

# Ciudad y buen vivir: una aproximación desde la ontología política del buen vivir urbano

*Pilar Cuevas Marín\**

*Viviana Carolina Machuca Martínez\**

*Aldo Miguel Olano Alor\**

*Israel Arturo Orrego-Echeverría\**

## Resumen

Desde el horizonte de la filosofía del buen vivir, el presente artículo explora las posibilidades que esta tendría en la comprensión de los procesos urbanos para Abya Yala, considerando los elementos tensionales entre una ciudad marcada por la conflictiva coexistencia entre los procesos de gentrificación y el extractivismo urbano con los nuevos movimientos sociales surgidos en las últimas décadas, los mismos que demandan el derecho a una vida digna en las urbes latinoamericanas. Aquí se posiciona a las ontologías políticas de carácter relacional como posibilidades de darle contenido a un nuevo tipo de habitar, de estar-siento en la ciudad desde el sentido que otorga lo comunal. En tal sentido, en el artículo nos hemos propuesto entablar un diálogo teórico con el buen vivir desde el lugar en que situamos nuestro pensar, la ciudad, teniendo en cuenta los profundos cambios que se han sucedido en las últimas décadas. Para ello, hemos revisado los principios fundamentales de la filosofía del bien vivir, al tiempo que nos acercábamos a una temprana revisión de los nuevos movimientos sociales que enarbolan estos principios y su plasmación en los Estados plurinacionales que han surgido en la región.

**Palabras clave:** Buen Vivir Urbano, Abya Yala, Ontología Política, Extractivismo Urbano, Comunalidad.

---

\* Investigadora Independiente

Contacto: [constanzadelpilar@yahoo.com](mailto:constanzadelpilar@yahoo.com)

<https://orcid.org/0000-0001-6463-9880>

\* Universidad Santo Tomás

Miembro de la Comisión de Pensamiento Filosófico en Colombia y América Latina de la Sociedad Colombiana de Filosofía.

Contacto: [vivianamachuca@usantotomas.edu.co](mailto:vivianamachuca@usantotomas.edu.co)

<https://orcid.org/0000-0002-0998-2288>

\* Investigador Independiente

Contacto: [aldo.olano@hotmail.com](mailto:aldo.olano@hotmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-9787-3961>

\* Universidad Libre

Miembro de la Comisión de Pensamiento Filosófico en Colombia y América Latina de la Sociedad Colombiana de Filosofía.

Contacto: [israela.orregoe@unilibre.edu.co](mailto:israela.orregoe@unilibre.edu.co)

<https://orcid.org/0000-0002-9286-138X>

## City and good living: an approach from the political ontology of good urban living

### Abstract

From the horizon of the philosophy of good living, this article explores the possibilities that this would have in the understanding of urban processes for Abya Yala, considering the tensional elements between a city marked by the conflictive coexistence between the processes of gentrification and urban extractivism with the new social movements that have emerged in the last decades, the same that demand the right to a dignified life in Latin American cities. Here the political ontologies of relational character are positioned as possibilities to give content to a new type of inhabiting, of being-feeling in the city, from the sense given by the communal. In this sense, in this article we have proposed to establish a theoretical dialogue with the good living from the place where we situate our thinking, the city, considering the profound changes that have taken place in the last decades. To this end, we have reviewed the fundamental principles of the philosophy of good living, while we approached an early review of the new social movements that uphold these principles and their embodiment in the plurinational states that have emerged in the region.

**Keywords:** Good Urban Living, Abya Yala, Political Ontology, Urban Extractivism, Communalism.

# Ciudad y buen vivir: una aproximación desde la ontología política del buen vivir urbano

## Introducción

El buen vivir como filosofía del sur y fuente teórica de un modelo alternativo de vida plena, tuvo su origen y primera difusión en y desde territorios que muy genéricamente han sido denominados rurales dentro de ese inmenso continente que hoy en día ha pasado a denominarse Abya Yala. Aquí es importante mencionar que al momento de usar el concepto rural hemos tenido en cuenta la densidad sociocultural allí contenida, la cual es producto de la existencia de un gran número de sociedades y civilizaciones cuya milenaria ancestralidad les permitió elaborar formas de pensamiento relacionadas en el sentido ontológico de la palabra con el entorno en el que han vivido. Estas serían algunas de las razones que han llevado al Buen vivir a ser asumido como horizonte ético-político en distintos lugares de América Latina/Abya Yala, entre los cuales no podemos dejar de mencionar a la multiplicidad de grupos sociales que coexisten en las ciudades.

En la actualidad y ya constituido como una filosofía del sur, el buen vivir aparece como pensamiento aglutinador de un conjunto de diversidades que cohabitan la ciudad en una situación de permanente (re)existencia, y están organizadas en numerosas coaliciones sociales, políticas, económicas, sexuales y culturales. Aquí podemos mencionar las construidas entre quienes les dan forma a los numerosos colectivos sociales urbanos y rurales, las organizaciones de las nuevas clases medias y populares tanto en la ciudad como en el campo a los que se suman los movimientos de los pueblos originarios y toda la ancestralidad de la que son portadores. Resulta obvio que no podemos dejar de lado a los ciudadanos y colectivos que también retoman los principios de su conocimiento ancestral y se articulan en los movimientos de los pueblos afrodescendientes, entre otros tantos.

De igual manera, los innumerables actores que participan de manera muy activa en la promoción y reconocimiento de las diversidades en los campos del

género y la sexualidad, las expresiones culturales de nuevo tipo que podemos observar en la música que fusiona instrumentos, géneros y técnicas, o en la nueva danza urbana y su amplitud para la incorporación de movimientos trasgresores de las estéticas hegemónicas. También se suman las propuestas educativas con su énfasis en las metodologías localizadas con las cuales se le viene dando coherencia epistémica a las llamadas pedagogías emergentes y emancipadoras, o las nuevas espiritualidades y místicas presentes en las expresiones públicas y marchas con énfasis en la racionalidad e interconexión, las relaciones entre cuerpo, vida y poder que animan nuevas formas de pensar y vivir el territorio y lo cotidiano.

Podemos afirmar que las hasta ahora mencionadas como nuevas expresiones de la organización social, política, sexual, económica, cultural y religiosa se fundamentan en un conjunto de nuevas relaciones que a diferencia de épocas anteriores toman como referentes principios y acciones la solidaridad, la reciprocidad, el respeto mutuo y la confianza. Por ello, así como estos principios y acciones alentaron de manera original nuevas formas de coexistencia, convivencia y re-existencia en las zonas rurales, en pro de irse gestando una nueva forma de vida en los territorios habitados por milenarias civilizaciones, han sido también las ciudades las que nos muestran una transformación susceptible de ser analizada a partir de la presencia de lo que se conoce como el buen vivir en tanto componente fundador del pensamiento decolonial latinoamericano. Una filosofía que desde inicios de la década del noventa acompañó el resurgimiento de los movimientos de los pueblos originarios que conforman Abya Yala, a los cuales muchos estudiosos, intelectuales y académicos les llaman indígenas, o simplemente campesinos, sin importarles demasiado las sustanciales diferencias existentes entre estos conceptos.

