

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

## La cuestión de la dignidad en los mundos indígenas

*The question of dignity in Indigenous worlds*

CAROLINA SÁNCHEZ DE JAEGER

*Université Catholique de Louvain, Bélgica*

*ICON Institute for cultural inquiry, Utrecht University, Países Bajos*

**RESUMEN** La creciente disociación que se percibe de la humanidad con su casa común (la Tierra), se ha convertido en un terreno filosófico poroso y diverso, que por primera vez y después de largos siglos, reflexiona sobre su posición y nos da la oportunidad de desplazar al antropo-conocedor que hizo de la conquista de la naturaleza el fundamento de su posición privilegiada. Es esta base coyuntural la que también ha permitido la emergencia del conocer y sentir-pensar la dignidad sin el antropos como 'un fin en sí mismo', o, mejor dicho, no sólo en su contra (De la Cadena, 2019, p. 478; Kant, 1996). Dado que *dignitas hominis* es predominantemente un concepto occidental antropocéntrico, repensarlo sin la humanidad, o sin las racionalidades hegemónicas que han constituido su sustancia antropocéntrica y universalista, requiere de un diálogo con las múltiples éticas de la Tierra, particularmente con las éticas de esos mundos que nunca han aceptado la división colonial entre la vida humana y la no-humana: los mundos indígenas.

En un momento de urgencia cuando los derechos humanos son frágiles a escala mundial, la problematización de la dignidad en este artículo comienza con su reposicionamiento como una invitación ontológica. Hacer referencia a la dignidad como tal tiene algunas consecuencias metodológicas, una de ellas es la posibilidad de desacoplar este valor de su sentido puramente antropocéntrico para fomentar un diálogo intercultural de múltiples dignidades. En segundo lugar, al reforzar el *locus enuntiationis* y las prácticas desde las cuales se defiende la naturaleza y la dignidad, se abre un canon para la pluriversidad en "mundo donde quepan muchos mundos" (Ejército Zapatista de Liberación Nacional [EZLN], 1997).

En la puerta de entrada de una comprensión del mundo que supera con creces la comprensión occidental de él y el reconocimiento de que la experiencia cognitiva de las éticas de la Tierra es extremadamente diversa, este artículo problematizará la idea de dignidad en el paradigma de la universalidad (Guilherme y Dietz, 2017; Merali, 2014; Mignolo, 2011; Quijano, 2000).

**PALABRAS CLAVE** Jurisprudencia de la Tierra; dignidad; descolonización; un mundo mundial; derechos humanos; dignidad de la naturaleza.

**ABSTRACT** In the worldwide humanly caused environmental crisis, dignity and the perceived dissociation of humans with their common house (Earth) have become a porous and diverse philosophical ground for a contestation and the displacement of the knowing Anthropos that made from the conquest of nature its privilege position; it is this relevant ground that has enabled too the 'knowing – feeling – thinking' of dignity without the Anthropos as 'an end in itself', or better, 'not only against it' (De la Cadena, 2019, p. 478; Kant, 1996). Given that *dignitas hominis* is predominantly an anthropocentric Western concept, rethinking it without humanity, or without the hegemonic rationalities that have constituted its anthropocentric universal substance, requires a dialogue with multiple Earth ethics, particularly with those world's ethics that never have accepted the colonial division between the human and the non-human life, namely Indigenous worlds.

At a time of urgency when human rights are rampantly fragile at a global scale, the making an issue of dignity in this paper starts with repositioning it as an ontological invitation. Referencing dignity as such has some methodological consequences. One of these consequences is the possibility to disengage this value from its anthropocentrism to foster an intercultural dialogue with multiple dignities. Second, by reinforcing the *locus enuntiationis* and the practices from which dignity and the environment is defended, a canon opens up for pluriversality that is a 'world where many worlds fit' (Ejército Zapatista de Liberación Nacional [EZLN], 1997).

Standing in the front door of a comprehension of the world that far exceeds the western understanding of it and, the acknowledgment that the cognitive experience of the world is extremely diverse, this paper will problematize the idea of dignity in the universality paradigm (Guilherme y Dietz, 2017; Merali, 2014; Mignolo, 2011; Quijano, 2000).

**KEYWORDS** Earth Jurisprudence; dignity; decolonization; one world world; human rights, nature's dignity.

## **Introducción: ¿la dignidad de un solo mundo mundial? (‘dignidad-1M-M’)**

Antes de comenzar el desarrollo de esta introducción, quiero señalar que este artículo no reduce la importancia de la dignidad como valor para avanzar en la lucha contra la injusticia social. En este sentido, no es la dignidad humana ni el uso utilitario que los grupos desfavorecidos hacen de ella como un paraguas contra los abusos de los derechos humanos que se cometen en su contra lo que aquí se problematiza, sino la incompletitud y debilidad de su retórica universal en un mundo que se desmorona en la falta de herramientas para comprender el momento de extinción que enfrentamos con la posibilidad cada vez más cercana de un holocausto ambiental.

Dicho esto, con la introducción de la idea de la ‘dignidad como producto de un solo mundo mundial’ (de aquí en adelante referida como ‘dignidad-1M-M’) quiero dar luces sobre la idea de la dignidad como producto de la visión de un mundo único que tiene como objetivo representar múltiples realidades participando en un proyecto social de justicia particular. Las características más destacadas de este mundo único mundial son su,

“... forma particular de separar a los humanos de los no humanos, o la naturaleza; y la distinción y la vigilancia de los límites entre aquellos que funcionan con un solo mundo mundial de aquellos que insisten en otras formas de hacer mundo” (Escobar, 2018, p. 86).

El concepto de ‘**un-solo-mundo-mundial**’ (en su versión inglesa *One-world-world*) fue acuñado por Law (2015) y refiere a los supuestos occidentales sobre el carácter del mundo que están vinculados a las estrategias dominantes de norte global y que naturalizan el monoculturalismo científico-filosófico y la hegemonía del pensamiento, negando de esta manera el pluriverso, y reduciendo otras realidades y conocimientos a creencias que pueden ser descartadas o relativizadas como meras construcciones culturales.

Al constituirse entonces este mundo único mundial dentro de la separación ontopistémica entre la vida humana y la vida no-humana, el referente de la dignidad emerge sólo como una calidad puramente atribuible al ser humano quedando así toda otra noción sobre el valor de la vida subordinada a esta racionalidad o fuera de sus parámetros científico-filosóficos. Esto es un primer escollo que choca frontalmente con los mundos indígenas que no se hacen a ellos mismos de tal división. Un segundo escollo que emerge dentro de esta concepción monoculturalista del universo, es el dualismo científico entre sujeto-objeto, ajeno a las éticas relacionales que ni siquiera tienen en sus vocabularios la palabra naturaleza al ser ésta considerada un universo en sí mismo. No por nada los pueblos indígenas de Sarayaku llaman a la selva Kawsak Sacha (selva viviente), los mapuches de ambos lados de cordillera en lugar de invocar

la naturaleza en sus cosmologías, invocan a la Mapu como territorio viviente y sentipensante, y los pueblos aimaras y quechuas hablan de la Pachamama al invocar la fertilidad generosa de un ente viviente que nos provee y permite toda la vida.

