



Dosieres Ecosociales

CONVERSACIONES EN TORNO AL MODO DE VIDA Y SUS ALTERNATIVAS PARA UNA VIDA BUENA

Carmen Madorrán, Patricio Carpio, José Astudillo, Alberto Fraguas,
Albert Recio Andreu, Emilio Santiago Muño, Carmen Mapis, Karen Waneska
de Jesús, Luis del Romero Renau, Santiago Álvarez Cantalapiedra
y Nuria del Viso Pabón (Introducción)

FUHem

educación+
ecosocial



CONVERSACIONES EN TORNO AL MODO DE VIDA Y SUS ALTERNATIVAS PARA UNA VIDA BUENA

Carmen Madorrán, Patricio Carpio, José Astudillo, Alberto Fraguas,
Albert Recio Andreu, Emilio Santiago Muiño, Carmen Mapis, Karen Waneska
de Jesús, Luis del Romero Renau, Santiago Álvarez Cantalapiedra
y Nuria del Viso Pabón (Introducción)



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

Colección Dosieres Ecosociales

Autoría: Carmen Madorrán, Patricio Carpio, José Astudillo, Alberto Fraguas, Albert Recio Andreu, Emilio Santiago Muiño, Carmen Mapis, Karen Waneska de Jesús, Luis del Romero Renau, Santiago Álvarez Cantalapiedra y Nuria del Viso Pabón (Introducción)

Edición y revisión: Susana Fernández Herrero

Coordinación: FUHEM Ecosocial

Maquetación: Cyan, Proyectos editoriales, S.A.

Edita: FUHEM Ecosocial
C/ O'Donnell, 18, 28009 Madrid
Teléfono: (+34) 914310280
ecosocial@fuhem.es
<https://www.fuhem.es/ecosocial/>

ISSN: 2660-8472
Depósito Legal: M-17124-2026
ISBN: 979 13 87591 26 7

Madrid, junio de 2026



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

Esta publicación ha sido realizada con el apoyo financiero del Ministerio para la Transición Ecológica y el Reto Demográfico (MITERD). El contenido de la misma es responsabilidad exclusiva de FUHEM y no refleja necesariamente la opinión del MITERD.

Índice

Introducción	7
BLOQUE 1. LA NECESARIA REFLEXIÓN SOBRE LA VIDA BUENA COMO MARCO DE REFERENCIA PARA EVALUAR CÓMO VIVIMOS Y ORIENTARNOS HACIA CÓMO PODRÍAMOS VIVIR SIN MORIR EN EL INTENTO	9
La buena vida en la modernidad occidental. Carmen Madorrán	11
Saberes ancestrales para itinerarios alternativos. Patricio Carpio y José Astudillo	15
El poscrecimiento como referencia hacia una vida buena. Alberto Fraguas	25
BLOQUE 2. CÓMO HACER POSIBLE UNA VIDA BUENA EN EL ÁMBITO DEL TRABAJO, EL CONSUMO Y LOS ESTILOS DE VIDA O EL TERRITORIO (CIUDAD Y MUNDO RURAL)	29
Buena vida y trabajo. Albert Recio	31
Consumo y estilos de vida. Emilio Santiago Muiño	35
Los territorios desde la ciudad. Carmen Mapis y Karen Waneska de Jesús	39
Los territorios desde el mundo rural. Luis del Romero	45

Introducción

El capitalismo no es solo un sistema económico. Es también una forma de organizar la vida y, por consiguiente, un modo cultural que genera un tipo de sujeto con unos comportamientos y unas aspiraciones muy características. La mundialización ha hecho posible que ese *modo de vida* se haya extendido por todo el planeta. Sin disminuir las desigualdades sociales ni llegar a cancelar por completo las diferencias propias de cada lugar, sí ha logrado que—si se tiene dinero suficiente— no importe donde una persona se encuentre, porque podrá vivir si así lo desea de la misma manera en cualquier parte del mundo.

Al mismo tiempo, resulta cada vez más evidente que ese mismo capitalismo global se muestra incapaz de garantizar la existencia digna de todas las personas y la sostenibilidad de la vida. No es posible porque como sistema de aprovisionamiento de los bienes y servicios necesarios para garantizar la reproducción social deja mucho que desear. Al ser ciego a las necesidades sin respaldo monetario, vuelve imposible que se pueda extender el bienestar sin generar tensiones distributivas y exclusiones. Su modo de proceder, explotando la fuerza de trabajo y los recursos que nos brinda la naturaleza, y transfiriendo sin cesar costes y riesgos sociales y ambientales a terceros, provoca un deterioro ecológico y social que termina por minar las bases sobre las que se sustenta.

Sin embargo, ¿cómo es posible que —a pesar de disponer de tantas evidencias acerca de este panorama de costes y riesgos ecosociales inasumibles— esta forma de vida se siga presentando como atractiva y deseable?

La respuesta puede que tenga que ver con el hecho ya enunciado de que el capitalismo no es solo un modo de explotación económica, sino también un sistema de dominación política de clase que define una «racionalidad social» a través de un conjunto de intervenciones públicas biopolíticas que afectan las prácticas cotidianas y el alma de la ciudadanía. Dispone de incontables dispositivos económicos, culturales y políticos que disciplinan y moldean el ser de las personas. Cuando los órdenes políticos y culturales son disfuncionales con los patrones de la acumulación de cada época, sencillamente toca «resetear» al sujeto para conseguir convertirlo de nuevo en funcional. No nos lo inventamos. Lo dijo abiertamente Margaret Thatcher en una entrevista concedida al *Sunday Times* en el año 1981 cuando, tras mostrar su irritación por el orden socialdemócrata basado en políticas keynesianas y en mecanismos de protección social, confesó lo que debería perseguir el orden neoliberal que ella propugnaba: «Cambiar la economía es la forma de cambiar ese enfoque [...] La economía es el método; el objetivo es cambiar el corazón y el alma».¹

1 <http://www.margaretthatcher.org/document/104475>

El neoliberalismo ha sido la propuesta político-cultural más elaborada que ha logrado el capitalismo para moldear ese sujeto asocial, individualista, competitivo, obsesionado por la acumulación de poder, dinero y prestigio. Para ello nos vende un tipo de felicidad, siempre asociada a las pulsiones adquisitivas, que actúa con una narrativa ejemplarizante acerca de las motivaciones y los valores que deben guiar la conducta.² A eso se suma la potente inventiva de la que hace gala el capitalismo cuando de lo que se trata es de alentar el deseo y agitar las emociones humanas. De esta manera el capitalismo, que reiteramos que no es solo un sistema económico, actúa como un hechizo que nos convence de que vivimos en el mejor de los mundos posibles, cuando no en el menos malo de los deseables, agarrotando nuestra imaginación política y enganchándonos emocionalmente a promesas de progreso y abundancia, siempre incumplidas, que hacen que lleguemos a dar por buena incluso hasta nuestra autoexplotación.³

Por eso deberíamos atrevernos a pensar sin el corsé que impone a nuestra imaginación política el marco cultural capitalista. Una de las consecuencias inmediatas que surge de esta actitud contracultural es la de reflexionar sobre la *vida buena*. Convencernos de que podemos pensar acerca de modos de vida alternativos es condición necesaria para desbloquear el imaginario colectivo que impide liberar la imaginación sobre otros mundos posibles. Es cierto que vivimos unos tiempos en los que la política se mueve más por emociones que por ideales, pero ampliar los márgenes de lo posible siempre ha entusiasmado a quienes viven en la explotación y la exclusión porque alimenta la esperanza y anima a todas aquellas otras personas que deciden sumarse a su causa en la búsqueda de un mundo más justo y sostenible.

Esta es la motivación que nos ha conducido a ofrecer estas *Conversaciones en torno al modo de vida y sus alternativas para una buena vida*. Gracias a la generosidad de las nueve personas que aceptaron —sin dudarlo— nuestra petición, las respuestas proporcionan claves que iluminan caminos que se antojan tan difíciles como desafiantes. Nadie dijo que mantener el ánimo sea una tarea fácil.

Hemos organizado la conversación en dos bloques. En el primero, indagamos sobre la vida buena como el marco de referencia necesario para evaluar cómo vivimos y orientarnos hacia cómo podríamos vivir sin morir en el intento. En el segundo, nos preguntamos cómo hacer posible una vida buena en ámbitos concretos de nuestra existencia sin olvidar que esta se desenvuelve con los demás y que forma parte de la trama de la vida del planeta. No hay respuestas definitivas, simplemente una invitación a transitar por otros caminos.

Santiago Álvarez Cantalapiedra y Nuria del Viso Pabón

Director e investigadora del Área Ecosocial de FUHEM

2 Edgar Cabanas y Eva Illouz, *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*, Paidós, Barcelona, 2019.

3 Isabelle Stengers y Philippe Pignarre, *La brujería capitalista. Prácticas para prevenirla y conjurarla*, La Decouverte, 2005.

BLOQUE 1

**LA NECESARIA
REFLEXIÓN SOBRE LA
VIDA BUENA COMO
MARCO DE REFERENCIA
PARA EVALUAR CÓMO
VIVIMOS Y ORIENTARNOS
HACIA CÓMO
PODRÍAMOS VIVIR SIN
MORIR EN EL INTENTO**

A series of abstract, organic green shapes of various sizes and forms, resembling ink blots or cells, scattered across the bottom right portion of the page.

La buena vida en la modernidad occidental

Carmen Madorrán

FUHEM Ecosocial: Cuando surge la reflexión sobre la Vida Buena no siempre es fácil saber si nos estamos refiriendo a la vida individual o alguna idea de bien común para una buena sociedad. Jean-Philippe Kindler en un breve ensayo titulado *A la mierda la autoestima, dame luchas de clases* llama la atención sobre el hecho de que mucha gente dice tener una idea bastante clara de cómo debería ser la vida buena en el plano personal al tiempo que muestra una evidente incapacidad para definir y concretar cómo sería una vida buena colectiva que persiga el bien común. ¿A qué crees que se puede deber este hiato? ¿Cómo se podría cerrar esa brecha?

Carmen Madorrán: Creo que ese hiato entre el plano individual y el colectivo procede (al menos) de dos factores bien diferentes. Por un lado, que tengamos claro qué sería una vida buena para nosotros es una buena noticia, quiere decir que identificamos en nuestra cotidianidad —incluso aunque estemos en el lado de los privilegiados del mundo— anhelos no satisfechos que tienen que ver con el cómo del vivir. Eso quiere decir que nuestra capacidad de imaginar no está del todo atrofiada o que funciona casi sin que podamos evitarlo. La fantasía, la imaginación en sus distintas formas, la ideación, son partes consustanciales al tipo de animales que somos los humanos. Además, hay otra capacidad humana implicada en ese proceso y es la de hacer planes y pensar en el largo plazo. En ocasiones esto nos genera un enorme sufrimiento y caemos en la anticipación excesiva, del tipo *el cuento de la lechera*. Pero diría que es de esa confluencia entre nuestra particular comprensión de la temporalidad (sabernos mortales, ser capaces de hacer planes) y nuestra capacidad de ideación (imaginarnos a nosotros mismos en el futuro) de donde viene cierta facilidad para imaginar cómo querríamos estar más adelante, qué sería una vida buena para nosotros.

El otro factor, que creo actúa como limitante y explica en parte ese freno que dificulta imaginar o expresar la vida buena que podríamos tener en común, es uno mucho más situado histórica y culturalmente. Creo que es cierto que sucede en Occidente, y que lo hace precisamente por el peso del liberalismo y la sospecha extendida ante los proyectos comunitarios como homogeneizadores. Poco de vida buena hay, sin duda, en cualquier experimento que cercene la libertad. Creo que hablar de vida buena en común sigue dando miedo porque se identifica con una excesiva presencia reguladora o administradora, con pendientes resbaladizas hacia formas de totalitarismo. Y, si bien es comprensible querer huir de ahí, no es razonable dar por buena la premisa:

hablar, pensar, dialogar sobre el destino de nuestra vida colectiva (la política iba de eso) no es algo que podamos dejar de lado. Como decía el filósofo Paul Ricoeur, entre otros, de lo que se trata es de pensar *cómo vivir bien junto con otros en el marco de instituciones justas*.

FUHEM Ecosocial: Carmen, tienes un libro que se titula *Necesidades ante la crisis ecosocial. Pensar la vida buena en el Antropoceno*. A diferencia de otras épocas, ¿qué significado adquiere la vida buena en el escenario inédito de extralimitación en el que ahora nos encontramos?

