ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

Diseños de transición hacia el Buen Vivir

Pluriverso, comunalidad y post-extractivismo como arquitecturas civilizatorias en América Latina

David Leonardo Jiménez García



Licencia Creative Commons
Atribución 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

Diseños de transición hacia el Buen Vivir

Pluriverso, comunalidad y post-extractivismo como arquitecturas civilizatorias en América Latina

David Leonardo Jiménez García

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3253-9487

Grupo de Investigación Ayllu Yachay: Buen conocer, territorios y coproducción de saberes para la justicia socioambiental
Organización Pluriverso Narrativo

Medellín, Colombia · Octubre de 2026

Publicación independiente bajo licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

RESUMEN

El presente artículo explora la noción de Diseños de Transición hacia el Buen Vivir como horizonte civilizatorio emergente en América Latina, articulando perspectivas de pluriverso, comunalidad y post-extractivismo. En primer lugar, se contextualiza la crisis del desarrollo moderno como régimen civilizatorio dominante –evidenciada en las crisis ecológica, económica y cultural– y la urgencia de transiciones ontológicas. Se analiza el Buen Vivir como ruptura ontológica con la cosmovisión occidental, entendiéndolo como una ontología relacional de la vida que desafía la lógica del desarrollo y del extractivismo. A través de una revisión de literatura posdesarrollista, ecologías políticas y teorías decoloniales (Escobar, Esteva, Gudynas, entre otros), se examinan los ejes fundamentales de las transiciones: vida, territorio, diferencia, diseños del Sur, convivialidad, autopoiesis, economías de suficiencia, y sistema comunal. Se propone el concepto de Diseños de Transición como arquitecturas pluriversales, convivenciales, comunales y post-extractivistas orientadas a reconfigurar los modos de habitar, producir, cuidar y decidir para construir *mundos* compatibles con la vida. Finalmente, se discute el papel del diseño como tecnología política de la vida, enfatizando que diseñar es decidir qué mundo continúa. El artículo concluye que el Buen Vivir no es un modelo prefabricado a implementar, sino un proceso de diseño territorial y comunitario en América Latina –un laboratorio civilizatorio donde se tejen alternativas ontológicas al capitalismo neoliberal, con los Diseños de Transición como arquitecturas del pluriverso.

Palabras clave: Buen Vivir; posdesarrollo; pluriverso; comunalidad; post-extractivismo; diseño convivial; transición civilizatoria.

ABSTRACT

Transition Designs toward Buen Vivir: Pluriverse, Communality and Post-Extractivism as Civilizational Architectures in Latin America – This article explores the notion of Transition Designs toward Buen Vivir ("Good Living") as an emerging civilizational horizon in Latin America, bringing together perspectives on the pluriverse, communality, and post-extractivism. First, it contextualizes the crisis of modern development as the dominant civilizational regime – evidenced by ecological, economic, and cultural crises – and the urgency of transitions that are ontological rather than merely technical. Buen Vivir is analyzed as an ontological rupture with the Western worldview, understood as a relational ontology of life that challenges the logic of development and extractivism. Through a review of post-development literature, political ecologies and decolonial theories (Escobar, Esteva, Gudynas, among others), key axes of transition are examined: life, territory, difference; Designs from the South; conviviality; autopoiesis; sufficiency economies; and communal system. The concept of Transition Designs is proposed as pluriversal, convivial, communal and post-extractivist architectures aimed at reconfiguring ways of living, producing, caring and decision-making to build worlds compatible with life. Finally, the role of design as a political technology of life is discussed, emphasizing that to design is to decide which world continues. The article concludes that Buen Vivir is not a prefabricated model to implement, but rather a territorial and community design process in Latin America – a civilizational laboratory where ontological alternatives to neoliberal capitalism are being woven, with Transition Designs as architectures of the pluriverse.

Keywords: Buen Vivir; post-development; pluriverse; communality; post-extractivism; convivial design; civilizational transition.

1. Introducción

El desarrollo se erigió durante el último siglo como principio ordenador central de la vida social y económica, sustentado en la promesa del progreso ilimitado a través del crecimiento, la industrialización y la tecnociencia. Sin embargo, numerosas voces críticas latinoamericanas han venido señalando su agotamiento y *colapso civilizatorio*. Arturo Escobar resume esta situación indicando que el desarrollo moderno es un proyecto tanto económico (capitalista e imperial) como cultural, que surgió de la experiencia particular de la modernidad europea y subordinó a todas las demás culturas bajo sus propios principios. Este patrón privilegiaba el crecimiento económico, la explotación de la naturaleza y la búsqueda de satisfacción material individual por encima de cualquier otra meta (Escobar, 2010, p. 31). Como resultado, impuso *"monocultivos mentales"* (en términos de Vandana Shiva) que erosionan la diversidad cultural y ecológica. Gustavo Esteva, uno de los pioneros del posdesarrollo, llegó a proclamar hace décadas "la muerte del desarrollo", llamando a redactar su esquela de defunción (Sachs, 1992, p.1) – una metáfora provocadora que anunciaba el fin de una era.

Los síntomas de este colapso civilizatorio son manifiestos. En lo ambiental, la crisis ecológica global –calentamiento *globa*l, pérdida de biodiversidad, agotamiento de recursos– evidencia los límites biofísicos insuperables del modelo basado en la acumulación ilimitada. El sistema mundial contemporáneo se halla en una "crisis terminal" precisamente por su incapacidad para responder a estos problemas, que ponen en riesgo la continuidad de la vida tal como la conocemos (Leff, 2014; Escobar, 2012). En palabras de Escobar, "no es la primera vez que se apela a la 'crisis de civilización', pero esta vez hay algo nuevo: la combinación de crisis económica, ambiental y cultural crea una mayor conciencia de la necesidad de un cambio significativo de modelo; llama a reconstituir el mundo desde la diversidad y la diferencia, desde abajo" (Escobar, 2012, p. 30). Es decir, la convergencia de múltiples crisis ha socavado la fe en los metarrelatos del desarrollo y ha abierto la búsqueda de transiciones civilizatorias orientadas por la defensa de la vida.

Un aspecto crítico de esta crisis es el carácter extractivista del desarrollo en el Sur global, especialmente en América Latina. El *extractivismo* –la extracción masiva de bienes naturales para la exportación– no sólo implica devastación ecológica, sino que se ha convertido en un límite ontológico y político. Ontológico, porque la lógica extractivista reduce la naturaleza a objeto de explotación mercantil, negando otras ontologías relacionales que la conciben como *Pachamama* o Madre Tierra con derechos propios (Gudynas, 2011a). Político, porque los megaproyectos extractivos conllevan violencia, despojo territorial de pueblos indígenas y afrodescendientes, y la erosión de autonomías locales, generando conflictos socioambientales de alta intensidad (Svampa, 2019). Eduardo Gudynas advierte que el modelo de desarrollo vigente en la región –incluso bajo gobiernos "progresistas"– ha derivado en un neo-extractivismo estatal que perpetúa la dependencia de las materias primas, sacrificando comunidades y ecosistemas en nombre del crecimiento (Gudynas, 2011b). Este modelo "continúa causando estragos en el entorno natural debido a su dependencia de la acumulación, alimentada por la explotación de recursos (p.ej., hidrocarburos, minería, monocultivos)" (Gudynas, 2011b, p.12). En suma, el extractivismo se ha vuelto incompatible con la reproducción de la vida y con cualquier pretensión de Buen Vivir, constituyéndose en el límite que no se debe traspasar si aspiramos a mundos sustentables.

Frente a este panorama, viene emergiendo desde América Latina la noción de Buen Vivir (o *Vivir Bien*) como horizonte alternativo. Este concepto, nutrido por las cosmovisiones andinas (sumak kawsay en kichwa, suma qamaña en aymara) y por las sabidurías de pueblos originarios, plantea una ruptura radical con la ontología del desarrollo occidental (Acosta, 2010; Albó, 2011).

El Buen Vivir irrumpe como un proyecto pluriversal que pone la *vida* y la *relacionalidad* en el centro, desafiando los pilares del sistema moderno/colonial (individualismo, dualismo naturaleza-cultura, economización de la existencia, etc.). Como señala Alberto Acosta, el Buen Vivir no puede entenderse como una mera variante del bienestar occidental, "hay que empezar por recuperar la cosmovisión de los pueblos indígenas… El Buen Vivir, en definitiva, es la búsqueda de la vida en armonía del ser humano consigo mismo, con sus congéneres y con la Naturaleza" (Acosta, 2010, p.33). Esta definición subraya una ontología relacional: la existencia humana plena se concibe entrelazada con la comunidad y con la Madre Tierra, en lugar de la separación sujeto-objeto característica de la modernidad.

En este contexto, nos planteamos la pregunta central que guía este trabajo: ¿Puede el diseño operar como una tecnología política de transición hacia mundos compatibles con la vida? En otras palabras, si la crisis es civilizatoria (afectando nuestros modos de vida, valores, instituciones y relaciones con la naturaleza), las transiciones requerirán rediseñar intencionalmente las arquitecturas de nuestras sociedades. El diseño –entendido en sentido amplio, más allá del diseño industrial tradicional– podría jugar un papel mediador en la construcción de nuevos *mundos*. Como argumenta Anne-Marie Willis, "diseñamos nuestro mundo mientras éste nos rediseña a nosotros" (Willis, 2006, p.80), aludiendo al carácter ontológico del diseño en la configuración de la vida cotidiana. Lejos de ser neutro o meramente técnico, el diseño conlleva decisiones de valor sobre qué tipo de realidad fomentamos o inhibimos. Así, cabría pensar en el diseño como praxis política capaz de articular conocimientos tradicionales y modernos, promover formas de convivencialidad y orientar transiciones hacia el Buen Vivir.

Este artículo explora esta posibilidad, estructurándose en once apartados. En la *Introducción* hemos presentado la crisis del desarrollo y la urgencia de transiciones civilizatorias orientadas al Buen Vivir. En la sección 2, Buen Vivir y postdesarrollo: ruptura ontológica, profundizamos en el Buen Vivir como alternativa al desarrollo y su base ontológica relacional, así como el posdesarrollo como marco de transición. La sección 3, Territorios de diferencia y ecologías políticas de la vida, examina el papel del territorio y la defensa de la vida desde lo local, retomando la propuesta de Escobar de entender los territorios como ejes de diferencia, autonomía y procesos situados de transición. En la sección 4, Diseños del Sur y compluridades, incorporamos la crítica de los diseñadores latinoamericanos al diseño industrial hegemónico y presentamos nociones como *multisures* y *compluridades* (Gutiérrez Borrero, 2014) que abogan por un diseño situado, decolonial y plural. La sección 5, Convivencialidad, autopoiesis y sistemas vivos, vincula las ideas de Iván Illich sobre herramientas convivenciales y de Maturana/Varela sobre autopoiesis, para replantear el diseño como mediación que apoye la autopoiesis de los sistemas vivos y las comunidades. En la sección 6, Post-extractivismo y transiciones socio-técnicas, exploramos propuestas post-extractivistas (Gudynas, 2011a) que implican rediseñar los sistemas socio-técnicos hacia economías de suficiencia y ruptura con el metabolismo capitalismo-naturaleza. La sección 7, Sistema comunal y arquitectura política del Buen Vivir, analiza la propuesta del sistema comunal (Patzi, 2019) como alternativa al Estado liberal, mostrando cómo la comunalidad puede institucionalizarse y cómo el diseño puede contribuir a esa arquitectura comunitaria. La sección 8, Feminismos descoloniales y re-existencias territoriales, incorpora la perspectiva de los feminismos de Abya Yala en estas transiciones, destacando la despatriarcalización, el cuidado de la vida y las prácticas de re-existencia de mujeres indígenas y afrodescendientes, y cómo el diseño puede nutrirse de esas prácticas de cuidado, memoria y resistencia.

En la sección 9, Diseños de transición: propuesta conceptual, presentaremos una síntesis original: los Diseños de Transición como un marco que integra las dimensiones ontológica, territorial, económica, política, epistémica y tecnológica del cambio civilizatorio, contrastando los parámetros del mundo moderno en crisis con aquellos emergentes orientados al Buen Vivir. Ofreceremos una tabla resumen de estas dimensiones y transiciones. En la sección 10, Discusión: El diseño como tecnología política de la vida, reflexionaremos sobre las implicaciones de concebir el diseño de esta manera –el Sur global como laboratorio de futuros, la no neutralidad del diseño, y la transición entendida no como simple *tecnología* sino como un proceso ontológico en movimiento. Finalmente, en las *Conclusiones*, afirmaremos que el Buen Vivir no es un programa técnico-político que se implanta desde arriba, sino que se diseña territorialmente desde las prácticas locales; que diseñar, en última instancia, equivale a decidir qué mundo continúa y florece; y que América Latina se perfila como un horizonte civilizatorio emergente gracias a estas búsquedas, con los Diseños de Transición sirviendo como arquitecturas para sostener el *pluriverso*.

2. Buen Vivir y postdesarrollo: ruptura ontológica

El Buen Vivir se ha posicionado en el debate latinoamericano del siglo XXI como un concepto-faro que orienta la búsqueda de sociedades sustentables, justas y pluriculturales más allá del desarrollo convencional (Gudynas & Acosta, 2011). Se origina en la conjunción de múltiples saberes: las filosofías andinas del *sumak kawsay* y *suma qamaña*, la cosmovisión amazónica de la vida en plenitud, nociones mesoamericanas del *lekil kuxlejal* (vida digna) y otras expresiones indígenas de vivir bien en armonía. También dialoga con corrientes occidentales críticas (como la economía ecológica, el decrecimiento, los derechos de la naturaleza) pero sin reducirse a ellas. Más que un concepto unívoco, el Buen Vivir representa una ruptura ontológica con la matriz modernidad/colonialidad: propone un *reordenamiento radical* de las relaciones entre los seres humanos, y entre éstos y la naturaleza, sustentado en la reciprocidad, la complementariedad y el respeto a la Madre Tierra (Acosta, 2016; Hidalgo-Capitán et al., 2014).

En términos ontológicos, el Buen Vivir supone pasar de la noción de un *"mundo único"* regido por la lógica universal del progreso (one-world world, dirían Law & Escobar, 2020) a la noción de *pluriverso*, es decir, "un mundo donde quepan muchos mundos" (lema zapatista). Implica afirmar la coexistencia de múltiples *mundos-vida* con sus propias ontologías relacionales, frente a la pretensión homogeneizadora del desarrollo único. Alberto Acosta enfatiza que el Buen Vivir no debe ser entendido como una nueva versión de desarrollo alternativo, sino como una alternativa al desarrollo mismo, una opción civilizatoria distinta (Acosta, 2011, p. 74). En un artículo programático, Acosta describe el Buen Vivir "no ya como una modalidad de desarrollo alternativo, como se intentó desde la CEPAL, sino como un camino alternativo al desarrollo mismo… visualiza el fin del modelo de desarrollo moderno y anuncia el fin del utilitarismo antropocéntrico sobre la naturaleza" (Acosta, 2011, p.62). Esta formulación deja claro que el Buen Vivir conlleva la negación del imaginario desarrollista –basado en dominación de la naturaleza y crecimiento ilimitado– y la afirmación de otro paradigma centrado en la vida en armonía. No se trata de mejorar el desarrollo, sino de superarlo.

Gustavo Esteva, cofundador del posdesarrollo, coincide en que el horizonte del Buen Vivir marca un cambio civilizatorio. En su ensayo "El Buen Vivir en la senda del posdesarrollo" (2011), Esteva argumenta que tras décadas de críticas, ha llegado el momento de "dejar de caminar con muletas ajenas" y reconocer que "no queremos desarrollo, queremos vivir bien" (Ceceña, 2012, citando a Esteva). Este autor retoma las experiencias indígenas (especialmente el pensamiento

zapatista) para subrayar que el Buen Vivir no es un utopismo ingenuo, sino que se teje ya en "un tejido social vigoroso" de prácticas comunitarias, economías solidarias, autogobiernos locales, etc., que anticipan otra forma de vida (Esteva, 2014). Como apunta una reseña sobre el tema, "Esteva revaloriza las experiencias novedosas que constituyen un tejido social vigoroso… Acosta describe el Buen Vivir dentro de un argumento que lo sitúa no como modalidad de desarrollo alternativo… sino como un camino alternativo al desarrollo mismo. Este texto se asume desde una perspectiva que visualiza el fin del modelo de desarrollo moderno y anuncia el fin del utilitarismo antropocéntrico sobre la naturaleza" (Maneiro, 2013, p.223). En otras palabras, el Buen Vivir encarna la posibilidad de desprendernos del imaginario colonial del progreso y reconstruir nuestras sociedades sobre bases completamente diferentes –bases relacionales, de reciprocidad con la naturaleza y entre pueblos.