El inicio de las grandes movilizaciones sociales en octubre del 2019, con todas las acciones que se realizaron en muchas de las más importantes ciudades del continente, nos permite ahora hablar del potencial epistemológico que se condensa en lo que hemos llamado el Buen vivir urbano en tanto una forma situada de pensar

y actuar, teniendo a las ontologías políticas relacionales como la condición para adelantar un estudio sobre su presencia en el actual escenario político de Abya Yala.

El esquema muy jerarquizado de ciudad colonial con sus centros históricos, los extramuros o periferias, así como su continuidad en el diseño y organización durante la modernidad capitalista, en su fase de ciudad liberal y globalizada, es confrontado por expresiones alternativas de carácter comunitario y comunal que desde sus lugares y en el horizonte de las ontologías políticas relacionales, construyen otra manera de ser y habitar la ciudad. Las ciudades con su lado positivo en medio del caos, permiten pues que la homogeneidad no sea la regla, y por tanto, permite que poco a poco que vayan encontrando causas y asuntos que aglutinan y permiten una expresión más libre de las luchas y búsquedas de un mejor vivir en medio de la ciudad, expresión de ello son las marchas de las mujeres en el marco del 8 de marzo en el que se viste de purpura y batucadas las calles.

En medio de una nueva disputa por el territorio, disputas onto-territoriales, los dirigentes de la ciudad contemporánea proponen una política de renovación urbana basada en el extractivismo, la gentrificación y el desplazamiento de los pobladores urbano-populares. Pero a su vez, es a partir de lo territorial y las economías para la vida, de las ontologías relacionales, las espiritualidades liberadoras, y las políticas expresadas en nuevas corporalidades donde emergen prácticas alternativas que permiten transgredir las formas hegemónicas que se expresan en lo urbano.

En este debate teórico se inscribe el presente artículo, pues entablamos un diálogo con el buen vivir desde el lugar en el que nos ubicamos como sujetos-ciudadanos y, a la vez, situamos nuestras reflexiones: lo urbano de Abya Yala. En virtud de lo anterior, en un primer momento nos acercamos a la categoría del buen vivir como el espacio donde se encuentran ontologías enraizadas en la región, lo cual lleva a que la consideremos una filosofía del sur en los términos establecidos por el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (2009) así como los llamado feminismos del Abya Yala y del sur.

En el segundo acápite tendremos un acercamiento a las continuidades entre la ciudad colonial y la ciudad contemporánea, constatando los conflictos que han surgido alrededor de un proceso donde confluye la jerarquización, la gentrificación y el extractivismo urbano. En el tercer acápite, desde la perspectiva de las ontologías políticas relacionales y teniendo en cuenta el nuevo sentido de lo comunitario y comunal recogemos las potencialidades éticas y epistemológicas del buen vivir urbano, haciendo alusión a trayectorias de los movimientos y organizaciones sociales enraizadas en otras maneras de ser y habitar la ciudad.

En este caso aludimos a las ontologías políticas como el entramado de discursos, prácticas y ausencias que se originan y suceden en los territorios, llegando a ser situadas por “la relacionalidad del todo que se concretiza en formas de estar-siendo, formas, por lo demás, de expresar la integralidad que configura el pensamiento propio del continente” (Idrobo y Orrego, 2021, p. 17). Finalmente, y a manera de conclusiones, planteamos algunas ideas susceptibles de ser trabajadas con mayor amplitud en futuras investigaciones.

### **Ontología política del buen vivir, un acercamiento a los aportes desde los feminismos del Abya Yala**

El conjunto de ideas y principios que en la actualidad orienta el accionar de muchos de los pueblos originarios y el de los habitantes en las ciudades de Abya Yala, se agrupa en lo que de manera muy general se ha conocido como *sumak kawsay* en quechua, *sumaq qamaña* en aimara, *teko porã* en guaraní, *Lek Kuxlejal* en maya tzotzil o *küme mogen* en mapuche. En una traducción al castellano y de una manera bastante libre se le ha denominado como buen vivir.

En los casos que trabajamos y han sido mencionados en la introducción, es también el idioma por medio del cual accedemos al lugar de enunciación que sustenta su origen y actual existencia, a pesar de las grandes y sucesivas amenazas que todos estos principios han debido afrontar en los últimos quinientos años. Podemos afirmar que la sobrevivencia de la vida en el multiverso característico de

Abya Yala solo ha sido posible debido a que el buen vivir está enactado con una tradición construida a lo largo de varios milenios antes de la llegada del invasor y conquistador europeo. Este sería el motivo por el cual lo identificamos como una de las tantas formas en que se expresan los conocimientos situados, aquellos que radican en distintas partes del mundo, y al mismo tiempo queda también inserto en la heterarquía epistemológica que promueve el pensamiento decolonial.

Ahora bien, quisiéramos empezar señalando que es un concepto definido originalmente a inicios de la década de los ochenta por el sabedor colla y también sociólogo Simón Yanampa, y desde entonces ha llegado a tener distintas definiciones dependiendo del idioma en que se haya enunciado. En tal sentido, aquellas serían las condiciones de trayectorias históricas e intelectuales que le han permitido al filósofo y sociólogo boliviano Raúl Prada Alcoreza decir que el buen vivir puede entenderse como:

un proyecto civilizatorio y cultural antitético al capitalismo, a la modernidad y su noción de progreso. Es un proyecto complejo, históricamente construido desde la ancestralidad de los saberes de pueblos originarios y que integra utopías y proyectos sociales en armonía con la naturaleza y la comunidad, articulando formas de consumo, de comportamiento y de conductas no degradantes con los otros ni con el ambiente. (Prada 2011, p. 282)

Tal como nos lo explica el politólogo argentino Juan Giusiano (2011), son cuatro los principios del buen vivir que se originan en la cosmovisión y la ontología de los pueblos originarios de Abya Yala, de manera particular entre aquellos que se ubican en la región andina del continente. En primer lugar, está el principio de la relacionalidad, entendido como la interconexión e interdependencia de todos “los elementos que componen el universo”. En correspondencia con esta idea, Ramiro Ávila, considera que el fundamento existencial de la relacionalidad, con el cual se comienzan a construir los derechos de la naturaleza se sostiene en la necesidad:

de los seres que la habitan, y los seres no podrían vivir sin la naturaleza. Además, el ser humano no está en la naturaleza —o la naturaleza alberga al ser humano—, sino que el ser humano es la naturaleza. No se puede desintegrar el concepto de ser humano con la naturaleza, ambos son uno, de ahí que hacer daño a la naturaleza es hacerse daño a sí mismo. (Ávila, 2011, p. 211)

En segundo lugar, está el principio de la complementariedad, en el cual “lo contrario de una cosa no es su negación sino su complemento y su correspondiente necesario” (Giusiano, 2011). La complementariedad funciona con la lógica de los opuestos complementarios pues uno contiene al otro; por lo tanto, evita la confrontación política contenida en las propuestas que le dan una importancia suprema, por ejemplo, al tener más poder en términos reales y simbólicos. Esto último sucede frecuentemente con las teorías que proveen conceptos y definiciones muy usuales en los esquemas nada complejos del binarismo con que se ha elaborado parte importante del pensamiento occidental, pensemos en los conceptos de hegemonía asumido por el socialismo del siglo XX, o el de empoderamiento tan utilizado en el siglo XXI.