Independientemente de cuánto tiempo la idea de dignidad se remonta en el tiempo, esta sección intenta rastrear cómo **la dignidad- de-1Mundo-Mundial (dignidad-1M-M)** encaja en la discusión de la justicia cognitiva en un orden hegemónico del conocimiento, y cuáles son sus trampas teóricas como una gramática global de justicia en los conflictos ambientales.

La extensa literatura dedicada al estudio del concepto de dignidad en los derechos humanos ha tendido a empañar el papel que este concepto ha jugado en la línea divisoria entre la vida humana y la vida no humana como si una no dependiera de la otra (Riley, 2010). No menos importante ha sido el impacto y la larga resistencia que ha tenido esta división por aquellos que sostienen la línea divisoria “entre la naturaleza, lo natural o lo físico, por un lado, y la cultura, las personas y sus creencias por el otro” (Law, 2015, p. 126), y aquellos mundos que no están hechos ni constituidos por esas divisiones y clasificaciones en sus prácticas ontológicas y que tampoco se hacen en estas rupturas epistémicas occidentales (De la Cadena, 2019).

Los conflictos ambientales con las comunidades indígenas muestran evidencia de estas disputas: por un lado, existe una comprensión frágil de lo que se defiende en los territorios afectados por las políticas e inversiones neoliberales; pero, por otro lado, esta debilidad exhibe la falta de herramientas conceptuales apropiadas desde los enfoques de derechos humanos para captar lo que hay más allá de la racionalidad de defender la dignidad humana, cuando se invocan otros tipos de hermandad y relaciones con la vida **no-humana** en la defensa del territorio.

La problematización que hago aquí entonces de la dignidad como **dignidad- de1M-M** está relacionada con lo que Blaser (2019) argumenta en el contexto de los conflictos ambientales con los pueblos indígenas del Perú, es decir, que los problemas planteados por los conflictos ambientales es político y conceptual porque estos llaman a “cuestionar lo que generalmente se considera racional en el marco de las políticas y las herramientas que las instituciones tienen para encontrar posibles soluciones a estos conflictos” (p. 64).

Si consideramos que el concepto de dignidad es la base de los derechos humanos y que su invocación en los conflictos medioambientales se hace sobre esta base ética, su problematización desde la mirada de los mundos indígenas desliza una apertura para la descolonización de su carácter antropocéntrico. Puesto que la localización de la dignidad surgida desde el pluriverso nace de una infinita ecología de saberes, de ahí que su formulación a partir de un solo mundo que se hace mundial a través de la hegemonización del conocimiento siempre estará incompleta; si a este hecho agregamos la coyuntura histórica de que “estamos enfrentando problemas modernos para

los que no hay ninguna solución moderna” (De Sousa Santos, 2002, p. 13), podemos comenzar a desentrañar la discusión sobre el rol incompleto que la **dignidad-1M-M** abarca en la actual crisis ambiental y los conflictos territoriales con los mundo indígenas.

### **Cuatro ilusiones de los derechos humanos y la dignidad de un solo mundo-mundial**

La búsqueda de una comprensión contrahegemónica de la dignidad debe comenzar con una hermenéutica de sospecha que se refleje en el cuestionamiento de la posición privilegiada que gozan la dignidad y los derechos humanos hoy en día, especialmente cuando se da por sentado que dentro de los márgenes de los derechos humanos occidentales no han existido y no existen tensiones modernas. Sin embargo, estas tensiones se siguen reflejando en muchos ámbitos que relacionan la dignidad y la igualdad entre seres humanos.

A modo de ilustración, el sentido común de nuestra época es, que como seres humanos, somos iguales y dignos de reconocimiento e iguales en dignidad. Esta es la idea expresada en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos en 1776, la Declaración Francesa de Hombres y Ciudadanos de 1789, y más tarde en la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948. Sin embargo, las dos primeras declaraciones no hablan de seres humanos, hablan de hombres y, de hecho, se referían a hombres si uno busca las fechas en que las mujeres obtuvieron el derecho al sufragio. La categorización racial del ser humano también ha sido un parámetro al servicio de la exclusión. Al respecto, el derecho a votar para los afroamericanos se produjo solo por la lucha del movimiento por los derechos civiles en 1965 liderado por Martin Luther King, y los sudafricanos pudieron votar en una elección general solo en 1994 y después de que Nelson Mandela permaneciera 27 años en prisión. En cuanto a la Declaración Universal de Derechos Indígenas, ésta solo se aprobó en 2007 más de setenta años después de la declaración universal de derechos humanos.

Ciertamente mirando los ejemplos anteriores, la recepción de la dignidad desde su inserción ha estado marcada por la controversia, ya sea desde su comprensión legal (McCrudden, 2008) así como más recientemente, desde la falta de reflexión sobre construcción de humanidad del sujeto colonial y los procesos de deshumanización que esta construcción ha traído consigo: epistemicidios, racismo, exclusión por nombrar algunas de las enfermedades asociadas a estos procesos. La crítica decolonial abarca entonces una mirada profunda sobre la proporción de humanidad que cae en el proceso de ver, construir y leer al otro desde la idea de la modernidad, puesto que da como resultado una visión ensombrecida y fracasada de lo que prometió el concepto de dignidad cuando se instauró como un valor inapelable e igualitario de toda la humanidad, Maldonado Torres lo resume con estas palabras, ‘la humanidad

se confirma en proporción a los atributos que se le dan a ese cuerpo y a sus acciones' (Maldonado Torres, video min. 10), esto ayudaría a explicar la percepción de que en este mundo actual y único algunos parecen estar más dotados de dignidad que otros (Maldonado Torres, 2011).

Yendo más allá en la misma línea de crítica, De Sousa Santos (2014) propone cuatro ilusiones con respecto a la posición hegemónica de los derechos humanos que son útiles para explicar el concepto de la **dignidad-1M-M** que aquí propongo, las resumiré a continuación. Primero, la ilusión teleológica que consiste en leer la historia como un camino lineal o como un pasado utilizable. Esto nos impediría ver que en cualquier momento histórico compiten diferentes ideas de dignidad humana como lo han revisado autores que se han concentrado en el cambio semántico del concepto de dignidad en la historia de occidente (Ober, 2014; Pele, 2018; Steenbakkers, 2014). La segunda ilusión se refiere a la situación de triunfalismo de los derechos humanos que tiende a eclipsar a otras gramáticas de la dignidad como inferiores en términos éticos y políticos. Sin embargo, para hacer tal afirmación, Sousa Santos nos invita a reflexionar sobre la forma en que las ideas de la modernidad, 'los pilares y el verdadero carácter histórico de la visión hegemónica de los derechos humanos' a menudo han sido acompañadas de las armas en una cruzada civilizadora para dominar por la fuerza a otras naciones tal y como se ha hecho con los mundos indígenas.

La tercera ilusión es sobre la descontextualización de los derechos humanos, es decir hacer una lectura neutral desde un contexto discursivo ahistórico. Descuidar que los derechos humanos tienen sus orígenes en el cristianismo y más tarde en el siglo XVIII con la Ilustración, la Revolución Francesa y la Revolución Americana, pertenece a esta descontextualización.