Dado que el Buen Vivir emerge en diálogo con la crítica posdesarrollista, conviene entender brevemente qué implica el posdesarrollo. Escobar (2005) define el *postdesarrollo* no como una etapa histórica definida, sino como "una era en la que el desarrollo ya no sea el principio organizador central de la vida social". El posdesarrollo inicia desconstruyendo el desarrollo –es decir, revelándolo como un discurso histórico, un mecanismo de poder-saber de origen occidental que creó la categoría del "Tercer Mundo" y profesionalizó la gestión de los llamados "problemas de subdesarrollo". Tras evidenciar cómo el desarrollo operó como un dispositivo colonial (imponiendo conocimientos expertos, institucionalizando prácticas, desplazando saberes locales), los teóricos posdesarrollo (como Escobar, Esteva, Rahnema, Sachs, etc.) plantean abrir el espacio para múltiples alternativas nacidas de las culturas y experiencias vernáculas. No se trata de "desarrollar lo alternativo" (mejorar un indicador aquí o allá), sino de buscar "alternativas al desarrollo" en plural, reconociendo las distintas racionalidades no occidentales (indígenas, comunitarias, populares) como fuentes de paradigmas alternativos (Escobar, 2014; Kothari et al., 2019). En palabras de Boaventura de Sousa Santos, se trata de una transición paradigmática en la que "el Sur sirve como meta-lugar en el cual construir un nuevo sentido común paradigmático… emergen no modos de desarrollo alternativo, sino alternativas al desarrollo" (Santos, 2003, p.19). Dicho de otro modo, el posdesarrollo conlleva una descolonización del imaginario: dejar de concebirnos como "subdesarrollados" que deben alcanzar a Occidente, y más bien revalorizar nuestras cosmovisiones propias para *inventar futuro* desde ellas.

Desde esta óptica, el Buen Vivir puede verse como la cristalización de un proyecto posdesarrollista específico en los Andes y Amazonía. Representa un esfuerzo por traducir a lenguajes contemporáneos ciertas ontologías relacionales ancestrales, articulándolas con nociones modernas de derechos (por ejemplo, los derechos de la naturaleza en las Constituciones de Ecuador 2008 y Bolivia 2009) y con la noción de pluralismo jurídico, económico y político. Su contenido ha sido objeto de disputas –unas visiones más institucionalistas y otras más radicales– pero todas coinciden en que el Buen Vivir propone poner la vida en el centro. De hecho, pensadoras feministas latinoamericanas han destacado esta dimensión: "El Buen Vivir o Vivir Bien son centro de las propuestas para combatir el modelo de civilización occidental capitalista de muerte", afirmaron organizaciones de mujeres indígenas en 2010 (Declaración de Lima, cit. en Espinosa Miñoso et al., 2014, p.454). La contraposición vida vs. sistema de muerte no es metafórica: alude a cómo el paradigma capitalista está llevando al planeta a umbrales catastróficos (crisis climática, sexta extinción masiva), mientras que el Buen Vivir aspiraría a reconstruir sociedades centradas en la reproducción y cuidado de la vida humana y no humana (Gudynas, 2011a; Acosta & Martínez, 2009).

En síntesis, el Buen Vivir es una ontología relacional de la vida que rompe con la ontología dualista del desarrollo. Si el desarrollo implicaba ontológicamente la separación entre sociedad y naturaleza (sujeto explotador vs objeto explotado) y la subordinación de todas las culturas a la "única" racionalidad moderna, el Buen Vivir propone tejer relaciones armónicas en todos los planos: entre personas (comunidad, solidaridad, reciprocidad), entre humanidad y naturaleza (entendida como sujeto vivo, no como recurso), e incluso una armonía interior de la persona consigo misma (equilibrio espiritual). Esto no niega los conflictos –como aclara Acosta, no se trata de imaginar un paraíso idílico sin contradicciones sociales–, sino de establecer mecanismos para resolverlos sin destruir la trama de la vida ni la cohesión comunitaria. En la práctica, el Buen Vivir orienta a políticas y acciones muy concretas: defensa de los territorios frente a industrias extractivas, revaloración de economías campesinas agroecológicas, reconstitución de formas de autogobierno indígena, sistemas de salud interculturales, etc. (Walsh, 2010; Albó, 2011). Es un horizonte en construcción, "una oportunidad por construir" en palabras de Acosta (2008).

Ahora bien, conectar el Buen Vivir con el diseño requiere ampliar nuestra concepción de este último. Aquí no hablamos del diseño como estilización de productos de consumo, sino del diseño ontológico o diseño para la transición: una práctica situada, participativa y crítica, capaz de mediar en la configuración de nuevos modos de vida (Escobar, 2018; Irwin, 2015). Dentro de la pregunta de investigación, asumimos que diseñar no es sólo resolver problemas técnicos, sino dar forma a mundos. Por tanto, la transición civilizatoria hacia el Buen Vivir demandará también diseñar nuevos entramados socio-técnicos, económicos y culturales. Como secciones siguientes detallan, este diseño transicional se inspira en principios como la convivencialidad (Illich, 1973), la autopoiesis de los sistemas vivos (Maturana & Varela, 1987), la comunalidad (Esteva, 2016; Patzi, 2019) y la pluriversalidad (Escobar, 2018).

En conclusión de esta sección, el Buen Vivir y el posdesarrollo nos ofrecen un marco para pensar la transición civilizatoria como una transformación ontológica profunda. No es un ajuste de políticas dentro del mismo juego, sino un cambio de reglas del juego: del mundo único al pluriverso; del progreso material al *progreso* en la calidad de las relaciones; de la explotación de la Madre Tierra al cuidado de la Madre Tierra; de la idea del individuo competente al valor de la comunidad y la complementariedad de saberes. Este cambio de cosmovisión es el punto de partida para imaginar los Diseños de Transición que se discutirán más adelante.

3. Territorios de diferencia y ecologías políticas de la vida

En América Latina, la defensa del territorio ha emergido como uno de los ejes centrales de las luchas civilizatorias alternativas. Colectivos indígenas, afrodescendientes y campesinos plantean que el territorio es vida: no sólo el espacio físico donde habitan, sino la base material, cultural y espiritual de su existencia colectiva. El antropólogo Arturo Escobar acuñó la expresión "territorios de diferencia" para destacar que todo territorio encarna una configuración única de relaciones ecológicas, culturales y sociales que lo distinguen. En sus palabras, "cualquier territorio es un territorio de la diferencia en tanto implica una formación ecológica, cultural y socialmente única de lugar y de región" (Escobar, 2008, p.67). Esto supone que los territorios locales –especialmente aquellos defendidos por pueblos subalternos– son portadores de *ontologías otras*, de modos de vida alternativos al patrón hegemónico.

Asimismo, Escobar propone entender el territorio como un espacio existencial de auto-referencia, un ensamblaje de proyectos y significados donde pueden emerger prácticas en diversas dimensiones (social, cultural, estética, cognitiva). En contextos afrocolombianos e indígenas, esto se traduce en que la lucha por el territorio es simultáneamente una lucha por la identidad, la autonomía y la continuidad de la vida. "La lucha por el territorio es así una lucha cultural por la autonomía y autodeterminación" (Escobar, 2008, p.123). No es simplemente un recurso económico a controlar; es el sustrato de existencia de un pueblo, con su memoria histórica, sus prácticas de producción sustentable y sus instituciones comunitarias. Por ello, muchos pueblos dicen "sin territorio no hay vida" y cuando enfrentan desplazamiento forzado o despojo, lo viven como la muerte social.

Esta concepción integral del territorio se vincula con lo que algunos autores llaman ecologías políticas de la vida (Alimonda, 2011; Escobar, 2014). Una ecología política de la vida desplaza el foco desde la economía hacia la reproducción de la vida socio-ecológica. Reconoce que en los territorios locales existen complejas interacciones entre humanos y no humanos (bosques, ríos, animales, espíritus, etc.), sustentadas en saberes tradicionales que buscan mantener el *equilibrio* y la *alegría* de esa red viva. Por ejemplo, las comunidades negras del Pacífico colombiano, articuladas en el Proceso de Comunidades Negras (PCN), declararon algunas de sus cuencas como "Territorios de Vida, Alegría y Libertad" –una figura autónoma para proteger zonas libres de violencia armada y extractivismo, donde priorizar proyectos de vida comunitarios y el buen vivir local. Esto ilustra una política territorial de la vida: frente a las amenazas (sean la minería ilegal, la guerra o la agroindustria), las comunidades reafirman su *proyecto ontológico* autónomo, aquello que Escobar denomina "proyectos de vida" propios. Escobar observa que estos grupos "afirman un proyecto ontológico" al insistir en sus propios proyectos de vida comunitaria –no se limitan a demandar derechos dentro del sistema, sino que prefiguran otra forma de ser y estar.

Un ejemplo emblemático son las autonomías indígenas de Chiapas (México) y otras regiones, donde las comunidades zapatistas declararon "Aquí manda el pueblo y el gobierno obedece", estableciendo sistemas de autogobierno, educación autónoma, salud comunitaria, etc. En estos territorios autónomos se practica ya una forma de Buen Vivir: agricultura ecológica, toma de decisiones asamblearias, economías locales solidarias, con fuertes valores de cooperación y equidad de género (Marcos, 2013). De manera similar, en los Andes bolivianos y ecuatorianos, la noción de comunalidad (desarrollada por autores como Floriberto Díaz y Carlos Vítale, y ampliada por Esteva, 2016) rescata la idea de que la vida se realiza en común, en el *ayllu* o comunidad, y que la *territorialidad comunal* es la base de la cultura. La comunalidad implica tierra comunal, trabajo colectivo (minka, ayni), fiestas rituales, sistemas de cargos rotativos –en fin, una serie de instituciones que reproducen la vida comunitaria. Para Gustavo Esteva, es difícil definir conceptualmente la comunalidad, "no es definible en términos lógicos… en la comunalidad, al habitar se le da existencia a lo que nos da existencia, realizamos lo que nos da realidad" (Esteva, 2016, p.186, citando a J. Guerrero). Esta frase subraya la *relacionalidad radical*: la comunidad existe en relación con la tierra que la nutre; vivir es co-crear esa relación continuamente, "conservarse cambiando, cambiar para permanecer" (Guerrero, 2005, citado en Esteva, 2016, p.186). La comunalidad entonces es una ontología en la que territorio, vida y cultura se co-producen mutuamente.

¿Por qué son importantes estos conceptos de territorio para nuestro tema? Porque las transiciones civilizatorias son inevitablemente procesos territoriales situados. No ocurren en abstracto ni de forma homogénea en todo el mundo, sino que brotan de luchas localizadas donde comunidades reapropian sus entornos y reimaginan sus formas de vida. Como apunta Escobar, los territorios donde pueblos originarios, negros y campesinos resisten al capitalismo global son semilleros

de un "mundo otro" en gestación (Escobar, 2016). En tales territorios, la defensa ecológica se entrelaza con la afirmación cultural y la creación de autonomías –de allí el término "ecologías políticas de la vida", que conjuga ecología, política y cultura desde abajo. Enrique Leff (2004) sostiene que la crisis ambiental global sólo podrá afrontarse con una reconfiguración de los procesos productivos desde la diversidad cultural, revalorizando las *racionalidades productivas* arraigadas en cada ecosistema y cultura local. Es decir, la respuesta al colapso civilizatorio está en esas ecologías locales de saber-hacer, en los territorios que encarnan diferencias y alternativas.

Un concepto útil aquí es el de proyecto de vida comunitario. En contextos indígenas se habla de "proyectos de vida" para referirse a planes de futuro construidos colectivamente, que integran aspectos económicos, sociales, ambientales y espirituales, orientados a la continuidad de la cultura y la naturaleza. Por ejemplo, pueblos amazónicos como los Cofán o Sarayaku en Ecuador han formulado sus Planes de Vida, que son diseños integrales de cómo quieren gestionar su territorio en los próximos años: preservando la selva, fortaleciendo la identidad y garantizando sustento para las nuevas generaciones (Viteri Gualinga, 2002). Estos Planes de Vida son verdaderos diseños de transición a escala local, pues contraponen su visión a los planes estatales o empresariales de explotación petrolera, minera, etc. Escobar señala que al articular sus propios proyectos de vida, las comunidades están afirmando un proyecto ontológico alternativo, desafiando en la práctica la ontología del dinero y la mercantilización universal. Son, por tanto, expresiones de diseño autónomo, de diseño territorial impulsado por la comunidad.

Al hablar de diseño en este contexto, no nos referimos a profesionales externos haciendo planes, sino a los propios colectivos configurando y *dando forma* a sus mundos. Esto se vincula con la idea de ontological design: el hecho de que al diseñar nuestras estructuras de vida (instituciones, tecnologías, espacios), también diseñamos nuestros sistemas de valores y nuestras realidades (Willis, 2006; Escobar, 2018). Las comunidades rurales diseñan sus sistemas agrícolas (e.g., la milpa mesoamericana o la chakra andina) de acuerdo con su cosmovisión; diseñan también sus viviendas, sus artefactos, sus fiestas y rituales, etc., en formas coherentes con una ecología de la vida. El problema es que históricamente estos diseños vernáculos fueron menospreciados o interrumpidos por la ingeniería colonial y desarrollista. Hoy se plantea revalorarlos e incluso articularlos con herramientas contemporáneas para transiciones más amplias. Por ejemplo, el concepto de territorio biocultural (Toledo, 2017) propone proteger territorios donde alta diversidad biológica coexiste con diversidad cultural, considerándolos laboratorios de sostenibilidad. Desde el diseño, esto significa apoyar iniciativas locales (como turismo comunitario, sistemas agroforestales, guardias indígenas) que fortalecen la autoregulación y resiliencia de esos territorios.

En conclusión, los territorios de diferencia son las *arquitecturas vivas* del Buen Vivir. Allí, las ecologías políticas de la vida ofrecen visiones alternativas de cómo organizar la producción, la distribución, la toma de decisiones y el cuidado, enraizadas en los lugares. Las transiciones civilizatorias deberán apoyarse en estos procesos territoriales ya en marcha, en lugar de pretender soluciones uniformes de arriba hacia abajo. Como señala Escobar, a menos que las dinámicas culturales y políticas locales se reconozcan y potencien, seguiremos apenas en una "época de cambios" dentro del desarrollismo, "pero no el cambio de época" que necesitamos. El cambio de época –la verdadera transición ontológica– requiere nutrirse de esos lugares donde brotan los mundos otros. Por ende, un diseño para la transición tendrá que ser inherentemente territorializado, colaborativo con las comunidades, y orientado a fortalecer sus proyectos de vida y sus autonomías. Dicho con otras palabras, los nuevos diseños civilizatorios nacerán de las periferias, de los márgenes, de los Territorios de Vida que resisten y re-existen dentro de las fisuras del sistema dominante.

4. Diseños del Sur y compluridades

El campo del diseño ha estado históricamente dominado por visiones eurocéntricas, asociadas a la industrialización y al consumo masivo. El diseño industrial moderno, surgido con la Revolución Industrial y consolidado en la sociedad de consumo del siglo XX, se centró en producir objetos estandarizados para mercados globales, bajo la lógica de la eficiencia económica y la estética funcionalista internacional. Esta orientación ha sido criticada por su papel en reproducir estructuras de poder (diseño colonial), fomentar la obsolescencia y la sobreexplotación de recursos, e imponer estándares culturales homogéneos. En respuesta, pensadores latinoamericanos del "diseño del Sur" abogan por reimaginar el diseño desde las epistemologías subalternas, la diversidad cultural y las necesidades reales de las comunidades (Fernández & Guihen, 2019; Gutiérrez Borrero, 2013). Se trata de desplazar el centro de gravedad del diseño –pasando del Norte global al Sur global, de las élites a los pueblos, de lo *uno* a lo *pluri*– en un movimiento tanto epistemológico como político.