Según Ramiro Ávila, en los Andes del Sur ha sido posible construir este principio desde los uni-multi-pluri-versos donde habitamos todas las formas de vida conocidas o por conocer; por eso la importancia de la complementariedad de los opuestos en los relacionamientos organizados entre la mayor parte de los seres que habitan el continente. Por ello se debe tener en cuenta que actuando de manera conjunta, los opuestos se potencian pues están unidos de manera dinámica en la circularidad de sus movimientos (Ávila, 2011). Aquí encuentra sentido el activismo político contemporáneo, pues como veremos más adelante, los movimientos sociales de la tercera década del siglo XXI han sido capaces de elaborar demandas y propuestas de transformación en los distintos ámbitos de la vida, sobre la base de aspectos que a simple vista podrían verse como divergentes.

En tercer lugar, tenemos el principio de la reciprocidad, el cual lo vemos como el doble vínculo que se establece entre “el entorno natural y la comunidad en su conjunto, y el doble atributo de divinidad y de madre creadora con el cual los pueblos consagran a la tierra” (Giusiano, 2011, p. 3). Desde esta perspectiva, se sostiene que la reciprocidad se da en todo tipo de interacción, humana y no humana, y florece cada vez “que se produce un acto o fenómeno [pues allí] se manifiesta un acto recíproco como una contribución complementaria [...] la naturaleza [es] un elemento universal que se complementa [y] se corresponde, se interrelaciona y con la que se tiene relaciones recíprocas” (Ávila, 2011, p. 3).

Algo similar sucede con los distintos pueblos guaraníes que habitan en territorios de lo que hoy día son parte de los Estados del Paraguay, Brasil, Bolivia y Argentina, pues en ellas se encuentra un tipo de trabajo de mutua cooperación de quienes participan, de allí la importancia de la fiesta, pero que a la vez permiten definirla como un conjunto de actividades marcadas por el comunitarismo. Según el filósofo argentino Sebastián Castiñeira, esta reciprocidad en el *teko pora* guaraní,

Expresa las normas éticas y morales como lazo social, cultural y afectivo; no se trata de la ley escrita sino de la ley sentida en el espacio tiempo como apertura del mundo. Es un arraigo del nosotros a la tierra donde se está bien, pues lo que está bien es primeramente un arraigo a la tierra que se habita. Así el *teko pora* es lo que reúne y abre al mismo tiempo. Reúne cada vez que el *jopói* tiene lugar y abre desde la historia como memoria del futuro. (Castiñeira, 2020, p. 110)

Por último, pero no por eso menos importante, en el pensamiento de los pueblos originarios de Abya Yala se tiene el principio de la correspondencia, el cual funciona como articulador de los mencionados de relacionalidad, complementariedad y reciprocidad, puesto que la correspondencia “se manifiesta en todo nivel y en todos los aspectos de la vida [lo cual significa] que respetar la naturaleza tiene un impacto directo en el respeto del ser humano y, por contrapartida, irrespetar a cualquier ser

humano significa indefectiblemente el irrespeto a la naturaleza” (Ávila, 2011, p. 213). Creemos conveniente señalar que este principio de la correspondencia mantiene muchas diferencias con el eurocéntrico concepto de totalidad, el cual ha sido discutido de manera tan amplia en las ciencias sociales y filosofías de origen occidental, sobre todo entre los seguidores del estructuralismo ya sea en su vertiente marxista como funcionalista. A manera de ejemplo ponemos la definición de un destacado representante de la vertiente marxista, el filósofo y sociólogo checo Karel Kosik quien estableció en su famoso libro *Dialéctica de lo concreto*, que totalidad era: “(...) un todo estructurado y dialéctico, en el cual puede ser comprendido racionalmente cualquier hecho” (Kosik, 1967, p. 40).

Ahora bien, alrededor de la filosofía del buen vivir y tomando en cuenta los principios fundamentales señalados es que se organiza un nuevo tipo de derecho teniendo como trasfondo axiológico las nociones de justicia prevalecientes entre las sociedades originarias. Consideramos que los valores se organizan sobre las particulares trayectorias de quienes los poseen y se realizan a escala local, y entre ellos podemos mencionar la honestidad, lealtad, identidad cultural, reciprocidad, respeto, responsabilidad, solidaridad, amor, gratitud, laboriosidad. Por ello y así como ha sucedido con distintos pensamientos y el correspondiente derecho en tantos otros lugares del mundo, se establecen las condiciones para un resurgir de aquellos principios y mecanismos con los cuales se administró, administra, la justicia en los territorios.

Son los pueblos originarios de Abya Yala quienes contribuyen en estos enfoques para la organización de un nuevo tipo de derecho, ahora se le define comunitario, pero donde debemos considerar que es radicalmente distinto de aquel que se denomina de igual manera y ha devenido en un significativo componente del derecho internacional, sobre todo en el que se conoce como derecho de la integración, por ejemplo, el derecho comunitario de la Unión Europea o, para ubicarnos en una escala más regional, el derecho comunitario andino (Tremolada, 2012). En este sentido, el derecho comunitario de los pueblos originarios está

organizado sobre la base de cuatro grupos de derechos que siendo parte de una ontología relacional han llegado a constituirse en principios reguladores y normativos de la vida del ser ancestral.

Primero, están los derechos de la madre tierra como fuente dadora de vida, específicamente el derecho al desarrollo integral de los pueblos basados en su cosmogonía del buen vivir. Al mismo tiempo, el derecho de los pueblos originarios se fundamenta en la importancia de vivir libre de pobreza en tres ámbitos que están directamente relacionados: lo material, lo social/comunitario y lo espiritual. El derecho del buen vivir condensa las ideas que influyen en la filosofía moral, su organización normativa y el accionar de los pueblos originarios, puesto que estos principios no solo hay que verlos como formas de contestación a lo que el Estado uninacional impuso desde el momento en que se fundaron las repúblicas latinoamericanas. Aquellos trascienden las respuestas y resistencias pues también permiten pensar en la existencia de formas políticas y económicas de tipos diferenciados de derecho, los cuales debemos ver como basados en esta filosofía situada en el Sur. Todos ellos actúan en el mundo real por medio de varios mecanismos. Veamos algunos.

Todos los mecanismos tendrán distintos grados de institucionalidad, pero, eso sí, gozan de un alto grado de legitimidad entre los miembros de los distintos pueblos originarios que habitan en el continente. Los podemos observar, por ejemplo, en las formas de seguridad organizadas hace ya varias décadas en distintos territorios de la región, donde se ha dejado de lado el individualista criterio de la protección personal dominante entre las elites y sectores medios urbanos y rurales, para darle paso a un compromiso comunitario donde se traspasa la mera vigilancia de los bienes materiales. El propósito de las rondas campesinas en las serranías del Perú, las guardias indígena y cimarrona en Colombia, la *Werken Kimche* de los pueblos mapuche en Chile y Argentina, la guardia de autodefensa Tsetsal y Tzotsil en la región de Chiapas junto a las guardias indígenas de Oaxaca y Guerrero en México, las guardias indígenas en el departamento de Quiché en Guatemala, y la

guardia indígena, comunitaria y popular en Ecuador sin evidencia de una visión radicalmente distinta de lo que se entiende por seguridad comunitaria.

