspectiva decolonial radicaliza esta concepción, no basta con reconocer múltiples violencias de la colonialidad; es necesario interrogar las estructuras históricas que las producen y los sistemas de conocimiento que han normalizado determinadas formas de dominación. En este sentido, la paz integral decolonial se distancia de la paz y su desarrollo capitalistas destinados a estabilizar el orden existente de explotación socio-naturaleza.

La construcción de la paz integral decolonial consiste en la transformación de las condiciones objetivas y subjetivas que impiden la existencia digna de la vida-naturaleza y su cimentación se presenta desde abajo, en las comunidades, en las localidades. En ese sentido, el presente capítulo avanza en la articulación de la sustentabilidad y la paz decoloniales y en el siguiente capítulo se exponen los *desarrollos otros*, construidos desde abajo como alternativas reales contra el desarrollo de muerte del capitalismo.

Teniendo en cuenta las dimensiones de la colonialidad expresadas en la violencia sistémica, las promesas sociales del desarrollo capitalista con o sin adjetivos son una falacia, pues varias décadas en NuestrAmérica han tenido desarrollo con crecimiento económico, con beneficio exclusivo para el capital, por lo que no es necesario ni requisito desarrollarse primero para alcanzar después el bienestar social y la paz, menos para la naturaleza. La forma misma en que un sistema político produce, distribuye, cuida y reproduce sus condiciones materiales debe ser evaluada desde sus consecuencias para la paz. Esto permite comprender por qué determinados procesos económicamente exitosos pueden ser incompatibles con la paz integral cuando generan des-

posesión, concentración extrema o deterioro de las condiciones de existencia para determinadas poblaciones.

Para la sustentabilidad decolonial los territorios no constituyen espacios vacíos disponibles para la inversión, la infraestructura o la explotación de bienes naturales. Son espacios históricos de vida donde se articulan memoria, identidad, cultura, espiritualidad, economía, organización comunitaria y relaciones con la Madre Tierra. La paz integral incorpora esta territorialidad al reconocer que no existe paz cuando pueblos y comunidades carecen de capacidad para intervenir en las decisiones que transforman sus espacios de existencia. Defender el territorio puede constituir, desde esta perspectiva, una práctica simultánea de sustentabilidad decolonial y construcción de paz.

La paz situada modifica el lugar desde el cual se comprende esta problemática. Parte de las condiciones históricas concretas en las que personas y colectividades experimentan violencias, conflictos, resistencias y formas de convivencia. Desde esta perspectiva, las construcciones de paz adquieren contenidos diferenciados de acuerdo con las características de cada territorio. En una comunidad amenazada de despojo territorial por proyectos de desarrollo, la defensa territorial puede constituir una dimensión fundamental de la paz. En contextos de discriminación lingüística, la posibilidad de hablar, educarse y participar en el espacio público mediante la lengua propia forma parte de las condiciones de dignidad; mientras que en contextos de violencia política, la verdad, la memoria y la reparación pueden adquirir una relevancia central. Escobar (2025) formula esta concepción como paz territorial pluriversal al señalar que “por paz territorial pluriversal entendemos un territorio sin miedo y con dignidad” (p. 818).

Abramovich (2006) ofrece un referente para profundizar este planteamiento al considerar que la paz situada permite comprender cómo una misma categoría adquiere expresiones diferenciadas de acuerdo con las relaciones históricas, sociales, culturales y territoriales en las que se configura. Esta perspectiva transforma también la posición de los sujetos, al reconocer a las poblaciones como participantes en la construcción de conocimientos y prácticas de paz, y no únicamente como destinatarias de programas de pacificación. Las experiencias comunitarias, las memorias de resistencia, los mecanismos propios de regulación de conflictos, las prácticas de solidaridad y las formas

territoriales de organización adquieren así relevancia en la construcción de concepciones situadas de paz.

La sustentabilidad para la vida-naturaleza en su esencia es constructora de condiciones de paz con la sociedad y con la naturaleza a partir de relaciones concretas con geografías, tiempos, espacios, actores sociales y colectividades que participan en ella, en interacción con estructuras regionales, nacionales y globales que inciden sobre las condiciones de los territorios. Es sustentabilidad para la paz cuando todo proyecto, programa o plan de acción respeta, fortalece y convive de manera pacífica la sociedad con la naturaleza. En su sentido antagónico, la sustentabilidad capitalista neoliberal es de muerte, cuando violenta la naturaleza y desintegra poblaciones social y culturalmente.

La articulación entre la sustentabilidad decolonial y la paz integral no es una relación instrumental: la paz integral no es un instrumento para alcanzar la sustentabilidad, ni la sustentabilidad decolonial una simple estrategia ambiental para construir paz. Ambas forman parte de un mismo horizonte orientado a la reproducción digna de la vida-naturaleza. La sustentabilidad decolonial aporta el principio reorganizador de las relaciones entre economía, sociedad, cultura, conocimiento, territorio y naturaleza; la paz integral aporta el principio crítico-relacional que permite identificar y transformar las violencias presentes en esas relaciones.

Existe una distinción analítica de estas dos categorías que conviene dejar en claro: sustentabilidad decolonial y paz integral no son categorías equivalentes, no son sinónimos. La sustentabilidad decolonial interroga primordialmente las condiciones históricas, materiales, territoriales, culturales, ecológicas y epistemológicas necesarias para sostener y reproducir dignamente la vida-naturaleza. La paz integral interroga la calidad de las relaciones mediante las cuales esas condiciones son producidas, distribuidas, disputadas y transformadas. La primera pregunta por las condiciones de reproducción de la vida-naturaleza; la segunda interroga las violencias y relaciones de paz que atraviesan esa reproducción. Su complementariedad procede precisamente de esta diferencia. Desde esta perspectiva, una sociedad sustentable requiere relaciones de paz integral, mientras una paz integral duradera requiere condiciones de sustentabilidad decolonial.

La articulación entre ambas categorías adquiere finalmente una dimensión de praxis. Sustentabilidad decolonial y paz integral se concretan en prácticas territoriales de cuidado y regeneración de la naturaleza, defensa de los bienes comunes, economías de reciprocidad, participación comunitaria, autonomía, recuperación de lenguas y conocimientos, transformación de relaciones patriarcales y racistas, educación crítica, intercultural crítica y construcción pacífica de alternativas. Con estas experiencias, la reproducción de la vida-naturaleza adquiere materialidad histórica y la paz deja de constituir una abstracción normativa para convertirse en praxis cotidiana de transformación.

De esta manera, la sustentabilidad decolonial para la paz integral puede comprenderse como una racionalidad de transformación civilizatoria que coloca la reproducción de la vida-naturaleza en el centro y cuestiona simultáneamente las estructuras económicas, políticas, culturales, epistemológicas y territoriales que producen su destrucción. Su horizonte no consiste en hacer sustentable el desarrollo capitalista ni en pacificar los conflictos generados por su expansión. Consiste en transformar las relaciones que producen insustentabilidad y violencia contra poblaciones y naturaleza, reconociendo la pluralidad de territorios, conocimientos, culturas y formas de existencia desde las cuales los pueblos construyen condiciones dignas de vida.

Abreviando el presente capítulo, la paz integral constituye un horizonte crítico y decolonial que permite repensar las relaciones entre sociedad, desarrollo, naturaleza, territorio, cultura, conocimiento y poder desde las condiciones necesarias para una vida digna. Su significado rebasa la ausencia de guerra, la reducción de la violencia directa o la estabilidad de las instituciones, pues una sociedad no puede considerarse pacífica mientras persistan estructuras que producen pobreza, desigualdad, racismo, patriarcado, despojo territorial, epistemicidio, exclusión política y destrucción ambiental. Estas violencias forman parte de un entramado histórico asociado con la modernidad/colonialidad y con una racionalidad económica que ha subordinado la existencia humana y la naturaleza a la acumulación ampliada del capital. La paz integral adquiere, por ello, un sentido transformador: exige modificar las relaciones estructurales, culturales, territoriales, epistemológicas y ecológicas que imposibilitan la reproducción digna de la vida-naturaleza.

Esta concepción decolonial de paz integral establece una relación directa con la sustentabilidad para la vida-naturaleza. La insustentabilidad producida por el desarrollo capitalista/colonial no constituye exclusivamente una crisis ecológica; expresa una crisis de las relaciones que sostienen la existencia. Cuando la acumulación económica destruye ecosistemas, despoja territorios, precariza comunidades, inferioriza culturas y conocimientos o concentra la capacidad de decidir sobre los bienes indispensables para la vida, produce simultáneamente insustentabilidad y violencia. La sustentabilidad para la vida-naturaleza y la paz integral convergen, en consecuencia, en un mismo problema histórico: transformar las condiciones que subordinan la reproducción de la vida a las exigencias de la acumulación y construir relaciones sociales, económicas, políticas, culturales, territoriales y ecológicas capaces de sostenerla dignamente.

La articulación entre ambas categorías no significa que sean equivalentes. La sustentabilidad decolonial para la vida-naturaleza constituye la racionalidad que coloca las condiciones de reproducción de la existencia en el centro de la organización social, mientras la paz integral expresa la cualidad de las relaciones mediante las cuales esa reproducción se hace posible. Esta distinción permite comprender su complementariedad: no puede existir sustentabilidad decolonial cuando las relaciones que organizan la sociedad reproducen explotación, exclusión, discriminación, subordinación epistemológica o destrucción ecológica; tampoco puede construirse paz integral allí donde las condiciones materiales y territoriales de existencia son sacrificadas para garantizar crecimiento, rentabilidad y acumulación. La paz integral constituye, en este sentido, la expresión relacional de una sustentabilidad organizada alrededor de la vida-naturaleza.

La dignidad representa uno de los puntos centrales de esta articulación. Vivir dignamente supone disponer de condiciones materiales para la existencia, pero comprende también autonomía, libertad, participación, reconocimiento, vínculos culturales, derechos colectivos, respeto a la Madre Tierra y capacidad efectiva para intervenir en las decisiones que afectan los territorios y las formas de vida. La paz integral no puede reducirse a proporcionar bienes o satisfacer necesidades previamente definidas por instituciones externas, requiere reconocer a las personas, pueblos y comunidades como sujetos capaces de determinar sus prioridades, construir sus proyectos colectivos y decidir sobre

las condiciones de su existencia. La sustentabilidad para la vida-naturaleza comparte este principio decolonial al desplazar a las comunidades de la posición de beneficiarias de políticas y proyectos hacia su reconocimiento como sujetos políticos, territoriales y epistémicos.

Esta transformación conduce necesariamente a la cuestión del territorio. Desde una racionalidad sustentada en la reproducción de la vida-naturaleza, los territorios dejan de concebirse como espacios disponibles para la extracción, la inversión o la explotación de recursos. Constituyen entramados históricos donde se articulan naturaleza, comunidad, memoria, cultura, economía, conocimientos, espiritualidades e identidades. El despojo territorial representa, por ello, una violencia multidimensional: modifica las condiciones materiales de existencia, fragmenta relaciones comunitarias, deteriora ecosistemas, afecta memorias colectivas y puede destruir conocimientos construidos durante generaciones. La defensa del territorio adquiere entonces un doble significado: constituye una práctica de sustentabilidad para la vida-naturaleza y, simultáneamente, una praxis de paz integral.

La dimensión epistemológica profundiza esta relación. La colonialidad ha establecido jerarquías que conceden a determinados conocimientos autoridad para definir los problemas, interpretar los territorios y determinar las soluciones, mientras los saberes indígenas, campesinos, afros, comunitarios y populares son frecuentemente inferiorizados o excluidos. Esta subordinación epistemológica produce consecuencias materiales cuando quienes habitan los territorios pierden capacidad para intervenir legítimamente en decisiones relacionadas con el agua, los bosques, la producción, la salud, la educación o las formas de organización comunitaria. La justicia cognitiva se convierte así en condición de paz y de sustentabilidad. Descolonizar la paz implica descolonizar el conocimiento, reconocer la pluralidad epistemológica y generar espacios de diálogo en los que ninguna racionalidad posea anticipadamente el monopolio de la verdad.

La participación constituye otra condición fundamental. Las personas y comunidades poseen conocimientos sobre sus territorios, necesidades, conflictos y formas de convivencia que no pueden ser sustituidos por diagnósticos externos. Participar significa intervenir efectivamente en la definición de los problemas, la construcción de alternativas, la toma de decisiones y la

evaluación de sus consecuencias. Por ello, la participación redistribuye poder y se vincula directamente con autonomía y democracia. Una sociedad donde determinados grupos carecen sistemáticamente de capacidad para decidir sobre cuestiones fundamentales de su existencia presenta un déficit de paz, aun cuando sus instituciones funcionen formalmente. De manera correspondiente, un proyecto denominado sustentable pierde su carácter transformador cuando las comunidades afectadas carecen de capacidad efectiva para decidir sobre sus territorios y futuros.

Esta perspectiva permite también comprender el conflicto desde otro lugar. La paz integral no pretende construir sociedades sin conflictos: las diferencias de intereses, necesidades, identidades, valores y proyectos forman parte de la vida colectiva. El problema surge cuando las condiciones estructurales convierten esas diferencias en relaciones de dominación, exclusión o destrucción. Diálogo, negociación, mediación y construcción de acuerdos son necesarios, pero resultan insuficientes cuando quienes participan se encuentran situados en posiciones profundamente desiguales. La transformación pacífica de los conflictos requiere modificar también las relaciones de poder que determinan quién puede hablar, decidir, controlar el territorio o imponer las consecuencias de determinadas decisiones. La justicia constituye, desde esta perspectiva, una condición de la paz y no un resultado eventual de la resolución de conflictos.

La paz integral alcanza finalmente su potencial transformador en la praxis, no es solo una construcción conceptual ni una utopía; se produce mediante prácticas sociales concretas. Desde esta articulación de las dos categorías, la paz deja de concebirse como resultado posterior a la sustentabilidad, se convierte en principio crítico para valorar las formas mediante las cuales las sociedades organizan su existencia. La pregunta deja de ser qué crecimiento económico puede producir paz y se transforma en otra más profunda: qué formas de organización económica, política, cultural, territorial y ecológica permiten reproducir dignamente la vida-naturaleza y construir relaciones de paz integral. Una actividad económica que genera crecimiento mientras destruye territorios, profundiza desigualdades o deteriora ecosistemas no puede considerarse sustentable ni generadora de paz. Tampoco una política ambiental que protege determinados bienes naturales mientras excluye los conocimientos, derechos y decisiones de las comunidades puede ser considerada pacífica.

A manera de síntesis del presente capítulo, la sustentabilidad para la vida-naturaleza y la paz integral se convierten en criterios simultáneos para interrogar las formas históricas de organización social. De ahí que construir sustentabilidad para la vida-naturaleza signifique también construir paz integral, y ello implica transformar las relaciones que producen insustentabilidad. Ambas convergen en un horizonte decolonial orientado a desplazar la acumulación ampliada del capital como principio organizador de la sociedad y situar en su lugar la reproducción ampliada de la vida-naturaleza.

La paz integral decolonial constituye una ruptura con las concepciones de paz orientadas primordialmente a la estabilidad del orden social porque sostiene que ninguna sociedad puede considerarse pacífica mientras persistan estructuras económicas, políticas, culturales, epistemológicas, territoriales o ecológicas que impidan la reproducción digna de la vida. La paz no consiste en administrar conflictos sin modificar sus causas ni en acabar la violencia directa conservando relaciones históricas de dominación; implica transformar integralmente las condiciones que producen desigualdad, discriminación, despojo, subordinación de conocimientos y destrucción de la vida-naturaleza. Su carácter decolonial reside en reconocer que las paces deben construirse desde historias, territorialidades y racionalidades plurales, mediante justicia social y cognitiva, interculturalidad crítica, autonomía, memoria, participación y relaciones no violentas con la naturaleza. En consecuencia, la paz integral deja de ser resultado posterior del desarrollo para convertirse en principio desde el cual deben juzgarse y reconstruirse las formas mismas de organizar la existencia colectiva.

La paz integral decolonial amplía el campo para los estudios del desarrollo capitalista y para los *desarrollos otros*, los de la sustentabilidad de la vida-naturaleza. Se argumenta que la colonialidad del poder, saber, ser y de la naturaleza se presenta en los desarrollos capitalistas con diferentes dimensiones e intensidades de violencias, constituyendo entramados multidimensionales que no pueden transformarse mediante respuestas fragmentarias. La ausencia de violencia directa resulta necesaria, pero insuficiente cuando permanecen estructuras capaces de producir exclusión y daño. La integralidad consiste precisamente en comprender estas interdependencias y actuar sobre ellas sin reducir el desarrollo para la paz a un sector específico de la vida social.

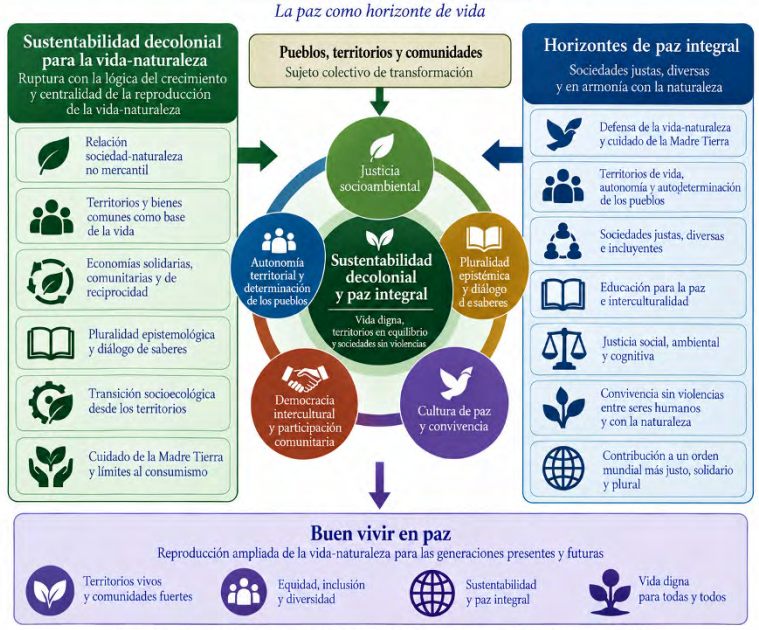
Las condiciones materiales de existencia, las relaciones culturales, el reconocimiento de conocimientos, la participación política, la memoria, el territorio y las relaciones con la naturaleza forman parte de un mismo horizonte de dignidad de los *desarrollos otros*. Su dimensión decolonial introduce una segunda ruptura. La paz no puede construirse mediante la universalización de categorías producidas independientemente de las historias de los pueblos. Debe partir de contextos concretos, reconocer conocimientos y prácticas históricamente subordinados y transformar las relaciones que producen desigualdad entre culturas, territorios y formas de conocer. La justicia cognitiva, la interculturalidad crítica y la participación dejan de ser complementos de una política pacificadora del desarrollo y se convierten en condiciones para una paz construida con los sujetos y no sobre ellos. Una paz que por su dimensión integral se concreta en praxis situadas de transformación en procesos permanentemente abiertos.