Uno de los exponentes de esta corriente es Alfredo Gutiérrez Borrero, quien utiliza términos provocativos como *"multisures"* y *"compluridades"* para describir un enfoque de diseño decolonial y plural. En su ponencia "Compluridades y multisures: diseño con otros nombres e intenciones" (2014), Gutiérrez Borrero parte de reconocer que "el diseño no acontece en el vacío. Es fruto del ejercicio de personas que agrupadas llamamos 'sociedades', aunque podríamos designarlas de otros modos" (Gutiérrez Borrero, 2014, p.1). Con ello cuestiona la pretendida neutralidad universal del diseño: todo diseño se origina en un contexto sociocultural específico, pero la modernidad hizo pasar su propio contexto particular (Europa/Norte) como si fuera universal. Gutiérrez señala que "desde un lugar de Occidente fueron clasificados todos los demás lugares planetarios y asumida la generalidad de lo diferente con los conceptos de lo mismo. Algunos humanos catalogaron en sus términos a todos los demás". El diseño moderno participó de este proceso al imponer artefactos, estándares y necesidades homogeneizadas a pueblos diversos, invisibilizando sus saberes locales.

Frente a ello, propone explorar el Sur del diseño (lo que el diseño hegemónico marginó o excluyó) y el diseño del Sur (el diseño generado desde perspectivas del Sur). Aclara que no se refiere únicamente al Sur geográfico, sino al Sur como metáfora de las epistemologías subalternas y de los lugares de enunciación alternativos (Mignolo, 2011; Santos, 2009). Gutiérrez B. acuña el neologismo *"compluridades"* –combinación de *complejidades* y *pluralidades*– para señalar la necesidad de pensamiento *paraconsistente*, capaz de sostener la coexistencia de múltiples lógicas a la vez. "Compluridades y multisures son conceptos paraconsistentes gracias a los cuales es factible desclasificar, superar dualismos y aceptar la coexistencia de múltiples opuestos en fluida relación" (Gutiérrez, 2014, p.4). En otras palabras, aboga por un diseño que tolere y celebre la contradicción, la ambigüedad y la diversidad, en lugar de la simplificación unívoca.

El término *"multisures"* sugiere que no hay un único Sur, sino muchos sures –tantas posiciones marginalizadas como culturas existen (sur indígena, sur afro, sur popular urbano, etc.). Cada uno de esos "sures" aporta conocimientos situados y prácticas de diseño propias, a menudo con otros nombres. De hecho, Gutiérrez Borrero resalta que existen correlatos de lo que profesionalmente llamamos diseño, gestados desde saberes otros (sureños): por ejemplo, los sistemas arquitectónicos vernaculares, la artesanía comunitaria, los rituales de siembra, etc., que cumplen funciones de diseño (dar forma al entorno) pero no fueron reconocidos como tales. Cita explícitamente nociones como *Sumak Kawsay* (vida en plenitud andina), *Ubuntu* (filosofía Bantu de "soy porque somos"), *Tikanga* (formas maoríes de hacer las cosas) y *Satyagraha* (el principio gandhiano de la fuerza de la verdad) como fuentes de inspiración para repensar el diseño. Todas estas nociones

comparten un énfasis en la colectividad, la ética del cuidado y la conexión con algo más allá del individuo (sea la comunidad humana o la Naturaleza). Así, un diseño del Sur buscaría articular estos principios con la práctica de dar forma a la cultura material e inmaterial, validando "el derecho de cada quien a ser experto en su propia experiencia… sin privilegiar posturas de expertos que diseñan por y para otros" (Gutiérrez, 2013, citado por Gutiérrez B., 2014). En resumen, se trata de diseñar con otros, no *para otros*, reconociendo a las comunidades usuarias como co-diseñadoras.

Otro aporte de Gutiérrez Borrero es su crítica a la obsesión productivista en el diseño moderno. Señala que "dentro del universo productivo y productivista sobre cuyo marco industrial pivota el diseño, la ciencia aparece como núcleo sólido… y barrera contra la invasión de lo múltiple y difuso" (Gutiérrez, 2014, p.5). Aquí está cuestionando la alianza entre diseño, ciencia positivista y capitalismo industrial, que descarta todo conocimiento no científicamente legitimado como "no-diseño". En dicha visión, el diseño se vuelve una disciplina tecnocrática controlada por expertos (ingenieros, diseñadores formados en escuelas occidentales), reforzando una suerte de *expertocracia*. Gutiérrez cita a Emmanuel Lizcano al afirmar que la ciencia moderna se presenta como la única, asociada al bien, mientras lo múltiple es asociado al mal o al caos (Lizcano, 2006). Esta "monociencia" ha tendido a invalidar saberes tradicionales, conocimiento campesino, intuiciones estéticas locales, etc., relegándolos a superstición o folklore. Contra esto, el diseño del Sur propone abrir las *compuertas epistemológicas* para que fluyan otros saberes y prácticas marginadas.

Por ejemplo, en diseño urbano participativo, implicaría tomar en serio el conocimiento cotidiano que tienen los vecinos de un barrio sobre cómo fluyen sus dinámicas sociales, en vez de imponer únicamente la visión del urbanista titulado. En diseño de objetos, significaría incorporar técnicas artesanales y simbologías locales en los productos, en lugar de borrar las identidades bajo estándares globales. En diseño de sistemas alimentarios, se traduciría en recuperar métodos agrícolas tradicionales adaptados al ecosistema local, con soporte de ciencia agroecológica, en vez de forzar monocultivos tecnificados. En todos estos casos, se trata de "desclasificar las claves del expansionismo occidental" y re-construir el diseño desde los saberes fronterizos, del Sur, o como dice Gutiérrez: "defender como destino lo múltiple, lo confuso y lo mezclado, más para equilibrar la ilusoria e impuesta unicidad de lo puro que para negarlo" (Gutiérrez, 2014, p.3). Esta frase es reveladora: el objetivo no es simplemente invertir la polaridad (no se trata de negar todo lo occidental, sino de desmontar su pretendida pureza/unicidad integrándolo en un mestizaje más amplio). Un diseño *complural* aceptaría híbridos, intersecciones entre modernidad y saber ancestral, pero siempre evitando la hegemonía total de uno solo.

En la práctica, ¿cómo se manifiesta un diseño situado decolonial? Vemos ya algunas experiencias: diseño participativo en comunidades indígenas para vivienda bioclimática inspirada en su cosmovisión; laboratorios de fabricación digital comunitaria (*fablabs* populares) donde jóvenes mezclan tecnología con soluciones barriales; rescate de técnicas textiles tradicionales combinadas con mercado justo global; sistemas de señalización bilingüe (lengua originaria y castellano) diseñados con artistas locales para afirmar la identidad en espacios públicos; etc. Un caso interesante es el enfoque de "diseño para la innovación social" en proyectos como INDESIG (Colombia) o Laboratorio de Diseño y Sociedad (Argentina), que parten de problemáticas comunitarias (p. ej., acceso al agua, gestión de residuos) y co-diseñan soluciones con los habitantes, integrando conocimiento local y métodos de diseño contemporáneo (Manzini & Jégou, 2008). Estos procesos encarnan el *diseñar con*, donde el rol del diseñador profesional se descentra hacia facilitador o traductor intercultural, más que experto autoritario.

Finalmente, un concepto esencial es la convivialidad –del cual nos ocuparemos más en la siguiente sección– pero vale anticipar que esta noción de Iván Illich sobre herramientas convivenciales entronca perfectamente con el diseño del Sur. Significa priorizar tecnologías y diseños que fortalezcan la autonomía de las personas en comunidad, en lugar de someterlas a sistemas rígidos controlados por especialistas (Illich, 1973). Gutiérrez Borrero menciona la *desprofesionalización* del saber como parte de este cambio: romper con la idea de que sólo el diseñador titulado puede diseñar, para abrir paso a la democracia del diseño. En sus términos, "desconfío del conocimiento experto procedente de quienes se sienten dispensados de todo cuestionamiento… Defiendo como destino lo múltiple, lo confuso y lo mezclado". Es un llamado a la humildad epistemológica y a la co-creación.

En síntesis, los Diseños del Sur representan un viraje de paradigma en la disciplina de diseño: de la imposición universalista a la *situación pluriversal*. Incorporan lo que hemos venido discutiendo: reconocer territorios y culturas diferentes, trabajar con la comunidad (comunalidad), aceptar contradicciones (compluridades), y repolitizar el diseño al servicio de la vida. Es una crítica y a la vez una propuesta. Como resume Gutiérrez Borrero, se trata de "retomar un presente construido para el ahora diverso y no para un porvenir único acorde con concepciones de progreso mediante las cuales la multiplicidad es asumida como caos e invasión" (2014, p.2). El diseño del Sur, entonces, imagina futuros desde los *bordes*, desde los márgenes, para beneficio de la heterogeneidad planetaria. En línea con el Buen Vivir, persigue un futuro marcado por el *cuidado* más que por la *acumulación*. Por tanto, sienta las bases para concebir los Diseños de Transición como veremos más adelante: diseños orientados a transicionar de un sistema centrado en la unicidad, el crecimiento y el control experto, hacia sistemas centrados en la pluralidad, la suficiencia y la participación democrática de los saberes.

5. Convivencialidad, autopoiesis y sistemas vivos

Una de las claves para redirigir nuestras sociedades hacia horizontes de Buen Vivir es repensar la relación entre tecnología, vida y comunidad. El filósofo austro-italiano Iván Illich adelantó en los años 1970 una potente crítica a las mega-tecnologías industriales, proponiendo en su lugar la idea de *herramientas convivenciales*. En su obra *La convivencialidad* (Illich, 1973), define una *sociedad convivencial* como "aquella en que la herramienta está al servicio de la persona integrada a la colectividad y no al servicio de un cuerpo de especialistas" (Illich, 1978, p.18). Aquí "herramienta" se refiere en sentido amplio a cualquier instrumento, institución o infraestructura creada por el ser humano. Una herramienta convivencial es aquella que permite y potencia la autonomía creativa de las personas en colaboración con otros, mientras que las herramientas industriales "manipuladoras" son aquellas que enajenan al usuario y concentran el poder en manos de técnicos o burocracias. Por ejemplo, la bicicleta es para Illich convivencial (empodera al individuo a desplazarse libremente, sin depender de petroleras ni grandes infraestructuras), mientras que el automóvil privado en masa resulta no convivencial (genera congestión, contaminación, requiere expertos para su mantenimiento y grandes redes viales estatales) –a menos que sea apropiado de manera comunitaria.

Illich argumenta que la modernidad sobrepasó un *umbral* donde las herramientas dejaron de servir al ser humano para volverse el ser humano sirviente de las herramientas. En esa línea, señala que "bajo convivencialidad entiendo lo inverso de la productividad industrial. Cada uno de nosotros se define por la relación con los otros y con el ambiente… La relación industrial es repetitiva, la relación convivencial es siempre nueva, acción de personas que participan en la creación

de la vida social" (Illich, 1978, p.22). En esta afirmación hay varios puntos cruciales: (1) La convivencialidad pone en el centro las *relaciones* en lugar de la producción de cosas; (2) Reconoce la interdependencia ("nos definimos por la relación con otros y con el ambiente"); (3) Contrasta la monotonía programada de la sociedad industrial con la *espontaneidad creativa* de interacciones sociales libres; (4) Equivale a libertad individual realizada en redes de solidaridad (Illich, 1978, p.22). En efecto, para Illich la convivencialidad es esa combinación de libertad y comunidad: cada persona es libre porque tiene acceso equitativo a las herramientas comunes y puede usarlas para sus propios fines, a la vez que respeta el igual derecho de otros.

Con base en ello, Illich abogaba por limitar institucionalmente la escala de las tecnologías para que no rebasen ciertos "umbrales de utilidad" tras los cuales se vuelven contraproducentes (Illich hablaba de la *contraproductividad* de sistemas como la medicina hiper-especializada o la educación obligatoria masiva, que terminan generando más daño que beneficio). Propuso principios prácticos como: la desprofesionalización de campos cruciales (salud, educación, transporte) devolviendo competencias a la gente común; la creación de *redes convivenciales* de intercambio que no dependan del mercado monopolístico; la valorización de la austeridad voluntaria. En última instancia, "la convivencialidad es sustituir un valor técnico por un valor ético" (Illich, 1978, p.23), es decir, reinstaurar la primacía de la ética y la política sobre la técnica y la economía.

Estos postulados resuenan fuertemente con la visión del Buen Vivir: en ambos casos se privilegia la reproducción de la vida en comunidad por encima de la acumulación material. Así, podemos extrapolar que un diseño convivial sería aquel orientado a crear herramientas, sistemas o entornos que amplíen la libertad y el poder de acción de las personas integradas en sus colectivos. Por ejemplo, en energías renovables, un diseño convivial preferiría sistemas descentralizados (paneles solares comunitarios, microrredes locales) manejables por la propia comunidad, en lugar de mega-represas o plantas nucleares que requieren tecnocracia y suelen tener graves impactos. En movilidad, priorizaría bicicletas, transporte público colectivo autogestionado, caminos seguros, etc., en lugar de fomentar la dependencia del auto privado o de plataformas comerciales extractivas. En comunicación, favorecería redes comunitarias de Internet, software libre, radios locales, etc., en vez de monopolios corporativos que controlan la información.

Illich incluso llegó a imaginar indicadores de "bienestar convivencial", como la tasa de actividades autónomas vs. actividades institucionalizadas en la vida de una persona. Su diagnóstico fue que la modernidad industrial redujo drásticamente la esfera autónoma (lo que la gente hace por sí misma con otros) y expandió la esfera heterónoma (lo que debe adquirirse a través de sistemas profesionales). Recobrando *lo común* –sea conocimientos tradicionales, espacios públicos, bienes comunales– recobramos convivialidad. Hoy, los movimientos de *tecnología apropiada* y *cultura libre* siguen esta línea, promoviendo diseños de código abierto, hacks comunitarios, permacultura, etc., que empoderan a usuarios no expertos. Un ejemplo es la impresora 3D de bajo costo RepRap, diseñada para que cualquiera pueda fabricarla y modificarla –un giro respecto a la típica impresora patentada.

Por otro lado, la noción de autopoiesis proviene de la biología de Humberto Maturana y Francisco Varela (Maturana & Varela, 1973). Significa literalmente *auto-producción*: describe la capacidad de los sistemas vivos de producir y regenerar continuamente los componentes que los conforman, manteniendo su organización. Una célula, por ejemplo, es autopoietica porque reconstituye sus elementos (proteínas, membranas) a partir de nutrientes y de su propio metabolismo, conservando su identidad a lo largo del cambio. Maturana y Varela extendieron esta idea a niveles

mayores: los organismos son sistemas autopoieticos, y también lo son las *redes sociales* en cierto sentido (cuando crean y recrean los vínculos y normas que las sostienen). En términos sencillos, un ser vivo no es una máquina construida desde fuera, sino un tejido de procesos que se *auto-diseñan* a sí mismos en interacción con el medio.

¿Por qué es relevante la autopoiesis para el diseño de transiciones? Porque sugiere que las dinámicas de la vida –tanto biológicas como sociales– tienen una direccionalidad propia que no debería ser ignorada al intervenir. Maturana y Varela argumentaron en contra de visiones externalistas de la evolución; ellos proponen que los cambios en un sistema vivo son desencadenados por el ambiente pero no determinados unidireccionalmente: hay un *acoplamiento estructural* donde el sistema adapta su estructura conservando su organización central (Maturana & Varela, 1987). Por ejemplo, una comunidad campesina puede absorber tecnologías nuevas (un tractor, digamos) pero reconfigurándolas según su lógica social interna –o rechazándolas si no encajan–, para conservar su forma de vida esencial. Si la introducción de algo externo rompe su organización (ej: divide a la comunidad, erosiona la cooperación), la comunidad "desintegra" (muere socialmente).