Carmen Madorrán: Lo que cambia fundamentalmente es el cómo. El hecho de vivir en un planeta seriamente magullado —y no por casualidad o fatalidad— resitúa el cómo podemos cultivar la vida buena junto con otros amparados en instituciones justas. Quizá en otro momento histórico, con otros niveles de contaminación, pérdida de biodiversidad, número de población o acidificación de los océanos, la pregunta por la vida buena podía limitarse a la cuestión de la deseabilidad, del posible choque entre la persecución de un modo de vida con otros, etc. Hoy esas preguntas se mantienen, pero toman un nuevo cariz si aceptamos que el único mundo en el que podemos tratar de ser felices, de vivir vidas que merezca la pena vivir, es este (un mundo en serios apuros para muchas especies, incluida la nuestra). En este mundo interconectado, en el que estamos ensamblados en la trama de la vida en equilibrios invisibles y profundamente complejos, nuestra pregunta por la vida buena no resuena igual ahora que en el año 1326.

Por eso creo que la noción de necesidades y su distinción de satisfactores es clave. Las necesidades serían las condiciones indispensables para tener vidas buenas, serían finitas y universales; mientras que los satisfactores serían los medios culturalmente determinados de atender a ellas. Hay muchísimos satisfactores para cada necesidad, las ha habido a lo largo de la historia, pero conviven también en un mismo momento varios satisfactores para una necesidad. La necesidad de alimentación puede satisfacerse con un plato de pasta con verduras o con un solomillo de ternera, por decir algo; la necesidad de reconocimiento puede ser satisfecha con un abultado saldo bancario y un coche deportivo o con la celebración de alguien ante algo que has hecho (las lentejas, un poema, una propuesta en el trabajo). Lo que varía en nuestro momento, marcado por la crisis ecosocial, es que los satisfactores no dan lo mismo. Hay algunos que son profundamente insostenibles en términos ecológicos e injustos socialmente pero que —en esta parte del mundo y con muchos intereses económicos detrás— hemos normalizado como los más deseables de todos (para la necesidad de ocio, el viaje trasatlántico en avión, por ejemplo). Esto es lo que no nos podemos permitir. ¿Podemos vivir bien en el siglo XXI? Sí, podríamos intentarlo. La cuestión es cómo, y en un mundo saturado con bienes finitos, no todo vale.

FUHEM Ecosocial: Un modo de vida alternativo al ahora imperante, que no violentara a la naturaleza, a las mujeres, y que no estuviera basado en la explotación del

trabajo ajeno y en el expolio a otros pueblos y territorios, requeriría un sujeto socio-histórico distinto del que ha surgido de la modernidad capitalista, con otra mentalidad, con otra jerarquía de valores, con una racionalidad distinta a la meramente instrumental. ¿Tenemos un problema con la propia idea de individualidad o solo con ciertas interpretaciones que se han impuesto desde la modernización occidental?

Carmen Madorrán: Para impulsar ese otro modo de vida al que alude la pregunta —de no explotación en varios sentidos— me ha recordado a lo que Manuel Sacristán decía con el término de conversión. A su entender, y así lo creo también, alguien que pueda relacionarse de esa manera tan distinta con el resto de lo vivo es alguien que ha experimentado una suerte de conversión, de cambio moral profundo. No pensaba en una conversión religiosa, qué duda cabe, aunque lo usara provocadoramente con toda su inteligencia. Pero sí trazaba una línea entre la posibilidad de respaldar una idea —la idea de un mundo mejor, más justo— y la de vivir hacia ello. Tantos años después de Sacristán, queda claro que la advertencia era necesaria. Desde entonces se puede hablar de la aparición de una ola, de una tendencia, que ha reverdecido los discursos sin transformar el mundo. Vivimos hoy en un planeta con exceso de *sosteniblabilidad* —recuerdo el informe de FUHEM de 2013— pero de poca, poquísima conversión o reorientación moral y política profunda.

Diría que en ese cambio profundo ha de tener lugar también una revolución de nuestra comprensión del sujeto, que pase del antropocentrismo moral —solo lo humano tiene valor— y el ideal de independencia de resto hacia una forma mucho más relacional de comprender la propia subjetividad. Entender la individualidad desde otro lugar, diría que mucho más realista, aceptando la vulnerabilidad y finitud que nos caracteriza, será fundamental en esta etapa. Comprender que somos seres vivos en constante relación con otros seres vivos —incluso dentro de nuestro organismo, con bacterias cuyo quehacer es indispensable para nuestra salud— es el desafío. Para eso hay muchos lugares a los que mirar, desde la ciencia a las tradiciones y culturas de otros momentos históricos o de otros lugares del planeta donde esa escisión entre lo humano y el resto de lo vivo no se había acentuado. La filósofa francesa Corinne Pelluchon lleva años proponiendo un cambio de estas características, igual que Jorge Riechmann en nuestro país, y no es de extrañar que haya una enorme coincidencia en el cambio de mirada que proponen.

Saberes ancestrales para itinerarios alternativos

Patricio Carpio y José Astudillo

FUHEM Ecosocial: La modernidad occidental ha exaltado la idea de individualidad. Quizás el problema no sea la individualización en sí, sino que la modernidad occidental ha producido un individuo amputado, separado de la naturaleza, desvinculado de la comunidad, sin memoria ni conciencia de su dependencia y sin horizonte que lo trascienda. Esto no ocurre en las cosmovisiones ancestrales. Así, por ejemplo, el *Su-mak Kawsay* andino no concibe el buen vivir como algo individual, sino como buenos con-vivires: es comunitario y en armonía con la naturaleza y los ancestros. ¿Cómo dialogan estos saberes ancestrales con la modernidad occidental y qué papel otorgan al proceso de individualización sin negar la idea de individualidad?

José Astudillo: Bruno Latour tiene razón cuando presenta uno de sus textos más importantes, en el que comenta que «Nunca fuimos modernos», pues un presupuesto de la modernidad fue la individuación, es decir el desarrollo de la persona, su auto realización y diferenciación de los demás, siendo única y conquistando derechos, así lo concibe Carl Gustav Jung, y se puede observar en el desarrollo de la sociedad occidental europea.

El capitalismo empujó la modernidad hacia un proceso de industrialización que devora la naturaleza para el crecientismo económico y separó naturaleza de sociedad. Philippe Descola, advirtió las graves consecuencias de la separación en estos dos campos, lo cual ha llevado al ser humano a un antropocentrismo que mira la naturaleza como un recurso mercantizable.

La cosmovisión andina no niega el proceso de individuación, es muy importante el desarrollo de la persona como individuo, es el primer momento para poder relacionarse con la comunidad. No existe comunidad sin individuos íntegros, formados con la experiencia de la sabiduría aprendida de los ancestros, el individuo se prepara para hacer una comunidad fuerte, no para separarse de ella, el individuo se realiza en la comunidad con las otras personas. La comunidad a su vez se relaciona y vive en la naturaleza, no existe comunidad ni individuos sin territorio (naturaleza), estas tres dimensiones a su vez trascienden en el cosmos con la vibración espiritual. Esto fue lo que me contestó Siro Pellizaro, un antropólogo que vivió entre los shuar, cuando le

pregunté ingenuamente: «¿Los shuar tiene espiritualidad?», él me contestó: «¡No!... ¡ellos son un espíritu viviente!».

Tener espiritualidad es un concepto occidental, en la cosmovisión de los pueblos ancestrales del Abya Yala⁴, el tener como apropiación no existe, está el ser: son individuos, son comunidad, son naturaleza y son parte del cosmos.

Patricio Carpio: Las culturas en general se desarrollan en un constante proceso de cambio y continuidad. El contacto y la interacción entre pueblos diferentes históricamente ha contribuido al intercambio de saberes y prácticas que progresivamente se van adaptando a las lógicas culturales de unos y otros y las enriquecen. Sin embargo, hay procesos de violencia estructural entre las culturas cuando existe de por medio conquista y colonización, como es el caso del imperio español y portugués en contra de los pueblos del Abya Yala, hoy América Latina.

Toda colonización tiene sentido en la apropiación de recursos de los conquistados, sea para esclavitud y trabajos forzados, usurpación y adueñamiento de tierras, recursos mineros o energéticos que en el caso que nos ocupa ocurrieron intensamente. Las estrategias utilizadas fueron la eliminación física (entre el siglo XVI y XVIII se acabó mediante diferentes formas de violencia con alrededor de 40 millones de personas), las reducciones territoriales (pueblos de indios y sistema de hacienda) y la desestructuración de las bases culturales de los pueblos originarios. Con la independencia de las colonias latinoamericanas se inician procesos de colonialismo interno, tanto que en Quito, justo al día siguiente de la batalla final por la liberación, la llamada Batalla de Pichincha, apareció en las paredes de las calles de la ciudad un escrito de corte futurista: «último día de despotismo y primero de lo mismo». La situación de los pueblos originarios que aún persistían se elevó al objeto de análisis para la clase dirigente de las nuevas repúblicas, la aristocracia criolla y las élites mestizas, y se la etiquetó como «el problema indio» que requería métodos sociopolíticos para su solución. Problema en tanto y en cuanto representaban trabas para la modernización de las sociedades.

Cuando a inicios del siglo XX gobiernos de corte liberal ejercieron el poder en el área andina, y particularmente en Ecuador, se da inicio a las denominadas políticas de integración. La pretensión directa fue la de incorporar a la población indígena a la economía nacional tanto como clase trabajadora urbana y rural, como en pequeñas unidades familiares de producción vinculadas a los mercados, para lo cual fue necesario incidir estratégicamente en el cambio cultural dentro del paradigma occidental de modernidad y modernización. Así se desarrollaron políticas de adoctrinamiento religioso a cargo de las congregaciones católicas, educación pública, servicio militar y, desde mediados del siglo pasado, proyectos de desarrollo rural.

4 Significa Tierra Madura, es el nombre del territorio que se daba a los pueblos que están desde Alaska hasta Chile, antes de la conquista de Occidente.

Una primera conclusión que se desprende de este proceso histórico es la imposibilidad de un diálogo intercultural por la vigencia del régimen colonial que buscaba anular, deslegitimar y desvalorizar las culturas nativas. Luego los gobiernos oligárquicos burgueses en el siglo XX, bajo la misma lógica supremacista racial y cultural, pretendieron la integración a la «cultura nacional» del indigenado. Hasta aquí, los pueblos originarios han sido concebidos como objetos de intervención política y sociocultural.

Desde la otra vereda, vale destacar que la historia de los pueblos originarios andinos se caracteriza por una robustez cultural única en el planeta por su capacidad de resiliencia, adaptación y resistencia a todos los avatares históricos brevemente reseñados aquí, pues han mantenido cosmovisiones y formas de vida más allá de reivindicar una nacionalidad.

Ahora bien, la dialéctica del cambio y continuidad cultural de los pueblos ancestrales reside en que estos a pesar de ser considerados objetos de desarrollo nunca dejaron de ser sujetos con perspectivas propias integrando inversamente elementos de la modernidad a sus culturas, tal el caso de la educación y la profesionalización de sus miembros. Sin duda en esta historia, en una suerte de entropía social, también comunidades e individuos se erosionaron culturalmente y fueron absorbidos por la modernidad y las dinámicas mestizas ya imbuidas por el individualismo, la competencia, el arribismo, la negación de raíces y su inserción generalmente asimétrica en el sistema dominante.

El punto de inflexión histórica que marca la posibilidad del diálogo intercultural ocurre en los años ochenta del siglo pasado con el levantamiento indígena en Ecuador, allí las organizaciones indígenas lideradas por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) ubican en la agenda política nacional las reivindicaciones sustanciales que estos pueblos han acumulado durante siglos: el reconocimiento constitucional de la plurinacionalidad, interculturalidad, territorios ancestrales, derechos colectivos y respeto a las formas de vida y culturas propias de los pueblos originarios, planteamientos que definitivamente los incorpora la constitución del Buen Vivir del 2008.

Estos avances solo han sido posibles por el desarrollo de un liderazgo colectivo con una generación de hombres y mujeres que accedieron a procesos formativos de educación superior y postgrados que, sin perder su base identitaria y cultural, diseñaron propuestas para garantizar su continuidad como comunidades, pueblos y nacionalidades en convivencia con la sociedad nacional de manera horizontal.

Surge el paradigma del *sumak kawsay* como una sistematización colectiva de la cosmovisión de los pueblos andinos y amazónicos; su esencialidad radica en la afirmación del modo de vida ancestral: la unidad humanos naturaleza que deviene en la valoración de lo viviente y no viviente como un todo, que se cuida, venera y respeta; y la convivencia en comunidad como matriz del ser individual, «solo se es si estas en

comunidad» (el peor castigo dentro de la justicia indígena, constituye la expulsión de un miembro, catalogada esta sanción como un estado de orfandad social). En este marco los principios que rigen el *sumak kawsay* son la reciprocidad, la complementariedad, la relacionalidad y la correspondencia.

La fuerza social y política de la organización indígena alcanzada en el Ecuador contemporáneo se vio reflejada en el proceso constituyente del 2008 y la Constitución del Buen Vivir aprobada por la mayoría de los ecuatorianos en referéndum con el 64% de los votos válidos. Esta constitución absorbe los ejes transversales del *sumak kawsay* en su base filosófica y lo eleva a nivel de un proyecto político para toda la sociedad sustentado en la interculturalidad, los derechos colectivos y de la naturaleza; el Buen Vivir constitucional representa una perspectiva para un modo de vida sostenible y de convivencia intercultural, así como de armonización con la naturaleza y su diversidad biofísica.