La cuarta ilusión se refiere al estado monolítico de los derechos humanos que consiste en negar o minimizar sus tensiones teóricas y contradicciones internas. La colectividad totalmente inclusiva e igualitaria de la humanidad y la tensión entre los derechos individuales y colectivos son ejemplos de esta ilusión (De Sousa Santos, 2014, pp. 15-24). En esta cuarta ilusión, cabe señalar que cuando la declaración universal de derechos humanos fue adoptada por un gran número de países en todo el mundo, las naciones indígenas no eran y aún siguen siendo no reconocidas constitucionalmente en algunos países<sup>1</sup>.

1. Al respecto, el caso de Chile es bastante particular en cuanto al trato con los pueblos originarios, como lo exhorta Elicura Chihuailaf en la primera comisión por la verdad histórica en Chile realizada en el 2001. Lo siguiente es un extracto de su discurso:

"Somos una suma de historias, somos una suma de culturas, que tiene una visión de mundo que no puede ser borrada, ni por los sistemas educacionales, de información, sólo distorsionadas, pero no borradas". En este sentido me parece que "una comisión como esta debe dar señales para que se repare la deuda histórica que el Estado de Chile tiene con el pueblo mapuche y llamar a los chilenos a asumir "su hermosa morenidad y, a la vez, podamos escuchar el día de mañana de que ustedes llaman al chileno y a la chilena a mirarse de una vez por todas en el espejo obnubilado de su identidad hoy día".

La idea de **dignidad- deIM-M** debe mucho a estas ilusiones y a dos movimientos paralelos. El primer movimiento es la constitución de las ideas filosóficas humanistas occidentales como universales; evento que contribuyó a hacer invisibles racionalidades mucho más antiguas sobre el valor de la vida, y en las cuales son otros principios éticos los que sustentan los modos de vida de los pueblos indígenas. El segundo movimiento se refiere a la falta de reconocimiento de los derechos humanos hegemónicos que aún persiste en la ausencia de diálogos, reflexiones interculturales y coaliciones a cuestiones relacionadas al otorgamiento de dignidad y personalidad jurídica a la naturaleza. ¿Por qué, por ejemplo, un río, un árbol o una montaña no pueden tener dignidad si cuando se irrumpe el flujo natural de un río para construir represas hidroeléctricas, extraer petróleo de la selva tropical para satisfacer las demandas de los mercados de combustible o talar árboles antiguos en favor de los monocultivos, se viola también la dignidad de los pueblos indígenas y también los derechos de las generaciones futuras no-indígenas al derecho de un medioambiente limpio?

Considero que quien no asume lo que es, podrá establecer una serie de mesas, en la cual quiere reparar deudas históricas, si no es capaz primero de asumirse, de valorarse a sí mismo. Si no ocurre eso, yo personalmente no creeré en una, en algunos escritos que reconozcan aquellas deudas, sino se establece un diálogo entonces de mutua valoración. Me pregunto si cuando se habla de progreso, de desarrollo, ¿estamos hablando de lo mismo? La cultura ¿será solamente una suma de eventos o es en realidad una manera de vivir?

Sostengo que hay una posibilidad de que Chile se replantee y comience una nueva convivencia, donde el concepto de integración se cambie por otro más valedero, y se arribe a un acuerdo acerca de cómo se van a reparar las deudas.

Chile sigue siendo un país desmemoriado, y llamo la atención a la mirada, a la necesidad y a la urgencia de la mirada de los propios chilenos, de su propia historia, para que puedan entonces mirar las historias de nuestros pueblos, porque también Chile es una diversidad... que así como se ha ocultado la historia del pueblo mapuche también fue ocultada la historia de los propios chilenos... la historia oficial es la contada por una parte de los chilenos, los así llamados padres de la patria, lo que Valdivieso denomina la historia de la oligarquía chilena. Y me pregunto: ¿Dónde está la historia del movimiento obrero, del campesinado, del exilio, de los mapuches hacia los fundos y hacia las ciudades?, ¿no hicieron historia?, ¿o son parte de la historia que están agrupados todos en el roto chileno?...Somos una cultura que tiene derecho a existir y hay una diferencia entre los winkas y los chilenos amigos: Ayer estuvieron los winkas, es decir, para ir precisando los conceptos, el winka es el usurpador, el ladrón en definitiva, y el kümen fill che, es decir, la persona no mapuche, que puede ser amigo. Porque ojalá, decimos, los kümen fill che sigan sumándose y comprendiendo que esta realidad, que este sueño, tenemos que realizarlo juntos. Los winkas siguen existiendo, y están, desde luego, en los lugares que yo ya señalé... en la historia de Chile que es una historia de ocultamientos... una de las características del chileno es el olvido, y está agraciado con la forma en que los chilenos ven el mundo y la historia, que es lineal... para los mapuches el tiempo y el mundo es circular, y existe un concepto en nuestra filosofía que se denomina itrofill moñen, es decir, que la vida debe desarrollarse en una totalidad sin exclusión y sin fragmentación, por lo tanto, el presente no puede ser fragmentado del pasado, porque entonces no habría futuro.

Para más detalles ver: [http://www.memoriachilena.gob.cl/602/articles-122901\\_recurso\\_9.pdf](http://www.memoriachilena.gob.cl/602/articles-122901_recurso_9.pdf).

La **dignidad- deIM-M** es, por lo tanto, una crítica desde una perspectiva de los derechos que emergen de la propuesta de un buen vivir centrado exclusivamente en el consumo y las necesidades humanas sin tener en cuenta que para la realización de todos los derechos humanos básicos se necesita un planeta sano. Esta dignidad se inserta en una doble invitación de carácter unilateral para compartir una racionalidad del ser donde la naturaleza se convierte en una colección de objetos para ser explotados para el progreso, el desarrollo y 'bienestar', pero no una comunión de sujetos que se necesitan para sostenerse mutuamente.

La **dignidad- deIM-M** es una dignidad de papel sin prácticas ni reflexión que pertenece a las concepciones hegemónicas de los derechos humanos que tienden a 'reproducir el desorden capitalista, colonial y sexista que domina nuestro tiempo' (De Sousa Santos, 2014, p. 11) cuyo momento cúspide se encuentra en lo que Thomas Berry describió como el,

“período de entrada tecnológica, un estado alterado de conciencia, una fijación mental que por sí sola puede explicar cómo arruinamos nuestro aire, agua y suelo y dañamos severamente todos nuestros sistemas de vida básicos bajo la ilusión de progreso”(Lonergan y Richards, 1987, p. 19).

Las amenazas ambientales a la realización de los derechos humanos y una existencia digna plantean nuevos desafíos significativos a la forma en que concebimos la dignidad y nos obligan a revisar nuestros supuestos onto-epistémicos en nuestra búsqueda de un buen vivir, pero no vivir mejor a costa de la destrucción de nuestra casa común. Digo esto porque trabajando con los conflictos ambientales que enfrentan las comunidades indígenas mapuche en el sur de Chile, la idea de la dignidad como se afirma en los derechos humanos resurge dialogante y compleja en la traducción intercultural desde la perspectiva indígena.