Tomando en cuenta lo que hemos señalado, se reconoce que la emergencia del buen vivir podría situarse en una trayectoria histórica e intelectual que parte de la irrupción de los movimientos indígenas y campesinos, sus saberes, praxis y principios de vida en las políticas nacionales de la región, de manera particular en Bolivia y Ecuador, teniendo en cuenta que aquel es también producto de las luchas y resistencias llevadas a cabo en las ciudades. Así las cosas, el buen vivir se constituye en un proyecto político con sustento ontológico local, y por los principios que le sustentan siempre es contingente a la diversidad de los espacio-tiempos, a los contextos histórico-culturales y ecológicos de los relacionamientos, formas de habitar, el ser y estar en el territorio. Es decir, la importancia de considerar al entramado relacional ontológico en el que se sitúa.

En esto mismo se juega la potencialidad del buen vivir, pues a diferencia de los proyectos desarrollistas, es decir, de la imposición de un único modelo de administración de la vida, los territorios, sus relaciones y sentidos, la pluralidad de origen, comprensiones y énfasis del buen vivir que emergen de las relaciones y vínculos con los territorios, incluyendo en estos las urbes, no permite hacer de este, sin más, un modelo único y aplicable a todos los contextos (Gudynas y Acosta, 2011).

Por ello, es importante posicionar al buen vivir y los buenos vivires, como propuestas que engloban elementos de orden político, económico y epistémico, inspirados en los pensares y sabidurías indígenas, al tiempo que nos preguntamos por cómo estos elementos se articulan en una perspectiva de sentido más amplia, que llamamos ontológica. Esto lo decimos pues el buen vivir cuestiona las narrativas unilineales y estéticas hegemónicas de lo político, posicionando una comprensión de mundo en el que las interacciones y las relaciones entre humanos y no humanos, entre el campo y la ciudad, entre ética y economía son constitutivas y constituyentes de la realidad (Estermann, 2006; Orrego, 2018).

De igual manera, vemos al buen vivir como espacio para la con-creción de mundos otros posibles, lo cual significaría crecer con la comunidad en un territorio caracterizado por ser urbano. Así, el buen vivir no solo describe y cualifica unas determinadas prácticas y pensamientos, si se quiere actuales y actuantes, sino constituye un espacio abierto en y desde los territorios que tiene como finalidad rearticular diversas formas y estéticas para el cuidado de la vida. Por ello, si algo aportan las filosofías del buen vivir y las ontologías relaciones, de manera particular los buenos vivires urbanos, es la posibilidad de articular registros ontológicos diversos (De la Cadena, 2020), demandas sociales, incluso en apariencia contradictorias, y totalidades ausentes en tanto necesidades sentidas de lo social.

Si tomamos en cuenta su emergencia en un contexto global/internacional y regional/local, “Estos elementos contextuales proporcionan, por sí mismos, una base sólida para sustentar la tesis de que el buen vivir resulta de una suma vectorial de fuerzas convergentes a nivel global y local, siendo las luchas indígenas condición necesaria pero no suficiente.” (Beling y Vanhulst, 2016, p. 13). En esta perspectiva, el buen vivir urbano tiene retos y conflictos que le son propios, pero en los que podría radicar su fuerza ontológica para crear y recrear formas de pensar la ciudad y que vendrían acompasados por la reivindicación de las luchas territoriales. En últimas, se trata de una comprensión otra del territorio que precisaría nuevas acciones sobre el espacio urbano y sus interrelaciones.

En relación con lo anterior, en las últimas décadas en América Latina se vienen consolidando desde el lugar de la memoria, la comunidad y los territorios, nuevas reflexiones que no necesariamente se matriculan dentro de la lógica feminista tradicional que supone la necesaria reivindicación de la autonomía y emancipación de la mujer, o, si se quiere, de un cierto individualismo que no permite comprender las lógicas y dinámicas de las resistencias comunitarias de las mujeres trabajadoras, campesinas, madres y abuelas de América Latina. Luchas que, en clave

del feminismo comunitario descolonial, necesariamente tienen que ser comunales<sup>1</sup>, toda vez que la opresión del patriarcado capitalista no solo subyuga e instrumentaliza los cuerpos de las mujeres, sino también del territorio, de las y los hijos y de los varones.

Lo anterior, implica una mirada más compleja de las relaciones de poder que no simplemente se dan desde la reivindicación de la sexualidad, de la libertad y la mirada del privilegio masculino, sino que, además de ello, y en coherencia con el horizonte ontológico relacional, comprende que el régimen del patriarcado – como sistema ontológico predominante – articula las opresiones desde el Territorio y la Tierra – como casa común –, los cuerpos, y en general de los vínculos de solidaridad que sostienen la reproducción de la vida.

Estos feminismos del continente, nos permite situar por lo menos dos orientaciones de los feminismos propios que son complementarias. Por un lado, las reflexiones de las mujeres de pueblos<sup>2</sup> y nacionalidades originarias de nuestra América, más asociado a los feminismos indígenas y comunitarios, y por otro, los aporte desde los feminismos de raíz africana. Este último, es de especial importancia, toda vez que se ha tendido a comprender el feminismo desde el Abya Yala, como si este fuese exclusivamente indigenista, y por su parte, algunas comprensiones afro, se enuncian fuera de la matriz abyayalense, reivindicando la distinción de matrices de opresión, como la ancestralidad negra. En nuestro caso, pensamos el aporte del feminismo desde Abya Yala, como aquel que integra las reflexiones indígenas, afro y mestizas, tal como comenta la intelectual colombiana, Betty Ruth Lozano, que:

Los saberes, conocimientos, epistemologías que las mujeres negras hemos desplegado a lo largo de nuestra historia en Abya Yala, son saberes a los que

---

<sup>1</sup> Al hacer alusión a lo comunal, no se contraponen a la persona singular, pues lo comunal es el espacio en el que existimos en la relación (Escobar, 2016). Por otra parte, lo comunal refiere, también, aquello que no es privativo de nadie, cuya pertenencia se extiende a vario; por lo que no hay comunes sin comunidad, Por su parte la comunidad no es una entidad cerrada, sino un conjunto de relaciones soportadas en principios de cooperación y responsabilidad, en las que se articulan los elementos pragmáticos del principio de relacionalidad, abordados en el segundo capítulo de esta investigación.