Esta perspectiva lleva a ver a las comunidades humanas también como sistemas vivos autopoieticos. Muchos autores de epistemologías del Sur lo han sugerido: Fals Borda hablaba de sistematización desde la vida, Escobar (2014) plantea que los movimientos sociales crean *mundos* y ontologías propias. Si aceptamos esto, el diseño para Buen Vivir debe alinearse con la autopoiesis de las comunidades y ecosistemas, en lugar de imponer diseños heterónomos que la inhiban. Es decir, debe ser un diseño que facilita la autopoiesis. Por ejemplo, en vez de suponer que vamos a "diseñar una comunidad sostenible" desde una oficina de planificación, deberíamos propiciar condiciones (espacios de encuentro, herramientas de comunicación, pequeños fondos administrados localmente) para que la propia comunidad imagine y construya sus soluciones (energía, agua, producción) de forma acorde a su identidad. Este enfoque coincide con metodologías participativas (design thinking participativo, co-creación, etc.) pero va más allá: implica confiar en la capacidad autopoiética de los sistemas vivos sociales, reconocer sus saberes implícitos y *acompañar* más que dirigir.

Maturana y Varela también resaltaron el rol de las emociones y la convivencia en la evolución de sistemas sociales, a través del concepto de biología del amor (Maturana, 1990). Argumentan que la cooperación y el cuidado (amor en sentido amplio) tuvieron un papel central en la historia evolutiva humana, permitiendo la crianza prolongada y el aprendizaje social. Un diseño que promueva *convivencialidad* (volvemos a Illich) estaría de hecho alineado con esa base autopoiética de lo social: posibilitar "la coordinación de la conducta entre organismos que constituyen unidades de tercer orden mediante redes de co-ontogenias… mediante la comunicación en un dominio lingüístico" (Escobar, 2013, explicando a Maturana/Varela). Traducido: los humanos coordinamos nuestras vidas en redes de interacciones recurrentes (familiares, comunitarias), y el lenguaje nos permite crear realidades compartidas. Si el diseño se concibe como *mediador* en esas interacciones, su función sería aportar *dispositivos* (objetos, espacios, dinámicas) que catalicen la coordinación para la vida en común.

Un ejemplo concreto: los bancos de semillas comunitarios. Son diseños sociales que permiten a agricultores guardar, intercambiar y reproducir sus semillas nativas, adaptadas localmente. Esto refuerza la autopoiesis del agroecosistema y de la comunidad agrícola, porque no dependen de comprar semillas híbridas externas cada ciclo, sino que regeneran su base productiva. Además, el

banco de semillas es convivial: gestionado por los propios campesinos, con normas cooperativas, promueve la interacción e intercambio de conocimiento tradicional (diálogo de saberes sobre cultivo). Diseños así –simples pero poderosos– son pilares de la soberanía alimentaria y del Buen Vivir rural.

Otro ejemplo: los sistemas participativos de garantía (SPG) en agricultura orgánica. En lugar de certificaciones costosas controladas por expertos externos, los SPG son esquemas en que los mismos productores y consumidores locales verifican la calidad agroecológica mediante visitas mutuas, confianza y criterios construidos comunitariamente. Es un diseño institucional convivencial (no hay una autoridad única, todos participan) y autopoiético (la red se auto-regula, se corrige y mejora con la experiencia conjunta). Ha funcionado en muchos países para fortalecer mercados locales de productos orgánicos sin depender de certificadoras internacionales.

Finalmente, considerar la autopoiesis nos lleva a ver a la Naturaleza no como almacén inerte sino como sistema vivo que se regula a sí mismo (Gaia, de Lovelock, es otra formulación de esta idea). Por tanto, el diseño bioinspirado y *regenerativo* toma relevancia: tecnologías que imitan procesos naturales (biomímesis), agricultura regenerativa que mejora el suelo en vez de degradarlo, infraestructura verde que restaura ciclos hídricos. Todos ellos se alinean con la lógica autopoiética de los ecosistemas –fomentan la capacidad de la biosfera de *auto-reproducirse*. En la visión del Buen Vivir, donde la Pachamama es sujeto de derechos, habría que diseñar nuestras actividades de modo que estimulen la autopoiesis de la Tierra en vez de entorpecerla. Por ejemplo, diseñar ciudades con corredores biológicos que permitan a las especies moverse y reproducirse; o diseñar sistemas de producción que integren árboles, animales y cultivos (agroforestería) para imitar un bosque en miniatura.

En resumen, convivencialidad y autopoiesis convergen en un mismo punto: reconocer y apoyar la *vitalidad propia* de los sistemas sociales y naturales. Un diseño de transición imbuido de estos principios buscará crear tecnologías ligeras, descentralizadas, abiertas, que las personas puedan entender, modificar y controlar (conviviales); al mismo tiempo que promoverá dinámicas circulares, de retroalimentación, de cuidado mutuo, que refuercen la reproducción autónoma de la vida (autopoiéticas). Esto contrasta radicalmente con el diseño típico para la obsolescencia o con las megamáquinas sociotécnicas que requieren insumos constantes y generan dependencia. Como afirma Illich, "la sociedad convivencial descansará sobre contratos sociales que garanticen a cada uno el mayor y más libre acceso a las herramientas de la comunidad, con la condición de no lesionar la igual libertad de acceso de otro" (Illich, 1978, p.24). Aquí "herramientas de la comunidad" pueden ser desde la tierra y el agua hasta el conocimiento y las tecnologías. Es prácticamente un manifiesto de democratización tecnológica.

Desde la perspectiva de diseño, esto implica un cambio de rol profesional: el diseñador deja de ser el "experto solucionador" y se convierte en un facilitador de procesos vivos. Debe aprender a escuchar al sistema, a la comunidad, entender sus lógicas internas, y coadyuvar a que florezcan las soluciones desde adentro. Se relaciona con metodologías de diseño centrado en el usuario, pero llevadas más allá: centrado en la comunidad, e incluso centrado en los ecosistemas (design for the wild, algunos lo llaman). De esta manera, diseño, convivialidad y autopoiesis se entrelazan como pilares para materializar los valores del Buen Vivir en realidades concretas, mediante tecnologías apropiadas, instituciones comunales e infraestructuras ecológicas. Los Diseños de Transición deberán, en definitiva, ser *diseños vivientes*, flexibles, adaptativos, participativos, que evolucionen con sus usuarios en un acoplamiento estructural, orientados siempre a favorecer la vida y la equidad sobre la maximización de la producción o el control centralizado.

6. Post-extractivismo y transiciones socio-técnicas

Una de las transiciones más urgentes y desafiantes que enfrenta América Latina es la transición desde un modelo extractivista –dependiente de la extracción intensiva de recursos naturales para la exportación– hacia un modelo post-extractivista centrado en la suficiencia, el respeto a los límites ecológicos y el Buen Vivir de las comunidades locales (Gudynas, 2011a; Svampa, 2019). Esta transición no es sólo económica, sino profundamente *socio-técnica*, pues implica reestructurar los sistemas energéticos, productivos, de transporte y consumo que sostienen la economía extractiva. El diseño tiene un rol crítico aquí: se trata de rediseñar el metabolismo sociedad-naturaleza para poner fin a la relación depredadora actual y sustituirla por una relación de cuidado y regeneración.

Eduardo Gudynas, uno de los principales teóricos del post-extractivismo, plantea que existen distintos *"escalones"* en el camino de salida del extractivismo (Gudynas, 2011b). En un primer momento, sugiere transitar de un extractivismo depredador (el estilo de desarrollo actual) a un extractivismo sensato o moderado, "en el cual se cumplirían las normas ambientales de toda actividad explotadora (por ej., la minería)" (Gudynas, 2011b, p.14). Esto implica frenar las prácticas más destructivas, hacer cumplir estándares, zonas de exclusión ecológica, consulta previa obligatoria, etc. Luego, finalmente, pasar a un extractivismo indispensable (o una extracción mínima necesaria), "que se refiere a aquellas actividades genuinamente necesarias, que cumplen condiciones sociales y ambientales, y están vinculadas a cadenas productivas nacionales y regionales para nutrir redes de consumo enfocadas en la calidad de vida" (Gudynas, 2011b, p.17). Este último escalón se acercaría ya a un modelo pos-extractivista donde sólo se extrae lo estrictamente imprescindible, bajo control comunitario o estatal transparente, y preferiblemente para uso local/regional (no para sostener el hiperconsumo global). El resultado esperado sería "un desarrollo alternativo con menos consumo de energía y huella de carbono, mejor calidad de vida, y centrado en las necesidades nacionales y continentales antes que globales" (Gudynas, 2011b, p.17).

¿Cómo se traducen estas ideas en términos de diseño socio-técnico? En primer lugar, implica rediseñar los sistemas energéticos. Latinoamérica exporta masivamente hidrocarburos y minerales energéticos, y también depende internamente de ellos (por ejemplo, para electricidad o transporte). Un enfoque post-extractivista buscaría diversificar la matriz hacia energías renovables apropiadas a cada región, descentralizadas y de propiedad comunitaria/estatal. Por ejemplo, promover microrredes solares en zonas rurales aisladas en vez de extender hidroeléctricas gigantes que inundan territorios indígenas; o turbinas eólicas gestionadas por cooperativas locales en vez de campos eólicos en manos de multinacionales donde la comunidad sólo arrienda sus tierras. El diseño aquí abarca tanto la tecnología en sí (diseñar turbinas más simples de mantener, paneles adaptados al clima local, sistemas de almacenamiento innovadores) como la arquitectura institucional (diseñar modelos de gobernanza participativa de la energía, marcos legales de prosumidores, etc.).

Un segundo elemento es rediseñar los sistemas de movilidad y transporte para reducir drásticamente la dependencia de combustibles fósiles y megaproyectos (carreteras que penetran selvas, etc.). Ciudades y territorios post-extractivistas deberían priorizar el transporte público eléctrico, la movilidad activa (bicis, caminar), y la relocalización de la producción para acortar cadenas logísticas. En términos de diseño urbano, significa ciudades más compactas, policéntricas, con uso mixto

del suelo (para evitar desplazamientos largos) –es decir, contrarias al modelo expansivo y dependiente del auto. También diseñar sistemas de transporte rural que conecten comunidades sin necesidad de pavimentar selvas (por ejemplo, mejoras en navegación fluvial tradicional en la Amazonía, usando energías limpias).

Otro aspecto crucial es el diseño de sistemas alimentarios sostenibles. El extractivismo agrario (monocultivos de soya, palma africana, ganadería extensiva) es devastador en A. Latina. Un enfoque de Buen Vivir demanda transiciones agroecológicas: diversificar cultivos, proteger semillas nativas, recuperar suelos degradados. Diseñar esta transición incluye desde rediseñar las parcelas (agrosilvicultura, policultivos, permacultura) hasta redes logísticas de mercados locales (ferias de trueque, cooperativas de consumo). Gudynas menciona que "la producción de alimentos –y todo el sector agrícola– deberá ser una esfera primordial en esta transición; la relocalización de la producción de alimentos en base a sistemas orgánicos, biodiversos y descentralizados es uno de los aspectos considerados de mayor importancia en los discursos de la transición" (Gudynas, 2012, cit. en Svampa, 2019, p.229). Aquí el diseño juega al nivel técnico (agro-técnicas) y socio-organizativo (redes campesinas, circuitos cortos).

Una transición socio-técnica integral también requiere repensar los patrones de consumo y producción industrial. Gudynas señala la necesidad de "cuestionar la idea de que el consumo creciente significa mejorar la calidad de vida" (Gudynas, 2011a, p.65). Esto entronca con movimientos de *decrecimiento* o *suficiencia*. Desde el diseño, implicaría favorecer productos duraderos, reparables, multi-funcionales, en contraste con la obsolescencia programada. Por ejemplo, diseñar electrodomésticos modulares fácilmente reparables con piezas estándar, o promover servicios compartidos en vez de bienes individuales (economía funcional). La *convivialidad tecnológica* de Illich vuelve a aparecer: limitar el consumo de energía y materiales por persona, diseñando artefactos austeros pero efectivos. También rediseñar indicadores de éxito: no más el PIB, sino índices de bienestar holístico (p.ej., FIB –felicidad interna bruta– en comunidades, indicadores de salud de ecosistemas, etc.). Esto último es más conceptual, pero parte del diseño institucional.

Un hito notable en la región fue la incorporación de los Derechos de la Naturaleza en la Constitución de Ecuador (2008) y la ley de Derechos de la Madre Tierra en Bolivia (2010). Estas innovaciones legales representan un rediseño radical del marco jurídico: reconocen a la Naturaleza como sujeto de derechos (a existir, regenerarse, etc.), y obligan a rediseñar políticas públicas acorde a ello. Por ejemplo, Ecuador tuvo que crear la institución del Defensor de la Naturaleza. Aunque la práctica ha sido contradictoria (pues paralelamente continuó la extracción petrolera), sienta un precedente de rediseño normativo basado en cosmovisiones del Buen Vivir. Requiere que cualquier plan extractivo sea evaluado en términos de su impacto a los derechos de los ecosistemas, no sólo costo-beneficio económico. Si se aplicara con rigor, muchos proyectos no serían viables. En la práctica, esto fuerza a buscar alternativas económicas pos-extractivas: turismo ecológico, bioeconomía (aprovechamiento no extractivo de biodiversidad), industrias creativas locales, etc. El diseño de estrategias post-extractivistas a nivel país es complejo, pero países como Costa Rica muestran elementos (sin minería metálica, con matriz eléctrica 100% renovable, apostando a servicios como ecoturismo, aunque con limitaciones). Uruguay también experimentó políticas deliberadas de transiciones energéticas (hoy tiene 98% de electricidad renovable). El diseño de políticas es quizá menos visible, pero crucial: por ejemplo, Gudynas habla de implementar *desacoples selectivos* de la economía global, evocando la idea de Samir Amin del "delinking" pero con perspectiva ecológica –significa diseñar políticas de protección selectiva para sectores clave (agricultura local, industria local) reduciendo la dependencia de importaciones/exportaciones que implican huella ecológica grande.

En cuanto al metabolismo capital-naturaleza, Marx introdujo la idea de la *ruptura metabólica* (John B. Foster, 2000, la retoma) para explicar cómo el capitalismo crea un flujo unidireccional: extrae recursos de la naturaleza, los convierte en mercancías, genera residuos y contaminación, sin devolver materia/energía de forma cíclica a los ecosistemas. Un metabolismo sostenible debería ser circular –como en la naturaleza, donde no hay "residuos" sino nutrientes que se reintegran. Diseñar la ruptura con el metabolismo capital-naturaleza implica diseñar una economía circular en serio: reciclaje total, energías renovables, reuso de aguas, compostaje de orgánicos, etc., y más allá: implica reducir drásticamente la escala material de la economía. Degrowth scholars proponen reducir la producción/consumo global en un 50% para volver a niveles compatibles con la biosfera. Para los diseñadores de producto, esto significa cambiar los briefs: ¿realmente se necesita este nuevo producto?, ¿cómo alargar su vida útil?, ¿cómo minimizar su huella? etc.

Eduardo Gudynas afirma que pensar en Buen Vivir y Derechos de la Naturaleza "significa embarcarse en estrategias ontológico-políticas de transición hacia el pluriverso" (Gudynas, 2011a, p.66). Llama la atención el uso de *"ontológico-políticas"*: reconoce que estas transiciones no son sólo técnicas sino implican disputas de visiones del mundo (ontologías) y de poder (política). En efecto, disminuir extracción y consumo enfrenta el poder de élites económicas y culturales que ven eso como "retroceso" o amenaza a sus privilegios. Por eso, Gudynas subraya que "sobran decir que las exigencias para este proceso son complejas, incluyendo mayor democracia participativa, visiones plurales de la economía, sistemas de valoración múltiples (no sólo indicadores económicos estándar), disminución en el consumo de materia y energía, y estrategias de desacople selectivo de la economía mundial" (Gudynas, 2011b, p.18). Esta lista es prácticamente una agenda de diseño institucional y cultural: democratizar (diseñar espacios de participación real), pluralizar visiones (incorporar indicadores de bienestar, como mencionamos), bajar consumo (campañas culturales, educación, normativas de límite), etc. Todo ello requiere innovación socio-técnica.