La formulación de la **dignidad- deIM-M** en oposición a la dignidad vista desde el pluriverso, nace en las zonas de contacto con los derechos humanos y mundos indígenas que develan la forma en que estos derechos se reinterpretan, desafían o se apropian (Leyva Solano, 2001; Speed, 2008). Indudablemente, los diálogos y la reinterpretación que los pueblos indígenas hacen de los derechos humanos están abriendo nuevos cánones para la interpretación de la dignidad como base de estos derechos y en el campo jurídico de los derechos emergentes, de las futuras generaciones y la jurisprudencia de la Tierra.

En el caso de las comunidades mapuche no existe una apropiación en el sentido de adoptar una declaración universal que mezcle o influya en su propio mundo ético o viceversa. Como lo he dicho antes, las áreas más progresistas de los derechos humanos, se topan con el pluriverso de las perspectivas Indígenas dialogantes con los derechos humanos y la invocación de sus cosmologías en la defensa del territorio. En otras palabras, el uso de los derechos humanos en las comunidades mapuche obedece

a una comprensión intercultural de estos derechos de parte de las comunidades, así como a una instrumentalización profesional de los activistas, líderes comunitarios y profesionales mapuche de los derechos humanos en la lucha para implementar el convenio 169 de la OIT ratificado por Chile en 2008 y los derechos de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas que Chile votó a favor en 2007. Es en este nicho donde la reinterpretación y la traducción intercultural emerge abriendo fuentes pedagógicas ricas para la gobernanza medioambiental puesto que sobrepasan un ideal de emancipación universal al ejercer una interpelación a la reflexión sin ejercer un ideal liberalizador hegemónico y monocultural de justicia.

Finalmente, el creciente uso del discurso de los derechos humanos y los instrumentos internacionales de protección indígena, no implica en mi opinión una incursión fácil y de libre acceso en los territorios indígenas sin un escrutinio de los contenidos semánticos de los derechos humanos de parte de las comunidades puesto que siempre hay una interpelación de estos derechos. De ahí mi insistencia en el dialogismo de las cosmovisiones indígenas con la dignidad como gramática que rige los derechos humanos. Se entiende como dialogismos siguiendo la propuesta baktiana, 'cada acto de hablar o escribir significa un proceso dialógico, es decir una respuesta a los otros' (Bakhtin, 1981 citado en Xochitl Leyva Solano y Shannon Speed, 2001, p. 83).

### **La dignidad Kantiana y los derechos humanos**

Antes de entrar en el terreno dialógico de la dignidad en los mundos indígenas, creo que es pertinente revisar algunas ideas del paradigma Kantiano respecto a este valor. Ninguna discusión filosófica sobre la dignidad dejará desatendidas las ideas de Kant en el plano de la dignidad (Gewirth, 1982, p. 28). En sus escritos, Kant relacionó la dignidad como un atributo indistintamente relacionado a la naturaleza racional de los humanos (Kant 1996, p. 439), de ahí que para Kant una persona es racional cuando tiene la capacidad de perseguir fines, así como la capacidad de actuar de forma autónoma en libertad (Hill, 2014). En otras palabras, 'la dignidad de la naturaleza humana reside solo en su libertad ... pero la dignidad de un ser humano se basa en el uso de su libertad' (Sensen, 2011, p. 81).

Para Kant, la dignidad humana es un valor no ganado, por lo tanto, no es posible perderla, el ser humano tiene dignidad por el simple hecho de ser humano (Hill, 2014, p. 215). Por esta razón, las personas deben esforzarse por hacer que sus elecciones individuales sean dignas de esta posición moral que nos eleva por encima de los animales y las cosas, Kant llama la dignidad 'un valor incondicional e incomparable que no admite ningún equivalente' (Hill, 2014, p. 215). Para Kant la dignidad es también un valor incondicional porque la humanidad, como una creación, es esencialmente buena, no importa cómo llegó a existir o cuáles pueden ser los efectos de su existencia

(algo que recuerda las posturas de Rousseau), en este sentido, la dignidad no puede intercambiarse, por lo tanto, nunca puede ser sacrificada o reemplazada por algo con un mero precio.

A pesar de la pretendida neutralidad de contenido epistémico con la cual se asocia a la dignidad presentada en los derechos humanos, las ideas de Kant se pueden rastrear en la declaración, no reconocer eso es una falacia. Por supuesto que hay diferencias entre las formas tradicionales de pensar sobre la dignidad y la comprensión contemporánea. Mientras que Kant y sus predecesores destacaron la agencia racional y la libertad para realizar la dignidad inicial del ser humano creando obligaciones para con uno mismo y con el resto de la comunidad humana, en la versión moderna, la idea de la dignidad inherente al ser humano fundamenta la posesión de derechos, de ahí la idea de derechos humanos; por lo tanto, como todos los humanos tienen dignidad, todos tienen los mismos derechos (Brownsword, 2014, p. 3). De esta manera, cuando 'hablamos de dignidad humana, hablamos de un valor moralmente relevante, uno que evidentemente nos impone un llamado moral y la obligación de respetarlo' (Seifert, 1997, p. 97).

### **El diseño de la dignidad en los derechos humanos**

El punto confuso de la aparición de la dignidad en los derechos humanos parece ser algo más casual que deliberado y radica más en un hecho histórico durante la redacción de la declaración de 1948. La idea de la dignidad como un valor indefinible partió por el simple hecho de aceptar de que todos compartimos una misma humanidad (principio kantiano), de ahí que el principal motivo para declararla como libre de apropiaciones culturales se basó principalmente en el valor de la vida humana y las obligaciones morales de respetarla a través de los derechos inscritos en la declaración de derechos humanos. Por lo tanto, no hubo necesidad de definirla más allá de estos parámetros (Düwell, 2014; McCrudden, 2008; Riley, 2010; Sensen, 2011).

Los historiadores del borrador de la Declaración Universal de Derechos Humanos señalan que en el momento en que se firmó la carta y luego la Declaración Universal de Derechos Humanos, entre 1945 y 1948, respectivamente, al final de la segunda guerra mundial y al comienzo de la posguerra, se necesitaron elementos de consenso que pudieran unir las diferentes posiciones desde las cuales se deberían entender estos derechos. En este sentido, la elección de la dignidad con una base teórica en el movimiento de derechos humanos se hizo básicamente de acuerdo a las siguientes ideas que hoy en día se consideran el santo grial de la teoría de los derechos humanos, estas son: 1. Su coherencia con el concepto de derechos humanos, de manera que el todo sea mayor que simplemente la suma de sus partes, de ahí su universalismo; 2. La dignidad se pensó como un elemento sin raíces en ninguna región particular del mundo, de ahí su potencial para atraer a todas las culturas, aunque también esta neutralidad

se pensó como siendo a la vez sensible a la diferencia; 3. La dignidad privilegia los derechos individuales pero los sitúa dentro de una dimensión social; 4. La dignidad no depende de los derechos humanos que se originan solo del ejercicio de la autoridad estatal, sobre todo porque lo que el estado da también lo puede quitar; 5. La dignidad no es ideológica, en el sentido de que trasciende cualquier conflicto particular, como los que hay entre el capitalismo y el comunismo; 6. La dignidad es humanista, en el sentido de que no se basa en un conjunto particular de principios o creencias religiosas, pero sin embargo, es consistente con ellos; y 7. La dignidad es atemporal, en el sentido de que incorpora valores básicos que no están sujetos a cambios, y se adapta a las ideas que afectan la definición del ser humano (McCrudden, 2008, p. 677).