La segunda conclusión que se desprende de este último proceso es que el Buen Vivir representa un terreno fértil para el crecimiento del diálogo intercultural donde la complementariedad entre la modernidad occidental y las perspectivas de continuidad sociocultural de los pueblos ancestrales se retroalimentan; la reciprocidad alimenta la convivencia y fortalece economías populares solidarias; la correspondencia engrana aspectos potenciadores para la diversidad cultural sin perder especificidades propias y la relacionalidad encamina respetos y armonías.

Este encuentro necesariamente erosiona elementos nocivos e insostenibles para la vida planetaria que ha universalizado la modernidad occidental con la acumulación de capital como ruta existencial de su civilización, la depredación de la naturaleza, la explotación, el racismo y la violencia estructural. Por ello desde las derechas andinas (Ecuador y Bolivia) y desde el poder económico y político global se bloquea, ataca y persigue esta posibilidad de «buenos vivires» o «convivieres» (en plural, pues no hay un modelo, sino diversas perspectivas contextuales e históricas) que representan un paradigma coherente y consistente para avanzar hacia modos de vida sostenibles diferentes y alternativos a las ideas del desarrollo generados desde la modernidad occidental.

En conclusión, los saberes ancestrales dialogan con la modernidad occidental proponiendo una visión más amplia de la condición humana. Aportan una comprensión de la vida basada en la interdependencia, la comunidad y la armonía con la naturaleza, mientras reconocen la singularidad y la autonomía de cada persona. Desde esta perspectiva, la individualización no es rechazada, sino integrada dentro de un horizonte comunitario que busca equilibrar los derechos individuales con las responsabilidades colectivas y el cuidado de la vida en todas sus expresiones.

FUHEM Ecosocial: Se suele señalar que la reflexión sobre el Buen Vivir es una de las aportaciones más relevantes del pensamiento crítico latinoamericano contemporáneo,

¿Qué balance harías de su desarrollo en las últimas décadas? ¿Cuáles son sus avances y que limitaciones afronta? ¿Cuál es su actual agenda de investigación?

José Astudillo: El concepto del Buen Vivir, que está escrito en la Constitución Ecuatoriana del 2008, es la sistematización de las prácticas de Buenos Vivires de los pueblos ancestrales que todavía perviven, en nuestra cultura constituida por el mestizaje cultural, como recalca el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría.

Los buenos vivires como práctica siguen en la vida de los pueblos: en las mingas para la realización del trabajo comunitario; en la agroecología y el cuidado de la tierra como forma de relacionamiento entre los seres humanos y la naturaleza; en la lucha constante por los derechos colectivos y la defensa del agua. En la ciudad de Cuenca el 16 de septiembre del 2025 nos movilizamos más de 110 000 personas para defender las fuentes hídricas frente a la amenaza de la minería de la empresa canadiense Dundee Precious Metals (DPM). Mantener la mirada siempre atenta al grito y al dolor de los demás es solidaridad —nos enseñaba el obispo de los indios Mons. Leónidas Proaño— y esta actitud que nos despierta al encuentro comunitario es buen vivir.

Entre los obstáculos que puedo advertir es haberle dado a la Constitución ecuatoriana y a las «teorizaciones del Buen Vivir» una sobredimensión sobre la propuesta, cuando su fuerza radica en las vivencias de los pueblos, organizaciones, barrios y culturas, a veces no comunicadas ni teorizadas.

Patricio Carpio: El Buen Vivir como propuesta de sociedad alternativa al modelo capitalista ha tenido amplia difusión a nivel mundial. Generada en el mundo andino, ha logrado propiciar discusiones y debates en todos los continentes tanto a nivel académico como en los movimientos sociales; en internet millones de páginas se refieren al tema como indicador del interés que suscitó. Sin dudar podríamos afirmar que junto con la teoría de la dependencia de los años sesenta y setenta, representan los desarrollos del pensamiento crítico latinoamericano más relevantes.

El Buen Vivir constituye un paradigma de vida y organización sociopolítica construido colectivamente en un proceso de reflexión y debate de varias décadas, sistematizado como proyecto político a partir de la constitución ecuatoriana del 2008; se nutre fundamentalmente del *sumak kawsay* de las culturas andinas y amazónicas e incorpora conceptos y planteamientos de larga data de los movimientos sociales, ecologismos y feminismos así como de lo más nutrido de intelectuales y pensadores del desarrollo alternativo y, más precisamente, de las alternativas al desarrollo que desde perspectivas transdisciplinarias han venido contribuyendo en la búsqueda de otras posibilidades por fuera de las lógicas de la modernidad capitalista con sus valores y prácticas.

Se debe entender el Buen Vivir como una propuesta sociopolítica y de organización societal plurinacional que promueve la construcción de un sistema complejo de correspondencias e interacciones de las sociedades humanas con la naturaleza, de la

cual somos parte, así como entre la diversidad cultural que configuran la plurinacionalidad; promueve el diálogo para la convivencia en la diversidad, la inclusión, los derechos colectivos y territoriales así como el respeto a las formas de vida ancestrales, la economía solidaria, la potenciación de la equidad entre mujeres y hombres y los derechos de la naturaleza, como uno de sus ejes centrales.

Como proyecto político reivindica la democracia participativa, la educación intercultural bilingüe, la salud ancestral, pero también el derecho al acceso a esos espacios a nivel de los servicios especializados del Estado, así como a un trabajo digno, a un desarrollo económico en correspondencia con el equilibrio ecosistémico y los derechos humanos como marco base de la convivencia social.

No existe un modelo de Buen Vivir aplicable a todos los contextos. Es tarea de cada cultura recuperar sus bases y saberes ancestrales y, sobre estos, diseñar perspectivas de desenvolvimiento social para el siglo XXI. Sin embargo, al menos dos principios son universales: los derechos de la naturaleza y la interculturalidad, más en tiempos de crisis globales como la ambiental y las migraciones humanas que se insertan en contextos culturales generalmente adversos.

En Ecuador el avance más significativo radica en la afirmación de la identidad étnica de las diversas culturas y nacionalidades que conforman este país. Esta identidad es el soporte para defender derechos colectivos y desarrollar procesos de resistencia contra el extractivismo que acosa sus territorios; también para la participación política como sujetos particulares que ejercen presión en diferentes instancias sobre gobiernos alrededor de políticas públicas y en varios territorios para el diseño de planes de vida con enfoque en Buen Vivir.

Esta disyuntiva generada por el protagonismo social de las organizaciones indígenas se mueve en una dinámica de tensión con los gobiernos de turno y los poderes económicos, quienes ejercen represión y violencia sobre dirigencias con anuencia del sistema judicial y apoyo de medios de comunicación y redes sociales para legitimar el discurso contra este sector social como «amenazas al desarrollo nacional y de afinidad con terrorismo».

Hoy el Buen Vivir es una utopía que sigue en pie desde el movimiento indígena como *sumak kawsay*; desde intelectuales, académicos y movimientos sociales como una utopía alternativa al desarrollo y desde la sociedad mestiza en general como una analogía del período progresista con Rafael Correa.

Las limitaciones estructurales para la viabilidad del Buen Vivir son, entre otras, las siguientes:

- La apropiación del Estado y del gobierno correísta del Buen Vivir empaquetándola en planes de desarrollo nacional cuyos ejes nunca salieron del desarrollo

convencional y su lógica de modernización; los grandes ejes de la constitución del 2008, como los derechos de la naturaleza, los derechos colectivos y la economía solidaria han quedado como letra muerta y son reiteradamente violados, hoy mucho más si cabe con gobiernos de derecha que promueven el extractivismo a toda costa.

- El secuestro del Estado correísta al Buen Vivir encadenó su viabilidad a intereses políticos partidistas, coartando la iniciativa de la sociedad organizada por crear y desarrollar sus propias dinámicas bajo lógicas descentralizadas. Esta versión institucionalizada apagó el Buen Vivir como motivación social por construir alternativas sostenibles. La captura institucional del Buen Vivir derivó en un enredo conceptual entre desarrollo, *sumak kawsay* y Buen Vivir de tal manera que los planes de desarrollo nacionales se construyeron sobre ejes convencionales diluyendo la posibilidad de concretar procesos democráticos, innovadores y sostenibles bajo el enfoque de Buen Vivir.
- Otra dificultad importante ha sido la tenaz oposición de las derechas y la desvalorización amplificada en medios de comunicación masiva para asociar buen vivir con socialismo y pérdida de libertades.
- Y, por último, el Buen Vivir se redujo al desarrollo de prácticas locales territorializadas donde gobiernos locales afines al movimiento indígena generaron experiencias innovadoras de gestión participativa, fortaleciendo capacidades tecnológicas y productivas en las comunidades e impulsando sus dinámicas económicas tradicionales y proyectos ambientales significativos; sin embargo, estas experiencias fueron aisladas y localizadas.

En Ecuador no logró finalmente aterrizar el Buen Vivir, ya sea por los bloqueos político-económicos de sus gobernantes o por la inmadurez de la sociedad para presionar y ejercerla. Queda esta propuesta en agenda como utopía, pero para acercarla a la realidad es necesario identificar las fortalezas y debilidades, así como las amenazas y posibilidades a través de un diálogo profundo con los diversos actores para que le den viabilidad política y práctica en la cotidianidad de la vida comunitaria. Desde esta perspectiva, la academia con las organizaciones sociales y pueblos ancestrales, organizaciones barriales urbanas y gobiernos locales, así como con los gremios empresariales, debería abrir espacios de vinculación para el desarrollo de líneas de investigación comprometidas alrededor de algunos ejes temáticos como:

- Prácticas ancestrales y populares tanto urbanas como rurales que por fuera del desarrollo convencional persisten y tienen capacidad de desarrollarse de manera amplificada para tejer desde la base las alternativas en el marco del Buen Vivir, como por ejemplo la economía social y solidaria.
- La sostenibilidad de los territorios a partir del análisis de huella ecológica, biocapacidad y gobernanza local determinando los modos de vida insostenibles e identificando buenas prácticas para su potenciación.
- El desarrollo urbano y sus límites para la sostenibilidad de las ciudades: alternativas de gestión democrática y participativa en la construcción de ciudades

sostenibles; temas urbanos claves como el abastecimiento de agua, gestión de desechos, movilidad, entre otros.

- La energía y los cambios de la matriz energética
- Desarrollo de tecnologías limpias para sustituir progresivamente las emisiones de CO₂ y otros gases contaminantes en los parques industriales.

Finalmente, la conclusión que podemos resaltar es que el Buen Vivir como paradigma alternativo al desarrollo hegemónico solo tendrá opciones si la sociedad y sus actores van asumiendo cambios actitudinales para enfrentar la crisis ambiental y el cambio climático, si las universidades promueven una formación e investigación con ejes en la sostenibilidad en las diferentes áreas del conocimiento y si los gobiernos asumen la plurinacionalidad y la democracia participativa. La convergencia de estos procesos deberá articular las dimensiones políticas, sociales y culturales para abrir una nueva oportunidad para un cambio civilizatorio.

FUHEM Ecosocial: En un plano político y socioeconómico, ¿qué propuestas inspiradas en estos saberes ancestrales representan hoy respuestas válidas a las necesidades de las mayorías sociales en un país como el vuestro, Ecuador? ¿Cabría pensar que podrían inspirar modos de vida alternativos y populares al modo de vida hoy imperante?

José Astudillo: Las experiencias que impulsan la construcción de propuestas están, entre otras, en la producción, consumo y comercialización orgánica y agroecológica, en la recuperación de los saberes ancestrales de la cultura, medicina, economía, espiritualidad, en la Economía Popular Social y Solidaria que —al decir de José Luis Coraggio— defiende que el trabajo precede al capital, etc. Estos estilos de vida se enfrentan al sistema dominante, pues son otras prácticas de vivir y vivir bien.

En este sentido, Víctor Toledo comenta que en el ADN de las culturas ancestrales está el antídoto para la crisis civilizatoria, y es verdad, pues allí podemos encontrar una solución al individualismo con la praxis comunitaria; la cura a la competitividad que genera estrés, con la colaboración; disminuir el consumismo que lleva a un trastorno de acumulación compulsiva a través de una economía de la suficiencia.

Un análisis esencialista del Buen Vivir termina alejándole de lo realizable y desmotivando la práctica de modos alternativos de vida. Sin embargo, la revalorización de prácticas que han mantenido una vida buena para los diferentes territorios son fuentes de inspiración para nuevos estilos de vida a los que propone el sistema dominante. Entre las prácticas cabe destacar algunas tales como los circuitos cortos de comercialización, a través de la implementación de mercados agroecológicos en las ciudades a fin de disminuir el consumo de energía en la movilización de los productos; una economía de los cuidados comenzando por el territorio, como expresa la Constitución Ecuatoriana del 2008: «La naturaleza tiene derecho a la restauración integral»; la defensa de una economía donde las personas y la naturaleza sean el sujeto y fin; el

cuidado de los bienes comunes tales como el agua, los páramos, los ríos y los ecosistemas en general y la movilización social, que actualmente se consolida como un sujeto de sujetos siguiendo la lógica de los pueblos ancestrales que son un pueblo de pueblos.