Un ejemplo inspirador es el concepto de "buen vivir urbano" que algunas ciudades están explorando: incorporar huertos urbanos, energía solar en edificios públicos, techos verdes, movilidad sostenible, presupuestos participativos orientados a sostenibilidad, etc., para que incluso en contexto urbano se baje la huella ecológica y se aumente la calidad de vida. Ciudades como Bogotá, Quito, Montreal han hecho pilotos de "barrios eco-sostenibles" con participación ciudadana. A pequeña escala, muestran que se puede vivir bien consumiendo menos. También políticas como la semana laboral de 4 días se discuten (menos producción pero más bienestar para el trabajador).

Finalmente, es importante mencionar que la transición post-extractivista no es meramente local: implica integraciones regionales alternativas. Gudynas sugiere la "integración regional autónoma frente a la globalización", es decir, complementariedades entre países latinoamericanos para depender menos de mercados de EE.UU., China, etc. Eso es un macro-diseño geopolítico: por ejemplo, crear cadenas regionales de valor de energías limpias, o acuerdos para proteger ecosistemas compartidos como la Amazonía. La reciente iniciativa de la "Amazonía como sujeto de derechos" a nivel internacional es un intento de diseñar un marco transnacional de protección ecológica.

En conclusión, la transición post-extractivista exige repensar y rediseñar nuestros sistemas técnico-materiales en todos los niveles, guiados por los principios de suficiencia, economía de la vida y justicia ecológica. Ya no se trata de extraer y luego mitigar daños, sino de planificar actividades económicas preguntando primero: ¿Esto contribuye a la vida? ¿Es realmente necesario?. Si no, mejor no hacerlo. El diseño en este contexto adopta un carácter de *mediación ética*: debe traducir los valores del Buen Vivir (armonía con la naturaleza, solidaridad, respeto a la diversidad) en configuraciones concretas de tecnología, infraestructura y organización social. Debe también ser anti-

cipatorio, proyectar futuros deseables en que los países latinoamericanos prosperen sin destruir su base natural. Como dice Arturo Escobar, "hablar del pluriverso significa revelar un espacio de pensamiento y práctica en el que el dominio de una modernidad única haya quedado suspendido a nivel epistémico y ontológico… donde se puedan analizar proyectos pluriversales concretos" (Escobar, 2012, p.56). Los proyectos post-extractivistas son precisamente esos proyectos pluriversales concretos –alternativas al desarrollo moderno únicas, situadas– que es preciso diseñar, apoyar y escalar. En pocas palabras, se trata de diseñar el metabolismo alternativo de nuestras sociedades, uno compatible con los ciclos de la Pachamama.

7. Sistema comunal y arquitectura política del Buen Vivir

La búsqueda de alternativas civilizatorias pasa no sólo por lo económico-ecológico, sino también por reinventar la arquitectura política de nuestras sociedades. Las instituciones políticas modernas –Estados-nación liberales, democracias representativas, derecho positivo individualista– están en crisis de legitimidad y eficacia para enfrentar los retos actuales. En América Latina, intelectuales y líderes indígenas han propuesto retomar y actualizar las formas de organización comunitaria tradicionales como base de un *"sistema comunal"*, posicionado como alternativa al sistema liberal occidental (Dávalos, 2008; Macas, 2010). Uno de los formuladores más explícitos de esta idea es Félix Patzi (2007, 2019), intelectual aymara boliviano, quien plantea el "sistema comunal" en contraposición al sistema capitalista liberal.

El sistema comunal se fundamenta en la *comunalidad* ya mencionada: la idea de comunidad como sujeto colectivo que gestiona integralmente la vida económica, política y cultural. En un sistema comunal, la *propiedad* de los recursos clave tiende a ser colectiva o familiar comunitaria (p.ej., la tierra comunal, el agua bajo control de la comunidad). La *economía* se orienta a la suficiencia y al reparto equitativo, a través de mecanismos de reciprocidad (ayni, trueque, tequio) más que por el lucro privado. La *política* se ejerce mediante asambleas, consejos comunales, rotación de cargos, mandatos imperativos –es decir, formas de democracia directa o participativa, donde los cargos son vistos como servicios temporales a la comunidad y no como poder personal. El *derecho* se basa en normas consuetudinarias surgidas de la propia comunidad, a menudo buscando la reconciliación y el equilibrio más que la punición individual (justicia comunitaria).

Patzi argumenta que las sociedades indígenas andinas no fueron primariamente *"comunistas"* en el sentido occidental, sino comunales: no eliminan la individualidad, pero la supeditan al tejido colectivo. Él advierte contra idealizar un pasado idílico; su propuesta es actualizar elementos comunales en el presente nacional. Plantea que el Estado plurinacional de Bolivia debería evolucionar a un *Estado comunal*, donde coexistan autonomías indígenas fuertes con competencias económicas, políticas y jurídicas propias (Patzi, 2019). Incluso sugiere que el sistema comunal "puede ser aplicado en economías modernizadas como las industrias tanto en áreas urbanas como rurales, subordinando la tecnología moderna a la lógica comunal" (Patzi, 2019, p.158). Esto es interesante porque rompe el prejuicio de que lo comunal sólo sirve para comunidades rurales atrasadas –Patzi afirma que se puede gestionar una fábrica o una empresa bajo principios comunales (propiedad colectiva de los trabajadores, reparto justo del excedente, decisión participativa). Ejemplos incipientes de ello son las cooperativas autogestionarias, o las empresas recuperadas por trabajadores (como en Argentina 2001), que operan con lógicas más horizontales.

En su obra Sistema Comunal: una propuesta alternativa al sistema liberal (3ra ed., 2019), Patzi traza comparaciones: mientras el liberalismo se basa en el individuo, la competencia y la representación, el comunalismo se basa en la comunidad, la complementariedad y la participación directa. Sostiene que para consolidar alternativas al capitalismo, no basta con cambios económicos (nacionalizaciones, etc.), se requiere un cambio de forma de Estado y forma de gobierno. De ahí la consigna indígena boliviana de *"gobernar obedeciendo"*, que expresa la subordinación del gobernante a la asamblea comunitaria.

Podemos articular estos planteamientos con el Buen Vivir: si el Buen Vivir es horizonte ético y ontológico, el *sistema comunal* provee la estructura política para alcanzarlo. Por ejemplo, la Constitución ecuatoriana de Montecristi (2008) incorporó instituciones de *democracia comunitaria* y *economía solidaria*, reconociendo a las comunidades, comunas y nacionalidades como instancias de gobierno local con sus normas (Art. 57 y 171 CRE), y promoviendo empresas de economía popular y solidaria. En Bolivia, la Constitución de 2009 también reconoce a la *"democracia comunitaria"* como complementaria de la democracia representativa y directa. Sin embargo, el desarrollo práctico ha sido limitado en ambos casos, en parte por inercias del Estado liberal y en parte por cooptación política.

No obstante, hay experiencias concretas: las Autonomías Indígenas Originarias Campesinas (AIOC) en Bolivia, figura constitucional que permite a municipios indígenas autogobernarse según normas y procedimientos propios. Varios pueblos (Charagua Iyambae, Raqaypampa, Uru Chipaya, entre otros) ya constituyeron AIOC, donde por ejemplo el *ñemboati guasu* (gran asamblea guaraní) es la máxima autoridad en lugar del Concejo Municipal tradicional. Es un diseño institucional innovador: se reemplazó el gobierno municipal liberal (alcalde, concejales electos por voto individual) por un gobierno comunal con asambleas, consejos de capitanes, etc., respetando la representatividad de clanes o comunidades. Estos pueblos están diseñando sus estatutos autonómicos, combinando elementos del derecho estatal con su derecho consuetudinario. Es un verdadero ejercicio de arquitectura institucional del Buen Vivir, pues buscan plasmar valores comunitarios (rotación, no profesionalización de la política, equilibrio con la naturaleza) en la estructura formal de gobierno local.

Otro ejemplo son los "usos y costumbres" en Oaxaca, México: más de 400 municipios (de ~570 en el estado) se rigen por sistemas normativos indígenas, donde no hay partidos políticos y las autoridades municipales se eligen en asambleas comunitarias. Esto se ha reconocido legalmente desde 1995. En tales municipios, el *cargo* es visto como servicio no remunerado, generalmente de un año, y la persona transita por escalafón de cargos (tequio) antes de ser posible alcalde. Aunque enfrentan retos (como baja presencia de mujeres, algo que está cambiando), han demostrado ser muy eficientes en administración local y manejo de recursos con baja corrupción. Son un *diseño político* diferente al de la democracia liberal de partidos. Algunos estudios (Díaz-Cayeros et al., 2014) señalan que estos municipios tienen mayor participación ciudadana y gastan más en bienes públicos que los de partido.

Todos estos casos muestran que la comunalidad política no es utopía, existe en muchas partes y puede formalizarse. El gran desafío es cómo articular escalas mayores. Boaventura de Sousa Santos ha propuesto la idea de *"democracia radical"* combinando democracia representativa para ciertos niveles (p.ej. nación) con democracia participativa y comunitaria para niveles locales, bajo el principio de subsidiariedad invertida (lo local decide en lo que afecta localmente, delegando a lo central sólo lo necesario). En Bolivia y Ecuador se buscó algo así, pero topó con la resistencia del centralismo estatal.

Desde la perspectiva del diseño entendida interdisciplinariamente, podemos pensar que así como diseñamos artefactos, también *diseñamos instituciones*. Buchanan (1997) hablaba del diseño de la "Cuarta Orden" que incluye sistemas organizacionales. Diseñar un sistema comunal de gobierno implica prototipar cómo funcionaría la toma de decisiones, la resolución de conflictos, la administración de recursos, etc., en clave comunitaria. Por ejemplo, Patzi sugiere superar el *localismo agrario* articulando comunidades en sistemas mayores sin perder su lógica (Patzi, 2019, p.159). Este es un punto crítico: cómo escalar la comunalidad a regiones, ciudades o incluso Estados plurinacionales. Él indica que hay que "superar el etnocentrismo indígena y el localismo agrario", planteando teóricamente la sociedad entera como red de sistemas comunales. Esto suena complejo, pero no imposible: uno puede imaginar una ciudad organizada en distritos con cabildos, consejos sectoriales (de agua, de mercados, etc.) co-gobernando con el municipio, etc. De hecho, en el ideal de *Estado plurinacional*, la idea era que convivan diversas formas de democracia.

Así, el diseño de transición en la dimensión política tendría como meta crear instituciones convivenciales y comunales que materialicen la filosofía del Buen Vivir: participación real, control colectivo de bienes comunes, complementariedad de autoridades, rotación y revocabilidad de los mandatos, etc. Esto demanda innovación jurídica (constituciones, leyes) y a la vez socio-diseño en el territorio (cómo convocar asambleas eficaces, cómo informarlas, etc.). En eso, las nuevas tecnologías podrían ayudar: se habla de gobernanza colectiva asistida con plataformas digitales democráticas (por ej., en algunas ciudades españolas, plataformas como Decidim para participación ciudadana). La clave es que la tecnología sea diseñada para empoderar la deliberación, no para manipular opiniones (contraste entre un foro comunitario en línea vs. el algoritmo de Facebook).

En un nivel filosófico, el paso de *"Estado"* liberal a *"sistema comunal"* es parte de la descolonización del poder (Quijano, 2000). Los pueblos indígenas recuperan su *potencia* al reactivar sus propias estructuras en lugar de sujetarse a las del colonizador. Esto conlleva tensiones: por ejemplo, conflictos entre la justicia indígena y la justicia ordinaria sobre competencias. Pero en la búsqueda del Buen Vivir, la idea de pluralismo jurídico y plurinacionalidad es medular: reconocer que no hay una única forma de organizar lo político.

En la práctica, muchos territorios al margen del Estado ya funcionan comunalmente –por ejemplo, territorios autónomos zapatistas o algunas zonas amazónicas con autogobierno indígena de facto. Estos se pueden ver como *laboratorios* de la arquitectura política del pluriverso. Diseñadores e investigadores sociales pueden aprender de ellos, sistematizar, y proponer adaptaciones en otros contextos.

Antes de concluir esta sección, vale citar una frase de Félix Patzi que resume la aspiración: "los sistemas comunales aparecen como la única alternativa capaz de destruir todo el recorrido de la modernidad [capitalista]… se tornan en formas de economía y política más competitivas y justas" (Patzi, 2019, p.295). Aunque suene maximalista, refleja la convicción de que solo reinstalando la comunidad como sujeto (en lugar del individuo-empresa) se podrá superar la crisis. Patzi incluso afirma que aprovecharán la tecnología y conocimiento occidental, "pero subordinada a la lógica comunal", para hacer un sistema más eficiente y justo. Esto alude a que no se trata de volver a un pasado pre-tecnológico, sino de apropiar lo útil de la modernidad (educación, ciencia, ciertos derechos) dentro de un marco comunal. Es una síntesis creativa, no un rechazo total.

Así, el diseño de transición en política significará mezclar: combinar democracia directa con ciertas formas representativas cuando haga falta, articular escalas locales con coordinación a nivel mayor, y sobre todo, crear mecanismos para que el poder fluya desde abajo hacia arriba (y no a la inversa). En esto último, la idea de "tejer otra institucionalidad" (Dávalos, 2013) es fundamental: quizá las futuras instituciones no se llamen "Estado" ni "municipio" sino "Consejo de Buen Vivir", "Confederación de Comunidades", etc., reflejando la primacía de lo comunal. En suma, la arquitectura política del Buen Vivir se va diseñando sobre la marcha con cada experiencia de autonomía y autogestión colectiva que prospera en nuestra región.

8. Feminismos descoloniales y re-existencias territoriales

Ninguna transición civilizatoria sería completa sin abordar las relaciones de género y la superación del patriarcado. Los *feminismos descoloniales* de Abya Yala han insistido en que "no hay descolonización sin despatriarcalización" (Espinosa Miñoso et al., 2014, p.12). Esto significa que la transformación hacia el Buen Vivir exige desmontar las estructuras patriarcales y raciales incrustadas en nuestras sociedades, ya que éstas son parte integral de la civilización moderna/colonial. Autoras como Yuderkys Espinosa Miñoso, Ochy Curiel, María Lugones, Julieta Paredes (del feminismo comunitario boliviano) y muchas otras, han desarrollado una crítica profunda al feminismo hegemónico eurocéntrico, proponiendo en cambio feminismos en diálogo con las cosmovisiones indígenas y negras, centrados en la comunidad, la Tierra y la *re-existencia* (resistencia + creación de existencia).

El término re-existencia alude a las prácticas cotidianas mediante las cuales las mujeres (y pueblos en general) no sólo resisten a la opresión, sino que crean activamente modos alternativos de vida, sanación y memoria, a menudo invisibles para la historia oficial (Gargallo, 2014). Por ejemplo, mantener vivas las lenguas originarias transmitidas por mujeres, las redes de cuidado infantil colectivo en barrios populares, las huertas caseras urbanas, los rituales de tejido comunitario –todas son formas en que las mujeres sostienen la vida y siembran semillas de otro mundo en las grietas del actual.

Los feminismos comunitarios, originados en Bolivia (por la colectiva Mujeres Creando Comunidad, Julieta Paredes), plantean que el patriarcado llegó con la colonia ("el primer territorio colonizado es el cuerpo de las mujeres" dicen) y que la lucha por el Buen Vivir pasa por reconstruir relaciones de género no opresivas al interior de las comunidades. Hablan de la complementariedad de género desde visiones andinas (chacha-warmi, hombre-mujer en dualidad equilibrada), pero criticando cómo incluso esas complementariedades originarias fueron distorsionadas por el colonialismo y la influencia del catolicismo. Propugnan la *"despatriarcalización"* como un proceso tanto estructural (leyes, instituciones) como subjetivo (cambiar mentalidades machistas, relaciones familiares). En Bolivia, el gobierno de Evo Morales adoptó oficialmente ese término: creó una "Unidad de Despatriarcalización" en el Ministerio de Justicia e incluso la Agenda Patriótica 2025 incluye la meta de sociedad despatriarcalizada. Sin embargo, la brecha entre discurso y realidad ha sido amplia. Aún así, estas ideas permearon: hoy en muchos espacios mixtos (no sólo feministas), se reconoce que sin erradicar la violencia contra las mujeres, sin equidad de género, no se puede hablar de Vivir Bien real.