Mientras que todos estos fundamentos teóricos por los cuales la dignidad se transformó en la base de los derechos humanos aparecen inscritos en muchas de las aspiraciones por la justicia social global, cabe aquí hacer unas puntualizaciones con respecto a su neutralidad. Lo primero es que las corrientes humanistas no están ausentes de un origen y tiempo, es decir, el concepto de dignidad humana no es atemporal. Al respecto, fue Kant quien enunció la dignidad como un valor inherente al ser humano que no se puede otorgar ni quitar, sin embargo, Kant es un filósofo del siglo XVIII y antes que Kant existe una larga lista de pensadores occidentales que enunciaron la dignidad desde sus propios posicionamientos históricos, vale señalar, desde la filosofía clásica, la edad media, el cristianismo, etc.

La dignidad en los derechos humanos se enmarca dentro de la geo y bío-política, en primer lugar, porque la declaración nació como documento a los horrores del genocidio en Europa. Una guerra puesta como mundial y de la cual muchos pueblos en el mundo no se hicieron parte y tal vez ni siquiera se enteraron de sus horrores. Y, en segundo lugar, la dignidad puede contextualizarse si ésta se enmarca en lo que Mignolo (2005; 2011) entiende como la objetividad de la verdad sin y con paréntesis.

Vista así, la dignidad sin paréntesis sería aquella que no admite otras realidades de la dignidad humana, ya que al plantearse como universal beneficia la obediencia con énfasis en la administración política y el orden establecido. El resultado de esto es un término vacío y burocrático políticamente listo para ser usado por aquellos que violan los derechos humanos más básicos, fundamentando un avance lineal del bien común a través de un crecimiento económico que está destruyendo el planeta. En contraposición, la dignidad entre paréntesis sería la que nos recuerda que ni 'el reconocimiento de la igualdad ni el reconocimiento de la diferencia serán suficientes para fomentar una política emancipadora desde los derechos humanos' (De Sousa Santos, 2014, p. 80) sin aceptar antes la relación dialógica entre la igualdad y la diferencia, es decir:

‘tenemos el derecho a ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza, y tenemos derecho a ser diferentes cuando la igualdad pone en peligro nuestra identidad’ (De Sousa Santos, 2014, p. 80).

Descolonizar la dignidad en los derechos humanos significa entonces romper con esa pretensión de que la dignidad centrada única y exclusivamente en la humanidad es el punto de llegada y partida de toda gramática de justicia social.

### **La emergencia del paradigma indígena y la jurisprudencia de la Tierra**

¿Debería atribuirse la dignidad solo a los humanos o también a los seres no-humanos?

Paradójicamente, las respuestas filosóficas a esta pregunta formuladas desde la crítica a la posición especial de la humanidad por sobre la naturaleza comenzaron a aparecer de manera fortuita y casi paralela al nacimiento de la Declaración de Derechos Humanos en 1948. En la *Ética de la Tierra* de Leopold (1949), se presentó su conocido y difundido principio medioambiental que dice que 'algo es correcto cuando tiende a promover la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad de la tierra' y 'está mal cuando tiende a otra manera' pensamiento que le valió acusaciones de corte ecofascista en su tiempo (Leopold, 1949, p. 224). Leopold sugirió que una ética de la tierra cambiaría el papel de los humanos de conquistadores a miembros de la cadena viviente y el principio derivado de la propuesta de Leopold es que los humanos no tendrían una posición superior con respecto a la naturaleza. Sin embargo, esto no implicaría que los humanos no tengan dignidad, sino que la dignidad podría extenderse a toda la comunidad de criaturas vivientes a través de su participación en la cadena viviente (Kawall, 2017, p. 17).

Más enérgicamente y a partir de la segunda mitad del siglo XX, el artículo de Lynn White sobre las 'Raíces históricas de nuestra crisis ecológica' (1967) tuvo más suerte que los escritos de Leopold al obtener más atención en el mundo académico. Ella afirmó que gran parte de la actitud de explotación hacia el medio ambiente se debía a algunas parcelas de la teología cristiana. Principalmente, los dualismos que hizo el cristianismo entre la vida terrenal y celestial y la humanidad versus la naturaleza fueron los responsables de justificar los continuos 'avances tecnológicos destinados a someter y ejercer control sobre la naturaleza', consecuentemente serían estas manipulaciones las que habrían desatado la crisis ecológica' (Kawall, 2017, p. 13).

En la misma línea, Thomas Berry, un sacerdote estadounidense, filósofo e historiador ambientalista reafirmó la tesis de Lynn White sobre la relación de la destrucción ambiental con una matriz bíblica religiosa y humanista griega:

'la tragedia de enfatizar tanto la trascendencia de lo divino es que la tierra se desacraliza...de ahí también que la tragedia de enfatizar tanto la dimensión espiritual del ser humano termina convirtiendo la tierra en una base de recursos para lo que los humanos elijan qué hacer con la tierra' (Berry, 1996, p. 9).

Fue el profesor de jurisprudencia Christopher Stone en 1972 quien, mientras enseñaba una conferencia introductoria sobre derecho de propiedad, y en un esfuerzo por mantener los intereses de los estudiantes, se dijo a sí mismo,

‘Entonces, ¿cómo sería una conciencia radicalmente diferente impulsada por la ley? Una en el que la naturaleza tuviera derechos ... Sí, los ríos, los lagos ... los árboles ... los animales como sujeto de derecho ... ¿Cómo afectaría esa postura legal a la visión que una comunidad de seres humanos tiene de sí misma?’ (Burdon, 2010, p. 69).

Dos años más tarde, Stone publicó su famoso libro sobre la personalidad legal de los árboles en respuesta a los planes de *Walt Disney Enterprises* para construir una estación de esquí en un parque nacional de árboles secuoyas en California. Allí propuso que la legalidad de la vida natural podría ser representada por guardianes humanos en los tribunales de la misma manera que esto se hace con los menores de edad. Anticipándose a la resistencia de esta propuesta revolucionaria que contradecía los fundamentos de los derechos basados solo en humanos y / o titulares de derechos humanos inanimados como las corporaciones, Stone señaló:

‘a lo largo de la historia legal, cada extensión de derechos a alguna entidad nueva se ha considerado impensable ... cada vez que hay un movimiento para conferir derechos a alguna entidad nueva, la propuesta está destinada a hacer ruido, atemorizar o recibir burlas ... esto es porque hasta que se reconozca que la entidad en cuestión tiene derechos, no podemos verla como algo más que para el uso de nosotros, quienes tenemos los derechos en ese momento’ (Burdon, 2010, p. 71).

Fue solo hasta 2008 que surgió un hito gigantesco en la jurisprudencia de la Tierra: la introducción del conocimiento indígena para conferir derechos constitucionales a la naturaleza. En septiembre 2008 Ecuador adoptó la constitución de Montecristi que confiere derechos y protección a la naturaleza. Mucho se ha dicho sobre esta constitución, especialmente, en el campo de las contradicciones que plantea al desarrollo basado en el extractivismo y la protección que otorga el reconocimiento constitucional a un ente no-humano. Sin embargo, la característica más destacada de la constitución ecuatoriana aún permanece en el conocimiento indígena que se incorporó para defender la selva tropical de la devastación que provocan las multinacionales petroleras que buscan extraer este recurso de los territorios indígenas.