El recorrido realizado en los tres capítulos permite establecer finalmente la articulación conceptual del último capítulo. La crítica del desarrollo capitalista sostenible, sustentable o para la sustentabilidad muestra los límites de una racionalidad organizada alrededor de la acumulación de capital; la sustentabilidad decolonial desplaza el centro hacia la reproducción de la vida-naturaleza; la investigación y la cultura de paz integral decolonial incorpora la transformación multidimensional de las relaciones que impiden esa reproducción digna. En otras palabras, la sustentabilidad decolonial para la humanidad-naturaleza está interrelacionada con la cultura de paz integral.

Las dos categorías permiten afirmar que no hay sustentabilidad decolonial plena bajo relaciones estructurales de violencia, así como tampoco existe paz integral mientras se destruyan las condiciones de reproducción de la vida-naturaleza. Estas dos categorías tienen autonomía teórica propia y al mismo tiempo son inseparables, convergen en un horizonte común de descolonización de las relaciones sociales, económicas, territoriales, culturales, epistemológicas y ecológicas. Esta convergencia proporciona el fundamento para avanzar hacia los territorios de los *desarrollos otros* para la paz integral: procesos plurales, situados y territorializados mediante los cuales pueblos, comunidades y colectividades organizan la reproducción de la vida desde la justicia, la autonomía, la interculturalidad y las relaciones pacíficas con la vida-naturaleza.

Figura 3. Sustentabilidad decolonial y paz integral

La paz como horizonte de vida



Fuente: Elaboración propia con apoyo de IA a partir de mi perspectiva crítica expuesta en el capítulo III.

Capítulo IV
Territorios para la vida: *desarrollos otros* y horizontes de paz integral

Los desarrollos otros comienzan cuando los pueblos dejan de ser objetos del desarrollo y recuperan la capacidad de decidir cómo quieren vivir.

Los capítulos anteriores cimentaron un entramado crítico que permite llegar ahora a la exposición de *desarrollos otros* para la paz integral. La genealogía del desarrollo mostró que su pretendida universalidad se edificó sobre relaciones históricas de poder, dominación, exclusión y explotación. La crítica al desarrollo sustentable evidenció que la incorporación de la dimensión ambiental no transforma necesariamente la racionalidad que subordina la naturaleza a la acumulación de capital. La paz integral decolonial establece que la reproducción digna de la vida exige transformar simultáneamente violencias económicas, políticas, culturales, territoriales, epistemológicas y ecológicas.

El término "desarrollos", formulado en plural, reconoce que la humanidad no dispone de una única trayectoria legítima para organizar la producción, el bienestar, la convivencia y las relaciones con la naturaleza. Existen pueblos concretos, historias concretas, territorios determinados y racionalidades culturales diversas; en consecuencia, existen formas múltiples de construir condiciones dignas de existencia.

El adjetivo "otros" introduce una segunda ruptura. No se trata de pluralizar el desarrollo manteniendo intacta su racionalidad. Lo "otro" remite a procesos que cuestionan las premisas modernas/coloniales de crecimiento ilimitado, centralidad del mercado, individualismo, productividad abstracta,

subordinación territorial y mercantilización de la naturaleza. Su alteridad se encuentra en la racionalidad que los organiza.

Finalmente, la expresión "para la paz integral" establece su horizonte ético y político. Estos procesos no pueden considerarse "otros" simplemente por diferenciarse del modelo dominante, deben contribuir a transformar las relaciones que producen violencias y fortalecer condiciones materiales, culturales, ecológicas, políticas y espirituales para una vida digna.

El propósito de este capítulo IV consiste en reflexionar sobre *desarrollos otros* que no tengan como finalidad reproducir el capital con destrucción de la vida para posteriormente administrar sus consecuencias sociales y ambientales con lógicas capitalistas. Se trata de argumentar los *desarrollos otros para la paz integral,* comprendidos como procesos históricos, territoriales, comunitarios e interculturales mediante los cuales los pueblos construyen formas propias de reproducción de la vida, sustentabilidad, justicia, convivencia y relación con la Madre Tierra, sin pretender que sean una categoría universal.

Pluriverso, horizonte de vida-naturaleza

El concepto de pluriverso sintetiza una ruptura con la pretensión universalista de las concepciones desarrollistas al reconocer la coexistencia de múltiples formas de comprender y organizar la existencia en un planeta compartido. Frente a una racionalidad presentada como válida para todas las sociedades y territorios, el pluriverso reconoce la diversidad de racionalidades, formas de vida y proyectos colectivos construidos desde diferentes contextos históricos, culturales y territoriales. Esta perspectiva no supone el aislamiento de los pueblos, sino la posibilidad de establecer relaciones entre distintas formas de existencia sin que una de ellas se constituya como medida universal ni subordine las demás. Escobar (2012) formula este horizonte como un tránsito "más allá del Universo de la modernidad, hacia un verdadero pluriverso de mundos socio-naturales" (p. 23). En este sentido, el pluriverso plantea un horizonte de coexistencia en el que la diversidad de mundos y formas de vida constituye una condición para pensar alternativas a las formas hegemónicas de organización social y territorial.

Los *desarrollos otros* se inscriben en este horizonte al rechazar la convergencia hacia un único tipo de sociedad como finalidad del desarrollo.

Su propósito consiste en generar condiciones para que diferentes proyectos colectivos puedan coexistir mediante relaciones de reciprocidad, diálogo y respeto entre culturas, preservando su capacidad de definir sus propias formas de vida y organización en convivencia armónica con la naturaleza.

El pluriverso también requiere límites éticos, pues la diferencia cultural no puede utilizarse para justificar prácticas basadas en la dominación, la violencia o la vulneración de la dignidad. La paz integral proporciona un criterio para establecer estos límites, al situar la pluralidad dentro de un horizonte de justicia, dignidad y reproducción de la vida-naturaleza. Desde esta perspectiva, pluriverso y paz integral se complementan: el primero reconoce y protege la diversidad de formas de existencia, mientras la segunda establece las condiciones relacionales necesarias para que dicha diversidad pueda coexistir sin convertirse en dominación.

Llegados a este punto, puede establecerse con claridad la relación entre las categorías centrales del libro. La sustentabilidad decolonial para la vida-naturaleza aporta una racionalidad orientada a reorganizar las relaciones entre sociedad, economía y naturaleza. La paz integral proporciona el horizonte ético-político desde el cual estas relaciones adquieren sentido y pueden ser evaluadas. Los *desarrollos otros* expresan las formas históricas y territoriales mediante las cuales esta racionalidad y este horizonte se concretan en prácticas, instituciones y proyectos colectivos.

Estas dimensiones se construyen de manera simultánea y mantienen relaciones de interdependencia. Una experiencia comunitaria puede desarrollar prácticas de sustentabilidad, justicia y paz sin emplear las categorías conceptuales que posteriormente permiten interpretarla. La función de la teoría consiste en reconocer relaciones comunes entre experiencias diversas, establecer conexiones entre sus dimensiones y aportar herramientas para su comprensión sin reducirlas a una forma única.

La reproducción ampliada de la vida como núcleo de un marco en el que convergen la paz integral, la justicia social, la justicia cognitiva, la justicia ambiental, la territorialidad, la sustentabilidad para la vida, la interculturalidad crítica y la autonomía comunitaria. Estas dimensiones conforman un entramado conceptual orientado a comprender las condiciones que permiten sostener y transformar la vida colectiva en contextos históricos y territoriales diversos.

El valor de este marco depende de su capacidad para mantenerse como una herramienta crítica y abierta. Su función consiste en orientar la interpretación, identificar relaciones y ampliar las posibilidades de análisis, manteniendo espacio para que las experiencias concretas cuestionen, transformen y enriquezcan las categorías que buscan comprenderlas.

Los *desarrollos otros* para la paz integral constituyen una ruptura con la pretensión universal del desarrollo al trasladar la capacidad de definir el bienestar hacia los pueblos, comunidades y colectivos que construyen territorialmente sus propias condiciones de existencia. Esta perspectiva reconoce a los sujetos territoriales como actores con capacidad política y epistemológica para determinar sus prioridades, interpretar sus necesidades y orientar sus proyectos colectivos.

Los *desarrollos otros* conforman procesos históricos, plurales e inacabados mediante los cuales se reorganizan las relaciones entre economía, comunidad, naturaleza, conocimiento y poder en torno a la reproducción digna de la vida. Su carácter otro se expresa en la subordinación de la acumulación al cuidado de la vida, el reconocimiento de la autonomía y la pluralidad epistemológica, el fortalecimiento de las relaciones comunitarias y la incorporación de la paz integral como criterio para valorar las transformaciones sociales, económicas, políticas, culturales y territoriales.

El horizonte de esta propuesta se sitúa en la construcción de un pluriverso compuesto por territorialidades diversas, capaces de convivir, cooperar y sostener la vida desde racionalidades históricas propias. La pluralidad de estos proyectos permite reconocer distintas formas de bienestar y organización colectiva, articuladas mediante relaciones de reciprocidad, diálogo, justicia y respeto entre sociedades y territorios.

Las alternativas al desarrollo capitalista

La crítica al desarrollo capitalista económico, social, humano, sostenible, sustentable, no conduce a un vacío conceptual, cuestionar el paradigma universal occidental abre la posibilidad de reconocer experiencias históricas y presentes que han sido invisibilizadas precisamente porque no corresponden a sus epistemologías.

La crítica al desarrollo capitalista ha estado presente en las luchas indígenas, campesinas, afrodescendientes, populares, feministas y socioambientales de NuestrAmérica que en las últimas cinco décadas han ampliado la crítica al sistema capitalista/colonial/patriarcal. Sus reivindicaciones no se limitaron a exigir una distribución más equitativa de los beneficios del desarrollo, en muchos casos cuestionaron la propia definición de bienestar, la propiedad y gestión de los territorios, la relación con la naturaleza, las formas de conocimiento legítimo y el derecho de las comunidades a decidir sus proyectos colectivos, expresiones de sentipensamientos decoloniales.

La descolonización del desarrollo comienza con una transformación del enfoque, implica dejar de preguntar cuánto les falta a los pueblos para parecerse o llegar al modelo dominante y comenzar a comprender cómo producen, reproducen y significan sus propias condiciones de existencia. Las experiencias históricas y actuales de pueblos indígenas, comunidades campesinas, movimientos afrodescendientes, economías solidarias, autonomías territoriales y procesos de paz comunitaria constituyen fuentes fundamentales para pensar alternativas a la racionalidad moderna occidental. La teoría propuesta en esta obra dialoga con esas experiencias sin idealizarlas ni convertirlas en modelos universales.

La perspectiva de Escobar (2017) distingue entre las propuestas orientadas a transformar determinadas dimensiones del desarrollo y aquellas que cuestionan el desarrollo como horizonte universal. Durante las últimas décadas han surgido enfoques como el desarrollo humano, local, comunitario, participativo, sustentable, territorial, social y endógeno, que han ampliado las dimensiones consideradas en las concepciones convencionales. Estas perspectivas han contribuido a cuestionar el economicismo, incorporar la participación, reconocer dimensiones culturales, valorar los territorios y ampliar la comprensión del bienestar. Sin embargo, estas nuevas dimensiones coexisten con la permanencia del desarrollo capitalista como referente general para orientar los proyectos sociales.

Escobar (2012) profundiza esta distinción a partir de los diferentes puntos de partida que caracterizan al desarrollo alternativo y las alternativas al desarrollo. El desarrollo alternativo busca transformar modalidades, instrumentos y prioridades del desarrollo sin necesariamente modificar la

matriz desarrollista que lo sustenta. Las alternativas al desarrollo, en cambio, cuestionan la existencia de una única trayectoria histórica y la concepción de un horizonte universal de progreso al que deban orientarse las sociedades. La diferencia se sitúa, por tanto, en el alcance de la transformación propuesta: mientras el desarrollo alternativo interviene sobre las formas en que se organiza el desarrollo, las alternativas al desarrollo cuestionan las bases epistemológicas, políticas, económicas y culturales que sustentan su pretensión de universalidad.

Los *desarrollos otros* para la paz integral se inscriben en esta segunda orientación, aunque incorporan una precisión adicional. No buscan simplemente abandonar el concepto de desarrollo, sino disputar su significado y pluralizarlo a partir de experiencias históricas que han sido invisibilizadas, subordinadas o deslegitimadas. Esta decisión posee una dimensión política, pues el lenguaje del desarrollo se encuentra profundamente incorporado en las instituciones y en el imaginario social contemporáneo. Sustituir el término no garantiza, por sí mismo, la transformación de las relaciones de poder que lo sostienen. La disputa también puede consistir en desmontar su pretensión universal y resignificarlo desde otras racionalidades, territorios y experiencias colectivas.

Hablar de *desarrollos otros* implica reconocer procesos que emergen desde los territorios, las comunidades y las experiencias colectivas, donde se construyen formas diversas de bienestar vinculadas con el bien común, el cuidado de la naturaleza, la autonomía y la capacidad de decisión. Su carácter *otro* se configura a partir de los criterios mediante los cuales se define qué significa vivir bien, qué debe protegerse, quién participa en las decisiones y qué relaciones económicas, políticas y sociales permiten sostener la vida colectiva. En este sentido, Presa (2010) introduce la dimensión de futuro al señalar que "el desarrollo ha de entenderse también como una categoría de futuro" (p. 72).

Desde esta perspectiva, los *desarrollos otros* implican también la construcción de horizontes colectivos de paz integral como de un futuro definido desde las experiencias, necesidades, conocimientos y capacidades de los propios territorios. Una paz integral incluyente de lo social con la Madre Tierra, es decir, una paz multidimensional de coexistencia pacífica. Sentipensar la sustentabilidad para la vida-naturaleza es dimensionar el horizonte político de la paz integral decolonial desde otros desarrollos con fundamento en la

noviolencia, el respeto a la Madre Tierra, la lucha contra el patriarcado, la justicia epistémica, ambiental y social.

Los *desarrollos otros* se enmarcan en la sustentabilidad para la vida-naturaleza, no solo por el cuestionamiento al paradigma moderno del desarrollo capitalista/colonial, también por construir sentipensares y haceres que fortalecen la vida colectiva y de la naturaleza ampliando los caminos de una paz integral y duradera. Las sociedades producen continuamente formas diversas de organización económica, política, social, cultural y territorial orientadas a garantizar la continuidad de la vida y de la naturaleza, son expresiones de cosmovisiones históricas construidas en contextos profundamente diferentes.

Caracterización de los *desarrollos otros* para la paz integral

En el mundo existen múltiples maneras de organizar la vida digna, por lo que concurren diversos desarrollos idóneos para producir sustentabilidad y paz para muchos pueblos y territorios. Los *desarrollos otros* emergen precisamente del cuestionamiento al desarrollo hegemónico y su pretensión homogeneizadora. La perspectiva de Escobar (2025) permite articular los elementos desarrollados a lo largo de este capítulo para formular una definición de los *desarrollos otros* para la paz integral. Se entienden como procesos históricos, territoriales, comunitarios e interculturales mediante los cuales pueblos y colectivos construyen, desde sus propias racionalidades y capacidades de decisión, condiciones materiales, sociales, culturales, políticas, ecológicas y espirituales orientadas a la reproducción digna de la vida. Las comunidades y colectividades construyen formas de existencia sustentadas en sus conocimientos, memorias, necesidades, relaciones pacíficas con la naturaleza y proyectos colectivos. La sustentabilidad para la vida-naturaleza aporta el principio que orienta esos procesos; la paz integral proporciona el criterio relacional para valorar la transformación de las violencias, fortalecer la justicia, dignidad, autonomía, interculturalidad, participación y convivencia armónica.

Esta caracterización permite comprender los *desarrollos otros* como procesos abiertos y dinámicos, antes que modelos acabados. Su carácter histórico implica una permanente transformación a partir de las experiencias, conflictos y decisiones de los propios colectivos. Su dimensión territorial reconoce que

adquieren formas particulares de acuerdo con los contextos sociales, culturales, ecológicos e históricos en los que se construyen.

Su carácter comunitario reconoce la individualidad y, al mismo tiempo, la interdependencia, la reciprocidad y el cuidado como dimensiones fundamentales de la vida colectiva. La dimensión intercultural parte de la diversidad de racionalidades presentes en las sociedades contemporáneas y reconoce la coexistencia de distintas formas de comprender, habitar y organizar la vida.

Los *desarrollos otros* orientan la actividad económica y política hacia la reproducción digna de la vida y no hacia la acumulación como finalidad absoluta. La paz integral constituye un criterio para valorar las condiciones sociales, territoriales, culturales, ecológicas y políticas que hacen posible dicha reproducción. La autonomía se entiende como capacidad sustantiva de decisión y no como aislamiento, pues la construcción de alternativas puede establecer relaciones de diálogo, cooperación e interdependencia con otros actores e instituciones.

Los *desarrollos otros* tampoco aspiran a constituirse en un modelo universal susceptible de reproducción homogénea. Esta característica resulta fundamental: cuando una experiencia situada se transforma en una receta general y pretende imponerse como trayectoria válida para todos los territorios y colectivos, pierde aquello que le confiere su carácter otro. Su sentido radica en abrir un campo plural de posibilidades desde el cual distintas sociedades puedan construir, de acuerdo con sus propias historias, territorios, saberes y capacidades de decisión, formas diversas de reproducción digna de la vida y construcción de paz integral.