Patricio Carpio: Los ejes claves que tenemos como obligación ética y política del Buen Vivir, son los derechos de la naturaleza, pues hoy, la arremetida extractivista como bandera del neoliberalismo más radical ha intensificado el acoso de territorios fundamentalmente en la amazonía ecuatoriana con acciones violentas para expulsar comunidades enteras de sus tierras ancestrales. La defensa de los derechos de la naturaleza y colectivos de pueblos ancestrales es un tema transversal para Ecuador. Estos aspectos se envuelven con la construcción del Estado plurinacional justamente para garantizar esos derechos, así como la pluriculturalidad, la democracia participativa y, en el plano económico, fortalecer la economía social y solidaria.

El poscrecimiento como referencia hacia una vida buena

Alberto Fraguas

FUHEM Ecosocial: El poscrecimiento implica un cuestionamiento general del actual modelo económico, que sitúa en el foco la noción falaz del crecimiento sin fin y la acumulación permanente. Es por ello por lo que el desarrollo teórico del poscrecimiento conlleva una reflexión profunda sobre el funcionamiento del capitalismo y de la propia idea de economía hoy imperante, proponiendo en contrapartida retornar a la idea de economía donde la vida y el bienestar social y de los ecosistemas se encuentren en el centro de las decisiones. ¿Cómo puede el poscrecimiento contribuir a la buena vida? ¿En qué medida puede considerarse que el poscrecimiento conlleva necesariamente el poscapitalismo?

Alberto Fraguas: Ya en el enunciado de la pregunta se infiere una necesidad de reflexión sobre «el funcionamiento» del capitalismo con sus limitaciones en cuanto a su pervivencia y sus contingencias. Esto nos llevaría necesariamente a poner sobre la mesa los orígenes, las bases filosóficas y antropológicas operativas en que se asienta el capitalismo para darnos cuenta de cómo sus orígenes basados en mitos se han convertido en instrumentos de poder en manos de algunas élites que han secuestrado (y pervertido conceptualmente) la economía para usos privativos enfrentándola a la ecología.

Cómo respuesta ante estos procesos, y cómo conclusión lógica incluso, se contraponen un modelo que apuesta por lo común en tanto puede medirse en términos de seguridad global, una seguridad que se basa en la economía de cuidado de la gente y del planeta, de la ciudadanía y sus hábitats bajo perspectivas integrales (hay que superar algunos dualismos, también mitos). Si hacemos esta reflexión nos daremos cuenta de que la calidad de vida no es «tener más» sino «estar mejor», una vida buena, un buen vivir, basados en liberar tiempo frenando la obsesiva productividad, lo que implica la redefinición de la riqueza; el acceso a servicios públicos robustos; mejores interrelaciones comunitarias a nivel económico y social; y, en suma, la desvinculación del bienestar y el consumo y reconexión con la naturaleza sobre la base de comprender sus límites, y todo ello con un nuevo concepto de Estado interfaz entre naturaleza y mercado. En definitiva, un nuevo marco de relaciones entre naturaleza, economía y sociedad.

Sí, estos nuevos paradigmas, pueden constituir las bases de un, denominemos, «pos-capitalismo» (que trasciende el actual capitalismo mostrando que este no es un único sistema posible) y que está más allá de la actual lógica de la acumulación, de la reinversión permanente, de un sistema financiero basado en la deuda y, en suma, de la mercantilización de la vida.

Este postcapitalismo deja de ser capitalismo en tanto el crecentismo que define a este da paso a un modelo de integración de la economía en (y no solo cerca) de la ecología, en base a un poscrecimiento que deja la economía de la escasez por la de la abundancia comunal y de moderación productiva y de consumo (y reducción de usos de materiales y energía), siempre con una nueva métrica más allá del PIB.

FUHEM Ecosocial: El movimiento poscrecentista ha registrado en España un enorme avance con la celebración de la conferencia «Más allá del crecimiento» en Madrid en septiembre de 2025 y el encuentro de febrero de 2026, que han reunido a organizaciones de diferentes ámbitos, inclinaciones y territorios. Como coordinador de la plataforma, ¿en qué momento de madurez teórica y organizativa se encuentra el movimiento?

Alberto Fraguas: Hay dos elementos que destacan del movimiento que genéricamente podríamos denominar “Más Allá del Crecimiento” (si es Postcrecentista o Decrecentista son matices, pues lo básico es que todos buscan ir más allá del crecentismo económico como paradigma), uno es que se trata de una iniciativa de carácter internacional con un principio básico de coordinación en distintas redes y el otro que es algo en lo que academia y activismo confluyen de manera cada vez más amplia y más imbricada.

En los últimos tiempos este movimiento, que tiene un calado contracultural, ha hecho aflorar dos iniciativas interactivas con finalidades análogas, pero de naturaleza y estrategias distintas (no hay una sola hoja de ruta, pero hay que hacer confluyentes las existentes). Una de estas es la Alianza Más Allá del Crecimiento, una plataforma con 32 organizaciones de la sociedad civil de muy distintas procedencias y otra el citado Foro Social del mismo nombre que organizó la Conferencia en septiembre 2025 y el Encuentro de febrero del 2026. Uno atiende más a un laboratorio de ideas y de acción, y el otro con un marcado acento al activismo, y ambos interactúan.

Pero lo importante es entender que no hay una sola hoja de ruta para un cambio de modelo ecosocial que ambos buscan. Es preciso converger sobre la base de asentar denominadores comunes (la Alianza con su manifiesto. El Foro con su declaración son intentos en este sentido) y utilizar los inevitables disensos como objetos de consenso superando el inevitable narcisismo de las pequeñas diferencias.

Estos pronunciamientos han permitido no solo tender a una maduración teórica para explicar los porqués del cambio, sino también al mismo tiempo la creación y fomento

de estructuras de convergencia, y así se avanza en un proceso de «lluvia fina» pasando del diagnóstico académico a propuestas políticas. Así, hemos superado la fase en la que el poscrecimiento se percibía como una teoría marginal, abstracta o meramente reactiva. Ahora existe un proceso que está en marcha y que pretende ir sumando visiones y organizaciones sobre la base de convergencias estructurales y propuestas programáticas concretas que pretenden seducir desde el ejemplo, pues es preciso mostrar las experiencias de hacer ver la factibilidad de lo propuesto. La ecología se hace así factor explicativo de necesidades como elemento disruptivo de modelos inviables integrando equilibrios ecológicos y sociales, una integración que está en la base del nuevo modelo propuesto.

También va tomando forma una mayor madurez organizativa donde la atomización va dando paso a una confluencia más transversal, si bien se precisa mayor capilaridad territorial quizás también salir de ciertas endogamias discursivas y de acción y de tender a esas confluencias sin las cuales deberíamos olvidar el camino hacia ciertas hegemonías y por tanto capacidad e influencia política que es el objetivo.

Pero como tal movimiento del poscrecientismo se avanza de manera clara entendiendo que esto es un proceso de evolución, que lo esencial no es solo lo que plantea (eso le da sentido) sino su propia existencia como movimiento que a medida que avanza se refuerza orgánicamente con ideas y estructura. Lo importante es continuar este proceso y tender a su posicionamiento público, y algo se va consiguiendo, pues ahí están experiencias de la economía social y solidaria en energía, finanzas, agroalimentación; la batalla del tiempo (reducción de jornada laboral); la de las ciudades habitables (de 15 minutos), ciudades más hidrófilas que integran la biodiversidad; las viviendas en cesión de uso, etc... todas ellas acciones de raíz poscrecentista que mejoran la calidad de vida de la gente y de la naturaleza.

FUHEM Ecosocial: Además de la dimensión teórica, el avance del poscrecimiento como movimiento sociopolítico requiere una estrategia política. ¿En qué punto de desarrollo se encuentra dicha estrategia? Por otro lado, el movimiento poscrecentista aspira a una implantación práctica. ¿Qué iniciativas actuales podrían inscribirse dentro del poscrecientismo y conectan con alternativas para construir socialmente una vida buena?

Alberto Fraguas: Para definir como interrelacionar con otros modelos y estrategias políticas digamos clásicos de las democracias liberales y ganar capacidad de interlocución política debemos entender algo que antes insinué. El objetivo del poscrecientismo es doble. Por un lado, hacer converger y establecer estrategias comunes en organizaciones críticas con el crecimiento; pero también lo es el extender el debate a organizaciones críticas con el productivismo capitalista, pero que podrían ver factible una posible reconducción de este crecientismo y, por tanto, no lo entiende como centro del problema.

Lo cierto es que hay muchos posibles puntos de unión que hay que sondear y esto tiene que ver con el difícil nuevo equilibrio entre objetivos a largo y a corto plazo. Para ir generando hegemonías es esencial resolver ese nuevo equilibrio y con él ganar capacidad de interlocución política. La experiencia ha demostrado que sobre la base de lo que une —y no de lo que separa— debemos construir. Si queremos que exista un cambio real es preciso aunar reformas con rupturas, integrando intereses concretos (evitando mensajes hiperbólicos que no son nada dinamizadores o los del tipo «olvídate de todo, empieza de nuevo») alineados con otros de más larga óptica del cambio ecosocial necesario para que no caigan en los lavados de la vigente visión que ha traído una sostenibilidad superficial. Si somos capaces de conjugar ambas cosas, se estará en posición de una interlocución respetable e influencia en las instituciones políticas clásicas sin condescendencias inanes.

Obviamente, el movimiento poscrecentista es un movimiento político cuya voluntad es hacer ver que nuestro sistema democrático debe tender más hacia la ciudadanía, con mayores dosis de deliberación para la toma de decisiones que hace enriquecer a la democracia.

Pero debemos, como decía, ir consolidando bloques internos que expliquen que la cotidianidad, que lo cercano, tiene mucha relación con los objetivos globales planetarios. Que «salvar el planeta» es salvarnos a nosotros mismos, a nuestra convivencia.

Para eso no se plantea estructurar ningún nuevo partido, pero sí influir en los existentes como una parte de la estrategia superando las evidentes diferencias de escalas temporales, programáticas e ideológicas, para coadyuvar en hacer políticamente posible lo ecosocialmente necesario.

Se va creando la estructura, tenemos los datos, pero no el relato como ahora se dice. El sistema político institucional sigue atrapado en el fetiche del crecimiento verde. Nuestra madurez organizativa se medirá en la capacidad de influencia en determinados partidos y en continuar nuestras críticas focalizando en algunos mitos (el PIB es muy claro) para así extender muestras críticas y propuestas.

Y ya algo está pasando, pues muchas de estas propuestas algunas ya recogidas en programas de partidos de izquierdas, cobran más sentido y fuerza desde las ópticas poscrecentistas y esto se hizo en base a acercamientos a partidos, pero también a sus *think-tanks*, sus fundaciones como «laboratorios de ideas» con los que interactuar. Ya partidos como IU, CUP, Adelante Andalucía (yo recomendaría ver su vigente programa electoral y el medio ambiente como bienes comunes) Alianza Verde, Bildu, y otros muchos van señalando algún camino, pues el debate poscrecentista está empezando a estar presente en su ideario, aunque en ocasiones lo desconozcan como tal. Un hecho que creo muy relevante, pues creo firmemente que la configuración de dinámicas poscrecentistas debe alimentar posicionamientos políticos con identidad propia, que se superen los fallidos planteamientos del crecimiento verde y, en clara oposición a la deriva reaccionaria que tiende a un control oligárquico con tintes ecofascistas, de los bienes convertidos en meros recursos naturales.

BLOQUE 2

**CÓMO HACER POSIBLE
UNA VIDA BUENA EN EL
ÁMBITO DEL TRABAJO, EL
CONSUMO Y LOS ESTILOS
DE VIDA O EL TERRITORIO
(CIUDAD Y MUNDO RURAL)**



Buena vida y trabajo

Albert Recio

FUHEM Ecosocial: El trabajo —básicamente en su forma mercantil— es el medio primordial para acceder a las mercancías que caracterizan el modo de vida de las sociedades contemporáneas y, en cuanto que se traduce en tiempo dedicado a todo tipo de actividades, es un factor determinante de cómo organizamos los tiempos de nuestra vida, adquirimos derechos, forjamos una identidad y obtenemos el reconocimiento de la sociedad. El trabajo mercantil organiza y subordina el resto de los trabajos indispensables para pensar en una vida digna y de calidad. Por todo ello, resulta difícil pensar en modos de vida alternativos sin repensar profundamente lo que entendemos por trabajo. ¿Percibes el interés de debatir acerca del sentido y significado del trabajo en la sociedad o, al menos, en los ámbitos sindicales y políticos de izquierdas? ¿Cómo se podría despertar ese interés en la conversación social?