La constitución de Montecristi fue el resultado de la colaboración de intelectuales ecuatorianos y pueblos indígenas y fue concebida bajo el principio de Sumak Kawsay, que ha sido reducidamente traducido hacia occidente como Buen Vivir. El principio ético Sumak Kawsay implica una relación de compromiso a vivir bien de una manera que sea armoniosa con la naturaleza (Lalander, 2015). Este compromiso con la Tierra

crea obligaciones comunitarias con todos los seres que habitan los espacios de la selva, dado que, al tener el deber de cuidarlos, confiere también el cargo de guardián a la comunidad para representar los espacios y los seres que habitan en ella en los tribunales. Algo que se parece a la propuesta de Stone a primera vista, aunque no es el caso porque para las filosofías indígenas y, a diferencia de la dignidad puramente basada en los individuos, el bosque y la vida no humana que viven en él tienen la capacidad de razonar, su propia voz, sus objetivos y su propio tiempo. El no ejercer el respeto y su preservación genera castigos que no necesariamente terminan en los tribunales: hambrunas, sequías, inundaciones, pandemias, por nombrar algunos.

La ética de la Tierra dialogante es más explícita en el principio Kawsak Sacha de las comunidades Sarayaku en Ecuador. El significado original de estas palabras en idioma kichwa significa: kawsak es igual a = ser vivo y sachá es igual a = selva, bosque, por lo tanto, kawsak sachá es el bosque vivo (Ministerio de Educación de Ecuador, 2009). Kawsak Sacha es el espacio vital de todos los seres que habitan en la jungla, desde los seres más imperceptibles hasta los más grandes y supremos. El Kawsak Sacha incluye la diferencia entre una variedad de mundos relacionados entre sí: el mundo de vida no humana, la vida mineral y la vida cósmica que son necesarias para restablecer el equilibrio de los pueblos indígenas. En otras palabras,

“La selva viviente (Kawsak Sacha) es un espacio donde fluye la vida de una gran cantidad y multiplicidad de seres, desde el más pequeño hasta el ser más grande... La selva, para los pueblos indígenas que habitan en la Amazonia, es vida. Todo el mundo del Kawsak Sacha tiene su energía y simboliza el espíritu humano tanto por su fortaleza como por su grandeza, pensamiento interior donde el alma y la vida son uno solo con la Pachamama y que se hace parte de nuestra formación desde el mismo momento de ser concebidos. Aunque la perspectiva de la selva viviente es un concepto de los pueblos amazónicos, el pueblo de Sarayaku hace público lo sagrado de la selva viviente, proyectándolo hacia otras culturas y sociedades con el fin de aportar al conocimiento profundo de la Naturaleza” (Gualinga, 2019, p. 428).

El 22 de abril de 2009, un año después y bajo la iniciativa del primer presidente indígena en América Latina, Evo Morales Ayma, la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó una resolución que proclamó el Día Internacional de la Madre Tierra invocando con ella el conocimiento de la Pachamama. La constitución boliviana de 2009 también reconoce un principio indígena relacionado con la idea de Vivir Bien o Suma Qamaña. Para esbozar una visión más unificada de estos dos principios, Suma Kawsay y Suma Qamaña, se puede decir que el principio ético comunitario de la vida humana y no-humana que los sustenta, no se refiere a la cancelación de la persona, la naturaleza es importante porque sin ella, 'no existimos, por lo tanto no se trata de

vivir mejor sino de convivir de buena manera con la Tierra y, no mejor que otros o a expensas de otros humanos o vida no-humana' (Albó, 2011, p. 113).

En otras palabras, si leemos la dignidad como la ética que rige el respeto por la vida humana, la enunciación del *sumak kawsay*, *kawsak sachá* y *suma qamaña*, fue la primera vez que la dignidad se invocó para la vida no-humana pero 'con la vida humana' a través de las voces, la dialéctica y los principios éticos de los conocimientos indígenas, "...en el vivir bien, en la cultura de la vida, cada uno conservamos nuestra propia identidad, se respeta al individuo, se respeta al árbol, a las plantas...dignidad sin identidad es como una planta sin raíces y sin semilla original...la dignidad es un disfraz que olvida y excluye lo que debemos tener adentro" (p. 95).

Después del icónico año de 2008, otros casos de la jurisprudencia de la Tierra han ido surgiendo en Ecuador y otras partes del mundo. En Ecuador, el río Vilcabamba se convirtió en el primer ecosistema del mundo cuyos derechos fueron defendidos y reconocidos ante un tribunal (Kauffman y Martín, 2017). En Nueva Zelanda, el río Whanganui, 2017 recuperó su estatus legal permitiendo que el río tenga su propia voz y derechos legales después de una larga lucha legal que involucró las filosofías de dos tradiciones epistémicas diferentes, los maoríes y el sistema legal estatal.

Es importante hacer énfasis en que la dignidad de la Tierra o la dignidad de la naturaleza se ha hecho desde y por los mundos indígenas y sus conocimientos de cómo existir con la Tierra. El *sumak kawsay*, *suma qamaña*, *kawsak sachá*, y en el caso del pueblo mapuche, el *küme mogen* (mal traducidos como Buen Vivir al ser estos conocimientos sumamente complejos), son conocimientos antiguos guardados celosamente en la sabiduría de las comunidades que han emergido en un tiempo de extinción y en los conflictos con los que quieren destruir la Tierra, son estos conocimientos los que hoy nos están interpelando a reflexionar para cambiar nuestras relaciones con el planeta y todos sus seres.

Finalmente, la referencia de Vandana Shiva al principio *vasudhaiva kutumbkam*, que significa 'la comunidad de todos los seres apoyados por la Tierra', ejemplifica la gran contribución que los pueblos indígenas han entregado para repensar la dignidad en el marco de los derechos humanos y la jurisprudencia de la Tierra. Son estos principios los que están configurando un paisaje de renovación ética para la filosofía del derecho y la justicia cognitiva en un marco 'conformado por las múltiples y diversas prácticas de seres que reclaman sus bienes comunes, sus recursos, sus medios de vida, sus libertades, sus dignidades, sus identidades y su paz' (Shiva, 2005, pp. 1-5).

Pasemos a la conclusión.

## **Conclusión: dignidad y derechos en los conflictos medioambientales**

Artículo 1, de la declaración de derechos humanos, versión unificada en mapudungun: *“Todos los seres vivos, viven en libertad, todos son personas, tienen su cabeza, tienen su corazón, tienen su sabiduría. Es por eso que deben ser respetados y deben ayudarse”* (Bustos, 2014, p. 404).

Descolonizar el conocimiento que hizo de la dignidad la base y explicación de todos los derechos humanos no implica negar la contribución que hizo la declaración de post guerra a la justicia social en el mundo. Por el contrario, implica, como ya lo están haciendo muchos pueblos indígenas, apropiarse de su contribución para luego romper con las cadenas de los sueños y diseños imperialistas y monolíticos rescatando sus propios conocimientos del valor de la vida en dignidad.