Principios constitutivos de los *desarrollos otros*

La categoría de *desarrollos otros* se puede comprender a partir de un conjunto articulado de principios que orientan su interpretación, sin constituir un modelo rígido ni un conjunto de requisitos técnicos susceptibles de aplicación mecánica. El principio de centralidad de la vida plantea que la organización económica debe orientarse hacia la preservación y reproducción de condiciones dignas para la vida humana y no humana; el principio de territorialidad reconoce que todo proyecto se configura en espacios concretos, atravesados por procesos históricos, culturales y sociales particulares; el principio de autonomía sostie-

ne la capacidad sustantiva de los pueblos para definir sus propios proyectos colectivos; y el principio de justicia articula dimensiones sociales, ecológicas, cognitivas, culturales y territoriales. A ello se suma el principio de pluralidad epistemológica, que cuestiona la existencia de una forma de conocimiento con legitimidad exclusiva; el principio de interculturalidad crítica, orientado a transformar relaciones históricas de desigualdad entre culturas; y el principio de comunidad, que reivindica la cooperación, la reciprocidad y el cuidado como componentes de la vida colectiva.

Asimismo, el principio de paz integral plantea la transformación de las distintas formas de violencia que obstaculizan la reproducción digna de la vida-naturaleza, mientras que el principio de sustentabilidad decolonial establece límites frente a prácticas productivas que deterioran las condiciones ecológicas de existencia. Finalmente, el principio del pluriverso cuestiona la pretensión de imponer una única trayectoria civilizatoria como horizonte universal. En conjunto, estos principios no conforman una doctrina cerrada, sino un horizonte analítico y político desde el cual es posible interpretar experiencias diversas, reconocer sus particularidades y comprender las múltiples formas en que las sociedades construyen alternativas frente a las concepciones dominantes del desarrollo.

Dimensión económica

Presa (2010) permite situar la dimensión económica de los *desarrollos otros* a partir de una concepción en la que la economía forma parte de la organización social, pero se articula con las necesidades y prioridades definidas colectivamente. Desde esta perspectiva, adquieren relevancia formas diversas de organización económica, entre ellas las cooperativas, las economías comunitarias, los circuitos solidarios, el intercambio local, la soberanía alimentaria y los distintos regímenes de propiedad. Esta diversidad responde a las características históricas, sociales y territoriales de cada colectividad, por lo que las relaciones entre mercado, comunidad y Estado pueden adquirir configuraciones diferenciadas. El criterio de valoración se sitúa en las condiciones que las relaciones económicas generan para la vida colectiva, considerando sus dimensiones materiales, sociales, culturales y ambientales. La economía se comprende, así, como una dimensión de la vida social vinculada con el bienestar colectivo y con las condiciones que permiten sostenerlo.

Dimensión política

La dimensión política se refiere a la capacidad de las colectividades para participar de manera efectiva en las decisiones que afectan su vida, territorio y formas de organización. En este sentido, la autonomía, la participación, la democracia comunitaria y el autogobierno adquieren particular relevancia, pues la política no se limita al ámbito de las instituciones estatales, sino que también se configura mediante asambleas, organizaciones sociales, sistemas normativos locales y diversos mecanismos de deliberación y decisión colectiva. Los *desarrollos otros* requieren una redistribución efectiva de la capacidad política, de modo que las comunidades no sean únicamente receptoras de decisiones externas, sino sujetos con capacidad para definir sus propias prioridades y orientar sus procesos de transformación. Una comunidad puede disponer de recursos económicos y, al mismo tiempo, carecer de autonomía si las decisiones fundamentales permanecen fuera de su ámbito de control. Desde esta perspectiva, la participación adquiere un carácter sustantivo cuando incide efectivamente en las decisiones y en sus resultados, y no cuando se limita a mecanismos formales de consulta o representación (Mora Román, 2005).

Dimensión cultural

La cultura constituye una dimensión fundamental del bienestar, pues las lenguas, las memorias, las ritualidades, las identidades y las formas de relación comunitaria no representan elementos accesorios de la sustentabilidad para la vida-naturaleza, sino ámbitos mediante los cuales las personas y los colectivos construyen sentidos sobre la existencia, el territorio y sus formas de vida. En este sentido, el quebranto cultural puede constituir una forma de empobrecimiento aun en contextos donde se registre un incremento de los ingresos o una mejora de determinados indicadores económicos. Los *desarrollos otros* buscan, por tanto, generar condiciones que permitan la continuidad, recreación y transformación autónoma de las culturas, sin pretender preservarlas como realidades estáticas o inmutables. Las culturas se transforman de manera permanente; la cuestión central radica en determinar quién participa en esos procesos de transformación, bajo qué condiciones y dentro de qué relaciones de poder, de manera que el cambio cultural responda a decisiones colectivas y no a imposiciones externas.

Dimensión ecológica

La formulación de Guimarães (2002) permite comprender la dimensión ecológica de los *desarrollos otros* a partir de la relación entre las sociedades y los sistemas naturales que sostienen la vida. El agua, el suelo, la biodiversidad, los bosques y el aire cumplen funciones ecológicas indispensables para la continuidad de los procesos sociales y comunitarios; por ello, su valoración debe considerar tanto dichas funciones como las condiciones que garantizan su permanencia. Desde esta perspectiva, la sustentabilidad exige reconocer la capacidad de regeneración de los ecosistemas y establecer límites a las formas de apropiación y uso de la naturaleza. Así, la dimensión ecológica se vincula con las condiciones territoriales que hacen posible la reproducción de la vida y con las decisiones mediante las cuales las comunidades organizan su relación con los sistemas naturales de los que dependen.

Los *desarrollos otros* incorporan esta dimensión desde las condiciones concretas de cada territorio, integrando el cuidado ambiental en las prácticas de producción, alimentación, vivienda y organización colectiva. La protección de la naturaleza deja así de constituir un ámbito especializado y separado de la vida social para convertirse en un principio transversal que orienta las decisiones comunitarias y las formas de relación con el territorio (Sandia Rendón, 2009).

Dimensión cognitiva

La justicia cognitiva constituye una condición indispensable para los *desarrollos otros*, en tanto requiere reconocer la legitimidad y capacidad de distintos sistemas de conocimiento para participar en la comprensión de los problemas y en la construcción de alternativas.

> Desde la conquista y el comienzo del colonialismo moderno, hay una forma de injusticia que funda y contamina todas las demás formas de injusticias que hemos reconocido en la modernidad, ya sean la injusticia socioeconómica, la sexual o racial, la histórica, la generacional, etc. Se trata de la injusticia cognitiva. No hay peor injusticia que esa, porque es la injusticia entre conocimientos. Es la idea de que existe un sólo conocimiento válido, producido como perfecto cono-

> cimiento en gran medida en el Norte global, que llamamos la ciencia moderna (De Sousa Santos, 2011, p. 16).

Una de las expresiones de la colonialidad del saber es el no reconocimiento de otros saberes, conocimientos, experiencias y epistemologías diferentes a la occidental. Frente a esta injusticia de considerar que la ciencia moderna es la única depositaria del conocimiento y la verdad, la decolonialidad reivindica las epistemologías del Sur como otros conocimientos y cosmovisiones y sentipensamientos de relacionarse con la naturaleza, la sociedad y la humanidad.

Ante la injusticia cognitiva de la negación, silenciamiento y aniquilación de otros conocimientos, las epistemologías del Sur proponen que la ciencia, los saberes comunitarios, los conocimientos campesinos y las experiencias locales establezcan relaciones de diálogo, contraste y complementariedad, sin que ello implique renunciar a la evaluación crítica de sus aportaciones. La pluralidad epistemológica amplía, en este sentido, las posibilidades de análisis al incorporar perspectivas que pueden coincidir, complementarse o incluso entrar en conflicto. Lo fundamental radica en que ningún conocimiento sea desestimado exclusivamente por su procedencia, sino que su pertinencia sea valorada a partir de su capacidad para contribuir a la comprensión de las realidades y a la construcción de respuestas social y territorialmente pertinentes.

Dimensión ética

La solidaridad, la reciprocidad y el cuidado configuran una ética alternativa al individualismo competitivo, no porque supongan la negación de los intereses personales, sino porque reconocen que la realización individual se encuentra estrechamente vinculada con las relaciones sociales y las condiciones colectivas que hacen posible la vida. Desde esta perspectiva, el bienestar no puede comprenderse exclusivamente como un logro individual, sino como un proceso sostenido por vínculos de cooperación, responsabilidad compartida y reconocimiento mutuo.

En este marco, el cuidado adquiere particular relevancia al permitir visibilizar actividades, trabajos y relaciones históricamente relegados de las concepciones dominantes de la economía y el desarrollo. El cuidado de las personas, de las comunidades y de la naturaleza constituye una dimensión

fundamental de la reproducción de la vida, pues sostiene las condiciones materiales, sociales y ambientales necesarias para la continuidad de los procesos individuales y colectivos.

Dimensión espiritual

La espiritualidad constituye una dimensión frecuentemente relegada por las teorías convencionales del desarrollo, pese a que, para numerosos pueblos, las relaciones con el territorio, la naturaleza y la comunidad están atravesadas por significados espirituales que forman parte de la vida cotidiana y de sus formas de comprender el mundo. Reconocer esta dimensión supone ampliar la noción de bienestar para incorporar experiencias simbólicas, culturales y trascendentes que no pueden reducirse a criterios de utilidad económica o de satisfacción material. Desde esta comprensión, la espiritualidad vinculada al territorio contribuye a fortalecer los vínculos de pertenencia, reciprocidad y cuidado, al tiempo que sustenta formas colectivas de relación con la naturaleza y con los espacios que sostienen la vida comunitaria.

Los *desarrollos otros* y el Estado

La construcción comunitaria puede articularse con la acción estatal sin que ello implique necesariamente una ruptura con las instituciones públicas (Haldenwang, 2005). Los *desarrollos otros* pueden establecer relaciones con el Estado y el gobierno cuando estos reconocen la capacidad de decisión de las comunidades y contribuyen al ejercicio de sus autonomías. En este marco, la acción estatal puede intervenir mediante el reconocimiento efectivo de derechos, la redistribución de recursos, la protección de los territorios, la provisión de infraestructura social y la generación de condiciones materiales para el ejercicio de las capacidades comunitarias. Esta relación adquiere características distintas cuando las políticas públicas sustituyen las decisiones de las comunidades o establecen prioridades externas que condicionan sus formas de organización. Desde esta perspectiva, las políticas públicas orientadas hacia los *desarrollos otros* requieren procesos de diálogo territorial, reconocimiento de las formas locales de organización y participación efectiva de las comunidades en la definición de sus prioridades.

Esta perspectiva parte del reconocimiento de que la diversidad social, cultural y territorial demanda políticas diferenciadas capaces de responder a

contextos históricos, económicos y comunitarios específicos. En consecuencia, resulta necesario abandonar la premisa de que una misma intervención institucional puede producir resultados equivalentes en realidades distintas y avanzar hacia modelos de política pública sensibles a las particularidades de cada territorio, sus formas de organización y sus capacidades colectivas.

Los *desarrollos otros* y el mercado

Los argumentos de Mignolo (2007) permiten abordar la relación entre los *desarrollos otros* y el mercado a partir de las distintas formas en que las comunidades participan en los circuitos económicos. Numerosas experiencias comunitarias producen, intercambian y comercializan bienes, por lo que la cuestión no se sitúa en la ausencia del mercado, sino en la relación que este establece con las demás dimensiones de la vida social. Cuando los criterios de rentabilidad adquieren una posición predominante en las decisiones económicas, territoriales y sociales, las relaciones de intercambio pueden extenderse hacia ámbitos anteriormente organizados mediante principios colectivos. Frente a esta dinámica, los *desarrollos otros* presentan límites a la mercantilización y reconocen la necesidad de preservar determinados bienes, recursos y decisiones territoriales en las relaciones de compra y venta. De esta manera, la actividad económica se articula con criterios colectivos que permiten definir qué bienes pueden intercambiarse, bajo qué condicionesen qué condiciones y cuáles requieren formas de protección vinculadas con la continuidad de la vida comunitaria y su relación con el territorio.

Desarrollos otros y políticas públicas

La perspectiva expuesta orienta la acción pública hacia el reconocimiento de las comunidades como sujetos políticos y epistemológicos con capacidad para participar en la definición de sus propios proyectos. Las políticas públicas pueden construirse mediante diagnósticos participativos, reconocimiento de sistemas normativos propios, fortalecimiento de economías comunitarias, respeto a las territorialidades y mecanismos permanentes de diálogo intercultural en sentido horizontal. Esta orientación sitúa el conocimiento local y la capacidad colectiva de decisión como componentes relevantes de la gestión pública (Abramovich, 2006).

Los criterios de evaluación del bienestar pueden incorporar dimensiones económicas, sociales, culturales, territoriales, ecológicas y políticas. El ingreso económico aporta información relevante sobre las condiciones materiales, mientras la cohesión comunitaria, la autonomía, la calidad de los ecosistemas, el acceso al territorio, la seguridad alimentaria, la participación, la diversidad cultural y las condiciones de paz permiten comprender otras dimensiones de la vida colectiva.

Los criterios de bienestar adquieren sentido cuando se construyen desde las particularidades de cada territorio. Las comunidades pueden participar en la definición de las dimensiones que consideran prioritarias, en la selección de indicadores pertinentes y en la interpretación de sus resultados. Esta perspectiva favorece una acción pública vinculada con las condiciones históricas, culturales, sociales y ecológicas de cada territorio y fortalece la capacidad colectiva para orientar los procesos de sustentabilidad.

Los *desarrollos otros*: construcción inacabada

La categoría de *desarrollos otros* posee un carácter abierto y dinámico. Su formulación permanece vinculada a las experiencias históricas y presentes de los pueblos y puede transformarse a partir de los conocimientos, prácticas y aprendizajes que surgen en los territorios. Estos procesos colectivos atraviesan avances, retrocesos, tensiones y disputas que forman parte de su dinámica y requieren una lectura crítica de sus condiciones y resultados.

Las experiencias comunitarias pueden presentar avances en determinadas dimensiones y mantener desigualdades en otras. Una comunidad puede fortalecer su autonomía territorial y conservar desigualdades de género; una economía solidaria puede reproducir prácticas con impactos ambientales; un proyecto agroecológico puede mantener estructuras internas autoritarias. Estas situaciones muestran la complejidad de los procesos colectivos y la necesidad de analizar de manera articulada sus dimensiones sociales, políticas, económicas, culturales y ecológicas.

Los *desarrollos otros* constituyen procesos críticos cuya orientación hacia la paz integral requiere una evaluación permanente de las relaciones que producen, de las capacidades que fortalecen y de las condiciones de vida que generan. La coherencia se construye mediante prácticas de deliberación,

revisión, participación y transformación continua. Su carácter dinámico permite reconocer las contradicciones internas y utilizarlas como puntos de partida para profundizar la justicia, la autonomía, el cuidado, la sustentabilidad y la dignidad colectiva.

Los *desarrollos otros* para la paz integral implican una localización histórica y epistemológica situada en NuestrAmérica. La región ha experimentado procesos de colonialismo, dependencia, extractivismo y subordinación epistemológica, junto con una amplia trayectoria de resistencias, autonomías y producción de conocimientos capaces de cuestionar esas estructuras. Este lugar de enunciación permite comprender los *desarrollos otros* a partir de experiencias históricas concretas y de los saberes construidos por pueblos y colectivos en sus propios territorios.

Su carácter regional establece un punto de partida y, al mismo tiempo, mantiene abierta la posibilidad de diálogo con experiencias de otros territorios del Sur Global que enfrentan procesos de dominación y construyen alternativas desde sus propias condiciones históricas. La teoría asume de manera explícita su lugar de enunciación y reconoce que todo conocimiento se produce desde contextos sociales, culturales, políticos e históricos determinados. Pensar desde NuestrAmérica implica reconocer las historias de invasión, esclavización, colonialidad y dependencia, junto con las luchas, autonomías, comunidades, conocimientos y proyectos colectivos emancipatorios que han configurado la región.

NuestrAmérica constituye así un espacio productor de conocimiento y teoría. Sus pueblos y colectivos han generado categorías, prácticas y formas de organización que permiten interpretar críticamente las relaciones de poder y construir horizontes de vida digna. Los *desarrollos otros* para la paz integral buscan nombrar y sistematizar esta capacidad de producción histórica, política y epistemológica, situando las experiencias como fuentes legítimas para la construcción de pensamiento propio.

El planteamiento de Castells (2009) permite ubicar la relevancia política de las experiencias comunitarias en su capacidad para generar conocimientos, instituciones y formas de relación sustentadas en racionalidades construidas desde los propios territorios. Su desarrollo en contextos concretos permite formular respuestas frente a problemas sociales, económicos, culturales y

ecológicos, así como desarrollar formas de organización de la vida colectiva vinculadas con las condiciones y capacidades de cada comunidad. La escala local constituye, en este sentido, un espacio de construcción de capacidades y experiencias que pueden relacionarse con otros procesos mediante formas diversas de articulación.

La articulación entre experiencias amplía las posibilidades de estos procesos. Redes de comunidades, cooperativas, movimientos sociales, organizaciones campesinas y pueblos indígenas pueden establecer vínculos de cooperación, intercambio de conocimientos y acción colectiva, generando procesos de aprendizaje compartido y fortalecimiento de capacidades. Estas relaciones permiten conectar experiencias territoriales diferenciadas y construir respuestas colectivas frente a problemáticas que trascienden los límites de cada territorio. La articulación entre escalas configura así un proceso mediante el cual experiencias locales pueden establecer vínculos más amplios sin perder su relación con los contextos territoriales en los que se desarrollan.

Desde esta perspectiva, la transformación civilizatoria puede construirse mediante la articulación progresiva de múltiples experiencias territorialmente situadas. El pluriverso adquiere así una dimensión política: constituye un entramado de mundos y proyectos colectivos capaces de cooperar, intercambiar y construir acuerdos desde sus propias racionalidades, manteniendo sus diferencias históricas, culturales y territoriales. La diversidad se convierte en una fuente de articulación y construcción colectiva.