En términos de aporte conceptual al diseño de transiciones, los feminismos decoloniales aportan la centralidad del cuidado y la sostenibilidad de la vida. Economistas feministas como Magdalena León o Natalia Quiroga hablan de "economía del cuidado" como base de un nuevo modelo –y señalan que el Buen Vivir, para ser genuino, debe integrar la perspectiva de género, pues histórі-

camente el cuidado recayó desproporcionadamente en las mujeres (invisibilizado). Por ejemplo, Quiroga (2014) analiza la "invisibilización del Buen Vivir en la formulación de la economía del cuidado" a nivel regional, argumentando que se han separado artificialmente debates que en realidad convergen: el Buen Vivir propone un desplazamiento del antropocentrismo hacia la consideración de la tierra como sujeto de cuidado, y los feminismos comunitarios proponen desplazar el androcentrismo hacia una ética del cuidado de los cuerpos y la comunidad, reconociendo interdependencias. Ambos desplazamientos se refuerzan mutuamente: cuidar de la Madre Tierra y cuidar de la comunidad humana son parte del mismo tejido.

En una declaración de feministas comunitarias en la Conferencia de los Pueblos sobre Cambio Climático (Cochabamba 2010), se afirmó la necesidad de "colocar la vida en el centro" y se vinculó la lucha contra la crisis climática con la lucha contra el patriarcado. Se invitó a un diálogo intercultural respetuoso para salvar el planeta integrando propuestas como territorios indígenas, Buen Vivir, y despatriarcalización (Espinosa et al., 2014). Esto sugiere que las soluciones al colapso ecológico no vendrán sólo de la ciencia, sino también de tejer de otro modo las relaciones sociales, incluyendo género.

Otro aporte es el concepto de "Buen Vivir en femenino". Algunas autoras (p. ej., Karina Ochoa en Espinosa Miñoso et al., 2014) han explorado cómo sería pensar el Buen Vivir incorporando la perspectiva de las mujeres, las labores de cuidado y la ética relacional femenina (sin esencialismos, sino reconociendo roles históricamente asumidos). Se relaciona con nociones africanas como Ubuntu que también contienen valores relacionales. En la tesis de Angulo Jara et al. (2016) sobre Buen Vivir y Ubuntu en mujeres afrocolombianas, se encontró que para estas lideresas el Buen Vivir se entiende principalmente como "buenas relaciones al interior de sus comunidades; armonía entre los seres humanos y la naturaleza… prácticas relacionales sustentadas en el amor por los otros y por la Madre Tierra, la ayuda mutua, la solidaridad, el reconocimiento de las diferencias y las uniones afectivas" (Angulo Jara et al., 2016, p.50). Esto demuestra cómo en la visión femenina afrodescendiente, el Buen Vivir se articula directamente con valores de cuidado, afecto y solidaridad –valores típicamente feminizados y a la vez fundamentales para una sociedad del Buen Vivir. Es notable también la conexión explícita que hicieron con Ubuntu: esta filosofía africana, que se traduce como "yo soy porque nosotros somos", rescata prácticas ancestrales de solidaridad y dice que "permite despojarse del desarrollismo extractivista que atenta contra la vida" (Angulo et al., 2016, p.34). Es decir, Ubuntu y Buen Vivir confluyen en oponerse a la lógica extractivista por ser contraria a la vida.

La mención de despojarse del desarrollismo extractivista es clave: las autoras vinculan la liberación femenina-afrodiaspórica con liberarse del modelo económico patriarcal-extractivo. Patricia Botero (2016) también escribe sobre la importancia de narrativas decoloniales negras para el Buen Vivir en Colombia. En la práctica, las mujeres afro e indígenas han estado al frente de luchas territoriales: por ejemplo, Miriam Miranda con el pueblo garífuna en Honduras, Francia Márquez en Colombia (liderando la protesta contra la minería ilegal con la consigna "por el territorio, por la vida, las mujeres no daremos marcha atrás"), las mujeres amazónicas ecuadorianas (Patricia Gualinga, etc.) contra petroleras, etc. Ellas suelen enmarcar sus luchas en la defensa de la vida para sus hijos, de la Pachamama, de la "casa común". Esta impronta maternal-comunitaria reconfigura el discurso ecologista y de derechos: lo hace más integral y arraigado en la cotidianidad.

De allí que diseñar con perspectiva de género sea indispensable en la transición. Por ejemplo, en las comunidades zapatistas se implementó la Ley Revolucionaria de Mujeres en 1994, garantizando participación en cargos, derecho a decidir sobre pareja, etc., reconociendo que la autonomía indígena debe ser también autonomía de las mujeres. En el diseño de nuevas instituciones

comunales (sección 7), incluir a las mujeres en igualdad es una tarea consciente, pues la tradición por sí sola no lo asegura (de hecho, puede invisibilizar). Experiencias hay: en ciertas comunidades que eligen autoridades por usos y costumbres, han modificado estatutos para incluir cuota de género en consejos, o rotación hombre-mujer. Eso es diseño institucional con enfoque de género.

En cuanto al diseño de objetos o espacios con enfoque de cuidado: un ejemplo interesante es el programa "Ciudades seguras para las mujeres" (ONU-Hábitat) aplicado en algunos municipios, donde se rediseñan espacios públicos (iluminación, transporte, presencia de policias mujeres, etc.) para reducir violencia de género y animar la participación femenina. Otro, en arquitectura andina contemporánea, es incorporar simbologías de la *chakana* (cruz andina) y conceptos de dualidad en edificaciones institucionales, para representar la complementariedad de género y cultura –como se hizo en la nueva sede del Parlamento Andino en Bolivia, con murales que exaltan a la Pachamama y al Pachakama (principios femenino/masculino). Son gestos simbólicos pero importantes en la decolonización del imaginario.

Los feminismos decoloniales también aportan la idea de *"otras epistemes"*: han rescatado saberes ancestrales de sanación, partería, herbalismo, que en un enfoque de Buen Vivir son vitales para un sistema de salud intercultural. Por ejemplo, organizaciones de parteras afrocolombianas (Grupo Unión de Palenqueras) combinan medicina tradicional y exigir derechos en el sistema formal (Botero, 2015). Esto es diseño de políticas de salud con participación de mujeres sabias locales. Similarmente, en educación, pedagogías feministas populares promueven currículos que visibilicen las contribuciones de mujeres, la historia local, etc., para empoderar identidades.

En la práctica de resistencia, el *tejido* ha sido una metáfora y una praxis: colectivos de mujeres tejen juntas para sanar traumas de violencia (ej. las Tejedoras de Mampuján en Colombia tejieron tapices contando la masacre paramilitar sufrida, y su tapiz colectivo fue reconocido como parte de reparación simbólica). El tejido comunitario literal (textil) y figurado (social) se entrelazan –de hecho, en quechua *awui* significa tejer y también conciliar. Este es un bello ejemplo de cómo una labor feminizada como tejer se convierte en herramienta de diseño social: sanar memorias, narrar historias invisibles, reconstruir vínculos.

Así, diseño como práctica de cuidado, memoria y resistencia es un llamado de los feminismos de Abya Yala. Diseñar no sólo es planificar futuro, también es recomponer el pasado (memoria histórica) y sostener el presente (cuidado). Por ejemplo, los sitios de memoria (ex-ESMA en Argentina, el Memorial de Ayacucho en Perú) son espacios diseñados donde mujeres víctimas tuvieron rol crucial para su concepción. Incorporar esos recuerdos colectivos en la esfera pública es diseñar un imaginario del "Nunca más".

También podríamos mencionar las redes de economía solidaria lideradas por mujeres (mercados de trueque, ferias de agroecología) que no se ven como "diseño" formalmente, pero implican gran ingenio organizativo –y dan resultados: muchas familias urbanas comen sano gracias a ferias agroecológicas organizadas en buena medida por asociaciones de mujeres rurales.

Para aterrizar con un caso, la organización ecuatoriana Mujeres de Frente (Quito) reúne a mujeres de barrios marginales y exprivadas para desarrollar cooperativas de cuidado infantil, educación popular, huertos urbanos, etc. Su acción diseña espacios de Buen Vivir en micro escala: guarderías autogestionadas que liberan tiempo a las madres, alfabetización para mujeres presas, economato barrial, etc. Ellas reivindican "economías desde la vida" y muestran cómo el cuidado puede ser transformador si se colectiviza. Esto sugiere que políticas públicas de cuidado (guarderías comunitarias, comedores populares) no son simples gastos sociales sino elementos de un modelo civilizatorio centrado en la vida.

Retomando la complementariedad Buen Vivir – Ubuntu, es oportuno citar que en África, intelectuales feministas han vinculado Ubuntu con el *"bien vivir"*. Irene M. M. Asante (2016) habla del "Buen Vivir africano" aludiendo a Ubuntu, que pone énfasis en la familia extendida, la solidaridad intergeneracional y el respeto a la naturaleza (similar en ethos al sumak kawsay). En un contexto global, las filosofías feministas de cuidado (como las de Joan Tronto) convergen con estos pensamientos del Sur. Nos dicen: cualquier diseño de transición debe responder a la pregunta ¿quién cuida? ¿cómo se reproducirá la vida cotidiana?. En el capitalismo tardío se habla de crisis del cuidado, por la sobrecarga a mujeres y precarización. En una sociedad Buen Vivir, el cuidado sería un eje central valorado y compartido.

Por eso, al diseñar ciudades, se plantea el concepto de "ciudades cuidadoras": con centros de cuidado cercanos, horarios laborales compatibles con vida familiar, transporte pensado para quienes cargan compras o niños, etc. Y al diseñar cadenas productivas, pensar en la carga de trabajo de cuidados no remunerado que implican. En fin, integrar la economía del cuidado en la planificación.

En conclusión, los feminismos de Abya Yala aportan a los Diseños de Transición perspectivas esenciales: (1) la necesidad de derribar el patriarcado y crear relaciones de género equitativas, como parte de la transformación ontológica (no como tema secundario); (2) la centralidad del cuidado y la reproducción de la vida como valores rectores en las nuevas arquitecturas socioeconómicas; (3) la reivindicación de saberes y prácticas "otras" –tradicionales, populares– muchas veces encarnadas por mujeres, como parte del acervo para las transiciones (diálogo de saberes incluye diálogo de género); (4) la dimensión de la *memoria histórica* y sanación colectiva, que suele ser liderada por mujeres (Madres de Plaza de Mayo, etc.), para no repetir violencias en el nuevo paradigma; (5) la postura de la *re-existencia*, es decir, que las alternativas surgen de las prácticas cotidianas de resistencia-creación, muchas protagonizadas por mujeres en territorios (como las "guerreras del agua", "guardianas de semillas").

Todo esto nos invita a diseñar con una mirada interseccional, que considere género, raza, clase, territorialidad juntas. Como dice Diana Gómez en la introducción de Tejiendo de otro modo, "esta intersección entre feminismo y decolonialidad enriquece conceptos como autonomía y comunidad". Efectivamente, la autonomía no puede ser sólo colectiva sin la individual de las mujeres; la comunidad no puede ser armoniosa si oprime a la mitad de sus integrantes. Entonces, integrar la perspectiva de las mujeres hace a la comunidad más fuerte y al Buen Vivir más completo. En la siguiente sección, al proponer los Diseños de Transición de manera conceptual, incorporaremos estas dimensiones de género, cuidado y pluralidad epistémica que los feminismos descoloniales nos aportan.

9. Diseños de transición: propuesta conceptual (aporte original)

A partir de los ejes analizados en las secciones previas, proponemos una síntesis conceptual de lo que denominamos Diseños de Transición hacia el Buen Vivir. Este concepto se refiere a los arreglos o arquitecturas socio-técnicas integrales –que incluyen dimensiones culturales, políticas, económicas, tecnológicas, ecológicas y espirituales– orientadas a conducir nuestras sociedades desde el paradigma civilizatorio dominante (moderno/colonial, capitalista, patriarcal) hacia modos de vida compatibles con la continuidad de la vida en pluralidad (el pluriverso del Buen Vivir). En

otras palabras, los Diseños de Transición son estrategias y configuraciones pluriversales, convivenciales, comunales y post-extractivistas que posibilitan reconfigurar la manera en que habitamos el territorio, producimos y consumimos, nos cuidamos unos a otros y tomamos decisiones colectivas, para encaminarse hacia mundos donde la vida florezca en su diversidad.

Podemos entender estos Diseños de Transición como un tejido de dimensiones que deben transformarse articuladamente. La Tabla 1 resume las seis dimensiones clave, contrastando el estado actual (del mundo único hegemónico) con el horizonte de transición hacia el Buen Vivir. Estas dimensiones –Ontológica, Territorial, Económica, Política, Epistémica y Tecnológica– abarcan los principales ámbitos en los que se requieren cambios. Cada una se expresa como un paso de → hacia que sintetiza la dirección del cambio:

Tabla 1

Dimensiones de transición civilizatoria hacia el Buen Vivir

Dimensión	Del paradigma dominante (mundo único)	Hacia el paradigma emergente (pluriverso Buen Vivir)
Ontológica	Mundo único universal; dualismo naturaleza/cultura. Ser humano como ente separado y superior. Monocultivo de la mente (una sola racionalidad válida).	**Pluriverso**: muchos mundos coexistentes; ontología relacional vida–tierra. Ser humano como ser relacional e integrado en la red de la vida. Diversidad ontológica reconocida.
Territorial	**Extracción** del entorno; territorios como fuentes de recursos para la economía global. Despojo y mercantilización de la naturaleza.	**Cuidado** del territorio; territorios como sujetos (Pachamama con derechos). Protección y regeneración de ecosistemas. Gestión comunitaria de bienes comunes; relocalización de economías.
Económica	**Crecimiento** ilimitado; desarrollismo; acumulación por desposesión. Consumo ostentoso; dependencia de combustibles fósiles. Valor = ganancia monetaria.	**Suficiencia** y bienestar; post-desarrollo; satisfacción de necesidades en armonía con límites planetarios. Consumo responsable; energías renovables. Valor = vida, utilidad social y ecológica.
Política	Estado liberal nación-estado; democracia representativa elitista; individuo-ciudadano abstracto. Sistema jurídico universalista eurocéntrico.	**Comunalidad** y autonomía; Estado plurinacional y comunal; democracia participativa-comunitaria (asambleas, consejos). Pluralismo jurídico intercultural; autogobierno local. “Mandar obedeciendo”.
Epistémica	**Expertocracia**; conocimiento científico occidental como único legítimo. Educación bancaria y colonial. Invisibilización de saberes indígenas, populares y femeninos.	**Diálogo de saberes**; reconocimiento de epistemologías múltiples (ancestrales, locales, populares) en pie de igualdad con la ciencia. Educación intercultural, descolonizadora. Construcción colectiva de conocimiento.
Tecnológica	**Control** y dominación; tecnologías de alta escala centralizadas (megamaquinaria, megadatos) en manos de corporaciones/Estado. Diseño para el consumo descartable. Dependencia tecnológica.	**Convivialidad**; tecnologías apropiadas, de escala humana, controladas por comunidades usuarias. Diseño para la durabilidad, reparabilidad y autosuficiencia. Soberanía tecnológica (software libre, biotecnologías comunitarias).

Nota. Elaboración propia a partir de la síntesis teórica desarrollada en este artículo, articulando los aportes de Escobar (2014, 2018), Esteva (2016), Gudynas (2011a, 2011b), Illich (1973), Maturana y Varela (1987), Patzi (2019) y Santos (2007).