La versión unificada de la traducción del primer artículo de la declaración de derechos humanos, hecha desde el mapuzungun por pensadores mapuche y traducida al castellano, ilustra otros entendimientos de la dignidad que supera su antropocentrismo al actuar como un conector que interrelaciona y posiciona a los humanos en complementariedad con la vida no-humana. Estos conocimientos nos recuerdan que la negación de la dignidad a la naturaleza como una existencia ‘no sintiente, ni hablante’ pertenece al dualismo conceptual que es parte de un diseño de conocimiento imperial y anticuado para el tiempo en que vivimos. Para los pueblos indígenas, y en este caso para el pueblo mapuche, la naturaleza está dotada de ‘habla, de corazón y sabiduría’ y, por lo tanto, es una entidad sentipensante y no una entidad no-sintiente. De esta forma, en el acto de pensar la dignidad en la traducción intercultural se produce un cambio en la geografía de la enunciación del pensamiento y del raciocinio desde otros mundos, por esta razón, el paradigma indígena de la dignidad ofrece caminos futuros de reaprendizaje ya que cuestiona e interpela la posicionalidad histórica desde donde se defiende la dignidad humana.

En el territorio mapuche Wajmapu cada vida tiene sus propias particularidades, propósitos y los humanos son parte de este conjunto de interrelaciones. En estos espacios se puede aprender también que la idea de naturaleza que se tiene en el pensamiento occidental, no existe como equivalente en el conocimiento indígena. A partir de ahí, mi observación sobre la necesidad de establecer una comprensión intercultural desde y con los pueblos indígenas sobre la terminología de la justicia que se está aplicando en cuanto a su defensa, aunque no precisamente enmarcándola dentro del pluralismo jurídico, puesto que dejarla en esa discusión significa que otra vez un solo sistema de justicia se retroalimenta de la diversidad obedeciendo sus propios marcos y términos sin tener que salirse de ellos, cuando lo que necesita es sacarlo de sus supuestos universalistas modernos para reforzar un justicia social que parta de la justicia cognitiva y el pluriverso. En otras palabras, cuestionar la dignidad más allá

del pluralismo legal, implica desvelar la colonialidad del poder anunciada por Quijano (2000). A la trilogía moderna del estado-soberanía- derecho, fundamento del monismo jurídico, le ha salido al paso la emergencia del paradigma ético indígena de cómo habitar este mundo desde sus propios sistemas pensamiento como lo he querido mostrar en la sección previa.

A modo particular, en los llamados conflictos ambientales que tiene el estado chileno con las comunidades mapuche en el sur de Chile, es importante ser cautelosos con nuestras bases teóricas y hacer uso de la hermenéutica de sospecha que sugiere De Sousa Santos (2014) para reflexionar sobre si estos conflictos pueden entenderse del todo como de tipo ambiental, o si en estos conflictos se está defendiendo algo más que los derechos humanos y culturales. Cuando los investigadores se enfrentan a comentarios y traducciones como la del primer artículo de la declaración en versión unificada desde el mundo mapuche, es una indicación de que lo que se defiende realmente no coincide con la noción convencional de derechos y ni mucho menos con la base ética y teórica de la dignidad. Estos conflictos son conflictos que surgen de las diferentes formas de hacer mundos, es decir, del pluriverso que escapa a las reducciones de una forma de hacer conocimiento y que además superan el cuestionamiento y la crítica que hace el pluralismo legal del monismo jurídico.

Establecer vínculos que ayuden a proteger el medio ambiente, sus ecosistemas y, en última instancia, nuestra propia existencia, necesitará un esfuerzo intercultural para abrir nuestras mentes, y en este artículo he intentado un diálogo en esa dirección describiendo, por una parte, lo incompleto y parcial de la dignidad enfrascada en una sola manera de hacer mundo, y por otra parte, las infinitas posibilidades de relacionarse con la vida no-humana en modos hasta ahora habían sido impensables como lo demuestra la emergencia de la éticas de la Tierra.

Para no reforzar la dignidad vacua de hacer y existir en un solo mundo mundial, necesitamos diálogos interculturales de dignidades capaces de obligar y limitar al antropo-conocedor moderno en un momento en que el futuro de nuestra casa común se ve cada día más incierto. La humanidad ya comienza a sentir los efectos del excesivo antropocentrismo que descuida las interrelaciones de dependencia, reciprocidad y complementariedad con los otros seres de la tierra que permiten la vida humana. La luz que guiará los caminos de la dignidad en este siglo son los de la descolonización de los valores y derechos separados del cuidado de nuestra casa común.

## Referencias

- Albó, Xavier (2011). "Suma Qamaña= ¿Cómo medirlo?". En I. Farah & L. Vasapollo (ed.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* (pp. 133-144). Argentina: CLACSO. Recuperado de [http://209.177.156.169/libreria\\_cm/archivos/pdf\\_268.pdf](http://209.177.156.169/libreria_cm/archivos/pdf_268.pdf).
- Antona Bustos, José (2014). *Los derechos humanos de los pueblos indígenas*. Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco.
- Berry, Thomas (1996). *The lost gospel of the Earth*. San Francisco: Sierra Club Books.
- Blaser, Mario (2019). "Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos ambientales". *América Crítica*, 3(2), 63-79. doi: <http://dx.doi.org/10.13125/americanacritica/3991>.
- Brownsword, Roger (2014). "Human dignity from legal perspective". En M. Düwell (ed.), *The Cambridge Handbook of Human Dignity* (pp. 1-22). United Kingdom: Cambridge University Press.
- Burdon, Peter (2010). "The Rights of Nature: Reconsidered". *Australian Humanities Review*, 49, 69-89. Recuperado de [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=1709015](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1709015).
- De la Cadena, Marisol (2019). "An invitation to live together". *Environmental Humanities*, 11(2), 478 - 484. doi: <https://doi.org/10.1215/22011919-7754589>.
- De Sousa Santos, Boaventura (2014). *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Editorial Trotta.
- De Sousa Santos, Boaventura (2002). "Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos". *El otro derecho* (28), 59 - 83. Recuperado de [http://www.uba.ar/archivos\\_ddhh/image/Sousa%20-%20Concepci%C3%B3n%20multicultural%20de%20DDHH.pdf](http://www.uba.ar/archivos_ddhh/image/Sousa%20-%20Concepci%C3%B3n%20multicultural%20de%20DDHH.pdf).
- Düwell, Marcus (2014). "Human dignity: concepts, discussions, philosophical perspectives". En M. Düwell (ed.), *The Cambridge Handbook of Human Dignity* (pp. 23-47). United Kingdom: Cambridge University Press.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1997). "Cuarta declaración de la selva Lacandona". Recuperado de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996-01-01-cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>.
- Escobar, Arturo (2018). *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy and the Making of Worlds*. NC: Duke University Press.
- Gewirth, Alan (1982). *Human Rights: Essays on Justification and Applications*. Chicago: University of Chicago Press.
- Guilherme, Manuela y Gunther Dietz (2017). "Interview to Boaventura de Sousa Santos". *Arts & Humanities in Higher Education*, 16(1), 17-27.