El plural como ruptura epistemológica

La formulación de Quijano (2020) permite comprender la dimensión epistemológica que adquiere el uso del plural en la categoría de *desarrollos otros*. El desarrollo en singular parte de una dirección histórica general y establece parámetros comunes para interpretar las diferencias entre sociedades en términos de avance y progreso. Los *desarrollos otros* desplazan este criterio al reconocer la diversidad histórica, territorial y cultural como dimensión constitutiva de las formas de organizar la vida colectiva. Una comunidad indígena que organiza colectivamente su territorio, una cooperativa popular urbana, una experiencia campesina agroecológica, una economía comunitaria

afrodescendiente o un proyecto de autogobierno local responden a contextos, necesidades, saberes y formas de organización específicos que requieren criterios de valoración vinculados con sus propias condiciones históricas y territoriales. El plural expresa así una apertura epistemológica hacia múltiples formas de comprender el bienestar, la organización social, el territorio y las relaciones con la naturaleza.

Cada una de estas experiencias responde a condiciones territoriales, culturales, políticas y ecológicas específicas. La pluralidad no implica fragmentación absoluta ni aislamiento: los pueblos interactúan, intercambian conocimientos y participan en sistemas económicos, políticos y sociales más amplios. La cuestión radica en que estas relaciones no deben obligarlos a abandonar sus propias racionalidades para incorporarse a un único modelo de organización social, pues la ruptura epistemológica consiste en modificar el lugar desde el cual se define el bienestar.

El plural no responde únicamente a una decisión lingüística; expresa la crítica decolonial epistemológica de comprender la transformación social mediante un único horizonte civilizatorio. Sin embargo, la existencia de múltiples desarrollos no implica que todos puedan ser considerados desarrollos para la vida-naturaleza. La sustentabilidad decolonial proporciona criterios que permiten distinguir aquellos procesos que fortalecen las condiciones de reproducción ampliada de la vida de aquellos que, aun generando crecimiento económico o estabilidad institucional, profundizan la destrucción ecológica, la desigualdad, la subordinación epistemológica o la fragmentación comunitaria. Los desarrollos para la paz integral constituyen también una categoría analítica que junto a la sustentabilidad decolonial, permiten conocer, describir y analizar procesos históricos concretos para evaluar su orientación.

En el paradigma convencional, el bienestar suele establecerse mediante indicadores elaborados externamente y aplicados a poblaciones diversas. En los *desarrollos otros*, las propias comunidades participan en la definición de aquello que consideran una vida digna, así como de las prioridades que orientan sus proyectos colectivos. Esta diferencia transforma la relación entre conocimiento y poder, pues quienes definen el desarrollo también determinan las necesidades que deben atenderse, las prioridades que deben establecerse, los

indicadores que permiten evaluar los resultados y las formas de intervención consideradas legítimas.

Descolonizar el desarrollo implica democratizar la capacidad de definir sus fines, criterios y formas de evaluación. El desafío no consiste únicamente en incorporar nuevos indicadores a los modelos existentes, sino en reconocer que distintas sociedades pueden formular concepciones legítimas de bienestar y construir, desde sus propios territorios y racionalidades, criterios para valorar sus procesos de transformación.

Castells (2009) permite situar los *desarrollos otros* como procesos con raíces históricas en las prácticas mediante las cuales diversos pueblos han construido formas propias de organización, producción, cooperación y relación con sus territorios. Estas experiencias anteceden a la institucionalización del desarrollo moderno y expresan trayectorias construidas desde contextos sociales, culturales y territoriales específicos. A lo largo de este proceso histórico, numerosas prácticas fueron valoradas desde criterios asociados con la racionalidad productivista y, al no corresponder con sus parámetros de productividad y organización económica, fueron calificadas como atrasadas, improductivas o subdesarrolladas. Los *desarrollos otros* remiten, por tanto, a procesos históricos en los que comunidades y pueblos han sostenido y recreado formas propias de organizar la vida colectiva, producir, cooperar y relacionarse con la naturaleza.

La perspectiva decolonial permite invertir esta lectura al reconocer que aquello que fue interpretado como atraso puede contener formas complejas de organización social, económica, cultural y ecológica capaces de contribuir a la reproducción de la vida-naturaleza. Este reconocimiento no implica restaurar de manera mecánica prácticas del pasado, pues los *desarrollos otros* poseen un carácter histórico precisamente porque se transforman de acuerdo con las circunstancias, necesidades y decisiones de los pueblos que los construyen.

Las comunidades recrean conocimientos, incorporan innovaciones, establecen nuevas alianzas y transforman sus instituciones. Lo ancestral no constituye una pieza inmóvil del pasado, sino una memoria activa que dialoga con las necesidades del presente y con los proyectos. La tradición puede ser reinterpretada, reconstruida y también cuestionada desde el interior de las propias comunidades; esta capacidad de transformación permite distinguir

una perspectiva histórica de una visión romántica o esencialista de la vida comunitaria.

Los *desarrollos otros* buscan construir futuros a partir de memorias, experiencias y conocimientos que la modernidad desarrollista pretendió relegar como residuos del pasado. Su dimensión histórica permite reconocer que las alternativas no parten de cero, sino de procesos de continuidad, transformación y recreación mediante los cuales los pueblos mantienen vigente su capacidad de construir formas propias de vida y organización.

En el sentido aludido, los *desarrollos otros* expresan la pluralidad histórica de las formas de organizar la vida y su relación con la naturaleza, por lo que existen múltiples desarrollos construidos por comunidades y pueblos desde sus propios territorios, memorias, conocimientos y organizaciones. El plural expresa el reconocimiento de la diversidad histórica y el rechazo a cualquier pretensión universalizante, de tal manera que también existen diversos sentipensamientos y haceres para la paz integral.

La perspectiva decolonial adquiere su mayor potencial cuando el estudio de la dominación de la sociedad y la naturaleza se articula con el reconocimiento de sentipensamientos y experiencias que producen otros horizontes históricos, es ahí donde adquiere sentido la categoría de *desarrollos otros* para la paz integral. La expresión no designa una nueva teoría universal destinada a reemplazar al desarrollo convencional capitalista, tampoco constituye un modelo económico alternativo susceptible de ser aplicado indistintamente en diferentes sociedades, su significado radica precisamente en la negación de esa pretensión colonial universalizadora.

El territorio, fundamento de los *desarrollos otros*

El territorio no constituye únicamente el espacio físico donde se desarrollan actividades económicas, sino un entramado de relaciones sociales, identidades, memorias, conocimientos, prácticas productivas y vínculos con la naturaleza. Su significado se construye históricamente a través de las formas en que las comunidades habitan, utilizan, interpretan y transforman los espacios que sostienen su vida colectiva (Pradilla Cobos & Márquez López, 2024).

El territorio contiene historia, memoria, caminos, ríos, montañas, bosques, parcelas, lugares ceremoniales, cementerios, fuentes de agua y espacios comunitarios que adquieren significados identitarios que trascienden su valor económico. Las decisiones sobre el territorio se relacionan con la continuidad de formas de vida, culturas y prácticas colectivas, de ahí que la autonomía territorial constituya una condición fundamental para los *desarrollos otros*. Una comunidad que carece de capacidad para intervenir en las decisiones que transforman su entorno difícilmente puede definir y sostener un proyecto propio. La autonomía territorial no implica aislamiento político, sino capacidad efectiva para deliberar, establecer prioridades, participar en las decisiones que afectan la comunidad y fijar límites frente a proyectos externos que puedan comprometer sus condiciones de vida y de su territorio.

La comunidad ocupa una posición central en los *desarrollos otros*, pero requiere una comprensión crítica que evite presentarla como una entidad homogénea, armónica o exenta de conflictos, esas comunidades idílicas nunca han existido, todas tienen diferencias generacionales, económicas, políticas, religiosas, culturales y de género que se entrelazan con las relaciones de autoridad, de poder y de disputas internas. Su relevancia radica en la capacidad de construir vínculos colectivos que permiten organizar la reproducción de la vida más allá de una lógica centrada exclusivamente en el individuo (Gudynas, 2014).

La reproducción social depende de actividades de cuidado, mantenimiento comunitario, educación informal, transmisión cultural, trabajo doméstico y cooperación que con frecuencia permanecen fuera de las mediciones económicas convencionales. Los *desarrollos otros* reconocen estas prácticas como componentes constitutivos de la riqueza social y sitúan a la comunidad con una capacidad de organización colectiva. Esta perspectiva no elimina la importancia del individuo; reconoce que las condiciones para una vida digna dependen de relaciones sociales, redes de cuidado y formas de cooperación que ninguna persona puede generar de manera aislada.

Distintos pueblos del mundo y en particular de NuestrAmérica mantienen sentipensamientos y prácticas de sustentabilidad para la vida-naturaleza en contrasentido a la economía política del capitalismo/colonial. Estas cosmovisiones y praxis son desconocidas, marginadas, ocultadas y en algunos casos

perseguidas por el sistema por subvertir y cuestionar el modelo capitalista/colonial de muerte, por antagonizar con la homogeneidad, y por construir sustentabilidades otras para la vida y para la naturaleza. Veamos algunos escasos ejemplos y sentipensamientos que nos ayudan a ilustrar y a comprender la capacidad explicativa de la teoría en los *desarrollos otros* de sustentabilidad para la vida-naturaleza y su dimensión de construcción de paz integral.

Comunalidades, expresión de *desarrollos otros*

Conviene hablar de comunalidades en plural, pues no existe una única forma de organización comunitaria y de sentipensamiento indígena. Cada pueblo configura autoridades, prácticas productivas, ritualidades, formas de participación y mecanismos de cooperación vinculados con su propia historia y territorio. A pesar de esta diversidad, pueden identificarse elementos compartidos que expresan racionalidades comunitarias, entre ellos la dimensión colectiva de la tierra y el territorio y la importancia de las relaciones de reciprocidad.

El concepto de comunalidad brota de las luchas indígenas y campesinas por la defensa del territorio en el norte de Oaxaca, México en 1980 (Díaz, 2007). Varios son los intelectuales indígenas que han teorizado la comunalidad, entre otros, Jaime Martínez (2011), Benjamín Maldonado (2011) y Floriberto Díaz (2007, 2003). En estos y otros autores los principales cimientos de la comunalidad son: respuesta a la invasión española, forma de vida comunal previa a la conquista española, matriz de organización mesoamericana, principio de vida indígena, relaciones sociales comunitarias, civilización comunal de unidad hombre-naturaleza, poder comunal, trabajo colectivo, territorio común, disfrute y mentalidades comunales.

Martínez (2015) propone "comunalizar la vida toda" y argumenta que la "Comunalidad es un concepto vivencial que permite la comprensión integral, total, natural y común de hacer la vida" (p. 100). En su planteamiento de "filosofía natural", la comunalidad emana en:

> cuatro momentos indisolublemente unidos e integrados: a) La naturaleza, geografía, territorio, tierra o suelo que se pisa; b) Sociedad, comunidad, familia que pisa esa naturaleza, geografía o suelo; c) Trabajo, labor, actividad que realiza la sociedad, comunidad, familia que pisa ese

> suelo; y finalmente d) lo que obtiene o consigue, goce, bienestar, fiesta, distracción, satisfacción, cansancio con su trabajo, labor, o actividad esa sociedad, comunidad que pisa ese suelo, territorio o naturaleza (p. 100).

El sentipensar-hacer comunal articula obligación, cooperación, reciprocidad y participación, mientras las fiestas, los rituales y los sistemas de cargos fortalecen vínculos que trascienden el ámbito económico y se relacionan con formas locales de legitimidad y organización política. La vida comunitaria integra dimensiones que el pensamiento moderno suele presentar como esferas separadas: producción, cultura, espiritualidad, territorio, organización política y relaciones con la naturaleza forman parte de un entramado común.

Los *desarrollos otros* muestran, desde estas experiencias, que el bienestar para la vida-naturaleza puede organizarse mediante relaciones distintas de la maximización individual de beneficios. La comunalidad permite producir bienes y simultáneamente reproducir vínculos sociales, culturales y territoriales con respeto a la naturaleza integrando la actividad económica a la vida comunitaria. La economía adquiere así un carácter relacional y colectivo, en lugar de constituirse como una esfera separada de las demás dimensiones de la existencia.

Buen Vivir y pluralidad de horizontes

Frente a la crisis civilizatoria del sistema capitalista, los pueblos originarios andinos del Sur de NuestrAmérica han venido sentipensando y construyendo el Buen Vivir o Sumak Kawsay (quechua) y el Vivir Bien o Suma Qamaña (aymara) incluidos en las constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009). En la oralidad indígena el Buen Vivir es también nombrado como "desarrollo propio", "desarrollo autónomo", "desarrollo con identidad" y "Planes de Vida", todo ello con profundo sentido de comunidad, autosuficiencia y vivencia en armonía con la Madre Tierra.

René Ramírez define el Sumak Kawsay como:

> un concepto complejo, no lineal, históricamente construido y en constante resignificación… —identifica como finalidades:— …la satisfacción de las necesi-

> dades, la consecución de una calidad de vida y muerte digna, el amar y ser amado/a, el florecimiento saludable de todos y todas, en paz y armonía con la naturaleza, y la prolongación indefinida de culturas, …el tiempo libre para la contemplación y la emancipación, y que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades se amplíen y florezcan… (2009, p. 6).

De acuerdo con Quijano (2012), las cosmovisiones del Buen Vivir constituyen una referencia relevante dentro del horizonte de los *desarrollos otros*, al mostrar que existen concepciones del bienestar distintas de la acumulación material y del crecimiento económico permanente. Desde estas perspectivas, las relaciones entre comunidad, naturaleza, espiritualidad y organización colectiva adquieren una importancia central y cuestionan la figura del individuo económico como principio organizador de la vida social. El bienestar deja de entenderse como posesión creciente de bienes y se relaciona con la construcción de equilibrios sociales, culturales, territoriales y ecológicos.

La pluralidad de horizontes del Buen Vivir vincula el bienestar individual con las condiciones sociales, comunitarias y ecológicas que hacen posible la vida. Gudynas (2014) sostiene que "la buena vida requiere alcanzar ciertas condiciones personales, pero a la vez, éstas sólo son posibles insertados en una comunidad social y una comunidad ecológica" (p. 84). Desde esta perspectiva, el bienestar se configura en relación con la comunidad y con las condiciones ecológicas del territorio, de manera que la vida individual y la vida colectiva se encuentran estrechamente vinculadas.

La relevancia del Buen Vivir para esta propuesta también reside en su dimensión epistemológica, pues muestra la existencia de otras formas de nombrar, interpretar y construir la vida digna. Estas concepciones surgen de contextos históricos y territoriales específicos, por lo que su incorporación requiere reconocer las condiciones particulares que les dieron origen. La universalización de una noción situada puede reproducir la misma lógica de homogeneización que los *desarrollos otros* buscan cuestionar.

El Buen Vivir al plantear la ruptura con el desarrollo capitalista en lo económico, lo productivo, lo social, lo político y lo cultural, es realmente la descolonización del pensar, del ser, del poder y de la naturaleza.

Los *desarrollos otros* pueden aprender del Buen Vivir sin convertirlo en un nuevo estándar universal. Esta cautela resulta fundamental para preservar la coherencia decolonial de la propuesta y reconocer la pluralidad de caminos posibles. El pluriverso no sustituye una universalidad por otra; abre un horizonte en el que distintas concepciones de bienestar pueden coexistir, dialogar y construir relaciones de cooperación sin perder su especificidad histórica y territorial.

Vivir sabroso y dignidad territorial

El Vivir Sabroso constituye una expresión situada de bienestar vinculada con experiencias afrodescendientes, territorios, prácticas culturales, vínculos comunitarios y formas colectivas de construir una existencia digna. Su significado incorpora dimensiones afectivas, relacionales, culturales y territoriales que forman parte de las condiciones en las que se desarrolla la vida comunitaria. Escobar (2025) vincula expresamente este horizonte con "buen vivir y el vivir sabroso basados en el cuidado de la vida y la tierra" (p. 817). El Vivir Sabroso articula bienestar, cuidado, territorio y vida comunitaria como dimensiones relacionadas dentro de una concepción situada de la dignidad.

Vivir dignamente implica disponer de tiempo, vínculos sociales, autonomía, celebración, pertenencia y condiciones para mantener y recrear las prácticas culturales propias. Esta perspectiva cuestiona las concepciones productivistas de la existencia, pues una sociedad puede incrementar de manera sostenida su producción y, al mismo tiempo, deteriorar las condiciones necesarias para el cuidado, la convivencia, el descanso, la vida comunitaria y la relación con la naturaleza.

Los *desarrollos otros* incorporan estas dimensiones al comprender la economía como parte de la vida colectiva y no como una esfera separada de ella. La cuestión central no consiste únicamente en determinar cuánto produce una sociedad, sino en analizar qué formas de existencia hacen posibles sus procesos económicos, qué relaciones sociales fortalecen y qué condiciones materiales, culturales y ambientales generan para la reproducción digna de la vida.

Economías otras para la vida

Las economías otras constituyen uno de los ámbitos donde la propuesta adquiere mayor concreción. No conforman un sistema económico único, sino un conjunto diverso de experiencias que incluye la economía social y solidaria, la economía popular, las economías comunitarias, el cooperativismo, las economías del cuidado, los circuitos locales, la producción familiar y otras formas de organización colectiva. Su diversidad responde a las particularidades históricas, territoriales y culturales de los contextos en los que se desarrollan (Presa, 2010).

El elemento que permite vincular estas experiencias con los *desarrollos otros* no radica en su escala ni en su carácter local, sino en las relaciones que estructuran la actividad económica. Una pequeña empresa puede reproducir la misma lógica de acumulación que una gran corporación, mientras una organización económica de mayor escala puede establecer mecanismos orientados al beneficio colectivo. La diferencia se encuentra en las finalidades, las formas de propiedad, los procesos de decisión, la distribución de los beneficios y la relación con el territorio.