<sup>2</sup> Fue Francesca Gargallo Celentani<sup>2</sup> (1956-2022) quien especialmente en la publicación *Feminismos del Abya Yala*

llamo insurgencias epistémicas relacionados con los “saberes para” y no con los “saberes sobre”. Son ciencia para la vida que “sirven directamente para curar, sanar, aprender, cocinar (todas tareas sospechosamente femeninas); cuidar el planeta tierra, conservar el agua limpia bebible, luchar por una sociedad justa. Todos ellos son saberes para vivir mejor (sumak kawsay como los llaman los movimientos indígenas en los Andes) y enmendar las injusticias. (Lozano, 2019, p. 25)

Es clave identificar en este punto, la conjunción de las insurgencias epistémicas, no solo de las mujeres indígenas, sino pensamiento Afro. Insurgencias, también diríamos, Ontológicas, que se caracterizan por la búsqueda de justicia que pasa por la producción del conocimiento, por la reivindicación del cuerpo, de las espiritualidades y de la vida cotidiana, tanto en los espacios académicos como, principalmente, en diálogos con los movimientos y activismos sociales.

Uno de los puntos en común de todo ese conjunto de aportes de los feminismos del *Abya Yala* es el cuestionamiento al feminismo hegemónico y blanqueador-occidental, en el que no se ven reflejadas las luchas, resistencias, las experiencias y mundos-vitales, es decir, de la cotidianidad de las mujeres víctimas del ejercicio colonial, mujeres trabajadoras de la tierra y en territorios explotados, urbano-marginales, militarizados y racializados. Es por lo anterior que, desde este horizonte, o, lugar de enunciación, se generan diversos posicionamientos en torno al lugar del feminismo. Algunas posturas se desmarcan de la categoría “feminista”, y en otros se reivindican desde allí, tal como se da en los feminismos indígenas y afros, en el Feminismo Comunitario desde Bolivia y sus memorias de resistencia, en su lucha por el agua, el gas, el territorio; en el Feminismo Autónomo de Guatemala, entre otros. Incluso para el caso que mencionamos del feminismo de raíz africana, la investigadora y activista Betty Ruth Lozano da nombre a las luchas desde sus territorios, proponiendo neologismo: *mujer negra* – indivisible experiencia entre

género, racismo y colonialidad –, para dar sentido a sus realidades y luchas políticas y ontológicas.

Otro elemento en común de estos feminismos es una ampliación de la comprensión y análisis del sistema patriarcal colonial y de las opresiones sobre los cuerpos y las experiencias de las mujeres. Desde los feminismos comunitarios, por ejemplo:

El patriarcado, no es un sistema más sino “el sistema” de todas las opresiones y que opera articulando estas opresiones sobre el cuerpo de las mujeres, y, desde estos cuerpos las reproduce en la humanidad y la naturaleza, justificando las guerras, la violencia y la depredación de la naturaleza. Si no se asume esta complejidad del sistema patriarcal, las luchas y en este caso los feminismos no serán anti sistémicos. (Guzmán 2019, p. 54)

Esto mismo aplica para una posible propuesta de ontologías relacionales y políticas desde América Latina. Extendiendo esta alusión, podríamos afirmar que, no es posible una tal ontología liberadora –relacional–, sin cuestionar la imbricación del patriarcado, no solo como sistema político, sino por ello, en tanto que político, ontológico. Un sistema que es co-constitutivo y constituyente del sistema capitalista neoliberal, racista, sexista y antiolecolectivista que tiene implicaciones sobre el cuerpo de las mujeres, el territorio, así como sobre la misma Tierra, vista como objeto –cosa– susceptible de explotación y mercantilización.

La socióloga italiana, Silvia Federici, en *Reencantar el Mundo* (2020), hace un extenso recorrido de múltiples experiencias colectivas lideradas por mujeres y sus luchas por el territorio, evidenciando la “guerra contra los comunes”, causa del agravamiento ecológico, el extractivismo económico y cultural y la violencia contra las mujeres como condición necesaria, así:

La caza de brujas que tuvo lugar en numerosos países de Europa y en las regiones andinas en los siglos XVI y el XVII, que causó las ejecuciones de

cientos de miles de mujeres, tuvo un papel fundamental en este proceso. Ninguno de los cambios históricos en la organización del trabajo reproductivo de los que he hablado habrían sido posibles ni serían posibles hoy sin esta gran ofensiva sobre el poder social de las mujeres, del mismo modo que el desarrollo capitalista no habría podido prosperar sin el comercio de esclavos o la conquista de América, sin esa ansia imperialista infatigable que aún perdura o sin la construcción de una red de jerarquías raciales que han dividido eficazmente el proletariado global. (Federici, 2020, p. 49)

Esa lucha por los territorios en América Latina y el Buen vivir pasan también por reconocer que el sistema patriarcal-capitalista ha militarizado los cuerpos-territorios como estrategia de control. Tal militarización, como bien se ha documentado por décadas ha pasado por la militarización de los cuerpos o el uso de la violencia sexual como arma de guerra de todos los actores armados. Así pues, la lucha por despatriarcalizar los territorios pasa por su desmilitarización y la supresión de la prevalencia de las armas y la violencia para controlar y defender los grandes intereses económicos del capital. Esto, en suma, es parte de la propuesta del Buen vivir por la que pugnan los feminismos del sur y del Abya Yala y que dialogan y tensan las propuestas para lo urbano que también es territorio.

### **Continuidades y tensiones de los procesos urbanos**

La propuesta y organización de ciudad moderna nos hace ver un sistemático proceso de fragmentación del espacio urbano por medio de la separación física y cultural, como actividad realizada por aquellas personas constituidas en individuos y que han optado por actuar según la lógica acumulacionista. En los medios decisores de política urbana, estas acciones son producto de la presencia dominante de actores políticos y agentes económicos cuya subjetividad se ha constituido por una exitosa inserción en el mercado de los bienes materiales y, a su vez, los ha vuelto promotores

de las ideas que inducen el comportamiento ya mencionado. En tal sentido, el acumulacionismo sería el fundamento de una filosofía en que se asienta un sistema segregacionista de importantes sectores de ciudadanos, pues les imposibilita acceder a derechos que simplemente son producto del vivir en la ciudad (García, 2019).

Podríamos decir que la lógica segregacionista y el acumulacionismo son parte de una historia urbana que se inicia con la configuración de la ciudad colonial hasta el surgimiento y consolidación del tipo de ciudad en la que actualmente conocemos y vivimos, la ciudad globalizada. En este proceso se ha tenido la primacía de lógicas de ocupación basadas tanto en la búsqueda de una renta, que en muchos casos ha resultado vitalicia y que se transmite de generación en generación, como aquella más orientada por la acumulación y reproducción del capital en formas basadas en la ocupación del territorio urbano para fines industriales o financieros. Al mismo tiempo, también tenemos los grandes y muy estratificados proyectos de vivienda, cuya realización ha estado fuertemente condicionado por su carácter formal-legal que a partir de ir desconociendo y segregando lo urbano popular y la autoconstrucción por considerarles ilegal, con lo cual se contribuye en la formación y sostenimiento de un tipo de ciudad basada en la desigualdad.

En la actualidad es posible constatar la continuidad de dichos procesos de segregación y desigualdad, lo cual ha tendido a incrementarse por el desplazamiento de familias campesinas en un contexto marcado por la desprotección del sector agropecuario de la economía, donde la apertura económica junto al considerado irremplazable extractivismo actúan de manera conjunta. Los megaproyectos de extracción de materias primas se han incrementado en las últimas tres décadas, justo en los momentos que más se habla de los objetivos del milenio y el desarrollo sostenible, teniendo a la gobernanza ambiental y la de los recursos naturales como soportes ideológicos e institucionales en esta nueva fase de la globalidad liberal.