- Gualinga, Paty (2019). "Selva Viviente – Kawsak Sacha". En K. Ashish (ed.). *Pluriverso Un diccionario del posdesarrollo* (pp. 428-430). Barcelona: Icaria Editorial.
- Hill, Thomas (2014). Kantian perspectives on the rational basis of human dignity. In M. Düwell (Ed.), *The Cambridge Handbook of Human Dignity* (pp. 215-221). United Kingdom: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (1996). *The Metaphysics of Morals* (M. Gregor, Trad. inglés, 1902). UK: Cambridge University Press.
- Kauffman, Craig y Pamela Martin (2017). "Can Rights of Nature Make Development More Sustainable? Why Some Ecuadorian lawsuits Succeed and Others Fail", *World Development*, 92, 130-142. doi:10.1016/j.worlddev.2016.11.017.
- Kawall, Jason (2017). "History of Environmental Ethics". En S. Gardiner (Ed.), *The Oxford Handbook of Environmental Ethics* (pp. 13-26). New York: Oxford University Press.
- Lalander, Rickard (2015). "Entre el ecocentrismo y el pragmatismo ambiental: Consideraciones inductivas sobre desarrollo, extractivismo y los derechos de la naturaleza en Bolivia y Ecuador", *Revista Chilena de Derecho y Ciencia Política*, 6(1), 109-152. doi: 10.7770/RCHDYCP-V6N1-ART837.
- Law, John (2015). "What's wrong with a one-world-world?", *Dintinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 16, 126-139. doi: <https://doi.org/10.1080/1600910X.2015.1020066>.
- Leopold, Aldo (1949). *A Sand County Almanac and Sketches Here and There* (1989 ed.). New York: Oxford University Press.
- Leyva Solano, Xochitl (2001). *Neo-Zapatismo: Networks of Power*. UK: University of Manchester.
- Leyva Solano, Xochitl y Speed Shannon (2001). "Los derechos humanos en Chiapas: del discurso globalizado a la gramática moral". En P. Pitarch et.al. (ed.), *Los derechos humanos en tierras mayas: política, representaciones y moralidad*, (pp. 83-102). España: Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Loneragan, Anne y Carolina Richards (eds.) (1987). *Thomas Berry and the new cosmology*. Mystic, Connecticut: Twenty Third Publications.
- Maldonado Torres, Nelson (2011). "Enrique Dussel's liberation thought in the decolonial turn", *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*. Recuperado de <https://escholarship.org/uc/item/5hg8t7cj>.
- Maldonado Torres, Nelson (2014), "Nelson Maldonado Torres ALICE colloquium [Video]". Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=1mvjR5FzaMw&t=615s>.
- McCrudden, Christopher (2008). "Human Rights and Judicial Interpretation of Human Rights". *The European Journal of International Law*, 19(4), 656-724.

- Ministerio de Relaciones Exteriores de Bolivia (1995-2010). Vivir Bien Diplomacia por la vida, Mensajes y documentos sobre el Vivir Bien. Recuperado de [http://www.planificacion.gob.bo/uploads/Vivir\\_bien.pdf](http://www.planificacion.gob.bo/uploads/Vivir_bien.pdf).
- Merali, Arzu (2014). "Arzu Merali ALICE Colloquium [Video]". Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=YRHoCkeFPjI&list=FLH1CYwHKEhKatfAvHDsFtVg&index=4>.
- Mignolo, Walter (2005). *The idea of Latin America*. USA: Blackwell Publishing.
- Mignolo, Walter (2011). *The darker side of Western Modernity*. London: Duke University Press.
- Ministerio de Educación de Ecuador (2009). *Diccionario Kichwa Castellano*. Quito, Ecuador: Ministerio de Educación Ecuador. Recuperado de [https://educacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/03/RK\\_diccionario\\_kichwa\\_castellano.pdf](https://educacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/03/RK_diccionario_kichwa_castellano.pdf).
- Ober, Josiah (2014). "Meritocratic and civic dignity in Greco-Roman antiquity", en M. Düwell (ed.), *The Cambridge Handbook of Human Dignity* (pp. 53-63). United Kingdom: Cambridge University Press.
- Pele, Antonio (2018). "Human Dignity in the Renaissance? Dignitas hominis and Spiritual counter - subjectivity: A Foucauldian approach". *Philosophy and Social Criticism*, 1-14. doi: <https://doi.org/10.1177%2F0191453718814874>.
- Quijano, Aníbal (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander.html>.
- Riley, Stephen (2010). "Dignity as the Absence of the Bestial: A Genealogy". *Journal for Cultural Research*, 14(2), 143-159. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.1080/14797580903481298>.
- Seifert, Josef (1997). *What is life?*. Amsterdam: Rodopi.
- Sensen, Oliver (2011). "Human Dignity in historical perspective: the contemporary and traditional paradigms". *European Journal of Political Theory*, 10(1), 71- 91.
- Shiva, Vandana (2005). *Earth Democracy: Justice, Sustainability and Peace*. Cambridge, Massachusetts: South End Press.
- Speed, Shannon (2008). *Rights in Rebellion Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*. USA: Stanford University Press.
- Steenbakkens, Piet (2014). Human Dignity in Renaissance humanism. En M. Düwell, (ed.), *The Cambridge Handbook of Human Dignity* (pp. 85-94). United Kingdom: Cambridge University Press.

The Declaration of Independence (1776). Recuperado de <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>.

The declaration of the Rights of Man and of the Citizen, (1789). France's National Constituent Assembly: Digital Public Library of America. Recuperado de <https://dp.la/primary-source-sets/declaration-of-the-rights-of-man-and-of-the-citizen>.

### **Sobre la autora**

CAROLINA SÁNCHEZ DE JAEGHER es investigadora en el campo de la filosofía del derecho y la gobernanza medioambiental en Bélgica y los Países Bajos. Ha dedicado su trabajo académico a la ética medioambiental y las teorías de justicia para la naturaleza en los mundos indígenas. Página Web: <https://carolinasanchez39.academia.edu/contact>.

## CUHSO

Fundada en 1984, la revista CUHSO es una de las publicaciones periódicas más antiguas en ciencias sociales y humanidades del sur de Chile. Con una periodicidad semestral, recibe todo el año trabajos inéditos de las distintas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades especializadas en el estudio y comprensión de la diversidad sociocultural, especialmente de las sociedades latinoamericanas y sus tensiones producto de la herencia colonial, la modernidad y la globalización. En este sentido, la revista valora tanto el rigor como la pluralidad teórica, epistemológica y metodológica de los trabajos.

EDITOR

Matthias Gloël

COORDINADORA EDITORIAL

Claudia Campos Letelier

CORRECTOR DE ESTILO Y DISEÑADOR

Ediciones Silsag

TRADUCTOR, CORRECTOR LENGUA INGLESA

Aurora Sambolin Santiago

SITIO WEB

[cuhso.uct.cl](http://cuhso.uct.cl)

E-MAIL

[cuhso@uct.cl](mailto:cuhso@uct.cl)

LICENCIA DE ESTE ARTÍCULO

Creative Commons Atribución Compartir Igual 4.0 Internacional