Cuando la producción se orienta prioritariamente a satisfacer necesidades colectivas, fortalecer la autonomía, preservar bienes comunes y distribuir los beneficios de manera equitativa, se configura una racionalidad económica distinta. La rentabilidad puede formar parte de estas experiencias, pero deja de constituir el principio rector de la actividad económica. La economía se convierte así en un medio para sostener y reproducir la vida.

El principal desafío consiste en preservar estas finalidades comunitarias dentro de contextos donde las relaciones mercantiles poseen una amplia capacidad de absorción. Las economías otras enfrentan presiones para adaptar sus prácticas a criterios de competitividad, rentabilidad y acumulación que pueden desplazar los objetivos colectivos que dieron origen a sus experiencias. Su permanencia depende, en buena medida, de su capacidad para sostener formas de organización económica coherentes con la autonomía, la reciprocidad, el cuidado y la reproducción digna de la vida.

Agroecologías otras y soberanía alimentaria

Las agroecologías otras, a diferencia de las agroecologías occidentalizadas de la modernidad/colonialidad, constituyen expresiones concretas de la articulación entre producción, territorio, conocimientos y sustentabilidad de la vida-naturaleza. Su importancia trasciende la sustitución de insumos agrícolas por técnicas de menor impacto ambiental. Adquiere una dimensión transformadora cuando modifica las relaciones entre producción alimentaria, biodiversidad, conocimientos campesinos, autonomía y organización comunitaria, integrando el cuidado de los ecosistemas con las necesidades y capacidades de quienes habitan los territorios. "El propósito de (re)pensar la agroecología como un paradigma otro o como una episteme otra, estriba en la necesidad de hacer una ruptura epistémica con la racionalidad moderna occidental que permeó las "intenciones" contracorrientes, contrahegemónicas, desobedientes que alentaron la emergencia de la agroecología

A diferencia de la mirada capitalista/colonial, en la perspectiva decolonial los pueblos agrarios de NuestrAmérica no son considerados vestigios de un pasado que el desarrollo necesita superar, sino sujetos históricos portadores y constructores de conocimientos, prácticas y racionalidades capaces de interpelar la crisis civilizatoria de la colonialidad contemporánea. Su permanencia territorial demuestra que existen formas plurales de organizar la producción y la vida más allá de la racionalidad homogeneizadora del agronegocio y de la agroecología capitalista. Experiencias de agroecologías abundan en NuestrAmérica como experiencias concretas de *desarrollos otros* en las que la sustentabilidad decolonial y la paz integral convergen alrededor de un mismo principio: reproducir la vida-naturaleza antes que reproducir ampliadamente el capital.

La milpa (palabra náhuatl) mesoamericana representa un ejemplo significativo de esta articulación. Su sistema de policultivo integra diversidad alimentaria, conocimientos ancestrales, adaptación a las condiciones territoriales y reproducción cultural. Su permanencia forma parte de una relación histórica entre familias, comunidades y naturaleza, en la que la producción de alimentos se vincula con prácticas sociales, conocimientos y formas de organización colectiva. Este equilibrio es un ejemplo de la cosmogonía vida-naturaleza que

se acompaña de ritos, festividades y simbolismos sobre la petición de lluvia, la siembra del maíz, el cuidado y la cosecha.

Es claro que la disponibilidad de alimentos no garantiza por sí misma la autonomía alimentaria. Una población puede contar con suficientes productos y depender, al mismo tiempo, de sistemas productivos externos, corporaciones agroindustriales, semillas controladas o mercados altamente concentrados. La soberanía alimentaria incorpora la capacidad colectiva para decidir qué producir, cómo hacerlo, con qué conocimientos y para responder a qué necesidades.

Formas similares a la milpa son el pancoger, la chakra (en quechua) o el conuco en el Sur de NuestrAmérica, son cultivos de autoconsumo, autosostenibilidad que garantizan seguridad alimentaria directa del productor y su comunidad. Esta capacidad fortalece la paz integral al reducir relaciones de dependencia, proteger los territorios, fortalecer la organización comunitaria y contribuir al cuidado de la naturaleza.

Autonomía y autogobierno propios

Los *desarrollos otros* requieren capacidad política para decidir sobre los asuntos fundamentales de la vida colectiva. Sin autonomía propia, las comunidades pueden construir experiencias alternativas, pero estas permanecen expuestas a decisiones externas capaces de subordinarlas, limitar su alcance o incluso desarticularlas. La autonomía propia constituye una condición para sostener proyectos colectivos frente a relaciones de poder que buscan definir desde fuera el rumbo de los territorios.

La autonomía propia, a diferencia de las autonomías creadas y controladas por el Estado, puede expresarse en distintas escalas y mediante formas diversas, como el autogobierno indígena, las cooperativas, las organizaciones campesinas, los colectivos urbanos, los sistemas normativos propios o los mecanismos comunitarios de administración territorial. No existe una única forma de ejercerla. El principio común radica en ampliar la capacidad colectiva para decidir sobre aspectos fundamentales de la propia vida, el territorio y las formas de organización.

La autonomía propia no implica soberanía absoluta ni aislamiento político. Las comunidades forman parte del Estado, regiones y sistemas económicos más amplios, por lo que el desafío consiste en construir relaciones

políticas menos verticales y con mayor reconocimiento de las capacidades locales de decisión. Un Estado democrático puede desempeñar un papel relevante cuando reconoce derechos colectivos y genera condiciones para que las decisiones territoriales no sean sustituidas de manera sistemática por intereses empresariales o burocráticos.

La autonomía propia también implica responsabilidad colectiva. La capacidad de decidir requiere mecanismos de participación, deliberación, representación y rendición de cuentas que permitan controlar el ejercicio del poder dentro de las propias comunidades. Los *desarrollos otros* no pueden reproducir prácticas autoritarias bajo la justificación de la tradición o la identidad colectiva. Desde el horizonte de la paz integral, la autonomía debe articularse con principios democráticos e interculturales que garanticen la participación, la dignidad y los derechos de quienes integran cada comunidad.

Figura 4.

Dimensiones constitutivas de los desarrollos otros para la paz integral

Pluriverso de vida-naturaleza, justicia y coexistencia

DIMENSIÓN	SENTIDO Y FUNDAMENTO	EXPRESIONES Y PRÁCTICAS
DIMENSIÓN DE LA VIDA-NATURALEZA	Centralidad de la reproducción de la vida-naturaleza. Reconocimiento de la Madre Tierra como sujeto de vida, con la cual se establece una relación de reciprocidad, cuidado y límites a la apropiación humana.	Cuidado y regeneración de ecosistemas. Defensa de territorios y bienes comunes. Agroecologías y soberanía alimentaria. Gestión comunitaria del agua, bosques, semillas y biodiversidad.
DIMENSIÓN COMUNITARIA Y TERRITORIAL	Autonomía y autodeterminación de los pueblos. Organización colectiva de la vida, el territorio y los bienes comunes. Fortalecimiento de las comunidades y de las formas propias de gobierno.	Gobierno comunitario y sistemas normativos propios. Gestión territorial autónoma. Economías comunales y solidarias. Control social y rendición de cuentas. Defensa de derechos colectivos.
DIMENSIÓN CULTURAL	Diversidad de culturas, lenguas, identidades y memorias. Continuidad de los sentidos colectivos y recuperación de los conocimientos y prácticas propias de los pueblos.	Revitalización de lenguas y saberes. Prácticas culturales y espirituales. Arte, comunicación y narrativas propias. Patrimonio biocultural y memoria histórica. Diálogo intercultural.
DIMENSIÓN EPISTEMOLÓGICA Y COGNITIVA	Pluralidad de conocimientos y diálogo de saberes. Superación de la colonialidad del saber. Reconocimiento de epistemologías del Sur y producción colectiva de conocimientos situados.	Investigación acción y co-producción de saberes. Educación propia e intercultural. Sistematización de experiencias. Diálogo entre ciencia, saberes comunitarios y conocimientos ancestrales.
DIMENSIÓN ÉTICA Y DEL BUEN VIVIR	Vida digna, convivencia sin violencias y relaciones de respeto entre seres humanos y con la naturaleza. Principios de reciprocidad, solidaridad, equidad, responsabilidad y cuidado mutuo.	Prácticas de cuidado de la vida y de los otros. Economías al servicio de la vida y no del lucro. Relaciones igualitarias de género y generacionales. Construcción de comunidades de paz. Coherencia entre medios y fines.
DIMENSIÓN DE LA PAZ INTEGRAL	Superación de las violencias estructurales, culturales, directas, ecológicas y epistemológicas. Construcción de relaciones justas, democráticas y en armonía con la vida-naturaleza.	Resolución pacífica de conflictos. Justicia social, ambiental y cognitiva. Participación efectiva y deliberativa. Reconciliación, memoria histórica y no repetición. Solidaridad entre pueblos.
DIMENSIÓN ESPIRITUAL	Sentido profundo de pertenencia y conexión con la vida-naturaleza. Espiritualidades territoriales y ancestrales que orientan la convivencia, el equilibrio y los ciclos de la existencia.	Rituales, ceremonias y prácticas sagradas. Relación con la Madre Tierra y los ciclos de la vida. Armonía interior y comunitaria. Sentido de propósito colectivo. Valores de respeto, humildad y gratitud.

ARTICULACIÓN TRANSVERSAL

JUSTICIA SOCIAL | JUSTICIA ECOLÓGICA | JUSTICIA COGNITIVA | AUTONOMÍA TERRITORIAL | INTERCULTURALIDAD CRÍTICA | CUIDADO DE LA VIDA

DESARROLLOS OTROS PARA LA PAZ INTEGRAL

Procesos plurales, territoriales, comunitarios e interculturales que fortalecen la reproducción de la vida-naturaleza, construyen sociedades justas, democráticas y solidarias, y abren horizontes de vida digna en un pluriverso de mundos.

Fuente: Elaboración propia con apoyo de IA a partir de mi perspectiva crítica expuesta en el capítulo IV.

Resistencia y *desarrollos otros*

El planteamiento de Castells (2009) permite comprender la relación entre resistencia y *desarrollos otros* a partir de las condiciones históricas y territoriales en las que estos procesos se configuran. Las comunidades pueden construir alternativas en contextos atravesados por relaciones de poder, procesos de despojo, extractivismo, privatización, discriminación y políticas que afectan sus formas de vida. En estas circunstancias, la resistencia constituye una práctica mediante la cual las colectividades defienden sus territorios, formas de organización, conocimientos y modos de vida, al tiempo que fortalecen sus capacidades para definir y sostener sus propios proyectos colectivos. Los *desarrollos otros* se configuran así también mediante procesos de defensa, organización y construcción de alternativas desde los propios territorios.

La defensa y el cuidado de la Madre Tierra, un bosque, un río, una forma comunitaria de propiedad o un sistema de semillas puede constituir simultáneamente una oposición frente a un proyecto externo y una afirmación de otra forma de comprender y organizar la vida. Esta doble dimensión permite comprender la noción de re-existencia: no se trata únicamente de resistir aquello que amenaza a la comunidad y a la naturaleza, sino de sostener la existencia colectiva mediante prácticas propias, recrearlas y fortalecerlas frente a condiciones adversas.

La resistencia adquiere así una dimensión productiva. Además de oponerse a relaciones que generan despojo o dominación, crea y sostiene formas alternativas de organización, producción, cuidado y relación con el territorio. Desde la perspectiva de la paz integral, estas luchas pueden constituir expresiones legítimas de transformación frente a violencias estructurales, siempre que sus prácticas se orienten hacia la defensa de la vida, la dignidad, la justicia y la construcción de relaciones no violentas.

Los *desarrollos otros* para la paz integral requieren coherencia entre los fines que orientan los proyectos colectivos y las formas de acción mediante las cuales se construyen. Un proyecto centrado en la dignidad, la justicia y la sustentabilidad adquiere consistencia cuando sus procesos de transformación se desarrollan mediante prácticas que reconocen a los sujetos, favorecen la participación y evitan la imposición como forma de relación. En este sentido, la acción noviolenta constituye una vía para afrontar conflictos y transformar

relaciones de dominación sin reproducir las formas de violencia que se busca superar. Dussel (2010) plantea como horizonte "el arreglo de todos los conflictos no por el uso de la violencia, sino mediante la razón discursiva" (p. 159). Esta perspectiva sitúa el diálogo, la argumentación y la participación de los sujetos en el centro de los procesos orientados a transformar los conflictos y defender las condiciones que hacen posible la vida.

La acción noviolenta adquiere particular relevancia en la construcción de sustentabilidad para la vida-naturaleza y no debe confundirse con pasividad o ausencia de conflicto. La resistencia noviolenta puede incluir organización colectiva, movilización social, defensa territorial, denuncia pública, desobediencia y confrontación política. Su carácter noviolento radica en buscar la transformación de las relaciones de poder sin reproducir la destrucción física o social del adversario. Esta perspectiva adquiere especial importancia en conflictos marcados por profundas asimetrías de poder, donde la organización comunitaria puede ampliar la capacidad de negociación, defensa y exigibilidad de derechos sin recurrir necesariamente a formas armadas.

La paz integral se configura como una praxis política orientada a transformar las condiciones que producen violencia. No significa ausencia de conflicto, sino capacidad colectiva para disputar derechos, defender territorios y construir proyectos de vida mediante formas de acción dirigidas a reducir, prevenir y transformar las distintas expresiones de la violencia.

Interculturalidad en los *desarrollos otros*

Nuestra América, además de biodiversa, posee una gran diversidad social, étnica y cultural con relaciones interculturales de dominación de etnia y género por parte de las clases sociales burguesía y terratenientes contra el resto de la llamada sociedad, pero con mayor énfasis contra indígenas, afrodescendientes, campesinos y sectores pobres urbanos. Pueblos y culturas coexisten dentro de estructuras atravesadas por racismo, discriminación, clasismo, misoginia, indiofobia y xenofobia.

La interculturalidad neoliberal del capitalismo reconoce en sus narrativas, en su dimensión simbólica y folclórica a los otros culturales excluidos y promueve el diálogo en desigualdad de condiciones, sin trascendencia de lo

dialogado y sin cuestionar las relaciones sociales, culturales y económicas que producen las desigualdades, la subordinación y la dominación.

En sentido contrario, la paz integral propugna transformar esas asimetrías y construir condiciones de reconocimiento recíproco, interlocución, justicia cognitiva y participación política. Es la lucha de la paz integral contra el colonialismo del saber, del pensar y del poder que se extiende a la descolonización de la naturaleza. De igual manera, la sustentabilidad para la vida-naturaleza no puede argumentarse en una sola concepción universal de bienestar, naturaleza o territorio; requiere reconocer la pluralidad de formas culturales mediante las cuales pueblos y comunidades comprenden, organizan y reproducen la existencia.

La interculturalidad crítica constituye un espacio de encuentro de los *desarrollos otros*. Una sustentabilidad definida exclusivamente desde parámetros occidentales puede reconocer formalmente la diversidad cultural y continuar subordinando otras racionalidades territoriales, económicas y ecológicas. De manera semejante, una paz sustentada únicamente en la tolerancia puede aceptar simbólicamente la diferencia sin transformar las estructuras que producen racismo, discriminación y desigualdad. Sustentabilidad decolonial y paz integral requieren relaciones interculturales capaces de transformar las asimetrías de poder entre culturas, conocimientos y formas de vida. La diversidad deja entonces de constituir un elemento añadido y adquiere carácter constitutivo de ambos horizontes.

La pluralidad de los *desarrollos otros* requiere relaciones interculturales sentipensantes desde la multidiversidad, con reconocimiento real y no solo declarativo de todas las culturas, con relaciones horizontales y no verticales que allanen el camino de la sustentabilidad para la vida-naturaleza. Unas relaciones sociointerculturales de diálogos y acuerdos profundos de cosmovisiones que tengan como horizonte la vida y el cuidado de la Madre Tierra, que superen las celebraciones folclóricas y cosméticas que los dispositivos del poder utilizan para mantener la sumisión, el control y las ilusiones eurocéntricas. Pueblos indígenas, comunidades campesinas, poblaciones mestizas, afrodescendientes, sectores urbanos y personas migrantes interactúan en espacios atravesados por distintas historias, identidades y formas de organización. En este contexto, los

desarrollos otros necesitan construir mecanismos de relación que reconozcan las diferencias sin convertirlas en relaciones jerárquicas.

La interculturalidad decolonial proporciona un principio para orientar estas relaciones, pues no se limita al intercambio de expresiones culturales, sino que busca transformar las estructuras de desigualdad que atraviesan las relaciones entre culturas y sistemas de conocimiento. Su alcance se expresa en distintas dimensiones: en el ámbito económico, implica reconocer la existencia de sistemas productivos diversos anticapitalistas; en el político, valorar distintas formas de autoridad, representación y participación horizontales; en el epistemológico, reconocer la pluralidad de conocimientos y formas de producir saberes para la vida-naturaleza; y en el territorial, comprender las diversas maneras de significar, habitar y relacionarse pacíficamente con la naturaleza, los espacios y todos los seres que en él se encuentren.

El diálogo intercultural horizontal no conduce necesariamente a una síntesis homogénea. Puede preservar diferencias, reconocer desacuerdos y generar acuerdos parciales en torno a problemas compartidos. Su finalidad no consiste en construir un pensamiento y cultura únicos de alternativa, sino en generar condiciones de coexistencia, cooperación y reconocimiento mutuo entre proyectos colectivos diversos que contribuyan al cuidado y mantenimiento de la vida-naturaleza es construir relaciones interculturales de carácter emancipatorio y liberador con pedagogía basada en democracia participativa.

Frente a las concepciones modernas/coloniales de paz e interculturalidad, orientadas principalmente a gestionar las diferencias y los conflictos sin transformar las estructuras socioeconómicas, políticas, culturales y epistemológicas del sistema-mundo capitalista, en los territorios de NuestrAmérica se han venido construyendo, desde abajo, experiencias que expresan otras formas de organizar la vida colectiva. Estas prácticas emergen de sujetos, pueblos y comunidades que, desde sus contextos históricos y territoriales, producen conocimientos, formas de organización, relaciones interculturales y prácticas de paz que cuestionan las lógicas de dominación, explotación y subordinación. Más que adaptarse a las instituciones y racionalidades establecidas, estas experiencias recuperan la capacidad colectiva de decidir sobre la vida, el territorio, la cultura, la economía y las relaciones con la naturaleza, confi-

gurando procesos de autonomía que pueden comprenderse como expresiones concretas de *desarrollos otros* de carácter decolonial.