La consecuencia de este desenfrenado accionar en contra de la naturaleza ha traído consigo un innegable deterioro ambiental, el cambio climático que se manifiesta en la pérdida de las fuentes de agua por medio del retroceso de los glaciares o secamiento de los ríos y lagunas, junto a la degradación de los entornos rurales por la minería y tala ilegal. También debemos considerar los irresueltos conflictos sociales y políticos asociados con la tenencia y uso de la tierra. Todos estos eventos no deben ser vistos como distantes de las problemáticas urbanas, pues desde una perspectiva holística y relacional están articulados y, por estas razones, es que se abre lugar a los imaginarios jerarquizados de ciudad con su particular forma del crecimiento urbano en detrimento de los espacios marcados por el predominio de bienes terrenales, es decir, naturaleza.

Al mismo tiempo, y teniendo de por medio la misma visión con que desde la época colonial se estratifica lo urbano, esta dinámica ha llevado a que ciertos sectores puedan gozar de los beneficios que ofrecen las ciudades en su sentido moderno, mientras enormes grupos poblacionales, las mayorías, al ser entendidos como habitantes sin derechos ocupan las mal llamadas barriadas, callampas, ranchos, pueblos jóvenes, barrios subnormales, de invasión o favelas. Aquí se realizan unos espacios donde en contraste con las prácticas de urbanización anteriormente mencionadas, se continúa en esa permanente disputa por un lugar de vida digno al interior de las ciudades.

En medio de esta disputa por el sentido que se le ha dado al uso de los territorios dentro de las ciudades, emerge la gentrificación como una nueva amenaza a lo urbano popular, es decir, al tejido social construido por décadas al interior de los barrios. Tal como se ha venido dando, la gentrificación es un proceso asociado con una renovada forma de acumulación de capital en las ciudades, el que ha llegado también a conocerse como extractivismo urbano. Por tales razones, la gentrificación o el extractivismo urbano es que se les puede considerar como aspectos relevantes de ese proceso de renovación del capitalismo iniciado a

mediados de la década de los setenta, y que David Harvey denominó acumulación por desposesión (2005).

En efecto, las luchas por el derecho a una vivienda digna en la ciudad es posible encontrarlas en América Latina desde la década del cincuenta del siglo pasado, y ellas nos muestran de manera bastante temprana una apropiación y vinculación con los territorios urbanos de maneras algo distintas a como por esa misma época lo venía haciendo el Estado con sus grandes obras de infraestructura. Era también el momento en que el sector privado se dedicó a construir viviendas para los sectores de medios y altos ingresos, a la vez que destina grandes cantidades de suelo urbano para la construcción de fábricas e infraestructura con la finalidad de adecuar la ciudad a la producción industrial, en la era del apogeo modernizador-desarrollista.

A diferencia de la propuesta enarbolada por los planificadores y diseñadores de la ciudad capitalista observamos un proceso de apropiación popular de los territorios urbanos, claro está que no eran los mejores para adelantar una adecuación de la ciudad según los criterios urbanísticos para entonces predominantes, los que en alguna medida se nutren de las ancestralidades rurales asentadas en las ciudades. La urbanización popular es fruto de procesos migratorios y de desplazamiento más las prácticas organizativas basadas en demandas que no solo incluían la vivienda, sino también los servicios públicos como agua potable, alcantarillado, educación, salud y los espacios públicos para la cultura y recreación.

Por ello la importancia que han adquirido quienes hacían parte de los procesos organizativos al interior de los barrios populares, y junto con ellos, las dinámicas asambleístas y la tradición minguera de ayuda mutua y reciprocidad que acompañan a los pobladores proveniente de las zonas rurales, ahora instalados en la ciudad. Bajo los principios del buen vivir urbano, esta lectura al estar basada en la larga duración es la que nos permite comprender las formas radicalmente distintas en el proceso de habitar la ciudad pues aquí se busca restituir la relación

entre cuerpos, sujetos, culturas y los territorios, todos ellos basados en los sentidos de lugar de quienes habitan la ciudad popular.

### **La ciudad desde una ontología del buen vivir**

En virtud de los anterior, luego de haber establecido los principios con los que hemos definido al buen vivir y habernos aproximado a las características y conflictos predominantes en la urbe actual, consideramos importante avanzar hacia otras interpretaciones sobre la ciudad teniendo de por medio el concepto de ontologías políticas relacionales. Cabe advertir como varias de estas interpretaciones toman forma a partir de las luchas y reivindicaciones de los pobladores urbanos por una vida digna, las cuales han quedado agrupadas en horizontes y agendas que van desde el reconocimiento de subjetividades y corporeidades diversas hasta las demandas ambientalistas. De igual manera, la reivindicación por el logro de la soberanía alimentaria, la organización de economías solidarias y para la vida aunado a prácticas organizativas basadas en el cuidado y co-cuidado, como también las experiencias más recientes de renovadas espiritualidades liberadoras.

Queda claro que lo que está en cuestión desde la perspectiva del buen vivir urbano no es la integración de las mayorías empobrecidas y sus proyectos de vida a los espacios-urbanos privilegiados, o la participación en esa lógica fragmentaria del territorio sino la restauración en el uso del espacio territorial y sus interrelaciones (Delgado, 2015). Estas interrelaciones que se traducen en sentidos de inmanencia, unicidad entre el territorio y seres vivos que lo habitan es lo que da forma a las ontologías políticas, las cuales buscan ser incorporadas en todas las esferas de la vida. Es una constelación que fisura lo hegemónico, poniendo en relación otros discursos, teorías y prácticas con que se organiza el buen vivir urbano.

Al respecto, debemos hacer notar las apropiaciones de los espacios institucionales que se han dado en el marco de las movilizaciones sociales en los años en Colombia: monumentos coloniales derribados, estaciones de policía transformadas en bibliotecas comunitarias, espacios de formación política y

académica barrial como la experiencia de la Universidad al Barrio en la ciudad de Cali. De igual manera, lugares de creación para la memoria crítica en murales y calles de diversas ciudades, las cuales anuncian la emergencia no solo de la indignación y la lucha por condiciones ciudadanas dignas, sino que de alguna manera anticipan nuevas representaciones de los espacios urbanos populares, de la memoria colectiva y su importancia para la construcción comunitaria autónoma y la vida de los espacios territoriales urbanos.

El nuevo arte popular urbano, aquel que tiene mucho de callejero, ha llevado a una variante localizada de la cultura global del *hip hop* y por medio del muralismo, el rap, el *graffiti*, grupos de baile, junto a los guardianes de las semillas, integrantes de las batukadas, colectivos de feministas populares, primeras líneas, asistentes a las asambleas barriales o respaldando las intervenciones de los títeres rebeldes, nos muestran pueblos y cuerpos en resistencia. Es el buen vivir urbano. Por ello, alrededor de símbolos menos materiales y en un proceso de desmercantilización, se organizan nuevas comunidades en asocio con una ancestralidad presente desde la fundación y primera organización de los territorios urbanos hace ya 70 años.