La Tabla 1 presenta las siguientes transformaciones:

- En la dimensión Ontológica, pasamos de la idea de una realidad única regida por leyes universales (típica del pensamiento occidental moderno), a la idea de un *pluriverso* de realidades relacionales. Esto recoge la noción de Escobar (2018) de *"ontologías relacionales"* y pluralismo ontológico. En la práctica, implica respetar las cosmovisiones indígenas (p.ej., la selva amazónica como ser viviente y no como "recurso"), lo cual se conecta con otorgar derechos a la naturaleza. Significa también trascender el dualismo cartesiano: ver a la sociedad y la naturaleza como entretejidas. Así, los Diseños de Transición ontológicos cultivarían lo que Arturo Escobar llama "sentipensar con la Tierra" (2014), integrando razón y afecto, humano y no-humano en nuestras formas de conocer y actuar.
- En la dimensión Territorial, contraponemos la lógica extractivista a la del cuidado. Esto recoge lo visto en secciones 3 y 6: del territorio como zona de sacrificio para la extracción minera/petrolera/maderera, al territorio como sujeto protegido –ejemplificado en figuras como Territorios de Vida de comunidades afro, o las autonomías territoriales indígenas. Un Diseño de Transición territorial clave es establecer áreas de no extracción, redes de territorios autónomos dedicados a la conservación activa y al uso sustentable local. También implica reorientar las ciudades y campos hacia economías locales circulares, para disminuir la presión sobre territorios distantes (por ejemplo, producir alimentos cercanamente en vez de deforestar lejanamente para importarlos).
- En la dimensión Económica, se pasa de la obsesión por el PIB (crecimiento) a priorizar el bienestar holístico (suficiencia, vivir bien). Es la propuesta del *post-crecimiento* o *decrecimiento* (Latouche, 2008) adaptada a nuestro contexto de Buen Vivir. Suficiencia significa satisfacer necesidades y aspiraciones legítimas hasta un nivel suficiente para una vida digna, pero no promover consumos suntuarios ni el despilfarro. Se inspira en economías tradicionales donde existe el *"techo"* moral (no acumular más de lo que se puede compartir). En políticas, esto podría tomar forma de impuestos fuertes al lujo, limites a publicidad, promoción de estilos de vida sencillos, etc. La economía del Buen Vivir internaliza los costos ecológicos (p.ej., indicadores de huella ecológica) y sociales (valor del trabajo de cuidado) y los pone por encima de la ganancia. Un indicador sintetiza este cambio: en lugar de PBI per cápita, usar el Índice de Bienestar o de Buen Vivir, que Ecuador intentó desarrollar en 2013 con indicadores de salud, educación, equilibrio con la naturaleza, etc. (señalado en Gudynas & Acosta, 2011).

- En la dimensión Política, la transición es del Estado uninacional centralizado (heredado del modelo westfaliano y reforzado por el liberalismo) hacia formas plurinacionales, descentralizadas y comunales de organización. Esto incluye reconocer la soberanía de los pueblos originarios sobre sus territorios (autonomías) y también fomentar la participación directa de la ciudadanía en las decisiones (presupuestos participativos, plebiscitos, consejos locales). Un signo de esta transición fue la creación en Bolivia de la figura de la Asamblea Legislativa Plurinacional con cuotas de representación indígena y de minorías, superando la idea de un "congreso" monocultural. Sin embargo, el reto es profundizarlo hacia lo comunal: es decir, no solo representación de indígenas en el Estado, sino reconocer la *institucionalidad propia* de sus sistemas de autoridad. En este sentido, los Diseños de Transición en política están explorando la combinación de sistemas: por ejemplo, en Nicaragua existe la autonomía de la Costa Caribe, con un Gobierno Regional autónomo que coexiste con el Estado central, permitiendo a comunidades elegir su forma de gobierno interna. La visión comunal implica que incluso mestizos urbanos desarrollen instituciones participativas locales (ej., presupuestos participativos de Porto Alegre fueron un esbozo, o comunas en Venezuela con Consejos Comunales). La idea de *"mandar obedeciendo"* se intenta materializar en mecanismos de rendición de cuentas obligatoria de autoridades ante asambleas populares.
- En la dimensión Epistémica, la transición es de un orden de conocimiento controlado por expertos (científicos, tecnócratas, académicos) hacia un pluralismo horizontal de saberes. Esto está alineado con la propuesta de "Ecología de saberes" de Boaventura de Sousa Santos (2007) y con el diálogo intercultural. En la práctica, implica rediseñar instituciones como la universidad, la investigación y la educación básica. Por ejemplo, la Universidad Intercultural de las Nacionalidades Indígenas en Ecuador, o la Universidad de la Tierra en Chiapas, son experimentos de nuevas ecologías del saber donde cosmovisiones indígenas dialogan con ciencia crítica. También, a nivel comunitario, implica validar los consejos de sabios, las parteras, los curanderos, como *autoridades epistémicas* en sus campos, a la par que un médico o ingeniero. Los Diseños de Transición epistémicos pueden verse en metodologías como la Investigación-Acción Participativa (Fals Borda), donde la comunidad investiga su realidad junto con académicos, produciendo conocimiento útil desde la experiencia (no de arriba-abajo). También en la recuperación de la memoria histórica a través de relatos orales integrados en currículos escolares locales (ej. programas de estudios étnicos). En general, se trata de democratizar el conocimiento, reconociendo lo que Illich llamaba *"convivial learning"* –que la gente aprenda unos de otros libremente, no solo de profesionales. Tecnologías de la información pueden apoyar esta democratización (ej., Wikipedia es un ejemplo de construcción colectiva de saber, con sus problemas pero valioso).

- Finalmente, en la dimensión Tecnológica, el cambio es del paradigma de dominación (la tecnología vista como instrumento para explotar la naturaleza y maximizar control) al paradigma de la convivialidad (tecnología al servicio de la vida y de la autonomía de las comunidades). Aquí está la herencia de Iván Illich y también de E.F. Schumacher (Lo pequeño es hermoso, 1973). Convivialidad tecnológica se manifiesta en el florecimiento actual de proyectos de *tecnología apropiada*: paneles solares caseros, máquinas de reciclaje de plástico open-source (PreciousPlastic), sistemas de cosecha de agua de lluvia comunitarios, construcción con materiales locales (arquitectura tierra, bambú) en sustitución de concreto industrial, etc. También en el ámbito digital, la preferencia por software libre y redes descentralizadas (mastodon vs twitter, por ejemplo), de modo que las personas no queden sujetas a monopolios de datos. Un ejemplo de diseño convivial es el movimiento *Maker* con enfoque comunitario: en algunos lugares crean FabLabs en barrios para que jóvenes aprendan a fabricar prótesis 3D o reparar electrodomésticos, en vez de esperar soluciones de grandes compañías. La *soberanía tecnológica* es parte de esto: que un país o comunidad pueda producir lo que necesita con su propio ingenio, intercambiando con otras comunidades libremente conocimientos (en vez de patentes restrictivas). Los principios de la *economía circular* también encajan aquí: diseñar productos pensando en su reutilización, reciclaje o compostaje tras su vida útil, para no depender siempre de extraer materia virgen (lo que cierra el ciclo y reduce extractivismo).

En suma, los Diseños de Transición integran estas seis dimensiones de manera coherente. No se trata de abordarlas aisladamente, sino de forma sistémica. Por ejemplo, un proyecto de transición puede ser la creación de una *ecoaldea comunitaria* pilotando: agricultura sostenible (económica-suficiencia + territorial-cuidado), toma de decisiones asamblearias (política-comunalidad), incorporación de saberes tradicionales de construcción y permacultura (epistémica-diálogo saberes), uso de energías renovables y sanitarios secos (tecnológica-convivial), todo bajo una cosmovisión de respeto a la Madre Tierra (ontológica-pluriversal). Ese proyecto local encarnaría varios cambios simultáneamente. Otro ejemplo a mayor escala: un plan nacional de transición post-extractivista en un país andino que incluya: moratoria a nuevas concesiones mineras (territorial-cuidado), impulso a cooperativas agrarias y manufactura local (económica-suficiencia), creación de consejos ciudadanos que fiscalicen la agenda de Buen Vivir (política-participación), reforma curricular incluyendo saberes ancestrales (epistémica-diálogo), inversión en ciencia para energías limpias y su apropiación local (tecnológica-convivial), y todo ello enmarcado en una narrativa constitucional de Estado plurinacional en armonía con la naturaleza (ontológica-pluriversal).

Cabe enfatizar que hablamos de *diseños* en plural porque no habrá un solo camino válido. Cada comunidad, pueblo y país articulará estos elementos de modo propio, produciendo "transiciones" en plural. Esa pluralidad es deseable: es el pluriverso emergiendo. Lo importante es compartir principios comunes (como los de la tabla) para apoyarse mutuamente, evitando que alguna transición traicione otros principios (por ejemplo, una transición ecológica que sea autoritaria –tipo ecofascismo– no sería parte del Buen Vivir porque vulnera lo político-comunal y probablemente lo epistémico).

Finalmente, recalcar que estos Diseños de Transición no son *utopías lejanas*, sino que se inspiran en prácticas ya existentes (hemos citado muchas). Enfatizan la integralidad: no basta con cambiar tecnología si mantenemos desigualdad de género; no basta con participación política si seguimos devastando ecosistemas; no basta con cambiar leyes si no cambiamos imaginarios y valores

ontológicos. Todo está imbricado. Por eso, la noción de "diseño" –que en su origen significa proyectar, dar forma– aquí se aplica a dar forma a un nuevo entramado civilizatorio, engarzando los distintos hilos (dimensiones) en una nueva trama.

Con esta propuesta conceptual, pasaremos a discutir en la siguiente sección las implicaciones y desafíos de entender el diseño como una tecnología política de la vida, a la luz de lo expuesto.

10. Discusión: El diseño como tecnología política de la vida

A lo largo de este artículo hemos argumentado que la transición civilizatoria hacia el Buen Vivir implica rediseñar fundamentalmente nuestras estructuras de convivencia. Esto nos lleva a una visión política del diseño: es decir, reconocer que diseñar es ejercer poder, ya que al dar forma al mundo estamos determinando en gran medida cómo vivimos y qué valores prevalecen. En este sentido, "el diseño no es neutral" –cada objeto, sistema o política diseñada incorpora una visión de mundo (Papanek, 1985). Por ejemplo, un vehículo SUV (camioneta deportiva utilitaria) no es sólo un medio de transporte inocuo: es la materialización de ciertos valores (estatus, dominación sobre el camino, desprecio por el consumo de combustible). Análogamente, una plaza pública abierta peatonal con bancos sombreados materializa otros valores (encuentro comunitario, accesibilidad, disfrute compartido). Así, cada decisión de diseño puede verse como una decisión política en el sentido amplio de configurar nuestras relaciones sociales y con el entorno.

Si aceptamos esto, podemos afirmar que el diseño es una tecnología política de la vida: una herramienta mediante la cual orientamos la producción y reproducción de la vida en sociedad. En el paradigma actual, esa herramienta ha sido mayormente controlada por las lógicas del capital y el Estado-nación –diseño al servicio de la rentabilidad, de la eficiencia técnica para el mercado, o del control burocrático. Pero en el paradigma emergente, necesitamos que la tecnología del diseño se ponga al servicio de la vida en plenitud. Esto supone una inversión de prioridades: de diseñar para el lucro a diseñar para el cuidado, de diseñar para la uniformidad global a diseñar para la pluralidad local, de diseñar para el consumo pasivo a diseñar para la participación activa.

Un punto crucial es que el Sur global se ha convertido en un laboratorio civilizatorio. Muchas de las ideas que discutimos (Buen Vivir, derechos de la naturaleza, plurinacionalidad, economías solidarias) han nacido o tomado fuerza en América Latina y otros contextos del Sur. Esto desafía el antiguo flujo colonial de conocimientos (Norte enseña, Sur aplica). Ahora, experiencias del Sur inspiran debates globales –por ejemplo, el concepto de *pluriverso* y *postdesarrollo* se discute en universidades europeas, la idea de derechos de la naturaleza ha influido en activistas de varias latitudes, etc. En este sentido, el Sur diseña su futuro en la práctica, y esos diseños resuenan más allá.

Sin embargo, este "diseñar desde el Sur" ocurre en medio de tensiones y contradicciones. Gobiernos progresistas latinos proclamaron el Buen Vivir, pero en la práctica continuaron con extractivismo para financiar políticas sociales (Acosta, 2013). Este "desarrollo con discurso Buen Vivir" generó críticas: hubo una *cooptación semántica* sin transformación de fondo (Gudynas, 2016). Esto nos enseña que no basta con enunciar diseños alternativos, hay que implementarlos coherentemente. Las resistencias son enormes: élites económicas se oponen a perder privilegios, transnacionales presionan, incluso sectores populares a veces temen el cambio (por ejemplo, ante propuestas de decrecimiento pueden pensar que significa sacrificio). Entonces, un reto político es convocar voluntades colectivas en torno a estos diseños de transición. Aquí la narrativa y la pedagogía importan: hay que comunicar que el Buen Vivir no es volver a vivir en pobreza ni renunciar

a comodidades básicas, sino construir un bienestar diferente, más profundo, sostenible y equitativo. Movimientos sociales, iglesias comprometidas (teología de la liberación ecológica), juventud ambientalista (inspirada por Greta Thunberg, pero en versión local), todos tienen roles en difundir esa nueva visión de prosperidad sin destrucción.

Otra reflexión es que la transición no es una mera técnica que podamos aplicar top-down; es, como hemos insistido, un proceso cultural y ontológico. Esto significa que no hay manual universal ni experto que la dirija solo: debe ser apropiada por la gente, construida sobre la marcha con participación de múltiples actores. Por ello, a diferencia de una transición energética puramente técnica (cambiar petróleo por solar manteniendo sociedad igual), hablamos de transiciones en plural e incluyentes. Algunos autores advierten sobre el riesgo de *"capitalismo verde"* o *"desarrollo sostenible"* mainstream, que proponen transiciones descafeinadas: autos eléctricos pero para seguir con autopistas, pago por servicios ambientales pero manteniendo injusticias, etc. Esas no tocan la raíz ontológica (siguen viendo naturaleza como algo a contabilizar). Las transiciones del Buen Vivir en cambio suponen un cambio de cosmovisión, lo que el presidente boliviano Evo Morales llamó "cambio de época, no época de cambios". Para lograrlo, hay que gestar espiritualidades y éticas nuevas o reencuentro con las antiguas (Allan Lavell, 2019, habla de re-espiritualización ecológica). Vemos brotes: jóvenes urban@s adoptando visiones indígenas (p.ej., ceremonias del agua en Mexico con participación de no indígenas), organizaciones campesinas mezclando retórica cristiana de "cuidado de la creación" con Buen Vivir (influjo encíclica *Laudato Si'*). Es un sincretismo fértil para consolidar la base subjetiva de la transición.

En el terreno del diseño profesional, se ha comenzado a hablar de Transition Design (Irwin, 2015) en universidades de diseño, justamente para orientar la disciplina a estos retos complejos de largo plazo. Transition Design propone que los diseñadores trabajen en visiones de futuro deseables, prototipen sistemas y colaboren con comunidades en proyectos de transición. Esto es afín a lo que aquí planteamos, con la diferencia de que en nuestro análisis hay un énfasis en la justicia social y decolonial que a veces falta en la literatura anglosajona. Podemos complementar: el Transition Design global debería incorporar las perspectivas del Sur (Escobar, 2018, ya une diseño y decolonialidad en su libro Autonomía y diseño).

Una implicación práctica es formar diseñadores como facilitadores comunitarios. Por ejemplo, la carrera de diseño en Universidad de Caldas (Colombia) ha incursionado en proyectos con comunidades rurales para co-diseño de soluciones agrícolas –allí estudiantes aprenden a escuchar a campesinos y a no imponer ideas (Gutiérrez, 2013). Este tipo de formación es crucial para tener profesionales que contribuyan a Diseños de Transición en terreno, en vez de alimentar industrias insostenibles. Podría hablarse de un "diseño para el Buen Vivir" como nuevo paradigma curricular, así como existe diseño para la sostenibilidad o diseño social.