Una experiencia significativa se encuentra en los procesos autonómicos zapatistas en Chiapas, donde los pueblos indígenas han construido, mediante la resistencia y la organización colectiva, formas propias de educación, gobierno, producción, territorialidad y reproducción cultural. La educación zapatista forma parte de un entramado más amplio de autonomía política, territorial, cultural, económica y alimentaria que históricamente tuvo entre sus expresiones la construcción de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (Sandoval-Forero, 2016, p. 25). Su importancia decolonial radica en que estas prácticas desplazan al Estado y al mercado como referentes exclusivos para definir las necesidades, conocimientos y horizontes de las comunidades, fortaleciendo la capacidad de los propios pueblos para determinar las condiciones de su existencia.

A finales de diciembre de 2025 y con participantes de varios países en el "Semillero de pirámides, de historias, de amores y, claro, desamores", la Comisión Sexta Zapatista propuso una alternativa al capitalismo basada en el concepto "el común". La propuesta zapatista de la "no propiedad" propone una transformación en el territorio donde la tierra no pertenece individualmente a nadie, pero es trabajada, cuidada y defendida colectivamente. El común contrapone a la lógica del "mío" una racionalidad del nosotros, donde el trabajo deja de orientarse exclusivamente al beneficio individual y se vincula con las necesidades colectivas, la salud, la educación, la alimentación, la autonomía y el cuidado territorial (https://enlacezapatista.ezln.org.mx/).

El común puede explicarse desde la sustentabilidad decolonial para la vida-naturaleza, la paz integral y los *desarrollos otros*. Frente a un sistema que privilegia la ganancia inmediata aun cuando produzca destrucción socioambiental, el común propone cuidar la tierra y organizar colectivamente las condiciones necesarias para sostener la existencia. El horizonte del común no pretende universalizar la experiencia zapatista como un nuevo modelo de desarrollo, sino reconocer la posibilidad de construir respuestas plurales y territorializadas. El zapatismo ha sido insistente en que no hay recetas aplicables a todo y concibe el "común mundial" como compartición de historias, conocimientos y luchas.

Desde una lectura decolonial, el "común" rompe con uno de los fundamentos de la racionalidad moderna/colonial capitalista: la apropiación de la tierra, del trabajo y de la vida mediante la propiedad y su conversión en mercancías. Expresa una racionalidad decolonial que cuestiona simultáneamente la colonialidad del poder, del ser y de la naturaleza, al desplazar la acumulación y la apropiación como principios organizadores y coloca en su lugar el acuerdo comunitario, la reciprocidad, la autonomía y la reproducción de la vida. Su potencial radica en que emerge de la experiencia histórica y de la praxis de los pueblos mayas en el sureste mexicano.

En mi perspectiva decolonial, esta experiencia puede interpretarse como una expresión concreta de *desarrollos otros* porque subvierte la secuencia propiedad-producción-ganancia-acumulación y ensaya otra racionalidad: común-territorio-trabajo colectivo cuidado-vida-naturaleza. De este modo, el común adquiere sentido como praxis de paz integral y sustentabilidad decolonial cuando fortalece relaciones comunitarias, autonomía, diálogo entre diferentes, cuidado de la Madre Tierra y condiciones para la reproducción ampliada de la vida-naturaleza.

Las experiencias anotadas permiten pensar los *desarrollos otros* decoloniales como procesos plurales y territorializados que rompen con la pretensión moderna de establecer una única trayectoria de desarrollo aplicable a todas las sociedades. En lugar de reproducir la secuencia crecimiento-modernización-bienestar, parten de las historias, conocimientos, necesidades y proyectos colectivos de los pueblos. La autonomía, el autogobierno, la soberanía alimentaria, la educación propia, la defensa del territorio, las economías comunitarias, la recuperación de conocimientos ancestrales y las relaciones de reciprocidad con la vida-naturaleza adquieren así un significado que trasciende su dimensión sectorial: constituyen componentes de otras racionalidades para organizar y reproducir la vida.

Desde esta perspectiva, la interculturalidad y la paz adquieren también un contenido distinto. La interculturalidad decolonial no consiste únicamente en reconocer la diversidad cultural dentro del orden existente, sino en transformar las relaciones de poder que históricamente han jerarquizado culturas, conocimientos y formas de existencia. De manera correspondiente, la paz deja de entenderse como estabilidad social o administración institucional de los

conflictos y se vincula con la transformación de las violencias estructurales, culturales, territoriales, epistemológicas y ecológicas que afectan a pueblos y comunidades. Los *desarrollos otros* decoloniales articulan así autonomía, interculturalidad crítica, paz integral y sustentabilidad para la vida-naturaleza como dimensiones relacionadas de una praxis transformadora.

Esta lógica establece una diferencia radical respecto de la racionalidad moderna/colonial predominante en determinadas políticas de desarrollo, paz e interculturalidad. Mientras los programas institucionales pueden incorporar la diversidad sin modificar necesariamente las estructuras que producen subordinación, las experiencias construidas desde los territorios disputan la propia capacidad de definir qué significa vivir bien, producir, educar, gobernar, relacionarse con los otros y convivir con la naturaleza. En este sentido, los *desarrollos otros* decoloniales no constituyen modelos alternativos destinados a sustituir el universal por otro, sino procesos históricos, plurales y situados mediante los cuales pueblos y comunidades construyen sus propios horizontes de vida. Su potencial transformador reside precisamente en esa pluralidad: hacer posibles formas de existencia sustentadas en la autonomía, la justicia, la reciprocidad, la interculturalidad crítica y la reproducción digna de la vida-naturaleza para construir paz integral duradera.

Sentipensar-hacer los *desarrollos otros*

La categoría de sentipensar permite expresar una dimensión de la experiencia que la racionalidad instrumental ha tendido a separar. Las decisiones colectivas no se construyen únicamente mediante cálculos racionales; también intervienen las memorias, los afectos, las pertenencias, las emociones y los vínculos territoriales que configuran la manera en que los pueblos interpretan su realidad y orientan sus decisiones.

Esta poderosa categoría del *sentipensamiento* creada por el sociólogo colombiano Fals Borda en los primeros años de la década del 70, es central en la Investigación Acción Participativa, cuya propuesta adquirió sentido con el argumento de descolonizar las ciencias sociales, la valoración del conocimiento popular y la reivindicación del poder popular con la creación de conocimiento propio que se deslinde del eurocentrismo y de las teorías positivistas europeas

y norteamericanas (Fals Borda, 1970, 1985). Conocer, investigar o estudiar incluye el sentir, habitar, escuchar, dialogar, aprender desde el territorio, percibir la vida y sentir la Madre Tierra con sentimiento, con humildad y con amor.

Fals Borda hablaba de descolonizar las ciencias sociales, planteando la valoración del conocimiento popular y la reivindicación del poder popular, a partir de la investigación acción participativa. Valorar otras formas de conocimiento que se distancien de los postulados positivistas y otras corrientes que provienen de los centros de poder mundial, principalmente del continente europeo, valorar bases decoloniales para transformar colectivamente realidades adversas de las poblaciones. "Nosotros actuamos con el corazón, pero también empleamos la cabeza, y cuando combinamos las dos cosas así, somos sentipensantes" (Ricobassilon, 17 de agosto 2008), frase de frecuente enunciación en los cursos y conferencias de Fals Borda. "Actuar con el corazón usando la cabeza" es un enunciado profundo que rompe con la racionalidad dicotómica de la razón y el sentimiento.

El sentipensar sugiere una metodología de investigación transformadora vinculando la mente, el cuerpo, la emoción y la razón de la comunidad. Hacer investigación integral, con el pensamiento, con el sentimiento, con el corazón que permita dimensionar a las personas, las comunidades, los territorios y la naturaleza en esa gran integridad de construcción de sustentabilidad para la vida-naturaleza. Como decía Orlando, "el pensar sintiendo y el sentir pensando" para transformar junto con la comunidad.

El sentipensar-hacer no rechaza la razón, cuestiona la racionalidad positivista que pregona la separación entre la razón y el cuerpo, el pensamiento, el sentimiento, la sensación, la emoción y otras percepciones y experiencias humanas. El sentipensar-hacer recupera experiencias, saberes y prácticas posibles de construir otros horizontes de vida diferentes al horizonte capitalista/colonial de la destrucción y la muerte. Los científicos de la modernidad, de los desarrollos y sustentabilidades capitalistas, en su supuesta objetividad, son seres sentipensantes, son cuerpos y mentes con sentimientos *otros* que generan violencias a la Madre Tierra, a la naturaleza y a la sociedad de manera consciente o inconsciente, de forma explícita o implícita con lógicas de poder que promueven la separación del pensar y sentir con la tierra para insensibilizar a las poblaciones y poder despojar, saquear, destruir y violentar a territorios,

ríos, mares, atmósfera, flora y fauna sin que los afectados sentipiensen la destrucción, se organicen, luchen y resistan por la vida-naturaleza.

La racionalidad del desarrollo violento del capitalismo, con la máscara de la sustentabilidad, cumple su cometido cuando las poblaciones afectadas separan el sentipensamiento de la naturaleza, pasando a ser insensibles contra toda destrucción y saqueo realizados en los megaproyectos. Al asumir sentipensamientos de la colonialidad de la modernidad capitalista, se es indiferente y hasta se apoyan los proyectos de destrucción, la apatía frente a la contaminación de un río, por ejemplo, a la desviación de su cauce, ya no interesa, no duele ni importa la violencia contra la naturaleza, el capitalista puede instrumentar todo lo que le sirva a su acumulación de capital en detrimento de la naturaleza y de las comunidades afectadas.

En sentido contrario están los actores sociales que sentipiensan con la tierra, con la naturaleza, que poseen afecto, empatía y sentimientos de identificación por todos los seres vivos que habitan el planeta. Con esta praxis descolonizadora la mayoría de estos actores sociales se organizan y participan de manera directa en la lucha de clases contra el Estado, empresarios, capital transnacional y demás instituciones que tienen presencia en los conflictos.

Frente a la racionalidad moderna que privilegia la distancia entre el sujeto que conoce y una naturaleza convertida en objeto de conocimiento, la perspectiva decolonial recupera el sentir, la experiencia corporal, la intuición, la escucha y los saberes territorializados como formas legítimas de relacionarnos y conocer la vida-naturaleza. El cuerpo deja de ser únicamente receptor de estímulos para convertirse en territorio sensible y empático desde el cual aprendemos a escuchar los lenguajes de la tierra y a reconocer sus ciclos, heridas y posibilidades de regeneración. Por ello, conocer un territorio implica analizar sus características, pero también habitarlo, escuchar a quienes lo viven, reconocer su historia y comprender los significados que contiene. Los *desarrollos otros* requieren esta dimensión ampliada porque sus finalidades no se reducen a indicadores cuantitativos ni a criterios exclusivamente técnicos.

La dignidad, la pertenencia, la confianza, la solidaridad y el sentido comunitario constituyen dimensiones concretas de la vida social, aunque su traducción en cifras resulte limitada. Las políticas desarrollistas tradicionales han privilegiado aquello que puede medirse y compararse; el sentipensar in-

corpora también aquello que requiere ser comprendido desde la experiencia, la memoria, la empatía y las relaciones que sostienen la vida colectiva y su relación con la Madre Tierra.

La empatía socio-natural, mirada desde una perspectiva decolonial, recupera algo profundamente humano: la capacidad de sentir y comprender que no estamos separados de la naturaleza. No se trata solamente de preocuparnos por el llamado medio ambiente, sino de reconocernos como parte de la vida-naturaleza. Nuestra existencia está unida al agua que bebemos, a la tierra que habitamos, a los bosques, las plantas, los animales y a los demás seres con quienes compartimos el territorio. Lo que les ocurre no nos resulta ajeno, porque también repercute en nosotros de manera directa o indirecta, la empatía socio-natural nace precisamente de esa sensibilidad, de sentir con los otros seres y comprender que nuestra vida depende de una extensa red de relaciones con la naturaleza.

Podemos hablar de una empatía de la vida-naturaleza, porque vivir significa encontrarnos continuamente con otros seres, afectarlos y ser afectados por ellos. Desde esta mirada, habitar un territorio es mucho más que ocupar un lugar, poseer una parcela o disponer de determinados recursos. Habitar significa sentirnos parte de un lugar, conocerlo, escucharlo, cuidarlo y aprender a convivir con todo aquello que lo hace posible. La tierra deja de ser un escenario silencioso sobre el que transcurre nuestra existencia y recupera su condición de espacio vivo, cargado de memoria, experiencias y relaciones. El territorio también nos habla, lo hace a través del agua, de los ciclos de la tierra, de sus transformaciones, de sus heridas y de las formas de vida que lo habitan.

Esta manera de relacionarnos con la vida-naturaleza también transforma nuestra forma de conocer. La racionalidad moderna nos enseñó a observar la naturaleza desde fuera, como si el ser humano pudiera separarse de ella para estudiarla, clasificarla y utilizarla. Una mirada decolonial nos permite recuperar otras maneras de aprender, sentir, escuchar, observar, caminar el territorio, compartir la experiencia y reconocer los conocimientos construidos por los pueblos y las comunidades en su convivencia cotidiana con la tierra. Nuestro cuerpo también conoce, sentimos el frío, la lluvia, la sequía, el cansancio de la tierra, la pérdida de un bosque o la contaminación de un río. El conocimiento

no se encuentra solamente en la razón; también se construye en la experiencia, la sensibilidad y la relación con los territorios.

En este sentido, la empatía socio-natural forma parte de la sustentabilidad decolonial para la vida-naturaleza porque se propone convivir y cuidar con mayor profundidad aquello de lo que sabemos y sentimos que somos parte integrante. Esta sustentabilidad de los *desarrollos otros* se propone reconstruir relaciones de cuidado, reciprocidad y respeto con la Madre Tierra y con todos los que la habitan. Somos cuerpos vinculados a territorios y dependemos de múltiples formas de vida para existir, por eso, cuando la tierra es destruida, agredida o violentada, parte de nuestra propia existencia también resulta afectada; cuando cuidamos el agua, los bosques, las semillas y los territorios, estamos cuidando las condiciones que hacen posible nuestra propia vida. Sentir la tierra es, en última instancia, reconocernos en ella y comprender que su reproducción y la nuestra forman parte de un mismo proceso: la reproducción ampliada de la vida.

La síntesis del presente capítulo la podemos concentrar en la Tabla 1.

Tabla 1

Principales diferencias entre el desarrollo capitalista y los desarrollos otros

Desarrollo capitalista	***Desarrollos otros* para la paz integral**
Modelo universal	Pluralidad de proyectos
Crecimiento económico permanente	Reproducción de la vida-naturaleza
Estado y cooperación internacional	Comunidades y autonomías territoriales
Paz liberal	Paz integral decolonial
Desarrollo sustentable	Sustentabilidad para la vida-naturaleza
Gobernanza global	Territorialidades
Planificación técnica	Sentipensar intercultural
Capital humano	Comunidad de vida
Modernidad	Pluriverso
Progreso	Diversidad civilizatoria
Hegemonía de la ciencia occidental	Pluralidad de saberes

Tabla 1

Principales diferencias entre el desarrollo capitalista y los desarrollos otros

Desarrollo capitalista	***Desarrollos otros* para la paz integral**
Antropocentrismo	Vida-naturaleza
Dirección de las instituciones del Estado y/o empresa privada	Coordinación colectiva comunitaria
Desde arriba, vertical e impuesto	Desde abajo, horizontal y por consenso
Explotación de la naturaleza con violencia	Cuidado y amor a la naturaleza.

El desarrollo sustentable es parte del mismo proyecto civilizatorio capitalista de la modernidad/colonialidad que originó la crisis ecológica contemporánea. Cambió los términos de los desarrollos económico, humano, social, sostenible, por los de sustentable, sostenibilidad y sustentabilidad, continuando con el progreso occidental centrado en la economía de mercado.

Los *desarrollos otros* para el horizonte de paz integral representan el tránsito de la crítica a la construcción de alternativas históricas y territoriales. Su principal fundamento consiste en reconocer que diversas formas de organización social ya se expresan en prácticas comunitarias, economías solidarias, comunalidades, experiencias agroecológicas no capitalistas, soberanías alimentarias, autonomías territoriales, resistencias noviolentas y formas de cuidado de la vida-naturaleza. Estas experiencias se encuentran atravesadas por tensiones y procesos de transformación, pero muestran la capacidad de los pueblos y comunidades para producir conocimiento, organizar la economía, ejercer formas de participación política y construir relaciones de convivencia desde sus propios territorios y racionalidades.

La pluralidad de experiencias adquiere sentido decolonial al tener como sentipensamiento y acción la vida-naturaleza, no la acumulación de capital. Ninguna de las experiencias pretende ser un nuevo modelo universal. El Buen Vivir, la comunalidad, el Vivir Sabroso, la agroecología anticapitalista, las economías comunitarias y los autogobiernos expresan procesos situados, vinculados con historias, territorios y formas particulares de comprender la vida y relacionarse con la Madre Tierra. Su valor reside en esta especificidad.

El pluriverso permite comprender la coexistencia de estos proyectos y sus posibilidades de articulación mediante relaciones de diálogo, reciprocidad y cooperación. La paz integral aporta un criterio ético y político para orientar estas relaciones hacia la dignidad, la justicia y la reproducción de la vida en sentido amplio.

Desde la perspectiva decolonial asumida en este libro, los *desarrollos otros* pueden comprenderse como formas históricas de reproducción de la vida-naturaleza que subvierten la racionalidad económica moderna y capitalista. No constituyen respuestas fortuitas a las crisis del desarrollo y crecimiento capitalistas ni modelos alternativos destinados a corregir las limitaciones del desarrollo, sino proyectos civilizatorios sustentados en prácticas colectivas de larga duración. En los *desarrollos otros* la economía, política, cultura, naturaleza y vida comunitaria permanecen articuladas, donde lo económico recupera su sentido social vinculado con el cuidado, la reciprocidad, la identidad colectiva y la reproducción material y simbólica de la comunidad.