Es un proceso donde podemos observar una coalición de saberes en un proceder heterárquico, pues ya sabemos que con el buen vivir se reconocen las distintas lógicas que plantean y razonan desde su lugar en la ciudad (Olano, 2023). Algunas de ellas viven en un tiempo no lineal como fundamento de un relacionamiento distinto con el espacio, dejan de lado la aspiración acumulacionista y gestionan su territorio con los principios del ser-estando y el hacer-siendo. Una relación que nos invita a retomar la noción de ciclos y ritmos de la vida distintos a los que ha establecido el pensamiento occidental, sobre todo en los momentos en que se construyó la modernidad en Europa teniendo al colonialismo y la colonialidad como sus aspectos más relevantes. Con estos es que terminó por constituirse el sistema mundo de la economía y mercados mundiales, hoy viviendo en la fase conocida como globalización.

El buen vivir urbano reconsidera el uso del tiempo y del espacio, como también de las dimensiones corpo-territoriales, pues el vivir a plenitud significa dejar de lado, o por lo menos agrietar, el incesante productivismo como ideología que ha movido las formas de ser y estar en la ciudad, para así abrirle paso a una serie de nuevas, como ancestrales prácticas que no tienen un horizonte depredador de la naturaleza, ni el insaciable consumo como forma de vivir bien. Elemento este que parte de una profunda comprensión de la dimensión relacional de la realidad y de la vida. Además de lo anterior, la búsqueda de la medida en el modo de vida y las relaciones sociales basadas en el cuidado y cocuidado, pasan a ser principios y acciones que son similares a los que se originan en la solidaridad y la reciprocidad de una filosofía que se localiza en el sur.

A esto mismo han de sumarse, una multiplicidad de iniciativas colectivizadas desde hace décadas en organizaciones comunitarias y barriales, las cuales se organizan en diálogo heterárquico con académicos e intelectuales críticos. Aquí se relaciona toda una riqueza epistémica originada en la producción de sentido, organización de prácticas de vida alternativas-alterativas y puesta en práctica de ejercicios comunitarios que alimentan la memoria crítica. En gran medida, todos ellos son el antecedente urbano de la búsqueda de alternativas sistémicas en tanto paradigmas anticapitalistas que no solo buscan replantear las relaciones sociales de producción económica, simbólica y del espacio, como también quedan incluidas las relaciones entre el ser humano y la naturaleza.

En este sentido, vale la pena señalar el potencial ontológico transformador que se articula en algunas de las prácticas de los colectivos mencionados, las cuales se deben sumar a un ejercicio de planificación técnica de la ciudad y a las diversas luchas sistémicas anticapitalistas que se vienen dando a nivel global. Ello en tanto que el buen vivir urbano no busca simplemente hacer más vivible la ciudad, sino propone un completo replanteo de la función de esta desde las interacciones con otros espacios de vida, como los rurales y subalternizados. Se le suman las dimensiones de la vida en clave comunitaria, espiritual e intercultural, que de

alguna manera dilatan la comprensión de la vida impuesta por las estéticas y políticas del desarrollo capitalista.

Un elemento para evidenciar es la articulación de muchas prácticas y sentidos de la acción comunitaria en una dimensión de espiritualidad liberadora, la cual no queda circunscrita a una determinada institución religiosa o estructura teológica. Esto último lo mencionamos debido a que no es suficiente hablar de la tolerancia religiosa como principio incuestionable, sin referirnos a las instituciones legitimadoras del orden uninacional y monocultural con que se ha organizado el Estado liberal en nuestros países. Por ello proponemos una comprensión profunda y militante de la vida en estrecha religación con el territorio y las corporalidades, las corpo-territorialidades.

Esta dimensión de la espiritualidad, re-ligada, no debe confundirse con la espiritualización de la realidad, sino, por el contrario, a una comprensión profunda y si se quiere mística de las relaciones comunitarias que trascienden el orden de lo meramente estratégico-político y del consenso social como aglutinador de las individualidades. Animadas por toda una suerte de prácticas que van desde experiencias interbarriales comunitarias en torno al cultivo en casa o huertas urbanas, donde no solo se intervienen los espacios privados de las casas para animar la asociación desinteresada en torno al trueque de bienes terrenales, el intercambio entre memorias y la búsqueda de la sanación colectiva. Al mismo tiempo, la construcción de nuevas narrativas de la memoria en la que se relacionan los saberes con los sabores, los cuerpos con las emociones más las múltiples formas de ritualidad que libremente mezclan expresiones y cosmovisiones de las experiencias afros e indígenas, lo nuevo popular urbano. Es por lo que estos espacios son solo ejemplos de expresiones que están emergiendo para así darle forma a otra racionalidad de lo común en la ciudad.

En efecto y tal como lo afirma la Corporación Kairos Educativo, las espiritualidades emancipadoras y liberadoras se han constituido en un componente fundamental de la reestructuración del tejido social urbano puesto que se relacionan

Con la producción de amorosidad de la vida humana que se hace plena en el encuentro, el diálogo, la comunión, la reciprocidad, la confianza, la generosidad, la solidaridad y la equidad. Consideramos que este tejido constituye una espiritualidad de emancipación en la medida que logra construir puentes y diálogos entre los diversos sentisaberes que allí confluyen, en la creación de ritualidades armonizadoras de la vida, en el fortalecimiento de las relaciones inter-géneros, en la expresión artística que evoca, provoca y convoca, en la restauración de las corporeidades fracturadas, en la liberación de la Madre Tierra, en la conexión con las tradiciones religiosas ancestrales, en la resignificación de narrativas sagradas... Serán los diversos procesos cuidadores de estas riquezas espirituales, quienes las impulsen a atravesar y transgredir fronteras y las articulen con la construcción de la paz, el buen vivir y el amor eficaz. (Kairos Educativo, 2017).

En este contexto, la espiritualidad puede cumplir una función re-ligadora y relacional para la imaginación colectiva e igualitaria del buen vivir urbano, sobre todo si se entiende que la racionalidad contenida en la noción de ciudadanía moderna está caracterizada por su fomento de la desigualdad, basada en la fragmentación y profundamente individualista, se ha soportado en una ontología dualista. Es la misma en la que no es posible conciliar los polos dados en la dualidad naturaleza-cultura, rural-urbano, ética-economía, planificación-autogestión.

Esta misma característica de la religión y lo relacional se evidencia en la comprensión del territorio y la territorialidad que viene emergiendo en América Latina desde la década del ochenta. Es la misma que enriquecida por una multiplicidad de luchas hace del territorio una categoría teórico-política de especial importancia donde “lo relevante de la emergencia del territorio es que surge al interior de las luchas afrodescendientes, indígenas, feministas, y de los movimientos

sociales, y no precisamente, exclusivamente de los espacios académicos” (Machuca y Orrego, 2020, p. 25).