También es necesario repensar las políticas públicas como diseño. Los gobiernos que se tomen en serio estas transiciones deben innovar institucionalmente. Un caso: Nueva Zelanda adoptó un presupuesto basado en bienestar en 2019 (Wellbeing Budget), reasignando fondos a salud mental, medio ambiente, etc., midiendo éxito no solo en GDP sino en bienestar. Aunque NZ no se inspira en Buen Vivir explícitamente, es cercano. Sería interesante que países andinos retomen esa idea con su propio marco de Buen Vivir, haciendo por ejemplo Presupuestos Plurianuales de Transición priorizando educación intercultural, energías limpias comunitarias, etc. Eso implicaría diseñar instrumentos económicos nuevos (impuestos verdes y solidarios, créditos para cooperativas, etc.).

Por último, vale mencionar la importancia de las alianzas globales Sur-Sur y Sur-Norte en torno a estas visiones. Conceptos afines al Buen Vivir aparecen en otras culturas: en África el mencionado Ubuntu; en India la noción de *"swaraj"* (autonomía) y *"buen vivir"* surgió en movimientos tribales; en Canadá pueblos originarios hablan del "buen vivir/ vivir bien" también. Se ha conformado la red internacional "Global Tapestry of Alternatives" (Kothari et al., 2019) para conectar iniciativas de todo el mundo. Esto demuestra que no es un proyecto aislado latinoamericano, sino parte de un *"levantamiento civilizatorio"* más amplio. América Latina, no obstante, ha sido pionera en llevarlo a constituciones y a la academia, por eso decimos *horizonte emergente*. Si logra consolidar algunos éxitos tangibles (ej. protección real del Yasuní en Ecuador tras la consulta popular de 2023, implementación de la reforma agraria integrando agroecología, etc.), eso servirá de faro a otros.

A la vez, hay peligros: la crisis climática se acelera, y puede que las transiciones no lleguen a tiempo para evitar sufrimientos. Algunas voces proponen la necesidad de pensar también en "diseño para la resiliencia" –cómo las comunidades pueden adaptarse a impactos inevitables (inundaciones, migraciones). Esto no contradice el Buen Vivir, al contrario, lo complementa: sociedades de Buen Vivir, al estar centradas en la comunidad y en ecosistemas sanos, serán más resilientes que sociedades individualistas y degradadas. Así, diseñar con la vida y la equidad en el centro es nuestra mejor apuesta incluso para enfrentar desastres. Por ejemplo, tras huracanes se ha visto que pueblos con mayor cohesión social se reconstruyen mejor (Caso Oaxaca tras terremoto 2017: pueblos indígenas se auto-organizaron rápidamente, mientras ciudades más dependientes tardaron).

En síntesis, diseñar transiciones hacia el Buen Vivir es un proyecto político de largo aliento, uno que exige aprender haciendo, creatividad e inclusión de voces diversas. Como toda transformación profunda, habrá conflictos –como decíamos, el Buen Vivir no ignora contradicciones sociales. De hecho, es probable que en la transición convivan temporalmente elementos viejos y nuevos, generando tensiones: ej., una comunidad que declara territorio libre de minería (nuevo) pero sigue con relaciones patriarcales (viejo) puede tener un conflicto interno. Gestionar esos procesos sin perder la dirección es un arte político y cultural. En esta tarea, el Sur global aporta un reservorio de experiencias y saberes de resistencia que son la base de las nuevas propuestas. Parafraseando a Escobar (2012), ya no se trata de un desarrollo bajo la mirada de Occidente, sino de "cambiar las lentes" con las que soñamos el futuro.

El diseño ontológico de un pluriverso del Buen Vivir es, en el fondo, un llamado a la imaginación radical. Como dijo una feminista descolonial, "el feminismo nos ofrece la posibilidad de renovar las utopías". Del mismo modo, el Buen Vivir renueva la utopía de un mundo donde quepan muchos mundos. Los Diseños de Transición son las *utopías realizables* que, paso a paso, materializan ese horizonte.

11. Conclusiones

El Buen Vivir no es un programa técnico que se pueda implementar desde arriba mediante un plan gubernamental estándar; por el contrario, es un proceso que debe diseñarse territorial y colectivamente desde la base, en plena diversidad cultural. A lo largo de este artículo, hemos examinado cómo la crisis del desarrollo exige transiciones civilizatorias profundas, y cómo desde América Latina están surgiendo visiones y prácticas que prefiguran un paradigma alternativo –pluriversal, comunal, post-extractivista, cuidadoso de la vida.

Podemos concluir resaltando tres ideas fuerza:

1. Diseñar es decidir qué mundo continúa. En una coyuntura de crisis ecológica y social sin precedentes, cada decisión de diseño (sea de política pública, de infraestructura, de tecnología, de sistema educativo) equivale a escoger entre reforzar el modelo de muerte o nutrir el modelo de vida. Como dijo Eduardo Galeano, "muchas pequeñas personas, en pequeños lugares, haciendo pequeñas cosas, pueden cambiar el mundo" –podemos reinterpretarlo en clave de diseño: muchas pequeñas decisiones de diseño alternativo, articuladas por la voluntad común, pueden reorientar el rumbo civilizatorio. Esto le otorga al acto de diseñar una enorme responsabilidad ética y política. Debemos repensar el juramento hipocrático del diseñador: ante todo, no dañar la vida, más bien curar al planeta. En la práctica, significa priorizar proyectos que regeneren ecosistemas, que cohesionen comunidades, que reduzcan desigualdades. Significa decir No a diseños que profundicen extractivismo o exclusión, aunque sean lucrativos o "innovadores" en sentido estrecho. Y decir Sí a los diseños para el Buen Vivir aunque sean modestos y contracorriente, e incluso aunque incomoden a ciertos poderes. El futuro estará moldeado por lo que decidamos diseñar hoy: si persistimos diseñando bajo lógicas viejas, no habrá Buen Vivir posible; si cambiamos la intención y la metodología del diseño, abrimos caminos inéditos.
2. América Latina se presenta como un horizonte civilizatorio emergente. No porque aquí se tenga la receta infalible –de hecho, hemos atravesado ensayos y errores– sino porque las condiciones históricas (diversidad cultural viva, fuertes movimientos sociales, experiencias comunitarias resilientes) y las propuestas conceptuales (Buen Vivir, derechos de la naturaleza, educación intercultural, feminismo comunitario, etc.) configuran un caldo de cultivo único para alternativas de alcance global. Desde el Sur global se están ampliando los imaginarios de lo posible. En la década pasada, Ecuador y Bolivia pusieron en sus Constituciones el Buen Vivir/Vivir Bien; hoy Chile debate incorporar los derechos de la naturaleza y plurinacionalidad en la suya; Colombia eligió a una activista ambiental afrodescendiente (Francia Márquez) como vicepresidenta con discurso de paz con la naturaleza. Son signos alentadores de cambio de sensibilidad. A nivel local, incontables iniciativas de agroecología, turismo comunitario, ciudades en transición, reposición de saberes ancestrales en jóvenes, están creando *"nuevas normalidades"* en pequeñas escalas. Todo esto proyecta a América Latina no ya como la región "en desarrollo" según parámetros ajenos, sino como un laboratorio de futuros para la humanidad. Claro está, enfrentamos también graves contradicciones (extractivismos agresivos, violencia, consumismo en clases medias). Pero la disputa está viva, nada está dicho. Como conclusión, enfatizamos que el destino de las arquitecturas civilizatorias en América Latina –pluriversales, comunales, post-extractivistas– tendrá implicaciones más allá de sus fronteras. Si fracasamos, el discurso dominante recuperará fuerza ("no había alternativa"); si tenemos éxito relativo en algunas áreas, servirá de inspiración para otros pueblos (tal como las revoluciones de independencia latinoamericanas inspiraron luchas anticoloniales en siglos pasados). En este sentido, lo que ocurre en el Sur hoy prefigura en buena medida el porvenir global.

3. Los Diseños de Transición son la arquitectura del pluriverso. Con esta frase sintetizamos nuestra propuesta original: la noción de Diseños de Transición resume la tarea de construir las bases materiales, institucionales y simbólicas de un mundo donde quepan muchos mundos. Son "arquitecturas" en tanto dan estructura y soporte a esos mundos posibles –arquitecturas no solo físicas sino sociales. Hablamos de plural ("los Diseños") porque habrá muchas formas según cada contexto, pero un mismo espíritu las alienta: la convivencia en diversidad y dignidad. Si imaginamos al pluriverso como un gran tejido, los Diseños de Transición son los patrones y puntadas con los que iremos tejiendo esa colcha de retazos, con hilos de múltiples colores. Importante: no partimos de cero, los retazos existen (experiencias alternativas), nuestra labor de diseño es articular, reforzar, conectar, replicar adaptando. En términos de teoría de cambio, se suele decir que necesitamos pasar de nichos alternativos a corriente principal transformada. Los Diseños de Transición cumplen esa función de *puente*: de la isla de la utopía a la nueva tierra firme de una civilización alternativa. Son, si se quiere, *utopías concretas*.

En conclusión, instamos a entender el Buen Vivir no como un ideal estático o una consigna retórica, sino como un proyecto práctico de rediseño civilizatorio en marcha. Ello requiere tanto imaginación radical como pragmatismo comunitario. Requiere ancianos sabios y jóvenes audaces, ingenieros y artistas, agricultores y docentes, mujeres y hombres, pueblos indígenas, afrodescendientes, mestizos urbanos –todos aportando desde su cosmovisión al diseño colectivo. La invitación final es a asumirnos todos como diseñadores de transiciones: cada quien desde su ámbito puede empezar a actuar con los valores del Buen Vivir como guía (¿Qué puedo cambiar en mi estilo de vida, en mi trabajo, en mi comunidad, para alinearlo con el cuidado de la vida y la justicia?). Las grandes estructuras se transforman cuando millones de pequeñas acciones las reconfiguran –cuando las prácticas viejas pierden legitimidad y se vuelven obsoletas ante prácticas nuevas más plenas. Esa es la revolución silenciosa que alimenta los cambios sistémicos. Y cuando nos pregunten –parafraseando a Mario Benedetti– "¿vale la pena tanto esfuerzo?", responderemos junto a pueblos ancestrales y futuras generaciones: "Vale la vida, que es mucho más".

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, A. (2010). *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi*. Policy Paper No.9. Quito: Friedrich Ebert Stiftung.

Acosta, A. (2011). *El Buen Vivir en la senda del posdesarrollo*. En Massuh, G. (comp.), Renunciar al Bien Común. Extractivismo y (pos)desarrollo en América Latina (pp. 165-186). Buenos Aires: Mardulce.

Albó, X. (2011). *Suma Qamaña = Buen Vivir, conviviendo entre nosotros y con la naturaleza*. Revista OBETS, 1(6), 95-100.

Angulo Jara, C., Sánchez Méndez, J.P., & Zambrano, O.F. (2016). *Sentidos del Buen Vivir–Ubuntu que configuran las mujeres lideresas afrodescendientes del Pacífico colombiano en el Consejo Comunitario de Zacarías – Buenaventura*. [Tesis de Maestría]. Universidad de Manizales, Colombia.

Boaventura de Sousa Santos, (2003). *El milenio huérfano: Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta.

Botero, P. (2016). *Narratives about a de-colonial psychology: contra-systemic globalization of the black diaspora for "Good Living" (Buen Vivir) in Colombia*. Ponencia presentada en ICCP 2016 (International Conference of Community Psychology), Sudáfrica.

Dávalos, P. (2008). *El nuevo rostro del "estado-comunidad" y el giro comunal del socialismo del siglo XXI en Bolivia*. OSAL, 23, 35-54.

Escobar, A. (2005). *El "postdesarrollo" como concepto y práctica social*. En D. Mato (Comp.), Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización (pp. 17-31). Caracas: UCV/UNESCO.

Escobar, A. (2012). *Una Minga para el Postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Lima: Revista ALAI, No. 445 (marzo 2012).

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.

Escobar, A. (2018). *Autonomía y Diseño: la realización de lo comunal*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Espinosa Miñoso, Y., Gómez Correal, D., & Ochoa Muñoz, K. (Eds.). (2014). Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Fals Borda, O. (1980). *Historia doble de la Costa*. Bogotá: Carlos Valencia.

Foster, J. B. (2000). *Marx's Ecology: Materialism and Nature*. New York: Monthly Review Press.

Gudynas, E. (2011a). *Buen Vivir: Germinando alternativas al desarrollo*. América Latina en Movimiento, No.462, 1-20.

Gudynas, E. (2011b). *Caminos para las transiciones post-extractivistas*. En VV.AA., Caminos pos-extractivistas (pp. 187-225). Lima: RedGE/CLAES.

Gudynas, E. (2016). *Alcances y contenidos de las transiciones al postextractivismo*. Más Allá del Desarrollo, Revista América Latina en Movimiento No. 508.

Gutiérrez Borrero, A. (2013). *Diseño del Sur: nutriendo comunidad de diseño en la academia*. En Memorias VI Seminario Internacional de Investigación en Diseño, Manizales.

Gutiérrez Borrero, A. (2014). Compluridades y Multisures: Diseño con otros nombres e intenciones. Ponencia, III Encuentro de Diseño, Universidad del Azuay, Cuenca, Ecuador.

Illich, I. (1973). *Tools for Conviviality*. New York: Harper & Row. (Ed. esp. La convivencialidad, 1978, México: Joaquín Mortiz).

Irwin, T. (2015). *Transition Design: A proposal for a new area of design practice, study, and research*. Design and Culture, 7(2), 229-246.

Kothari, A., Salleh, A., Escobar, A., Demaria, F., & Acosta, A. (Eds.). (2019). Pluriverse: A Post-Development Dictionary. New Delhi: Tulika Books.

Lizcano, E. (2006). *Metáforas que nos piensan: sobre la ciencia, la imaginación y el mundo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Lugones, M. (2010). *Colonialidad y género*. Tabula Rasa, 9, 73-101.

Maneiro, M. (2013). *Reseña: Renunciar al bien común…* Entramados y Perspectivas, 3(3), 221-226.

Maturana, H., & Varela, F. (1987). *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*. Lumen.

Miñoso, Y.E. (2016). *El futuro ya fue: Decolonialidad y feminismo*. Buenos Aires: Ed. Cortez.

Papanek, V. (1985). *Design for the Real World: Human Ecology and Social Change*. (Ed. esp. Diseño para el mundo real, GG).

Patzi Paco, F. (2019). Sistema Comunal: una propuesta alternativa al sistema liberal (3ra ed.). La Paz: Editorial Vicuña.

Quiroga Díaz, N. (2014). *Economía del cuidado: reflexiones para un feminismo decolonial*. En Espinosa Miñoso et al. (2014), pp.161-180.

Santos, B. de S. (2007). *Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes*. Revista Crítica de Ciências Sociais, 78, 3-46.

Svampa, M. (2019). Las Fronteras del Neoextractivismo en América Latina. Amsterdam: Transnational Institute.

Walsh, C. (2010). *Development as Buen Vivir: institutional arrangements and (de)colonial entanglements*. Development, 53(1), 15-21.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO

Jiménez García, D. L. (2026). *Diseños de transición hacia el Buen Vivir: Pluriverso, comunalidad y post-extractivismo como arquitecturas civilizatorias en América Latina*. Grupo de Investigación Ayllu Yachay, Organización Pluriverso Narrativo. https://doi.org/10.5281/zenodo.24039352

LICENCIA

Esta obra está bajo una licencia *Creative Commons Atribución 4.0 Internacional (CC BY 4.0)*. Se permite su reproducción, distribución y adaptación, siempre que se otorgue el crédito adecuado al autor y se indique si se realizaron cambios. Texto completo de la licencia: creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es

SOBRE EL AUTOR

David Leonardo Jiménez García es investigador social y consultor en cartografía participativa, justicia territorial, datos abiertos y teoría crítica de la comunicación. Integra el Grupo de Investigación Ayllu Yachay: Buen conocer, territorios y coproducción de saberes para la justicia socioambiental, de la Organización Pluriverso Narrativo. Sitio: leonardojimenezgarcia.com