Albert Recio: Toda actividad laboral tiene un componente de compulsión. Se trabaja porque es necesario hacerlo. La cuestión central es quién determina esta necesidad y quién decide el contenido y la organización del trabajo. En muchas sociedades de clase una gran parte de la actividad laboral se realiza en función y bajo el control de las clases dominantes. En las sociedades capitalistas la actividad laboral central se realiza como trabajo asalariado, bajo las órdenes y en función de los intereses de la empresa. Su generalización ha sido tan brutal que se confunde trabajo, la actividad concreta, con trabajo asalariado, la actividad que se desarrolla bajo control capitalista. Y sin duda está actividad cuyos contenidos, perfil horario, condiciones de realización, evaluación se realizan en función de las decisiones empresariales condicionan la vida de las personas y obligan a organizar el resto de la vida alrededor de la misma.

La idea de que está centralidad del trabajo ha dominado el comportamiento de la mayoría de la población siempre me ha parecido más una construcción intelectual que una realidad. De hecho, las luchas obreras de todos los tiempos han tenido uno de sus ejes en el control de la jornada laboral, en limitar la duración y las condiciones. Como en toda lucha hay avances y retrocesos y, aunque en el largo plazo la jornada ha tendido a reducirse, la época neoliberal ha generado movimientos en sentido contrario. En dos direcciones. Por una la precarización social a que se ve sometida parte de la población, en especial la población migrante, ha generado una incapacidad de respuesta social que se ha traducido en la imposición de largas jornadas y horarios flexibles. De otra, la población trabajadora educada ha sido bombardeada con una cultura de la individualidad, de la carrera profesional como realización del propio yo, de competitividad que la deja inerme, culturalmente, frente a la imposición de pautas inaceptables.

En otro orden de cosas, la irrupción del feminismo ha significado una ruptura conceptual y de percepción importante. De una parte, ha mostrado que hay trabajo, necesario, inevitable, fuera del ámbito mercantil. Y asociado a ello, que la organización de una vida adecuada exige una buena articulación entre las distintas actividades humanas. Amplía la vieja crítica obrera al poder del capital mostrando tanto la necesidad de trabajos (y de articular fórmulas igualitarias para realizarlos) como la importancia de los espacios no mercantiles.

El ecologismo —al mostrar la imposibilidad de mantener el actual sistema productivo— señala la necesidad de adecuar nuestra actividad a los límites planetarios. Así pues, incluye implícitamente un cuestionamiento de la centralidad del trabajo y nos obliga a pensar la cuestión sobre un marco más amplio que el tradicional. No se trata solo de limitar el control capitalista sobre los tiempos y de articular la actividad laboral mercantil y el resto de la vida social. Se trata de decidir qué tipo de actividades merecen hacerse y cuáles son incompatibles con un sistema sostenible. Una reconversión ecológica posiblemente generará más carga de trabajo a menos que, por otra parte, se reduzca una parte de la actividad.

Hay además que reconocer que los trabajos son muy diversos, generan cargas muy desiguales y al mismo tiempo fomentan reconocimientos sociales y estigmas. Una transición hacia un nuevo mundo puede incrementar las desigualdades y generar una carga laboral insoportable para una parte de la población o puede dar lugar a un modelo de actividad en el que exista una igualdad básica de carga laboral, de reconocimiento social, de bienestar. Por esto estimo que el debate sobre para qué trabajar, como repartir la carga de trabajo, como definir su intensidad o cómo articular espacios laborales es una cuestión esencial.

FUHEM Ecosocial: En las reflexiones en las que se relaciona la vida buena con el trabajo a menudo predomina una aproximación que antepone las cuestiones individuales y psicológicas sobre las consideraciones de tipo estructural. Es propio de los discursos gerencialistas, tan en boga hoy, hablar de conceder mayor autonomía y margen de creatividad a la «persona trabajadora» en climas o atmósferas laborales «estimulantes» mientras se le endosa al trabajador/a nuevas responsabilidades y se les trasladan los riesgos asociados a las incertidumbres de un escenario laboral cada vez más feroz y competitivo, omitiendo deliberadamente cualquier consideración a salarios, jornadas o precariedad contractual. ¿Cómo interpretas esta deriva y cómo la podríamos hacer frente y neutralizar?

Albert Recio: La historia del trabajo bajo el capitalismo es una historia sobre el control del comportamiento humano, con muchas variantes en las que han tenido un papel crucial el avance del conocimiento y de la tecnología. La creación de la fábrica fue en gran medida la posibilidad del control temporal y visual de los trabajadores. La maquinización fue una nueva vuelta de tuerca: la máquina marcaba el ritmo al que tenía que adaptarse el trabajador, si bien las máquinas antiguas eran instrumentos

imperfectos que dejaban un gran espacio a la intervención de los trabajadores cualificados. El taylorismo y el fordismo fueron los grandes intentos de imponer un control estricto al trabajo manual, pero estaban limitados a los procesos mecánicos. La tecnología digital ha amplificado enormemente su radio de acción, especialmente el GPS ha posibilitado el control a distancia de actividades descentralizadas.

Desde las primeras décadas del siglo XX la gestión empresarial fue introduciendo el uso de técnicas psicológicas en las políticas del control del comportamiento laboral. Tanto para favorecer un comportamiento laboral adecuado como para prevenir la acción colectiva. De la misma forma que utilizó estas técnicas en las políticas comerciales. El avance de estos mecanismos de manipulación ha sido además favorecido por la extensión de la educación y su configuración como un sistema de promoción individual y competitiva. La mayoría de las personas estamos sometidas a un bombardeo individualista que nos convierte en fáciles víctimas del poder económico. Uno de los mejores modelos económicos que explica esa situación es el de la «carrera de ratas»: una empresa consigue un gran rendimiento de sus empleados, a bajo coste, prometiendo que el mejor de ellos será promocionado.

A pesar incluso del impulso democrático de finales de los sesenta, el cuestionamiento de los insoportables empleos tayloristas se convirtió en un discurso sobre la responsabilidad y autonomía laboral falso, en cuanto los objetivos de actividad están fijados de forma autoritaria. Hoy mucha gente vive una continua presión de autorresponsabilidad, que se encarna de forma diferente en cada empleo y al mismo tiempo acepta los objetivos de la empresa que en muchos casos se traducen en empleos sin sentido (los «empleos de mierda» de los que habla Graeber o directamente empleos que generan males sociales). La proliferación de enfermedades mentales es posiblemente la otra cara de este proceso. Por esto resulta fundamental abrir debates que introduzcan las cuestiones cruciales: la aportación de las actividades al bienestar colectivo, la carga de trabajo individual adecuada, la prevalencia de la cooperación frente a la competitividad. Una labor necesaria dentro y fuera del trabajo asalariado.

FUHEM Ecosocial: Si tuvieras que enumerar los aspectos básicos relacionados con el mundo del trabajo que deberían estar presentes a la hora de pensar modos de vida alternativos para una sociedad digna y sostenible, ¿por dónde empezarías?

Albert Recio: Hay diversos factores a discutir. Sin duda los salarios y las características de la jornada laboral (duración y configuración horaria) son importantes y hay desigualdades escandalosas que han acelerado los procesos de externalización. Conecta también con el derecho a la vida social. Las cuestiones de salud y condiciones de trabajo también (la esperanza de vida sigue asociada a las desigualdades del empleo). Está además las cuestiones del reconocimiento y la cooperación. La construcción individualista considera empleos más o menos productivos ligados al estatus, pero una lectura alternativa muestra que a menudo los empleos menos considerados son esenciales y que un buen resultado productivo depende de la cooperación

CONVERSACIONES EN TORNO AL MODO DE VIDA Y SUS ALTERNATIVAS PARA UNA VIDA BUENA

más que del desempeño individual. Y por último cuestionar el propio objetivo del trabajo, su función social. El paso a una sociedad igualitaria exige discriminar trabajos útiles de trabajos prescindibles y trabajos inadecuados, romper el marco clasista de muchos empleos. Es la única vía para garantizar a todo el mundo una vida digna en un contexto de límites ecológicos.

Consumo y estilos de vida

Emilio Santiago Muíño

FUHEM Ecosocial: Has hablado de «pobreza lujosa» y has publicado un breve ensayo con el título *Vida de ricos*, donde criticas tanto el consumismo como la austeridad resignada. También has afirmado que «abundancia, prosperidad y ecología no solo no se contradicen, sino que son términos complementarios». ¿Cómo se prefiguraría esa sociedad de la abundancia que permitiera una vida de ricos a todas las personas sin excepción y que, al tiempo, fuera sostenible? ¿Cómo explicarías estas aparentes paradojas, cuando no oxímoros? ¿Bastaría con cambiar los criterios con los que valoramos las cosas y jerarquizamos las prioridades para pasar de una idea de escasez a otra de abundancia? Dejando a un lado que el sistema económico «crea una escasez artificial», ¿la crisis ecológica no nos muestra que afrontamos también una «escasez absoluta» al haberse agotado muchos recursos y destruido parte de las condiciones de posibilidad para una vida próspera?

Emilio Santiago: Cuando hablaba hace años de «lujosa pobreza» lo hacía muy marcado por diagnósticos energéticos neomalthusianos (pico del petróleo e imposibilidad técnica de las renovables de sostener sociedades industriales). Bajo esa premisa, el único camino de abundancia posible era social y moral: el enorme salto en optimización de recursos de los consumos colectivos (ejemplo clásico: transporte público) y un cambio de valores para sustituir actividades de alto impacto ecológico por otras de bajo impacto. Esta vía sigue siendo imprescindible e irrenunciable. Pero la premisa de la escasez energética futura, a mi juicio, ya no se sostiene. La disrupción electro-renovable (renovables + baterías + electrificación) supone, en un sentido marxista clásico, una revolución de las fuerzas productivas capaz de ofrecer a la humanidad un salto evolutivo en su cultura material: dejar atrás la prehistoria energética de la humanidad (quemar moléculas) y abrirse a una nueva etapa (mover electrones aprovechando el efecto fotovoltaico, cuya capacidad de conversión energética respecto al efecto fotosintético es de un orden de magnitud superior). Sumemos a esto la modularidad de la fotovoltaica, su sorprendente complementariedad con los ecosistemas si es bien gestionada, las impresionantes economías de escala que estamos obteniendo en apenas diez años de implementación masiva de estas tecnologías, y la electrificación de procesos que hace una década considerábamos imposibles. Además, estamos en el umbral (más inmaduro, pero muy prometedor) de una segunda revolución en las fuerzas productivas: la que está ofreciendo la agricultura regenerativa gracias a los descubrimientos en las ciencias del suelo, que permite atisbar un horizonte de productividad alimentaria similar al industrial, pero restaurando y no depredando la

fertilidad del suelo. La síntesis de estos dos cambios tecnopolíticos es que la equiparación de sostenibilidad y adecuación a escenarios de escasez absoluta ha quedado obsoleta. Un horizonte de abundancia material dentro de los límites planetarios es factible, y eso obliga a revisar todos los debates sobre sociedades sostenibles del futuro.

Por supuesto, esto no elimina los problemas de los límites planetarios, pero sí nos ofrece otro ángulo de enfoque: nuestra preocupación debe centrarse, más que en la escasez de recursos, en el caos climático en ciernes, en la destrucción de la trama de ecosistemas y en los sumideros ambientales saturados. Tampoco nos permite pensar en una solución meramente «tecnológica»: necesitamos cambios culturales y políticos. Hay patrones de consumo insostenibles en cualquier escenario imaginable (por ejemplo, el predominio de las dietas cárnicas, la sociedad de consumo, la linealidad de los procesos productivos), hay que desplegar en tiempo récord cambios de enorme calado social y antropológico (desde una gran adaptación a un clima más hostil a la liberación de espacio para regenerar ecosistemas) e incluso el despliegue óptimo de las renovables, la electrificación y la regeneración exigen mucha política dura (política industrial). Pero el oxímoron de la «vida de ricos» dentro de los límites planetarios se ha tornado un horizonte viable no solo en términos sociales y morales, también materiales, si aceptamos la premisa (ambiciosa) de una transformación poscapitalista, o al menos posneoliberal, de la estructura social contemporánea.

FUHEM Ecosocial: ¿En qué consistiría, en sus rasgos básicos, un programa político de prosperidad sostenible capaz de movilizar a las mayorías sociales y facilitar la transición a una vida buena? ¿Qué papel desempeñaría el Estado ecosocial y la sociedad civil y política? ¿Estaríamos hablando de nuevos estilos de vida alternativos o de otro «modo de vida» —con toda su carga de estructuras, instituciones y relaciones de poder— para una sociedad decente?