En relación con lo anterior, y en claro contraste con las perspectivas de ciudadanía occidental que parecen darse a las espaldas de la comunidad, muchos de los sentidos de las prácticas del buen vivir urbano se soportan en una profunda comprensión de la comunalidad y de la comunidad. Por una parte, la idea de comunalidad o sistema comunal disputa el espacio interpretativo de la ciudadanía y propende por el desplazamiento de la economía capitalista y la democracia liberal como únicas formas de organización social y política. En este sentido, propende por formas comunales de economía y autogestión, promoviendo las condiciones para que la pluralidad cultural traiga consigo verdaderos espacios y escenarios interculturales. De allí que la comunidad sea vista por el antropólogo colombiano Arturo Escobar como “una entidad profundamente histórica, heterogénea y atravesada por el poder” (Escobar, 2017, p. 51).

En este horizonte y como bien nos lo recuerda Raquel Gutiérrez (2012), existe un antagonismo entre el “entramado comunitario” y las “coaliciones de las corporaciones transnacionales”. Es interesante notar cómo la comprensión del entramado comunitario contiene muchos de los elementos de orden ontológico relacional, de la espiritualidad emancipadora y de las comprensiones de la territorialidad que animan muchas de las prácticas y pensares del buen vivir urbano. En últimas lo comunal, la espiritualidad, y el territorio, se convierten en ejes articuladores de la ontología política del buen vivir urbano, ponen en escena diversos tipos de lucha que no aspiran a la toma del poder, mejor dicho, constituyen nuevas formas de poder no estatales pues propugnan la reorganización del territorio urbano y de la sociedad en base a las autonomías locales, regionales y globales.

### **Conclusiones**

Reflexionar la ciudad desde el horizonte de la ontología política del buen vivir, supone un diagnóstico crítico de la lógica acumulacionista y segregacionista, la

misma que por vía de sendos procesos de gentrificación y extractivismo viene impulsándose como modelo único de organización de la vida en los centros urbanos. Resultado de lo anterior se evidencia en las formas jerarquizadoras y fragmentarias de organización del espacio y en una sofisticada forma de separación cultural y física, que abarca lo urbano y lo rural, sino también entre habitantes con o sin derecho al disfrute de la ciudad y sus expresiones públicas y reclamos en donde los movimientos de mujeres y de jóvenes reavivan la noción de comunidad que exige buenos vivires desde la ciudad.

En tensión con estas lógicas fragmentarias y jerarquizadas de la ciudad, hemos postulado una comprensión que inspirada en el buen vivir y en las múltiples prácticas de resistencia y re-existencia de los movimientos y movilizaciones sociales intervienen las narrativas, estéticas y formas de habitar los espacio-tiempos urbanos – las ontologías urbanas hegemónicas –. En este horizonte hemos querido resaltar las potencias creativas con las cuales se afirman nuevos vínculos que permiten recrear las formas de habitar los espacios y que anticipan una ontología política del buen vivir urbano: la espiritualidad, como dimensión re-ligadora y relacional que dota de mística y profundidad las relaciones y luchas comunitarias.

El entramado comunal y comunitario mismo que teje relaciones más allá del interés de coaliciones corporativas y los diseños urbanísticos segregadores. A su lado, el territorio como espacio mundo-vital que articula las anteriores nos condujo a pensar la ciudad desde las ontologías del buen vivir urbano, y eso supuso la valoración y reconocimiento de ritmos de vida distintos a los impuestos. Es decir, reconsiderar el uso del tiempo y el espacio, lo que no implica la inclusión de las mayorías a la ciudad del consumo y la acumulación para hacerla más vivible, sino el replanteo de su función desde otros vínculos y prácticas mundo-vitales.

**Referencias:**

- Ávila, R. (2011). El derecho de la naturaleza: fundamentos. En Acosta, A. y Martínez, E. (Compiladores). *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*. Quito: Abya Yala.
- Beling, A. y Vanhulst, J. (2016). Aportes para una genealogía glocal del buen vivir. *Economías sin fronteras, No 23*, pp. 12-17.
- Castiñeira, S. (2020). Teko pora: El buen vivir guaraní. En *Poliedro, Año 1, No. 2*, pp. 105-111.
- Delgado, G. (2015). Ciudad y Buen Vivir: ecología política urbana y alternativas para el bien común, *Theomai, No. 32*, pp. 36-56.
- De Sousa, S, Boaventura. (2009). Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur. La reinvencción del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI editores.
- De la Cadena, M. (2020). Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la "política". *Tabula Rasa # 33*, pp. 273-311.
- Escobar, A. (2017). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre el desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: UNAULA.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía Andina*. Buenos Aires: ISEDET.
- Federici, S. (2020). Reencantar el Mundo El feminismo y la política de los comunes. *Traficante de sueños*.
- García, F. (2019). El extractivismo urbano y su giro ecoterritorial. Una mirada desde América Latina. *Bitácora urbano-territorial*. Idrobo, J. y Orrego, Vol. 29, Núm. 2, pp. 21-28.
- Gargallo, F. (2012) *Feminismos desde el Abya Yala*. Desde Abajo.
- Giusiano, J. (2011). Revolución de los Pueblos Originarios en Bolivia: El nacimiento de una nueva Política Exterior. *Boletín informativo del Centro de Estudios Sudamericanos # 29*.
- Gudynas, E. & Acosta, A. (2011). El Buen Vivir más allá del desarrollo. *Qué Hacer # 181*, pp. 70-81.
- Guzmán, A. (2019). *Descolonizar la Memoria, Descolonizar los Feminismos*. Llojeta.
- Harvey, D. (2005). El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión. *Socialist Register 2004*, edición en español, pp. 99-129.
- Idrobo, J. y Orrego, I. (2021). Introducción. En Idrobo, J. y Orrego, I. (Editores). *Ontología política desde América Latina*. Bogotá: USTA.
- Kairos Educativo. (2017). Espiritualidades emancipadoras y transfronterizas. <https://kaired.org.co/archivo/2912>
- Kosik, K. (1967). *Dialéctica de lo concreto*. México: Editorial Grijalbo.
- Lozano Lerma B.R (2019). Aportes a un feminismo negro decolonial Insurgencias epistémicas de mujeresnegras-afrocolombianas tejidas con retazos de memorias. Universidad Andina Simón Bolívar. Ediciones Abya-Yala.

- Machuca, V. y Orrego-Echeverría, I. (2020). Territorios, resistencias y re-existencias: una mirada desde la ontología política. En Idrobo-Velasco, A. y Orrego-Echeverría, I. (Editores). *Territorios, conflictos y resistencias*. Bogotá: USTA.
- Olano, A. (2023). Poner el mundo al revés. Nuevas teorías y movimientos sociales en Abya Yala, ms.
- Orrego-Echeverría, I.A. (2018). *Ontología relacional del tiempo-espacio andino: diálogo con Martín Heidegger*. Bogotá: USTA.
- Prada, R. (2011). Más allá del gado del capitalismo y la modernidad. En Dulon, J. y Gosálvez, G. (Coordinadores). *Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para comprender el cambio*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia
- Tremolada, E. (2012). Marco jurídico de la política exterior común andina. En Olano, A. (editor). *Política exterior y política común. Experiencias en la integración andina*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