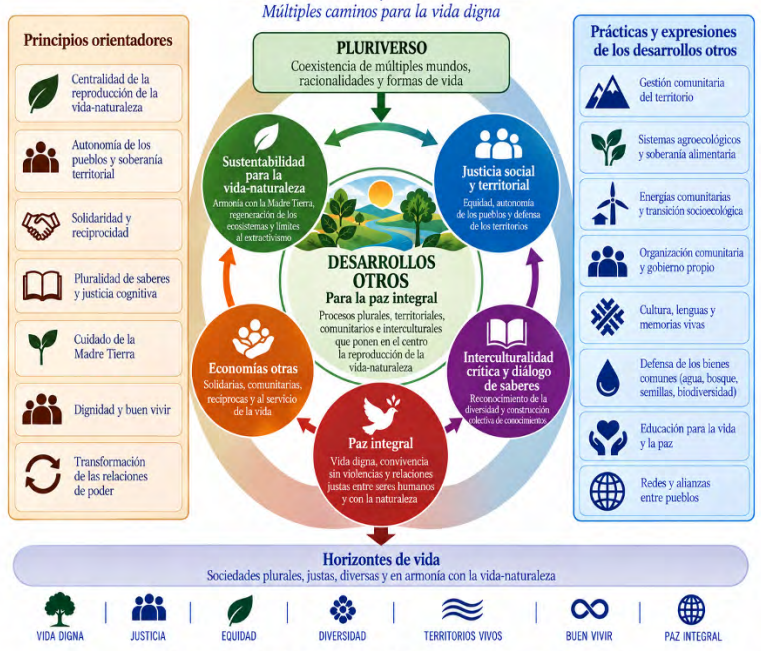
Estos *desarrollos otros* de sustentabilidad para la vida-naturaleza con horizonte de paz integral, manifiestan la vigencia de saberes indígenas, campesinos, afrodescendientes y populares con base en sentipensamientos y haceres contemporáneos que resignifican saberes ancestrales y experiencias históricas para sostener formas colectivas de re/existencia, de alternativas civilizatorias.

El recorrido realizado permite establecer una articulación conceptual en torno a la reproducción digna de la vida: la sustentabilidad decolonial organiza las relaciones entre sociedad y vida-naturaleza; la paz integral orienta la transformación de las violencias y la construcción de relaciones justas; y los *desarrollos otros* expresan, en contextos históricos y territoriales concretos, formas diversas de construir bienestar, autonomía y organización colectiva. Estas dimensiones conforman un horizonte común desde el cual pueden interpretarse experiencias que articulan economía, comunidad, territorio, conocimiento, cultura y naturaleza. El entramado teórico-analítico lo podemos observar y reflexionar en la Figura 5.

El desafío consiste en ampliar las condiciones de reproducción de la vida-naturaleza material y subjetiva separadas de las lógicas coloniales, con la revitalización de saberes originarios, y prácticas comunitarias que permitan a pueblos y comunidades definir democráticamente sus formas de existencia,

fortalecer sus capacidades de decisión y establecer relaciones de cooperación con otras experiencias. La construcción de un pluriverso de paces, sustentabilidades, *desarrollos otros* decoloniales y de paces, depende de la capacidad para articular diversidad, autonomía, justicia y cuidado de la vida desde territorios y racionalidades históricamente situados.

Figura 5.
Desarrollos otros: pluriverso y horizontes de paz integral



Fuente: Elaboración propia con apoyo de IA a partir de mi perspectiva crítica expuesta en el capítulo IV.

Consideraciones finales

La senda planteada en esta obra permite situar la crisis contemporánea del desarrollo capitalista sustentable en la racionalidad histórica que convirtió una experiencia particular de modernización en horizonte universal, subordinó la diversidad de trayectorias sociales a una representación homogénea del progreso y otorgó centralidad al crecimiento económico, la productividad, la acumulación y el consumismo como criterios de valoración de las sociedades. La crítica decolonial amplía esta comprensión al mostrar que dicha racionalidad organizó simultáneamente relaciones económicas, territoriales, culturales, epistemológicas y socioambientales. El desarrollo moderno/colonial se configuró, de este modo, como una matriz histórica de poder capaz de intervenir en las formas de producir, conocer, habitar, gobernar y relacionarse con la naturaleza.

Este análisis conduce a un desplazamiento epistemológico fundamental: la reproducción digna de la vida-naturaleza adquiere centralidad como principio para interpretar y valorar los procesos económicos, políticos, culturales y territoriales. La pregunta por el desarrollo se transforma así en una interrogación acerca de las condiciones que permiten sostener la existencia colectiva, garantizar dignidad, fortalecer capacidades comunitarias, preservar los territorios y construir relaciones sociales compatibles con la continuidad de la vida humana y de la naturaleza.

La crítica al desarrollo sustentable ocupa una posición estratégica dentro de este desplazamiento. La incorporación de la dimensión ambiental permitió reconocer los límites ecológicos de los procesos económicos contemporáneos y amplió el campo de reflexión sobre las relaciones entre sociedad y naturaleza. Al mismo tiempo, la permanencia de dinámicas extractivas, procesos de mercantilización de bienes comunes, expansión de megaproyectos y disputas por territorios evidencia la profundidad estructural de la crisis socioambiental. La sustentabilidad decolonial adquiere, por ello, un sentido transformador cuando interviene sobre las relaciones económicas, políticas, territoriales y epistemológicas que producen las condiciones de insustentabilidad.

La sustentabilidad decolonial para la vida-naturaleza constituye una de las principales propuestas conceptuales desarrolladas en esta obra. Su fun-

damento se encuentra en la reorganización de las relaciones entre economía, sociedad y naturaleza a partir de la reproducción digna de la vida. La actividad económica adquiere sentido en función de su capacidad para sostener las condiciones materiales, sociales, culturales y ecológicas de la existencia; la naturaleza se comprende como dimensión constitutiva de una comunidad de vida; y la justicia socioambiental, la territorialidad, la autonomía, el cuidado y la pluralidad epistemológica se integran como principios de una racionalidad orientada hacia la sustentabilidad.

La categoría vida-naturaleza profundiza esta ruptura epistemológica mediante una comprensión relacional de la existencia. Los seres humanos forman parte de entramados ecológicos, territoriales, sociales y culturales cuya interdependencia sostiene la vida. Desde esta perspectiva, la preservación de los ecosistemas constituye simultáneamente una condición material, cultural, política y espiritual de la reproducción social. El territorio adquiere así una densidad que articula biodiversidad, memoria, identidad, producción, conocimiento, comunidad y proyectos colectivos de futuro.

La reproducción ampliada de la vida traduce esta perspectiva en un principio general de organización social. Producción, intercambio, instituciones, conocimientos, territorialidades y relaciones políticas adquieren valor en función de su contribución a la continuidad digna de la existencia de la vida-naturaleza. La economía se configura como una dimensión subordinada a las necesidades colectivas y ecológicas, mientras el bienestar se comprende desde una perspectiva multidimensional que integra condiciones materiales, autonomía, vínculos comunitarios, seguridad territorial, participación, cultura, cuidados y calidad ambiental.

Este desplazamiento redefine también la relación entre desarrollo y paz. La paz integral adquiere el carácter de criterio constitutivo para valorar las formas de organización económica, territorial, política y cultural. Una sociedad orientada hacia la paz genera condiciones para la dignidad, la justicia, la participación, el reconocimiento de las diferencias, la autonomía y la reproducción de la vida-naturaleza. La paz se integra así en la racionalidad misma de los procesos colectivos y participa en la definición de aquello que una sociedad reconoce como bienestar.

La paz integral decolonial cumple una función articuladora dentro de la propuesta teórica de la obra. Su integralidad deriva de la comprensión de la multiplicidad de violencias de la colonialidad del poder, del saber, del ser y de la naturaleza como entramados relacionados que atraviesan estructuras económicas, relaciones culturales, sistemas de conocimiento, territorialidades, instituciones políticas y vínculos socioecológicos. Violencias estructurales, culturales, simbólicas, epistemológicas, territoriales, directas y ecológicas forman configuraciones históricas complejas cuya transformación demanda respuestas igualmente articuladas.

La dimensión procesual de la paz integral permite comprenderla como construcción histórica permanente. Participación, justicia, memoria, reparación, interculturalidad, autonomía, diálogo y transformación no violenta de conflictos constituyen prácticas mediante las cuales las sociedades producen condiciones de convivencia digna. La paz adquiere materialidad en las instituciones, en las relaciones comunitarias, en la distribución de bienes y oportunidades, en el reconocimiento de derechos y en las formas mediante las cuales los pueblos intervienen en las decisiones que afectan sus territorios y proyectos colectivos.

Su dimensión decolonial sitúa estas construcciones en historias, territorios y racionalidades concretas. Las comunidades aparecen como sujetos políticos y epistémicos capaces de interpretar sus conflictos, producir conocimientos, construir alternativas y definir horizontes propios de convivencia. La justicia cognitiva se integra, en consecuencia, con la justicia social, territorial y ambiental, fortaleciendo la capacidad colectiva para participar en la producción de conocimientos y en la toma de decisiones sobre las condiciones de existencia.

Esta articulación conduce a la propuesta central del libro: los *desarrollos otros* para la paz integral. El plural expresa la existencia de múltiples trayectorias históricas y múltiples formas de producir, convivir, gobernarse, conocer y relacionarse con la naturaleza. Cada experiencia se construye desde territorialidades, memorias, racionalidades y capacidades colectivas específicas. La pluralidad adquiere así un significado epistemológico y político al reconocer a los pueblos como productores de sus propios horizontes de bienestar.

El carácter *otro* de estos desarrollos reside en la racionalidad que organiza sus relaciones. Autonomía, justicia, sustentabilidad, comunidad, reciprocidad, pluralidad epistemológica, cuidado de la naturaleza y paz integral

constituyen criterios para valorar su orientación. La alteridad se expresa en formas de organización capaces de colocar la reproducción de la vida-naturaleza en el centro de las decisiones económicas, políticas y territoriales, fortalecer capacidades colectivas y establecer relaciones responsables con la naturaleza.

Las experiencias históricas consideradas en la obra permiten reconocer expresiones concretas de esta racionalidad. Comunalidades, economías comunitarias y solidarias, agroecologías, soberanías alimentarias, formas de autogobierno, Buen Vivir, Vivir Sabroso, resistencias territoriales y prácticas de reciprocidad constituyen experiencias que articulan producción, comunidad, territorio, conocimiento, cultura y naturaleza. Su relevancia teórica reside en mostrar la existencia de racionalidades históricas capaces de organizar la reproducción social mediante principios diferentes a la centralidad de la acumulación capitalista.

El pluriverso constituye el horizonte epistemológico y político en el que estas experiencias adquieren sentido. Su fundamento radica en el reconocimiento de múltiples proyectos colectivos capaces de construir bienestar desde racionalidades históricas y territoriales diversas. La diversidad se convierte en principio constitutivo de la vida social y en fundamento para establecer relaciones de diálogo, reciprocidad, cooperación e interculturalidad entre pueblos y proyectos diferentes.

NuestrAmérica representa un lugar privilegiado de producción teórica para esta construcción. Su historia articula colonialidad, dependencia, resistencia, defensa territorial, autonomías, saberes comunitarios y procesos de transformación social. Estas experiencias proporcionan categorías, conocimientos y horizontes capaces de enriquecer la teoría social desde un lugar de enunciación históricamente situado. Pensar desde NuestrAmérica significa reconocer la capacidad epistemológica de sus pueblos para interpretar sus propias realidades y producir propuestas con potencial de diálogo con otras experiencias del Sur Global y del mundo.

Desde este lugar de enunciación, los *desarrollos otros* para la paz integral pueden definirse como procesos históricos, territoriales, comunitarios e interculturales mediante los cuales pueblos y colectivos organizan democráticamente las condiciones de reproducción de la vida-naturaleza desde sus propias racionalidades, fortaleciendo justicia social, justicia ecológica,

justicia cognitiva, autonomía, diversidad cultural, sustentabilidad decolonial y transformación pacífica de los conflictos.

Su carácter abierto e inacabado constituye una de sus principales fortalezas analíticas. Los *desarrollos otros* se construyen mediante procesos de deliberación, aprendizaje, revisión crítica y transformación permanente. Las experiencias territoriales contienen tensiones, contradicciones y posibilidades que requieren ser examinadas desde sus efectos concretos sobre la dignidad, la igualdad, la participación, las relaciones de género, la sustentabilidad, la autonomía y la paz. Esta apertura preserva la capacidad crítica de la propuesta y permite que las propias experiencias históricas transformen y enriquezcan las categorías utilizadas para comprenderlas.

El principal argumento de esta obra consiste en formular una articulación teórica que desplaza la centralidad del desarrollo capitalista hacia la sustentabilidad para la vida-naturaleza, para el cuidado digno de la vida en su totalidad. La crítica decolonial revela las estructuras históricas de poder que sostienen la universalización del desarrollo hegemónico; la sustentabilidad decolonial reorganiza las relaciones entre sociedad y naturaleza; la reproducción ampliada de la vida establece el principio orientador de la organización social; la paz integral define el horizonte ético-político para la transformación de las violencias; y los *desarrollos otros* expresan las formas históricas, territoriales y plurales mediante las cuales estas racionalidades adquieren concreción.

Esta articulación permite comprender la economía como medio para sostener la vida; el conocimiento como campo de justicia y diálogo entre saberes; la política como construcción y ampliación de capacidades colectivas de decisión; el territorio como espacio de existencia, memoria y reproducción cultural; la diversidad como fundamento de la convivencia; y la naturaleza como dimensión constitutiva de la comunidad de vida.

El horizonte que emerge es un pluriverso de paces, sustentabilidades y *desarrollos otros* construido desde territorios, memorias, conocimientos y proyectos colectivos diversos. Su continuidad y ampliación de realización depende de la capacidad de los pueblos para sentipensar sus presentes, reconocer críticamente sus trayectorias históricas, fortalecer sus autonomías y construir relaciones interculturales orientadas al cuidado de la vida-naturaleza. Los *desarrollos otros* para la paz integral constituyen, en este sentido, una praxis

permanente de construcción, deconstrucción y reconstrucción de las condiciones que hacen posible una existencia digna y una convivencia sustentada en justicia, diversidad y paz.

Figura 6.
Sustentabilidad para la vida-naturaleza, paz integral y desarrollos otros:
dimensiones, relaciones y horizonte de la reproducción ampliada de la vida



Fuente: Elaboración propia con apoyo de IA a partir de mi perspectiva crítica expuesta en el presente libro.

Referencias

Abramovich, V. (2006). Una aproximación al enfoque de derechos en las estrategias y políticas de desarrollo. *Revista de la CEPAL*, (88). Comisión Económica para América Latina y el Caribe. https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/877ba5f8-d849-4907-9388-ebe841eeea01/content

Azamar A. (Coord.). (2022). *Litio en América Latina. Demanda global contra daño socioambiental*. Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat), Centro de Educación y Capacitación para el Desarrollo Sustentable (Cecadesu).

Bourdieu, P., & Passeron, J.-C. (1996). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza* (2.ª ed.). Distribuciones Fontamara.

Bringel, B., & Svampa, M. (2023). Del "Consenso de los Commodities" al "Consenso de la Descarbonización". *Nueva Sociedad*, (306).

Bustillo-García, L., & Martínez-Dávila, J. P. (2008). Los enfoques del desarrollo sustentable. *Interciencia*, *33*(5), 389–395. https://www.redalyc.org/pdf/339/33933512.pdf

Cantú Martínez, P. C. (2012). El axioma del desarrollo sustentable. *Revista Ciencias Sociales*, (137), 83–91. https://archivo.revistas.ucr.ac.cr/index.php/sociales/article/view/8420/7943

Castells, M. (2009). *Comunicación y poder*. Alianza Editorial.

Centro Mexicano de Derecho Ambiental. (2024). *Centro Mexicano de Derecho Ambiental* (CEMDA). https://cemda.org.mx/

Comisión Económica para América Latina y el Caribe. (1999). *La dinámica del desarrollo sustentable y sostenible*. CEPAL.

Coraggio, J. L. (2003). *Política social y economía del trabajo: Alternativas a la política neoliberal para la ciudad*. El Colegio Mexiquense/ Miño y Dávila Editores.

Coraggio, J. L. (Coord.). (2009). *¿Qué es lo económico? Materiales para un debate necesario contra el fatalismo*. CICCUS.

Damián Tibacuy, C. A., Hernández Cáceres, A., Garzón Baquero, J. E., & Bellon Monsalve, D. (2022). Desde la sostenibilidad hasta el desarrollo sustentable: Una radiografía de la evolución del concepto. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades*, *3*(2), 1536–1550. https://doi.org/10.56712/latam.v3i2.200

De Sousa Santos, B. (2011). Introducción: Las epistemologías del sur. En VV. AA. (Eds.), *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer* (pp. 9–22). CIBOD.

De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur: La reinvención del conocimiento y la emancipación*. Siglo XXI-CLACSO.

De Sousa Santos, B. (206) Capítulo I. La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes. En publicación: *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/edicion/santos/Capitulo%20I.pdf

Díaz, F. (2003). Principios comunitarios y derechos indios. En J. J. Rendón Monzón & M. Ballesteros Rojo (Coords.), *La comunalidad modo de vida de los pueblos indios* (Tomo I, pp. 70–77). IIA-UNAM; Casa de la Cultura Juchitán; CONACULTA.

Díaz, F. (2007). Escrito. *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe Ayuujktsënää yën ayuujkwënmää ny-ayuujk mëk äjtën* (S. Robles Hernández & R. Cardoso Jiménez, Comps.). UNAM.

Dussel, E. (2010). *20 tesis de política* (3.ª ed.). Fundación Editorial El Perro y la Rana.

Elizalde Hevia, A. (2006). *Desarrollo humano y ética para la sustentabilidad*. Universidad de Antioquia.