Emilio Santiago: En sus aspectos metabólicos, el programa podría resumirse en descarbonización y electrificación total de los procesos productivos + transición regenerativa en los agrosistemas + economía circular de los procesos materiales + regeneración ecosistémica y renaturalización de amplias superficies del planeta. Dicho de modo simplificado, tenemos que dejar atrás tres rasgos básicos de la antropología humana del pasado: quemar cosas —biomasa y combustibles fósiles— (paleolítico energético), arar la tierra rompiendo la estructura del suelo (neolítico agrario), y el vertedero como punto final de un modo de producción lineal. Sobre esta base metabólica, necesitamos avances ecosocialistas en una economía política, al menos, posneoliberal (aumento de la capacidad del Estado en la dirección y planificación económica, democratización de la estructura de propiedad, redistribución de riqueza, esta última con un énfasis en destinar recursos a un gran proceso de adaptación al nuevo régimen climático del antropoceno). En este punto, es estratégico, en lo material y en lo político, lograr ganar al tecnofascismo una declinación pública y orientada al bien común de las nuevas tecnologías digitales, como el *big data* o la IA, que guardan

dentro de sí un enorme potencial socialista y comunista en la medida en que han convertido la información en un bien común replicable a coste cero. En una tercera capa, necesitamos promover cambios morales, conductuales y culturales muy amplios en diversas dimensiones (ecofeminismo y decolonización, crítica al antropocentrismo, nuevas definiciones de la vida buena basadas en el lujo comunal más que en el productivismo y la apropiación privativa). Pero la historia de la sociedad industrial nos enseña que las «reformas morales» se dan a una escala mucho más lenta que los cambios tecnopolíticos y socioeconómicos, por lo que, sin dejar de trabajar en ello, el énfasis debe ponerse en las políticas que permitan ir mutando nuestra estructura productiva.

Por supuesto, este programa no es totalmente factible en su aspecto técnico hoy (hay sectores económicos que aún no son descarbonizables), pero puede serlo en un futuro con la inversión en ciencia adecuada. Y si no lo logramos, la alternativa serán cambios conductuales y de hábitos (por ejemplo, volar mucho menos, o trenes nocturnos).

En cuanto a la escala, hay que aspirar a una reorientación integral de la antropología de las sociedades industriales. Un proceso en el que los estilos de vida alternativos y las acciones de los movimientos sociales funcionan como rompehielos ideológico en los sentidos comunes, que abren campos de posibilidad a nuevas hegemonías, pero lo determinante serán las secuencias de políticas públicas y el control de los procesos de poder desde el Estado, con todas sus implicaciones (incluida la geopolítica). Y esto nos obliga a pensar, esencialmente, en términos de cómo construir alianzas y coaliciones que hagan este camino posible.

Los territorios desde la ciudad

Carmen Mapis y Karen Waneska de Jesús

FUHEM Ecosocial: ¿En qué medida el proceso urbanizador es el combustible de la dinámica destructiva de la *civitas*? ¿En qué sentido la ciudad es hoy un obstáculo estructural para construir modos de vida alternativos? ¿Cuáles son los mecanismos concretos que reproducen esas dinámicas?

Carmen Mapis y Karen Waneska de Jesús: Las ciudades contemporáneas están marcadas por una contradicción llamativa. Reúnen muchas de las condiciones que pueden sostener una buena vida: acceso a servicios públicos, diversidad cultural, interacción social, infraestructuras colectivas y oportunidades de participación democrática. Históricamente, las ciudades han sido lugares donde surgen nuevas ideas, donde se experimentan diferentes formas de vida y donde pueden tomar forma respuestas colectivas a desafíos comunes.⁵ Sin embargo, también son lugares donde la degradación ecológica, la desigualdad social, la exclusión habitacional, la soledad y el consumo excesivo de recursos se concentran cada vez más.⁶

En este sentido, la ciudad contemporánea funciona a menudo como un obstáculo para modos de vida alternativos, ya que sigue siendo moldeada por un modo de producción capitalista estructurado en torno al individualismo, la acumulación de riqueza, la maximización del valor del suelo y los derechos de propiedad. El espacio urbano está siendo cada vez más mercantilizado en beneficio de una pequeña parte de la población, en lugar de organizarse en torno a bienes comunes, el bienestar y la integridad ecológica.⁷ Esta concentración en el beneficio individual refuerza formas de vida que limitan la posibilidad de modos colectivos, diversos o experimentales de habitar el espacio urbano. Además, esta lógica suele ocultarse dentro de agendas de «crecimiento verde» que movilizan la sostenibilidad ambiental como una «solución verde» para estimular una mayor acumulación de capital.⁸ Como resultado, la ciudad misma se convierte en una barrera para imaginar y practicar arreglos sociales

5 Richard Sennett, «Capitalism and the City», en *Cities for the New Millennium*, Routledge, pp. 15-21, 2014.

6 Ari Aukusti Lehtinen, «Degrowth in city planning», *Fennia* 196(1), pp. 43-57, 2018. <https://dx.doi.org/10.11143/fennia.65443>.

7 Federico Savini, «Towards an urban degrowth: Habitability, finity and polycentric autonomism», *Environment and Planning A: Economy and Space*, vol. 53, núm. 5, pp. 1076-1095, 2021.

8 Jin Xue, «A critical realist theory of ideology: Promoting planning as a vanguard of societal transformation», *Planning Theory*, vol. 21, núm. 2, pp. 109-131, 2022.

diferentes.⁹ Sin embargo, esta lógica dominante es continuamente desafiada por cosmovisiones indígenas ancestrales, como el Buen Vivir y el *Sumak Kawsay*, que abrazan la resistencia al colonialismo y al capitalismo como filosofía central de vida.¹⁰

Esta contradicción no puede explicarse simplemente por una planificación inadecuada o por fallos en la implementación de políticas de sostenibilidad. El problema es más estructural. El capitalismo depende de una presión constante hacia el crecimiento,¹¹ que impulsa la construcción continua de nuevos edificios¹² y la extracción y el uso incesantes de recursos como si fueran infinitos.¹³ En las últimas décadas, el desarrollo urbano se ha organizado cada vez más en torno a una comprensión particular de la prosperidad en la que el crecimiento económico es tratado tanto como el objetivo principal como el indicador de éxito más importante. El mecanismo subyacente es un sistema que promueve la producción y la acumulación a nivel individual, lo que refleja lo que Brand y Wissen¹⁴ describen como un *modo de vida imperial*. Las ciudades compiten por inversiones, turistas, empresas y trabajadores altamente cualificados, mientras que el éxito se mide a través de las tasas de crecimiento, el aumento del valor de los inmuebles, la nueva construcción y la expansión económica.¹⁵ Sin embargo, este crecimiento ha dependido a menudo del desplazamiento de los costes medioambientales y de la explotación de otros territorios, especialmente en el Sur global, para mantener altos niveles de consumo en el Norte global.¹⁶

En este marco, la ciudad se transforma gradualmente de un lugar diseñado para apoyar el bienestar colectivo en un mecanismo de expansión económica. Las consecuencias son visibles de múltiples maneras. La vivienda es tratada cada vez más como una mercancía y un activo financiero, en lugar de como una necesidad social. Los espacios públicos se comercializan y los proyectos de desarrollo urbano se evalúan según su contribución a la competitividad económica, en lugar de por su capacidad para mejorar la vida cotidiana. De este modo, se prioriza la acumulación de riqueza por parte de inversores, instituciones financieras y élites económicas, por encima de las

9 Federico Savini, «Strategic planning for degrowth: What, who, how», *Planning Theory*, vol. 24, núm. 2, pp. 141-162, 2025.

10 Alberto Acosta y Mateo Martínez Abarca, «Buen Vivir: An alternative perspective from the peoples of the global south to the crisis of capitalist modernity», en Vishwas Satgar (ed.), *The Climate Crisis: The South African and Global Democratic Eco-Socialist Alternatives*, Wits University Press, 2018.

11 Ibid.

12 Jin Xue, «A critical realist theory of ideology: Promoting planning as a vanguard of societal transformation», *Planning Theory*, vol. 21, núm. 2, pp. 109-131, 2022.

13 Miriam Lang, Breno Bringel y Mary Ann Manahan, «Lucrative transitions, green colonialism and pathways to transformative eco-social justice: An introduction», en *The geopolitics of green colonialism: Global justice and ecosocial transitions*, pp. 1-24, 2024.

14 Ulrich Brand y Markus Wissen, «Global environmental politics and the imperial mode of living: articulations of state-capital relations in the multiple crisis», *Globalizations*, vol. 9, núm. 4, pp. 547-560, 2012.

15 David Harvey, «From managerialism to entrepreneurialism: the transformation in urban governance in late capitalism», *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography*, vol. 71, núm. 1, pp. 3-17, 1989.

16 Karen Waneska de Jesús y Roberta Cucca, «The green city under scrutiny: a scalar and decolonial scoping review on the green city critique», *Local Environment*, pp. 1-20, 2026.

necesidades humanas y la protección del medio ambiente.¹⁷ Esta forma de organización afecta de manera desproporcionada a los grupos vulnerables y marginados, especialmente a aquellos que ya enfrentan obstáculos para acceder a la vivienda y al espacio urbano.

Las consecuencias no son solo materiales, sino también sociales. Las ciudades contemporáneas experimentan cada vez más lo que muchos académicos describen como una epidemia de soledad y fragmentación social. Si bien las ciudades reúnen a un gran número de personas en estrecha proximidad física, no favorecen necesariamente relaciones sociales significativas. El desarrollo urbano orientado al crecimiento privilegia a menudo el consumo privado, el logro individual y la competencia de mercado por encima de las formas de vida colectivas y el apoyo mutuo.¹⁸ La inseguridad habitacional, las largas jornadas laborales, el empleo precario, la movilidad creciente y la comercialización de los espacios públicos pueden debilitar los vínculos sociales y reducir las oportunidades para la vida comunitaria.¹⁹ Como resultado, la soledad no debe entenderse únicamente como una condición individual, sino también como un síntoma de entornos urbanos organizados cada vez más en torno a lógicas de mercado, en lugar de en torno al bienestar colectivo.

La crisis de la vivienda proporciona un ejemplo claro de esta tendencia. A menudo se enmarca como un desafío individual, en lugar de como un problema social colectivo. Se espera que los individuos naveguen por los mercados, negocien con las instituciones financieras y aseguren su vivienda por sus propios medios. La responsabilidad se aleja de las instituciones y las comunidades, cargando el peso de los problemas sistémicos sobre los individuos. Incluso las iniciativas de sostenibilidad se justifican frecuentemente porque estimulan la innovación, atraen inversiones o contribuyen al crecimiento verde. Por lo tanto, las preocupaciones medioambientales no se ignoran necesariamente; más bien, se incorporan a un modelo de desarrollo más amplio cuyo compromiso subyacente con la expansión permanece en gran medida sin cuestionarse.^{20; 21}

Varios mecanismos ayudan a reproducir esta dinámica. Uno es la dependencia fiscal de los gobiernos locales del crecimiento. Los municipios suelen depender de los impuestos sobre la propiedad, los proyectos de desarrollo, los ingresos del turismo y la

17 Gilles Carbonnier, Humberto Campodonico y Sergio Tezanos Vázquez, «Alternative Pathways to Sustainable Development: Lessons from Latin America», *Brill | Nijhoff*, Leiden, 2017.

18 Giacomo D'Alisa, Federico Demaria y Giorgos Kallis, «Degrowth: a vocabulary for a new era», Routledge, Nueva York, 2015.

19 Jin Xue y Sirpa Eränta, «Sufficiency planning: A model of planning in an era of polycrisis», *Planning Theory*, 2025.

20 Carmen Mapis y Jin Xue, «Mountains of meaning: the empty signification of environmental sustainability in Norwegian second-home planning», *Journal of Environmental Planning and Management*, pp. 1-23, 2024.

21 Carmen Mapis, «Unpacking the dimensions of power in Norwegian second-home planning», *European Planning Studies*, pp. 1-22, 2025.

expansión económica para financiar los servicios públicos, lo que hace que el crecimiento esté profundamente arraigado en las estructuras de gobernanza. Un segundo mecanismo es la mercantilización del suelo y la vivienda. El suelo urbano obtiene cada vez más su valor de su capacidad para generar beneficios, en lugar de su contribución a la vida social o a la salud ecológica. Las formas alternativas de desarrollo, como la vivienda cooperativa, la propiedad comunitaria, los bienes comunes urbanos o la restauración ecológica, a menudo pugnan por sostenerse porque no maximizan los rendimientos económicos. Un tercer mecanismo es temporal. La sostenibilidad ecológica requiere un pensamiento a largo plazo, pero la toma de decisiones políticas y económicas está frecuentemente condicionada por los ciclos electorales y las presiones por resultados inmediatos. Las decisiones que reducirían el daño medioambiental futuro se posponen en favor de los beneficios económicos a corto plazo, desplazando los costes ecológicos hacia el futuro. Sin embargo, las explicaciones institucionales y económicas son solo una parte de la historia. El crecimiento no es meramente un modelo económico; es también un ideal cultural.²² Las sociedades contemporáneas se han acostumbrado a equiparar prosperidad con consumo, progreso con expansión y éxito con crecimiento económico continuo. Estos supuestos configuran no solo la política pública, sino también las aspiraciones cotidianas y las expectativas colectivas. La buena vida se imagina a menudo como una vida de ingresos, movilidad, consumo y acumulación crecientes. Las visiones alternativas centradas en la suficiencia, el cuidado, la reciprocidad y la gestión ecológica luchan frecuentemente por ganar legitimidad porque desafían comprensiones profundamente arraigadas sobre lo que significa una buena vida.

FUHEM Ecosocial: Las ciudades europeas están atravesadas por una profunda contradicción: son el escenario de experiencias vibrantes de vivienda cooperativa, economía de los cuidados, movilidad sostenible o espacios comunes, y al mismo tiempo están sometidas a una presión especulativa y a una lógica de competencia entre territorios que amenaza con devorar esas alternativas. ¿Cómo se puede pasar de modelos alternativos locales/comunitarios a una transformación más estructural? ¿Qué habría que cambiar en las instituciones, en la normativa y en la cultura del urbanismo? ¿Qué papel le corresponde a la política pública, a los movimientos sociales y a la ciudadanía en ese salto de escala?

Carmen Mapis y Karen Waneska de Jesús: Desde una perspectiva al margen del crecimiento, la pregunta central no es, por tanto, si las ciudades pueden volverse más sostenibles mientras siguen creciendo, sino si el crecimiento en sí mismo sigue siendo necesario para garantizar una buena vida para todos. Si el crecimiento económico genera degradación ecológica, exclusión social y soledad creciente, entonces se hace necesario preguntarse si el desarrollo urbano, tal y como está organizado

22 Erik Gómez-Baggethun, «More is more: Scaling political ecology within limits to growth», *Political Geography*, vol. 76, 102095, 2020.

actualmente, sigue siendo capaz de sostener formas de vida que sean socialmente significativas, ecológicamente viables y colectivamente deseables.^{23; 24}

La ciudad se convierte en un obstáculo estructural para los modos de vida alternativos cuando el crecimiento deja de ser uno de los objetivos entre muchos y se convierte en el principio en torno al cual se organizan la planificación, la gobernanza y la vida cotidiana.

Para superar esta situación, es útil comprometerse con experiencias y cosmovisiones que desafíen el desarrollo orientado al crecimiento. Un ejemplo es el Buen Vivir (o *Sumak Kawsay*)²⁵, que propone una visión fundamentalmente diferente del bienestar humano. Surgido de las tradiciones indígenas de América Latina, el Buen Vivir concibe el florecimiento humano como inseparable del bienestar colectivo, la reciprocidad social y las relaciones armoniosas con la naturaleza. En esta perspectiva, la tierra no se organiza para los inversores ni para maximizar los beneficios, sino para quienes la habitan y dependen de ella.^{26; 27} El objetivo no es la expansión económica continua, sino la creación de condiciones que permitan a las personas y a los ecosistemas prosperar juntos.

Semejante transición requiere la desmercantilización y la colectivización de la vivienda a través de modelos como los bienes comunes habitacionales y las cooperativas, que priorizan el derecho al hábitat sobre el valor de cambio.^{28; 29} También requiere repensar los espacios públicos como lugares de encuentro, solidaridad y participación democrática, en lugar de como lugares de consumo. Estos enfoques ofrecen valiosas perspectivas sobre cómo las sociedades pueden organizarse en torno a las necesidades humanas y las relaciones ecológicas, en lugar de hacerlo en torno al imperativo del crecimiento.

Por eso es tan importante la cuestión de la imaginación. Como argumenta Levitas,³⁰ la transformación social requiere algo más que la crítica; requiere la capacidad de imaginar futuros diferentes. Uno de los efectos más poderosos de las sociedades orientadas al crecimiento es su tendencia a estrechar el horizonte de posibilidades. Los debates sobre los futuros urbanos se centran a menudo en cómo puede gestionarse el crecimiento de manera más eficiente, hacerlo más verde o distribuirlo de manera más equitativa. Se presta mucha menos atención a imaginar formas de prosperidad

23 Jin Xue, «Housing for degrowth: Space, planning and distribution», en *Housing for Degrowth*, Routledge, pp. 185–195, 2018.

24 Federico Savini, 2021, *op. cit.*

25 Alberto Acosta y Mateo Martínez Abarca, 2018, *op. cit.*

26 Jin Xue, 2018, *op. cit.*

27 Federico Savini, 2021, *op. cit.*

28 Ibid.

29 Federico Savini, «Maintaining autonomy: Urban degrowth and the commoning of housing», *Urban Studies*, vol. 60, doi: 10.1177/00420980221121517, 2022.

30 Ruth Levitas, *Utopia as method: The imaginary reconstitution of society*, Springer, 2013.

que no dependan de la expansión continua.³¹ En este sentido, el crecimiento configura no solo el desarrollo urbano, sino también los entendimientos colectivos sobre lo que es realista, deseable y posible.

El desafío, por tanto, no consiste simplemente en hacer las ciudades más sostenibles dentro de los modelos de desarrollo existentes. Se trata de reabrir la pregunta sobre para qué sirven las ciudades. ¿Son principalmente espacios para la acumulación económica, o son lugares donde las personas pueden florecer dentro de los límites ecológicos? Responder a esta pregunta requiere algo más que reformas técnicas. Requiere transformar las instituciones, los marcos regulatorios, los acuerdos económicos y los supuestos culturales que hacen que el crecimiento parezca inevitable. La política urbana debe ir más allá de un enfoque estrecho en el tamaño y la eficiencia económica y, en cambio, priorizar la calidad socioecológica, el bienestar, el cuidado, la pertenencia y el acceso democrático al espacio urbano.³² El objetivo es garantizar que las ciudades satisfagan equitativamente las necesidades humanas sin superar los límites planetarios ni trasladar los costes medioambientales a otros territorios.^{33, 34, 35}

La ciudad es, por tanto, a la vez un lugar de restricción y un lugar de posibilidad. Si bien el desarrollo urbano contemporáneo reproduce a menudo las dinámicas que socavan los modos de vida alternativos, las ciudades también contienen los recursos sociales, políticos y materiales necesarios para imaginar algo diferente. El desafío no consiste simplemente en gobernar el crecimiento de manera más eficaz, sino en recuperar la capacidad de concebir la prosperidad más allá del crecimiento y de organizar la vida urbana en torno a esa visión. Semejante transformación no solo abordaría la degradación ecológica y la desigualdad social, sino también las crecientes experiencias de aislamiento, inseguridad y desconexión que caracterizan a muchas sociedades urbanas contemporáneas. En última instancia, la pregunta no es cómo pueden las ciudades seguir creciendo de manera sostenible, sino cómo pueden convertirse en lugares donde las personas puedan vivir bien juntas dentro de los límites ecológicos.

31 Jin Xue y Susa Eräranta, «Sufficiency planning: A model of planning in an era of polycrisis», *Planning Theory*, 2025.

32 Federico Savini, «Post-Growth, Degrowth, the Doughnut, and Circular Economy: A Short Guide for Policymakers», *Journal of City Climate Policy and Economy*, University of Toronto Press, vol. 2, núm. 2, pp. 113–123, 2024.

33 Ibid.

34 Angelos Varvarousis, Giorgos Kallis y Maria Kaika, «Transitioning to Post-Growth Cities», *Journal of City Climate Policy and Economy*, University of Toronto Press, p. e20250006, 2025.

35 Karl Krähmer, «Degrowth and the city: Multiscalar strategies for the socio-ecological transformation of space and place», *City*, vol. 26, núm. 2–3, pp. 316–345, 2022.

Los territorios desde el mundo rural

Luis del Romero

FUHEM Ecosocial: El mundo rural en el imaginario urbano oscila entre dos fantasías igualmente distorsionadoras: la del paraíso perdido de la vida sencilla y la del espacio atrasado que hay que modernizar o abandonar. Los estudios sobre el metabolismo social del sistema agroalimentario español muestran que la agricultura se ha ido desvinculando de la tierra, reduciendo su tasa de retorno y volviéndose cada vez más dependiente de insumos externos. ¿Qué nos dice ese proceso sobre lo que hemos perdido y sobre las condiciones materiales reales que haría falta recuperar para que el mundo rural pueda ser un espacio de buen vivir y no solo un proveedor de recursos para las ciudades?

Luis del Romero: Desde el inicio de la historia de las ciudades, siempre ha habido una serie de territorios de población escasa y dispersa diseñados para proveer de alimentos perecederos y no perecederos a las ciudades. Algunas excavaciones arqueológicas en ciudades mesopotámicas fundadas varios milenios antes de Cristo revelaron vestigios como materiales de construcción y decorativos que venían de distancias de miles de kilómetros, de ruralidades lejanas especializadas en extraer, producir y exportar sobre todo alimentos y minerales para estas ciudades. La ciudad siempre ha sido desde sus inicios un territorio dependiente de un *hinterland* rural, a veces más cercano y otras, como en la Edad Moderna y las colonias americanas, que incluía ruralidades situadas en otros continentes.

Obviamente no todas las ruralidades surgieron y se desarrollaron solo para proveer de servicios ecosistémicos y alimentos a las ciudades. En la península ibérica, llena de cadenas montañosas, territorios escarpados, valles casi inaccesibles, islas, islotes y una enorme meseta fueron muchas las sociedades que evolucionaron durante siglos al margen o con poco contacto con grandes ciudades y centros de poder. No solamente se trata de pueblos, sino de todo un poblamiento disperso en forma de alquerías, cortijos, caseríos, masías, pardinas o parroquias cuya localización se explicaba por estar junto a terrenos agrícolas fértiles, pastos, caminos naturales, fuentes, bosques, ríos o minas, entre otros factores.

Hubo muchas ruralidades, por lo tanto, que supieron vivir de manera autónoma y con un alto nivel de subsistencia. Esta palabra durante años ha sido casi como algo peyorativo para describir la economía de un territorio. Aún recuerdo en la carrera cuando se nos hablaba de agriculturas o economías de subsistencia como modelos atrasados,

que había que erradicar rápidamente para sustituirlas por economías industrializadas ya que, según se nos explicaba, todo lo manufacturado y los servicios son más rentables y modernos que dedicarse a cultivar patatas para un consumo local y una globalización capitalista triunfante. Todo este proceso de modernización dio paso a un modelo de agroindustria intensiva en insumos y de gran productividad, aunque localizada en unos pocos focos geográficos y no exento de precariedad laboral, de problemas ambientales, desde contaminación del agua por nitratos hasta gestión de residuos, y un futuro complejo por el cambio climático.

Sin embargo, se trata de unas agriculturas y unas ruralidades que han ido perdiendo efectivamente el contacto con la tierra y con su propia historia. En este acelerado proceso de modernización que se ha plasmado en España en la concentración parcelaria, construcción de nuevos regadíos (a costa de despoblar y anegar forzosamente numerosas áreas de montaña ahora salpicadas de embalses), construcción de grandes invernaderos, polígonos logísticos para la exportación de frutas y verduras, la tecnificación de los cultivos con variedades genéticamente modificadas, cultivos hidropónicos y de paquetes tecnológicos que incluyen drones, semillas y fertilizantes diseñados por grandes empresas multinacionales hemos perdido muchas cosas. En primer lugar, el oficio de agricultor y sus conocimientos ancestrales. El agricultor y ganadero/a, aparte de sujeto permanentemente endeudado para poder competir en precio y aumentar el rendimiento de su explotación, ha sido reducido a un mero técnico que aplica recetas preestablecidas: fertirriego, cantidad de pienso, agua, variedades, calendarios de siembra etc. El conocimiento local ha desaparecido casi por completo, así como multitud de oficios como herreros, navajeros, carpinteros, zahoríes o alfareros cuyos conocimientos y destrezas eran básicos para los oficios ganaderos y agrícolas. Este relato sobre mundos perdidos podría quedarse en un alegato romántico y nostálgico sobre la vida campestre antes de su mecanización si no fuera por los negros nubarrones que se ciernen sobre el futuro de la agroindustria y ganadería industrial inserta en circuitos comerciales y de capital globales.

Se ha hablado mucho sobre la complejidad y gravedad de la crisis climática y la urgencia de una transición ecosocial que tenga en la producción de alimentos una de sus puntas de lanza. El aumento de fenómenos climáticos extremos como sequías, olas de calor e inundaciones ya debería ser motivo suficiente para repensar cómo van a sobrevivir muchas ruralidades agroindustriales en este caos climático. Pero es que además las batallas comerciales y arancelarias desatadas por Estados Unidos junto con un mundo cada vez más militarizado e inseguro, con guerras incluso a las puertas de Europa, están dificultando cada año más la seguridad de circuitos comerciales de insumos básicos como fertilizantes, petróleo o piensos, sin los cuales estas ruralidades simplemente no funcionan. Por lo tanto, esta mirada a lo que se ha perdido, o mejor dicho a lo que aún nos queda de agriculturas de subsistencia, conocimientos ancestrales sobre la tierra y, sobre todo, hacia formas de producción de alimentos basados en la permacultura, la agroecología y los circuitos comerciales cortos, empieza a ser una mirada más de futuro que del pasado.