Escobar, A. (2012). Más allá del desarrollo: Postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de Antropología Social.*

Escobar, A. (2017). Diseño para las transiciones. *Etnografías Contemporáneas*, *3*(4), 32–63.

Escobar, A. (2025). *Hilos del pensamiento crítico: Cultura, ecología, posdesarrollo, pluriverso y transiciones*. CLACSO.

Esquivel Guerrero, J. A., Jiménez Bautista, F., & Esquivel Sánchez, J. A. (2009). La relación entre conflictos y poder. *Revista Paz y Conflictos*, (2). https://produccioncientifica.ugr.es/documentos/618f564d9ff8c939aacbe3fe

Esteva, G. (2022). *Crítica del desarrollo y otros ensayos*. Routledge Decolonizing the Classics. Londres y Nueva York: Taylor y Fracis.

Fals Borda, O. (1970). *Ciencia propia y colonialismo intelectual. Los nuevos rumbos.* Editorial Nuestro Tiempo.

Fals Borda, O. (1985). *Conocimiento y poder popular*. Siglo XXI.

Fernández-Liesa, C. (2022). El desarrollo sostenible y la teoría del derecho internacional. *Revista Iberoamericana* de *Estudios de Desarrollo*, *11*(2), 54–77. https://doi.org/10.26754/ojsried/ijds.683

Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA) 2024. *La emergencia climática amenaza la vida, el sustento y la atención médica de 41 millones de personas que viven en áreas costeras de baja elevación en América Latina y el Caribe.*

Gandour, J., Riddell, R., & Ahmed, N. (2024). *Multilateralism in an era of global oligarchy: How extreme inequality undermines international cooperation*. Oxfam International. https://www.oxfam.org/es/node/24874?utm_source=chatgpt.com

Gómez, J. (2014). Del desarrollo sostenible a la sustentabilidad ambiental. *Revista de la Facultad de Ciencias Económicas*, *22*(1), 115–136. http://scielo.org.co/pdf/rfce/v22n1/v22n1a09.pdf

Gómez-Romero, J. A., & Garduño-Román, S. (2020). Desarrollo sustentable o desarrollo sostenible: Una aclaración al debate. *Tecnura*, *24*(64), 117–133. https://doi.org/10.14483/22487638.15102

González Roberto (2024). *Centroamérica y Caribe: zona crítica para desastres climáticos. Medio de noticias y análisis*. Edición de América Latina y el Caribe de SciDev.Net. https://www.scidev.net/america-latina/news/centroamerica-y-caribe-zona-critica-para-desastres-climaticos/

Global Witness (2026). https://tinyurl.com/28bzaae4

Gudynas, E. (2011a). Ambiente, sustentabilidad y desarrollo: Una revisión de los encuentros y desencuentros. En J. Reyes Ruiz & E. Castro Rosales (Coords.), *Contornos educativos de la sustentabilidad* (pp. 109–144). Universidad de Guadalajara. https://simehbucket.s3.amazonaws.com/miscfiles/2011-978-607-450-391-3_kk2s1gwg.pdf

Gudynas, E. (2011b). Más allá del desarrollo. En M. Lang & D. Mokrani (Comps.), *Más allá del desarrollo* (pp. 21–53). Fundación Rosa Luxemburg/Abya-Yala.

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

Guimarães, R. P. (1994). El desarrollo sustentable: ¿Propuesta alternativa o retórica neoliberal? *Revista Eure*, *XXI*(61), 41–56.

Guimarães, R. P. (2002). La ética de la sustentabilidad y la formulación de políticas de desarrollo. En H. Alimonda (Coord.), *Ecología política: Naturaleza, sociedad y utopía* (pp. 53–82). CLACSO.

Gutiérrez Nájera, R. (2011). El paradigma del desarrollo con sustentabilidad. *IXAYA Revista Universitaria de Desarrollo Social*, (2), 13–30. https://revistaixaya.cucsh.udg.mx/index.php/ixa/article/view/3393

Haldenwang, C. (2005). Gobernanza sistémica y desarrollo en América Latina. *Revista de la CEPAL*, *85*(3), 35–52. https://doi.org/10.18356/53ae001a-es

Hernández-Arteaga, G., Martínez-Arvizu, J., & Arias Gómez, M. de L. (2025). Evaluación del potencial turístico y estrategias de conservación para el desarrollo sostenible en el Sur de Tamaulipas. *Nau Yuumak*, *4*(8), 1–8. https://doi.org/10.29059/cienciauat.v15i1.1326

Hernández-Navarro L. (2023, 19 de abril). *Un gigante llamado Pablo González Casanova*. La Jornada. https://www.jornada.com.mx/2023/04/19/opinion/004a1pol

Panel Intergubernamental sobre el Cambio Climático (2022). *Naciones Unidas*. https://www.ipcc.ch/about/

Izazola, H. (2001). Sustentabilidad y calidad de vida. *Ciudades*, (51), 3–9. https://biblat.unam.mx/hevila/e-BIBLAT/CLASE/cla177541.pdf

Leff, E. (2002). La geopolítica de la biodiversidad y el desarrollo sustentable: Economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza. En A. E. Ceceña & E. Sader (Coords.), *La guerra infinita: Hegemonía y terror mundial* (pp. 191–216). CLACSO.

Leff, E. (2004). *Racionalidad ambiental: La reapropiación social de la naturaleza.* Siglo XXI Editores.

Leff, E. (2008). Decrecimiento o desconstrucción de la economía: Hacia un mundo sustentable. *Polis*, *7*(21), 81–90.

Lins Ribeiro, G. (2007). Poder, redes e ideología en el campo del desarrollo. *Tabula Rasa*, (6). http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892007000100009&lng=en&tlng=es

López Austin, A. (1996). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (3.ª ed., Vol. I, Serie Antropológica Núm. 29). Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

López Martínez, M. (Dir.). (2004). *Enciclopedia de paz y conflictos*. Editorial Universidad de Granada.

López Ricalde, C. D., López-Hernández, E. S., & Ancona Peniche, I. (2005). Desarrollo sustentable o sostenible: Una definición conceptual. *Horizonte Sanitario*, *4*(2), 28–34. https://www.redalyc139.org/pdf/4578/457845044002.pdf

Latour Bruno (2017). *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Siglo XXI Editores.

Lugo Perea, L. J. (2019). *Agroecología y pensamiento decolonial: Las agroecologías otras interepistémicas*. Universidad del Tolima.

Maldonado, B. (2011). *Comunidad, comunalidad y colonialismo en Oaxaca. La nueva educación comunitaria y su contexto*. CSEIIO.

Martínez, J. (2011). El cuarto principio. En L. Meyer & B. Maldonado (Coords.), *Comunalidad, educación y resistencia indígena en la era global: Un diálogo entre Noam Chomsky y más de 20 líderes indígenas e intelectuales del continente americano* (pp. 175–186). CSEIIO.

Martínez, J. (2015b). Conocimiento y comunalidad. *Bajo el Volcán*, *15*(23), 99–12.

Martínez Azpeitia, M. D., Barrera Gálvez, R., Arias Rico, J., Solano Pérez, C. T., Jiménez Sánchez, R. C., Chávez Flores, O. R., & Samperio Pelcastre, G. (2020). Desarrollo sustentable y medio ambiente. *Educación y Salud Boletín Científico Instituto de Ciencias de la Salud Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo*, *8*(16), 78–80. https://doi.org/10.29057/icsa.v8i16.5545

Martínez Castillo, R., & Martínez Chaves, D. (2016). Perspectivas de la sustentabilidad: Teoría y campos de análisis. *Revista Pensamiento Actual*, *16*(26), 123–145.

Marx, K. (1975). *El capital: Crítica de la economía política. Libro primero: El proceso de producción del capital*, *Vol. 2*. Siglo XXI Editores.

Masek, V. (2023). La paradoja del desarrollo: Consultas comunitarias en la posguerra guatemalteca. *Revista Iberoamericana de Estudios de Desarrollo*, *12*(1), 276–300. https://doi.org/10.26754/ojs_ried/ijds.801

Mignolo, W. D. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: El hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.

Mignolo, W. D. (2010). *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonilidad*. Ediciones del Signo, colección Razón Política.

Mignolo, W. D. (2003). *Historias locales, diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal.

Mignolo, W. D. (2007). *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial* (S. Jawerbaum & J. Barba, Trads.). Editorial Gedisa. (Trabajo original publicado en 2005).

Mignolo, W. D. (2008). Hermenéutica de la democracia: El pensamiento de los límites y la diferencia colonial. *Tabula Rasa*, (9), 39–60.

Mongabay Latam (2026). https://es.mongabay.com/by/agustin-del-castillo/

Mora Barrero, I. C., Duarte Suárez, H. L., & Duarte Suarez, A. C. (2024). Sustentabilidad y desarrollo económico circular. *Yachana*, *13*(2), 121–135.

Mora Román, A. (2005). Cohesión y gasto social en Centroamérica: Una aproximación desde la perspectiva del desarrollo humano sostenible. *Revista Centroamericana de Administración Pública*, (48–49), 9–30. https://ojs.icap.ac.cr/index.php/RCAP/article/view/344

Morcillo Álvaro (2023). La gran dama. La fundación Rockefeller y las CS mexicanas. *Estudios Sociológicos XLI*, número especial.

Moreno, J. E., Prestofelippo, M. E., & Favara, J. V. (2020). Conciencia ambiental en adultos: Un estudio de la jerarquización de los Objetivos de Desarrollo Sustentable. *Revista Cultura Económica, XXXVIII*(100), 121–133. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7770351

Morin, E. (1995). La relación Ántropo-bio-cósmica. *Gazeta de Antropología*, 1995, 11, artículo 01.

Niño Cruz, A., Luna Espinoza, I., & Hernández Cortes, N. (2021). Aproximación a la articulación conceptual entre sustentabilidad, desarrollo humano y género. *Nóesis*, *30*(60), 126–140. https://dx.doi.org/10.20983/noesis.2021.2.7

Noticias ONU (2024, 11 de septiembre). *La demanda de minerales críticos se disparará, debemos extraerlos con transparencia y garantizar que beneficien a la gente y al planeta*. https://news.un.org/es/story/2024/09/1532681

Nudelman Cruz, E. (2019). *Reproducción de la vida ampliada: Diálogos entre el desarrollo humano socialista y el ma´alob kuxtal en el sureste cubano y mexicano* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México]. https://repositorio.unam.mx/contenidos/3513967

Picado, W. (2010). Sustentabilidad de la insustentabilidad: La historia y el desarrollo sustentable. *Revista de Ciencias Ambientales*, *39*(1), 26–36.

Pilosoph Postan, I. S. (2020). Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir: "El terricidio es un crimen de lesa humanidad". *Revista Colibrí*. https://revistacolibri.com.ar/terricidio-crimen-de-lesa-humanidad-movimiento-mujeres-indigenas-buen-vivir/

PluralidadZ (2024) *Continúan dependiendo de los combustibles fósiles*. https://pluralidadz.com/?s=contin%C3%BAan+dependiendo+de+los+combustibles+f%C3%B3siles+

Pradilla Cobos, E. (2024). Igualdad o desigualdad en la teoría social y territorial. En E. Pradilla Cobos, L. Márquez López, & M. Castillo de Herrera, *El desarrollo territorial desigual en América Latina.* Universidad Autónoma Metropolitana. https://casadelibrosabiertos.uam.mx/gpd-desarrollo-territorial-desigual-en-america-latina-el-9786072831384.html

Pradilla Cobos, E., & Márquez López, L. (2024). Las determinaciones generales del desarrollo territorial desigual. En E. Pradilla Cobos, L. Márquez López, & M. Castillo de Herrera, *El desarrollo territorial desigual en América Latina*. Universidad Autónoma Metropolitana. https://casadelibrosabiertos.uam.mx/gpd-desarrollo-territorial-desigual-en-america-latina-el-9786072831384.html

Presa, E. (2010). Desarrollo social. *Humanismo y Trabajo Social*, (9), 71–104. https://buleria.unileon.es/bitstream/handle/10612/3249/Presa.pdf?sequence

Quijano, A. (1992). Colonialidad, modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, *13*(29), 11–20.

Quijano, A. (2000a). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.

Quijano, A. (2000b). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, *6*(2), 372–376.

Quijano, A. (2000c). El fantasma del desarrollo en América Latina. *Revista del Cesla*, (1).

Quijano, A. (2012). ¿Bien vivir?: Entre el "desarrollo" y la descolonialidad del poder. *Contextualizaciones Latinoamericanas*, *4*(6). https://contexlatin.cucsh.udg.mx/index.php/CL/article/view/2819/7448

Quijano, A. (2020). *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO; Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Quintero-Romero, D. (2023). Educación ambiental y sustentabilidad: Elementos necesarios para el desarrollo. *Revista Electrónica en Educación y Pedagogía*, *7*(13), 9–13. https://doi.org/10.15658/rev.electron.educ.pedagog23.11081301

Ramírez Treviño, A., Sánchez Núñez, J. M., & García Camacho, A. (2003). El desarrollo sustentable: Interpretación y análisis. *Revista del Centro de Investigación de la Universidad de La Salle*, *6*(21).

Riechmann Jorge (2014). *Un buen encaje en los ecosistemas*. Los Libros de la Catarata, Madrid.

Rist Gilbert (1997). *Historia del desarrollo: desde los orígenes occidentales hasta el desarrollo global*. FeLondres y Nueva York: Zed Books.

Ricobassilon. (17 de agosto de 2008). Orlando Fals Borda – sentipensante [video]. https://www.youtube.com/watch?v=LbJWqetRuMo

Salcedo Guzmán, M. P., & San Martín Rebolloso, F. (2012). Turismo y sustentabilidad: Paradigma de desarrollo entre lo tradicional y lo alternativo. *Gestión y Estrategia*, (41), 71–86. https://gestionyestrategia.azc.uam.mx/index.php/rge/article/view/89/800

Sanahuja Perales, J. A. (2011). *Entre los Objetivos de Desarrollo del Milenio y la cooperación sur-sur: Actores y políticas de la ayuda al desarrollo en América Latina y el Caribe*. Universidad Complutense de Madrid. https://hdl.handle.net/20.500.14352/42647

Sandia Rendón, L. A. (2009). El ambiente y el desarrollo sustentable en la ciudad latinoamericana. *Investigación y Desarrollo*, *17*(2), 268–287. https://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/investigacion/article/view/809/461

Sandoval-Forero, E. A. (2016). *Educación para la paz integral: Memoria, interculturalidad y decolonialidad*. ARFO Editores e Impresores LTDA.

Sandoval-Forero, E. A. (2022). *Sentipensar intercultural y metodología para la sustentabilidad de desarrollos otros*. Universidad Autónoma Indígena de México.

Santander-Campos, G. (2021). Cooperación y conflicto en la Agenda 2030: ¿Una relación desequilibrada? *Revista Iberoamericana de Estudios de Desarrollo*, *10*(2), 108–129. https://doi.org/10.26754/ojs_ried/ijds.581

Sistema Nacional de Información Ambiental y de Recursos Naturales de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (2024). *Base de Datos Estadísticos – Badesniarn*. SEMARNAT. http://dgeiawf.semarnat.gob.mx:8080/approot/dgeia_mce/html/mce_index.html

Sen, A. (2000). *Los fines y los medios del desarrollo*. Editorial Planeta.

Suruí, Txai (2023). *Firma la Declaración de los Pueblos para salvar la Amazonía. Avaaz*. https://secure.avaaz.org/campaign/es/save_the_amazon_2023_loc/

Velázquez Álvarez, L. V., & Vargas-Hernández, J. G. (2012). La sustentabilidad como modelo de desarrollo responsable y competitivo. *Ingeniería de Recursos Naturales y del Ambiente*, (11), 97–107.

Eduardo Andrés Sandoval Forero

Profesor-investigador del Centro de Estudios e Investigación en Desarrollo Sustentable de la Universidad Autónoma del Estado de México.

Posdoctorado en Diversidad Cultural por la Universidad Autónoma Indígena de México.

Investigador nivel III-Emérito del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (Secihti) México.

Profesor invitado de universidades de Estados Unidos, América del Sur, España e Italia. Profesor desde 2001 a la fecha en la Cátedra UNESCO sobre Codesarrollo y migración en el Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz en Castellón, España.

Autor de 14 libros sobre diversidad, conflictos, paz y *desarrollos otros*.

Director del Seminario Cátedra UNESCO en Resolución Internacional de Conflictos y Construcción de Paz del Consorcio de Universidades Cátedra UNESCO (2013-2016).

Sus líneas de investigación incluyen dos áreas afines a la sociología y antropología de la diversidad: desarrollo social, conflictos y construcción de paz en perspectivas descoloniales.

Miembro de la Academia Mexicana de Ciencias.

Miembro de la Red de Estudios e Investigación para la Sustentabilidad con Epistemologías Emergentes y Alternas REISEEA.

Director de la Red y revista Construcción de Paz Latinoamericana CoPaLa.

Integrante de la Red Académica y Científica de Colombia en México.

Fundador y coordinador académico de la primera Maestría y Doctorado en México y América Latina sobre Interculturalidad, Conflictos, Paz y Democracia (2016).

Integrante del Colectivo por la Paz en Colombia desde México – COLPAZ.

Director de la Revista Descolonialidad del Poder, Buenos Vivires y Diálogo de Saberes de la Red Mexicana de Descolonialidad del Poder.

Sustentabilidad decolonial y horizontes otros para la paz integral cuestiona, desde una perspectiva decolonial, el paradigma moderno del desarrollo y su subordinación de la vida y la Madre Tierra al capital.

Propone la sustentabilidad decolonial para la vida-naturaleza como alternativa centrada en la reproducción digna y ampliada de la vida. La paz integral decolonial se plantea como horizonte ético-político para transformar las múltiples violencias del desarrollo moderno/colonial.

Los *desarrollos otros* recuperan saberes, prácticas y experiencias comunitarias sustentadas en autonomía, reciprocidad, interculturalidad y sentipensar.

La obra propone un pluriverso de sustentabilidades, paces y *desarrollos otros* orientados a la dignidad, la diversidad y el cuidado de la vida-naturaleza.



ISBN: 978-968-9724-44-5

Trans digital editorial