FUHEM Ecosocial: ¿En qué medida el actual modelo agroalimentario —intensivo, globalizado, desconectado del territorio— es incompatible con una vida buena tanto para quienes trabajan en él como para quienes lo sostienen desde la ciudad? ¿Qué implicaciones tendría transitar hacia un sistema alimentario que pusiera la reproducción social y ecológica en el centro?

Luis del Romero: En la actualidad apenas un 25% de la población vive en países ricos y goza en general de un buen acceso a bienes como alimentos diversos, saludables y baratos. Una parte nada desdeñable de ese otro 75% vive en condiciones precarias, cuando no por debajo del umbral de la pobreza, con hambrunas crónicas o incluso estructurales, o con acceso a alimentos escasos, de mala calidad o ultraprocesados, sobre todo en grandes ciudades. Se da la paradoja de que muchos países pobres que son exportadores netos de alimentos como cacao, café, cacahuete o frutas tropicales tienen problemas de hambrunas incluso en los propios territorios productores y exportadores. El actual modelo agroalimentario sobrealimenta y hace enfermar a parte de la humanidad, mientras que provoca hambrunas a otra parte como ocurre con el acaparamiento de tierras para cultivos de exportación. Por ejemplo, en el caso español según un informe de VSF,³⁶ el 20 % del gasto sanitario se debe a enfermedades relacionadas con la mala alimentación.

Por otro lado, toda la cadena de empleos precarios y mal remunerados tanto en el Norte como en el Sur global necesarios para plantar, cosechar, manufacturar, transportar y distribuir alimentos a escala mundial es claramente incompatible con una vida buena y saludable, desde para quienes trabajan a 50 grados en invernaderos de plástico, quienes se exponen continuamente a productos químicos conservantes, fertilizantes o fungicidas a quienes han de transportar miles de kilómetros dichos alimentos hasta los principales lugares de consumo en el Norte global. Mientras tenemos cadenas globales de suministro de alimentos con graves impactos sociales y ambientales que nos traen frutas y hortalizas de la otra punta del mundo, miles de poblaciones que otrora eran productoras de esas mismas frutas y hortalizas, languidecen y sus campos se abandonan. Por todo ello, el actual modelo agroalimentario, como un aspecto más de la vida completamente mercantilizado sometido a las reglas del sistema capitalista, está muy lejos de poner la vida humana y del resto de seres vivos en el centro.

Poner la vida en el centro implicaría por lo tanto dismantelar este modelo donde cada vez dominan más los productos ultraprocesados en la dieta de cada vez más ciudadanos (urbanos y rurales), a la par que menguan sobre todo en las generaciones más jóvenes los conocimientos sobre la enorme variedad agroecológica de nuestros territorios cercanos y los saberes tradicionales para cocinarlos. Un propietario de una

36 «Viaje al centro de la alimentación que nos enferma», VSF Justicia alimentaria global, campaña Dame veneno, septiembre 2016.

https://justiciaalimentaria.org/wp-content/uploads/2022/01/informe_dameveneno.pdf

gran cadena comercial vaticinó que para 2050 las cocinas desaparecerían de los hogares. Sería un paso más en el avance de un modelo capitalista que continúa abriendo nuevos mercados a costa de desposeer, alienar y alejar mutuamente a productores y consumidores. Poner la vida en el centro supone una revisión de las prioridades a nivel individual y social destacando la alimentación consciente y saludable como una de las actividades a las que deberíamos de consagrar más tiempo siempre que se pueda. Supondría dejar de consumir productos ultraprocesados, comprar en tiendas y mercados municipales, leer y formarnos sobre de dónde vienen y cómo se producen ciertos alimentos que consideramos saludables (como aguacates, quinoa, camarones o piña) que se cultivan a miles de kilómetros con grandes consumos de agua y muchas veces con grandes niveles de explotación laboral. También supondría revisar nuestra dieta, reducir el consumo de carne, o de pescado y marisco proveniente de otras latitudes y por último intentar consagrar una parte de nuestro tiempo a no perder el hábito de cocinar de manera saludable productos cercanos y ecológicos. En definitiva, dismantlar el modelo agroalimentario es cosa de todos, convirtiendo los carritos de la compra en armas para construir alternativas de alimentación.

FUHEM Ecosocial: La despoblación rural se suele tratar como un problema demográfico que hay que resolver con incentivos o con conectividad digital. Pero el problema es más profundo: tiene que ver con cómo el capitalismo ha reorganizado el territorio, vaciando el campo de su capacidad de sustentar vidas dignas. ¿Qué condiciones estructurales —en términos de acceso a la tierra, organización del trabajo, sistemas de cuidados, soberanía alimentaria o gobernanza de los comunes— serían necesarias para que el mundo rural no sea una alternativa romántica para unos pocos, sino un espacio real de buen vivir para las mayorías?

Luis del Romero: El discurso sobre la despoblación rural y sus causas se ha construido sobre un relato de déficits: falta trabajo, vivienda, servicios, una cosa u otra. Por lo tanto, su resolución pasa en los últimos años por reponer esos déficits a partir de lo cual comenzaría un repunte demográfico y una espiral virtuosa de llegada nuevos habitantes, puesta en marcha de negocios, cooperativas y más usuarios de servicios que generarían a su vez más demanda. Pero llevamos años esperando en muchas ruralidades donde se han realizado importantes inversiones en fibra óptica, nuevas carreteras, planes de dinamización turística y ayudas de la PAC a empresas agrícolas el esperado repunte. Muchos pueblos siguen muriendo por envejecimiento, muchas empresas, sobre todo del sector hostelero y agropecuario buscan desesperadamente mano de obra y terminan cerrando por jubilación, y no pocas escuelas de primaria penden de un hilo por falta de alumnos.

Esto se debe a que la despoblación y abandono de territorios rurales es un problema histórico de ciclo largo, que hunde sus raíces en los primeros momentos de acumulación capitalista, penetración y sometimiento de las ruralidades no capitalistas y la conformación de los Estados-nación liberales que abrazaron la economía de mercado como forma primordial de organización social, dismantlando por el camino todo

tipo de formaciones sociopolíticas precapitalistas especialmente vivas en muchas áreas rurales. Muchas poblaciones, como ya se ha comentado, surgieron y crecieron gracias a su cercanía a recursos y agua, pero en el momento de construir mercados nacionales e internacionales de esos recursos, así como con la industrialización, dejaron de tener sentido. Sin embargo, hace ya tiempo que sabemos que la ruralidad no es solo un territorio de producción. Vivir cerca de la naturaleza, en comunidades pequeñas donde todas las vecinas se conocen, al ritmo pausado de las estaciones del año, con posibilidad además de autoabastecerse de alimentos y recursos tiene enormes ventajas para una vida plena, sana y más digna que la que se ha construido en enormes aglomeraciones urbanas con millones de personas viviendo hacinadas. Se trata de facilitar y acompañar ese proceso de llegada o regreso de nuevos habitantes y para ello no basta con intentar cubrir los déficits de numerosas ruralidades. Para poder construir o reclamar condiciones estructurales —en términos de acceso a la tierra, organización del trabajo, sistemas de cuidados, soberanía alimentaria o gobernanza de los comunes, es necesario primero de todo que en la misma comunidad rural haya un sentimiento de pertenencia y de orgullo que motive todo lo demás, que mueva a la gente a realizar cambios y a aceptar nuevos pobladores y maneras de vivir. Ha de existir el convencimiento que la vida rural merece ser vivida y que las comunidades que aún existen han de reforzarse con proyectos y políticas que precisamente contribuyan a crear sistemas de cuidados colectivos, soberanía alimentaria o construcción de nuevos bienes comunes.

Dentro de muchas comunidades rurales hay discursos de autoodio, conservadurismo reacio a cualquier cambio en su paisaje físico o humano, conformismo cuando no resignación con las vidas precarias que viven y poca voluntad de cambiar nada, pese a saber que la despoblación y la crisis rural sigue siendo un hecho. Por otro lado, con frecuencia asistimos en los pueblos a la llegada de todo tipo de personas, algunas de las cuales pretenden imponer agendas sobre lo que hay que hacer, lo que falta o lo que sobra, con escasa capacidad de escucha y a veces una mentalidad urbanita que no entiende los lenguajes y los ritmos del pueblo. Entre el inmovilismo de unos y las exigencias de otros surgen todo tipo de conflictos vecinales, que aumentan cuando toda la comunidad se ve amenazada por políticas externas a ellas que se sustentan en macroproyectos eólicos, fotovoltaicos o centros de datos que consumen paisajes y recursos. En muchos casos estas poblaciones terminan divididas durante años imposibilitando cualquier transformación estructural o transitar hacia un buen vivir. Por lo tanto, antes que nada, lo fundamental para una vida buena en la ruralidad es (re) construir comunidad con unos objetivos fundamentales que han de centrarse en su supervivencia por encima de diferencias ideológicas entre unos y otros y en una priorización necesidades en un mundo con una incipiente crisis civilizatoria que debería tener como horizonte siempre la generación de subsistencia sacando la producción de bienes y servicios de las garras del mercado.

Sobre las personas entrevistadas

Carmen Madorrán Ayerra es filósofa, militante ecologista y profesora de la Universidad Autónoma de Madrid, donde coordina el Grupo de investigación en Humanidades Ecológicas (GHECO).

José Efraín Astudillo Banegas es doctor (PhD) en Sociología y Antropología, docente e investigador en el Doctorado de Sostenibilidad Territorial Universidad de Cuenca (Ecuador), activista en el Cabildo Popular por el Agua Cuenca.

Patricio Carpio Benalcázar es docente investigador y exdirector del programa doctoral en Sostenibilidad Territorial con mención en Estudios del Postdesarrollo de la Universidad de Cuenca, Ecuador.

Alberto Fraguas es coordinador de la plataforma Alianza Más Allá del Crecimiento.

Albert Recio Andreu es profesor honorario de Economía Aplicada UAB, consejo de redacción *Mientras Tanto*.

Emilio Santiago Muíño es doctor en Antropología social por la Universidad Autónoma de Madrid. Científico titular en el Centro Superior de Investigaciones Científicas, en el perfil “antropología de las transformaciones climáticas.” Desde 2020 asesor parlamentario en la Asamblea de Madrid y el Congreso de los Diputados en materia de transición ecológica.

Carmen Beatriz Marta Mapis es investigadora y doctoranda en el Departamento de Planificación Urbana de la Norwegian University of Life Sciences (NMBU).

Karen Waneska de Jesús es investigadora becada en el Departamento de Planificación Urbana de la Norwegian University of Life Sciences (NMBU).

Luis del Romero Renau es geógrafo, investigador, activista y profesor de la Universidad de Valencia, además de fundador del grupo de investigación Recartografías.

El dossier *Conversaciones en torno al modo de vida y sus alternativas para una vida buena* busca reflexionar sobre distintos aspectos del modo de vida hegemónico actual y sus limitaciones y abrir la conversación sobre modos de vida alternativos que aseguren la cobertura de las necesidades básicas para las mayorías de forma justa y sostenible para las sociedades humanas y los ecosistemas.

El dossier, compuesto a modo de conversaciones con nueve especialistas, se estructura en dos bloques. El primero, titulado «La necesaria reflexión sobre la vida buena como marco de referencia para evaluar cómo vivimos y orientarnos hacia cómo podríamos vivir sin morir en el intento» se compone de tres entrevistas: un supone el primer contacto para explorar el modo de vida predominante y sus limitaciones a través de una entrevista con la filósofa Carmen Madorrán; una conversación sobre otra cosmovisión alternativa como es el *sumak kawsay* o buen vivir de los pueblos andinos, a través de una conversación coral con los profesores José Astudillo y Patricio Carpio; y las reflexiones sobre un modo de vida desde la perspectiva del poscrecimiento a través de una entrevista con Alberto Fraguas, coordinador de la plataforma Más allá del crecimiento.

El segundo bloque, titulado «Cómo hacer posible una vida buena en el ámbito del trabajo, el consumo y los estilos de vida o el territorio (ciudad y mundo rural)», explora las alternativas al modo de vida acercando la lupa a ámbitos concretos. Se abre con la conversación sobre trabajo con Albert Recio. Le sigue una entrevista con Emilio Santiago Muíño sobre consumo y estilos de vida. Y avanza centrándose en el ámbito territorial con sendas reflexiones sobre la ciudad, a cargo de las investigadoras Carmen Mapis y Karen Waneska de Jesús, y el ámbito rural de la mano del geógrafo e investigador Luis del Romero.

FUHem
educación+
ecosocial



Con la colaboración de:

