Artigos diversos

Dialogando la dignidad para la Naturaleza a través del Suma Kawsay, Suma Qamaña y Kvme Mogen

- Dialogando a dignidade para a natureza com Suma Kawsay, Suma Qamaña and Kvme Mogen
- Dialoguing dignity for nature with the Suma Kawsay, Suma Qamaña and Kvme Mogen

Carolina Sánchez De Jaegher[1]

Resumen: Este trabajo pretende iniciar una conversación intercultural con las diferentes formas de entender la dignidad. Para ello, reflexiona sobre el concepto de dignidad y la adscripción de este valor a la naturaleza conectándolo con tres principios epistémicos reguladores de la coexistencia con la Madre Tierra y el Buen Vivir: Suma Kawsay (Ecuador), Suma Qamaña (Bolivia) y Kvme Mogen (Chile). Originalmente articulados como alternativas a las ideas occidentales de progreso y consumo, estos principios proponen una forma de existir y "vivir en plenitud y armonía con la Pachamama" (MIGNOLO, 2011, p. 225 y QUIJANO, 2014); de ahí que es posible abordar la dignidad no sólo como una parte integrante de la condición humana, sino también como parte constitutiva de la naturaleza y como tal un sujeto de derechos.

En este artículo exploraremos los principios Suma Qamaña, Suma Kawsay y Kvme Mogen en el marco de los retos y tensiones epistémicas que plantean a la dignidad antropocéntrica, el progreso y el desarrollo. Se argumenta para esto que si bien la interpretación de los derechos humanos de la dignidad requiere la defensa de una existencia digna basada en la garantía de derechos socioeconómicos y culturales de los cuales forma parte la educación, esta defensa se basa en la promoción de ideales y valores

1 University College Roosevelt, Utrecht University, The Netherlands. c.sanchez@ucr.nl

antropocéntricos y de corte liberal que no pueden abordar la crisis ambiental en toda su magnitud.

Este artículo parte de la premisa de que no es posible hablar seriamente de la dignidad humana ni los de derechos humanos universales sin prestar atención al momento de extinción que acecha a todos los seres vivos del planeta, incluyendo al ser humano. De ahí que establecer la íntima relación con nuestra fuente primaria de vida necesita ser retomada y restaurada. Repensar la dignidad más allá de su visión antropocéntrica, se convierte de este modo, en un paso más en esta dirección, puesto que pone de relieve el contexto epistemológico del cambio climático, las limitaciones de los derechos humanos antropocéntricos y la potencialidad de la educación intercultural como agente movilizador para reaprender a conectarse con la fuente vital de toda vida: la Madre Tierra.

Palabras clave: Dignidad. Derechos de la naturaleza. Educación. Suma Kawsay. Suma Qamaña. Kvme Mogen.

Resumo: Este trabalho tem como objetivo iniciar uma conversa intercultural com as diferentes formas de compreender dignidade. Para isso, reflete-se sobre o conceito de dignidade e adoção deste valor à natureza, conectando-o com três princípios reguladores epistémicos de coexistência com a Mãe Terra e Boa Vida: Suma Kawsay (Equador), Suma Qamaña (Bolívia) e Kvme Mogen (Chile). Originalmente articulada como alternativas para as idéias ocidentais de progresso e de consumo, estes princípios propõem uma forma de existir e "viver em plenitude e harmonia com a Pachamama" (MIGNOLO, 2011, p. 225 e QUIJANO, 2014); portanto, é possível abordar a dignidade não só como uma parte integrante da condição humana, mas também como parte integrante da natureza e, como tal, sujeito de direitos.

Neste artigo exploraremos os princípios Qamaña Suma, Suma Kawsay e Kvme Mogen sob tensões epistêmicas e desafios colocados à dignidade antropocêntrica, ao progresso e ao desenvolvimento. Argumenta-se por isso que, enquanto a interpretação dos direitos humanos de dignidade requer a defesa de uma existência digna com base na garantia dos direitos socioeconômicos e culturais, dos quais faz parte da educação, essa defesa é baseada na promoção de ideais e valores antropocêntricos e perfil liberal que não pode enfrentar a crise ambiental em toda sua magnitude.

Este artigo parte da premissa de que não é possível falar seriamente sobre a dignidade humana e os direitos humanos universais sem prestar atenção no momento extinção de todos os seres vivos do planeta, incluindo os seres humanos. Estabelecer, portanto, a relação íntima com a nossa principal fonte de vida precisa ser revivida e restaurada. Repensar a dignidade além de sua visão antropocêntrica torna-se, assim, um passo a mais nesta direção, uma vez que destaca o contexto epistemológico das alterações climáticas, as limitações dos direitos humanos antropocêntricas e o potencial da educação intercultural como agente mobilizador para reaprender a conectar-se com a fonte vital de toda a vida: a Mãe Terra

Palavras-chave: Dignidade. Direitos da natureza. Educação. Suma Kawsay. Suma Qamaña. Kvme Mogen.

Abstract: This paper aims to initiate an intercultural conversation with different ways of understanding dignity. For this, it reflects on the adscription of this value to nature by connecting it to three regulating epistemic principles of coexistence with Mother Earth: Suma Kawsay (Ecuador), Suma Qamaña (Bolivia) and Kvme Mogen (Chile/Argentina). These principles related to the Buen Vivir introduce an alternative to the idea of progress and consumption that invokes the 'living in fullness and harmony with the Pachamama' as a mood of existence (MIGNOLO, 2011, p. 255; QUIJANO, 2014). Drawing from these visions, it is possible to approach dignity not only as part of the human condition but also as a constitutive part of nature and a subject of rights . [2]

In this article, we will explore the Suma Qamaña, Suma Kawsay and the Kvme Mogen from the epistemic challenges and tensions that they pose to the anthropocentric value of dignity, progress and development. We argue for this that while the human rights interpretation of dignity requires a dignified existence and the advocacy for socio--economic and cultural rights of which education is part, this defense is based on the promotion of anthropocentric ideals and values that cannot address the environmental crisis in its full magnitude. This article departs from the premise that it not possible to advocate for human dignity and universal rights without drawing the attention to the moment of extinction that sneaks up on humanity. Hence that the intimate relation of any human being with its primary source of life needs to be restored. Rethinking dignity beyond its anthropocentric view is one step further in this direction because it highlights the deep epistemological ground of climate change, the limitations of the anthropocentric human rights and the potentiality of intercultural education as a mobilizing agent to relearn how to connect with Mother Earth again.

Keywords: Dignity , Rightd of nature. Education. Suma Kawsay. Suma Qamaña. Kvme Mogen

1. Introducción: Hilvanando la dignidad

Este artículo pretende ser un espacio para repensar la dignidad centrándose en dos campos: el poderoso espacio que provee la educación en el re-aprender a relacionarnos con la naturaleza y la potencialidad pedagógica del conocimiento no-tradicional que se localiza fuera de las narrativas hegemónicas de la justicia social y los centros de producción suprema del conocimiento.

Este artículo se hilvana de la siguiente manera: la sección 2, 'Para una descolonización de la dignidad', ofrece un resumen y una mirada crítica de los procesos de descolonización, los derechos humanos y las repercusiones de estos procesos para las narrativas de justicia social y cognitiva; la sección 3, 'Derechos de la naturaleza y derechos humanos' ofrece los argumentos por los cuales se visualiza la relevancia y la vinculación de estos

2 As the constitution of Bolivia and Ecuador have established it in their legislation

derechos con la declaración universal; la sección 4, 'Suma Kawsay, Suma Qamaña y Kvme Mogen: el Buen Vivir' ofrece los principales fundamentos que sustentan estas formas; la sección 5, 'Tensiones entre el Vivir Bien/Buen Vivir y el desarrollo' establece los desafíos y contradicciones que estos principios generan en el marco de las disyuntivas entre el binomio desarrollo/ progreso y el usufructo de los recursos naturales como una fuente de acceso al enriquecimiento y salida de la pobreza; la sección 6, conclusión, '¿De la dignidad antropocéntrica a la dignidad biocéntrica?' se propone un concepto biocéntrico de la idea de la dignidad como el tema pendiente en la actualización de los derechos humanos. Para esto, profundizamos una reflexión desde la encrucijada paradigmática del cambio climático, exhortando a los derechos humanos a hacer más legible y legitima su contribución a mundo mejor a través de conversaciones y prácticas no-hegemónicas, marcadas por la horizontalidad y mutuo aprendizaje con otros saberes de la dignidad. Con esto aspiramos a contribuir en un ámbito más extenso: el de una educación de derechos que englobe la pluriversalidad de narrativas de conocer y desde las cuales se puede emprender la descolonización de un universalismo que se agota tan pronto miramos los resultados de la racionalidad que ha situado al ser humano por sobre la Pachamama, la Gaia o la Yuque Mapu[3] .

2. Para una descolonización de la dignidad

> *"Principio 1: Los seres humanos constituyen el centro de las preocupaciones relacionadas con el desarrollo sostenible. Tienen derecho a una vida saludable y productiva en armonía con la naturaleza" (Declaración de Rio sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, 1992)* [4]

Veinte años después de la declaración de Estocolmo sobre el medioambiente en 1972, la ONU se volvió a reunir en Río de Janeiro para reafirmar lo que se había propuesto en su primera cumbre, reconociendo de esta manera el rol fundamental de la naturaleza como fuente proveedora de vida y salud para todos los seres humanos. Sin embargo, y a pesar de todos los esfuerzos que les han seguido, tales como el protocolo de Kioto y la COP 21 de Paris en 2015, nada sugiere que la temperatura global y el apetito consumista por los combustibles fósiles hayan ido decreciendo, sino todo lo contrario. Según los informes del IPCC, la temperatura global ha ido en aumento, y como resultado el cambio climático continuará causando graves impactos durante este y el próximo siglo (Intergovernmental Panel on Climate Change [IPCC], 2014).

Si desde 1972 hasta hoy 2017 se viene hablando de la urgencia planetaria por disminuir los gases de efecto invernadero a través de protocolos, convenios, cumbres y leyes que protegen el derecho de vivir en un ambiente sano establecidos en los de-

3 Menos conocido que su equivalente Pachamama son los referentes Yuque Mapu y Gaia para referirse a la Madre Tierra.

4 http://www.un.org/spanish/esa/sustdev/documents/declaracionrio.htm

rechos humanos, cabe preguntar si estas acciones han dado los resultados esperados. Nuestra respuesta es obviamente una rotunda negativa y queremos abordar esta posición desde la necesidad de una transición de los derechos humanos antropocéntricos hacia una postura biocéntrica de los mismos con una repercusión radical en la educación de estos derechos. Lo que proponemos no es fácil y requiere de una aptitud olvidada en nuestra época, la de la humildad porque abordar la crisis medioambiental desde los derechos humanos requiere ir a un plano inter-seccional de muchos factores, uno de ellos es el cognitivo y la supremacía del conocimiento universal frente a la pluriversalidad de saberes de la naturaleza y modelos de humanidad.

El cambio climático ha tirado por la borda el ideal antropocéntrico occidental de una vida en dignidad desvelando los inconvenientes que subyacen a una concepción utilitaria de la naturaleza centrada puramente en la acumulación de la riqueza como sinónimo del bienestar humano. Aunque de una manera no explícita, los derechos humanos antropocéntricos vinculan a la dignidad humana con un supuesto del vivir mejor y más dignamente a través de una idea de tener más acceso a los servicios, transformados estos en derechos como la salud, el medioambiente sano, la educación o la vivienda. Sin desaprobar en absoluto estos derechos, se propone aquí hacer una revisión de su condición de inalienables para la realización de una vida digna. El cambio climático abarca varios planos, por una parte la preocupación creciente por la sostenibilidad del planeta y por otra, la capacidad de éste para sostener las demandas de la justicia social en un contexto de sobrepoblación y un posible holocausto medioambiental (Galbraith, J. in Janett, 1958, p. 89-93). En otras palabras, la pregunta que falta es: ¿son sostenibles los derechos humanos en un planeta que agota sus recursos naturales?

No se trata de hacer una apología de la pobreza con lo anterior sino de llamar la atención sobre la insostenibilidad de las propuestas de justicia social antropocéntricas sin hacer una relación paralela a los derechos de la naturaleza, así como también de una reflexión que se dirige a una búsqueda de otros discursos y modos de existir en este mundo. No todas las concepciones de una vida en dignidad contemplan la dignidad humana como una idea de vivir mejor a través del tener más. Para las comunidades y cosmologías indígenas, por ejemplo, esa idea de vivir mejor es un elemento muy cuestionable y al cual oponen resistencia a través de sus concepciones ancestrales del Buen Vivir, como lo señala el estudioso del Suma Qamaña Xavier Albó, "los indígenas aymaras […] se resisten a decir ´mejor´ porque por este término se entienden muchas cosas como que un individuo o grupo vive y está mejor que otros y a costa de los otros" (ALBÓ, 2011, p. 135).

Queremos hacer algunas puntualizaciones para liberar los conceptos de Suma Qamaña, Suma Kawsay y Kvme Mogen de un romanticismo superficial que tiende a banalizar propuestas serias de cambio frente a la crisis ecológica. El primer punto es que el Suma Qamaña, Suma Kawsay y Kvme Mogen son concepciones que abarcan la convivialidad entre todos los seres humanos y no-humanos. No provienen de una matriz occidental ni pretenden complementarla; segundo, a pesar de que estos principios fueron

elaborados como alternativas al desarrollo capitalista en el marco de estado-nación y, aunque resaltan en su práctica el carácter comunitario de su proyecto, no son propuestas que desarrollen posiciones de izquierda favorables a posturas ecológicas radicales. Son, en otras palabras, expresiones y prácticas de mundos relacionales.

En referencia específica al Kvme Mogen (en Chile y Argentina), es un pensamiento que abarca numerosos campos de organización de la sociedad mapuche desde la justicia, la economía hasta el principio de biodiversidad contemplado en el Ixofill Mogen; sin embargo este principio todavía dista mucho de ser incorporado en el plano constitucional como en el caso de Bolivia y Ecuador. Se trata entonces de posiciones que proponen relacionarse con la Madre Tierra y no tan solo vivir de ella, y a través del aprendizaje de normas de convivialidad con la biodiversidad del planeta. La Madre Tierra en este contexto es un sujeto que vive y siente, y no un objeto inerte del cual se puede sacer provecho infinitamente.

Hay que dejar claro que la necesidad de dialogar la dignidad desde las diferentes posicionalidades y enunciados, no quiere decir que la dignidad individual no tiene sentido; su sentido, sin embargo, lo obtiene de la comunidad y en el contraste de otras formas de entender su valor y especificidad.

Visualizamos la ideas del Buen Vivir como fuentes epistémicas que se sitúan en la exterioridad del pensamiento occidental, en este marco todos los seres que habitan la Madre Tierra incluyendo los ríos, las montañas, los océanos, los bosques, la flora, la fauna así como los seres humanos tienen dignidad. Es en el campo de la justicia cognitiva y, a través de la valoración de estas propuestas como alternativas a la explotación salvaje de la naturaleza y su consumo descontrolado, en que la descolonización de los derechos humanos universales adquiere sentido y es también allí donde se encuentra su mayor desafío y resistencia desde su propia matriz de pensamiento. La enseñanza de los derechos humanos antropocéntricos hacia una perspectiva de derechos humanos biocéntricos se trataría entonces de des-aprender la racionalidad que desvincula al ser humano de su fuente primaria de vida, de sentipensar la tierra como diría el antropólogo Arturo Escobar y enseñar que la comunidad de vida no-humana facilitadora de nuestro sustento y florecimiento, es sujeto de dignidad y de derechos. Difícil cuestión.

Lo que se propone entonces con esta reflexión es la incompletud de la dignidad antropocéntrica de los derechos humanos a la hora de evaluar el paradigma social que implica el cambio climático. Veamos cómo funciona esto en el próximo apartado.

3. Derechos de la naturaleza y derechos humanos

Es de recordar que el individualismo acérrimo de consumo y desperdicio de los recursos naturales, ya nos empezó a pasar la cuenta en la forma de las devastadoras consecuencias de los efectos del calentamiento global. Por cualquier duda sobre esta evaluación, se puede invocar las apocalípticas imágenes del huracán Katrina en los Estados Unidos, las del tifón Yolanda también conocido como Haina en las Filipinas o las del

huracán Matthew en octubre de 2016 y más recientemente en 2017 los deslizamientos de tierra convertida en lodo en Macoa, Colombia debido al desborde de tres ríos que llevaban en su caudal el 45 por ciento de la lluvia que cae en un mes. Además, y si esto fuera poco, los científicos y las formas no tradicionales de observación del medioambiente, nos referimos con ello a los saberes indígenas y campesinos, están advirtiéndonos de la llegada de un periodo en que toda vida, incluyendo la humana, corre el riesgo de extinción en las manos de este nuevo monstruo de la humanidad: el cambio climático[5] (LOVELOCK, 2007; TAALAS, 2016)[6] .

Hablar de la descolonización de la dignidad antropocéntrica por una biocéntrica y de la estrecha relación de los derechos de la naturaleza con los derechos humanos es entonces un tema pendiente en el marco del paradigma de cambio climático. Ello, naturalmente, nos lleva a la compleja tarea de resignificar conceptualizaciones que desde la declaración de la carta fundamental en 1948 habían fundamentado su valor en las narrativas hegemónicas de postguerra y de las cuales los derechos humanos forman parte.

Los derechos de la naturaleza y los derechos humanos caminan de la mano ya por mucho tiempo en los distintos foros de discusión alternativos que se realizan paralelos a las grandes cumbres del calentamiento global (ver por ejemplo el tribunal internacional de los derechos de la naturaleza[7]). Por eso, es necesario entender que cuando hablamos de los derechos de naturaleza, no estamos estableciendo una ruptura con los derechos humanos sino visualizando las historias de violaciones a esos derechos que hay detrás de cada proyecto extractivista de minerales, de petróleo, de la destrucción de los bosques endémicos por plantaciones de monocultivos de corta duración para satisfacer la demanda de celulosa del mercado mundial, de la invasión de plantas hidroeléctricas y el derecho al agua, de desplazamientos de comunidades de territorios ancestrales que han sobrevivido a la modernidad patriarcal e imperialista y en cuyos territorios han primado sus instrucciones originales de relación con la madre tierra para su propia supervivencia, por nombrar algunas de las áreas más críticas de esta relación intrínseca. El momento en que se enuncia la naturaleza como sujeto de dignidad alude por lo tanto también a violaciones de los derechos humanos cuando se destruyen los ecosistemas en favor de la acumulación del capital, así como también a la confirmación de que la principal causa del calentamiento global es humana.

No se puede negar que la humanidad está enfrentando un desenlace de un modelo civilizatorio occidental, uno de los elementos más discutidos en este marco de discusión es sin duda la descolonización del concepto de dignidad. Para desarrollar nuestra posición descolonizadora de su carga antropocéntrica, necesitamos revisar algunos pun-

5 Lovelock inclusive afirma que cualquiera iniciativa para frenar el cambio climático a este nivel es vana, en otras palabras este monstruo estaría aquí con la potencialidad de tragarse a la humanidad desatenta en un futuro no tan lejano.

6 Entrevista en el siguiente enlace: http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=55564#.WEIJ2IWcE2x

7 Ver: http://therightsofnature.org/rights-of-nature-tribunal/

tos que visualizan de cómo esta concepción llegó al puesto de vanguardia que hoy tiene en el mundo global y en especial en los derechos humanos.

El primer punto es la ´ilusión de triunfalismo´ de la cual nos habla Sousa Santos que ha caracterizado a los derechos humanos, y por la cual otras gramáticas de la dignidad humana han quedado rezagadas o han sido subalternadas con respecto a la pretendida universalidad eurocéntrica de los derechos humanos (SANTOS, 2014, p. 16-18).

Se percibe de esta forma la dignidad como un valor humano que emerge dentro las narrativas y modelos eurocéntricos, de ahí que la carga antropocéntrica de la dignidad al convertir a cada ser humano igual al otro de acuerdo a sus propios principios, niega la diversidad de modelos civilizadores situados en su exterioridad, al tiempo que, y esto fuera de lo que dicen los convenios y tratados internacionales, se percibe que hay diferentes grados de dignidad entre los seres humanos y sujetos de derecho. En otras palabras, unos sustentan evidentemente una humanidad reconocida, mientras que otros grupos son deshumanizados de diferentes formas, todo esto sin que haya una reflexión clara de los contenidos y racionalidades que definen estos privilegios humanos, y que en el fondo pensamos promueven solo a ese ser que salió de la prehistoria para convertirse a la razón y objetividad pura del hombre cartesiano.

Entonces, para una descolonización de los derechos humanos y sus fundamentos necesitamos observar a quién habla y quién defiende la humanidad de tantos seres en el mundo carente de ella, y con esto incluimos a nuestra Madre Tierra.

En el contexto de América Latina, estas racionalidades epistemológicas fueron tomando fundamento en el ideal civilizatorio empleado en Abya Yala[8] en lo que conocemos como los procesos de evangelización durante la conquista y luego de modernización con la creación de los estados nación (MIGNOLO, 2005).

Debido al espacio de este artículo, no profundizaremos en esto, sin embargo queremos enfatizar en que las narrativas civilizatorias empleadas en Abya Yala hasta hoy, provienen de un enunciado occidental que se ha colocado como la representación suprema del mundo abarcando con esto la representación de su propia historia así como también la de todos los otros pueblos que se le han cruzado en el camino (ESCOBAR, 2004; O´GORMAN, 1995).

Aunque mucho se ha hablado, y con razón, de los estragos que han provocado estas representaciones, pensamos que aquellos que todavía sustentan estos idearios civilizatorios han perdido algo también en el camino de su consolidación: la comunidad y la relacionalidad con su entorno. Es precisamente esto en donde vemos la veta para una renovación en la educación de derechos humanos más en línea con los derechos de la naturaleza.

Hay que enfatizar también con esto que aunque sí se reconoce que las poblaciones indígenas se han llevado la peor parte de la colonización, el pensamiento colonizador actual también ha quedado en una orfandad cognitiva lamentable, puesto

8 Nombre precolombino del continente latinoamericano.

que es precisamente esta pretendida universalidad y el empecinamiento de un ideal de igualdad entre todos los seres humanos, lo que no deja paso al reconocimiento de la diversidad y la riqueza de sus campos cognitivos, creando así una suerte de hermetismo que no permite a la mente colonizadora, acostumbrada a imponer ideales civilizatorios, a aprender e incorporar la diversidad como un modo de vida que nos ayude a enfrentar las contradicciones de la modernidad y el paradigma que se nos impone. Si de todas las cumbres y acuerdos del cambio climático no se ha avanzado en soluciones verdaderas, esto significa que las respuestas al mayor desafío que ha enfrentado la humanidad hasta hoy no se encuentran en el paradigma que ha contribuido a crear la crisis medioambiental.

El hermetismo cognitivo y colonial es otro aspecto a revisar relacionado con el universalismo, esta crítica proviene de las redes decoloniales, principalmente desde la articulación del binomio colonialidad/modernidad. La colonialidad trajo consigo una relación jerárquica de la sociedad basada en categorizaciones raciales que hoy día "se hacen visibles en las principales formas de explotación y dominación social a escala global", esto se hace latente al observar que "la gran mayoría de los explotados, dominados y discriminados son precisamente los miembros de aquellas etnicidades o naciones" que fueron dejados en la más baja categorización racial en el transcurso formativo de la colonialidad (QUIJANO, 2007, p. 169).

Es a través de la implantación de la categoría de raza, en conjunto con el capitalismo, que la deshumanización del otro se hace presente en una destrucción creativa y múltiple de los saberes del ser colonizado (SANTOS, 2008). Maldonado-Torres argumenta que en este proceso de deshumanización lo que se hace invisible sobre la persona de color es su propia humanidad, de esta manera, la invisibilidad y la deshumanización del otro son las expresiones más importantes de la colonialidad del ser (2007, p. 150).

El hermetismo cognitivo, es decir la incapacidad de aprender de otros modelos civilizatorios así como la idea de raza como un conducto cognitivo de interpretación (algunos lo han reemplazado por etnicidad) no solo han clasificado y politizado los cuerpos sino que también los han despojado de sus universos cognitivos transformándolos en formas subalternas del saber con respecto a la matriz de conocimiento occidental, es decir los ha transformado en "expresiones irracionales o supersticiones" (SANTOS, p. XXXIII). Es en este punto que el universalismo se torna un factor determinante en la incapacidad del colonizador de ver más allá de sus supuestos, además de convertir sus propias formas de comprensión de la realidad en conceptos subjetivos y anticuados para el momento en que vivimos.

La colonialidad entonces subraya dos procesos paralelos, la supresión sistemática de los conocimientos de las culturas subordinadas "a través de una lógica de dominación y explotación disfrazada en un discurso de salvación, progreso y modernización para la humanidad" (ESCOBAR, 2008, p. 67) pero también un "proceso donde se rememoran, se viven y florecen otras formas de ser, de estar, de recordar y de habitar el mundo" (VÁZQUEZ, 2014, p. 176). Es en este espacio donde proponemos dialogar la dignidad.

Lo universal entonces se desvanece en tanto y cuanto la infinita ecología de saberes de la dignidad en lo que este artículo reconoce como las zonas epistémicas de la Madre Tierra, y en las cuales situamos los conceptos del Suma Kawsay, Suma Qamaña y el Kvme Mogen[9] . Conceptos en los cuales la dignidad adquiere un valor pluriversal que se desliza como un conector en la ecología de saberes sobre el valor de la vida. En este escenario pluriversal, los derechos humanos antropocéntricos como narrativa reguladora de la sociedad se torna incompleta. Basta con observar el sufrimiento humano hoy en día para darse cuenta que hay un veta perdida en los derechos humanos que clama los derechos de la naturaleza como un complemento necesario para definir una vida digna.

El valor de la dignidad se manifiesta en la pluriversalidad de sus formas y en el reconocimiento cognitivo de las reflexiones sobre el cambio climático, el modelo de vida y la amenaza de extinción de la propia vida humana. Se pueden agregar infinitos vínculos y esta proposición no se agota en los tres significantes que aquí se enuncian. Veamos cómo funciona esto a través del Suma Kawsay, Suma Qamaña y el Kvme Mogen y su inclusión en las constituciones de Bolivia y Ecuador.

4. Suma Kawsay, Suma Qamaña y el Kvme Mogen: El Buen vivir[10]

El Suma Kawsay, Suma Qamaña y en cierta extensión el Kvme Mogen mapuche se deben a un proceso de involución y revalorización del conocimiento ancestral con sus normas éticas y vinculantes socio-comunitarias y con el medioambiente. Un elemento importante de los tres procesos entendidos estos como el buen vivir, es la invocación de la identidad para hablar de la dignidad,

> […] 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[11][…]

Se trata entonces de principios epistémicos que reconstruyen y disputan el contenido semántico del sentido de la vida y la ética, rescatando la reciprocidad como fundamento de lo comunitario en oposición al individualismo. En otras palabras, el Suma

9 Hay por supuesto muchas más zonas epistémicas emergentes.

10 En ecuador se dice Buen Vivir y en Bolivia se prefiere Vivir Bien. Fragmentos de sus constituciones:
Ecuador 'Buen Vivir' "Nosotras y nosotros, el pueblo soberano de Ecuador…Decidimos construir una nueva forma de convivencia ciudadana en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el Suma Kawsay" (Fragmento del preámbulo de la Constitución de Ecuador, 2008)
Bolivia 'Vivir Bien'
"Artículo 8°. (Principios Ético-morales y Valores del Estado), 1. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), vi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble)" (Fragmento de la Constitución de Bolivia, 2009)

11 Mensajes y documentos sobre el Vivir Bien 1995- 2010, ver: www.planificacion.gob.bo/uploads/Vivir_bien.pdf

Kawsay, Suma Qamaña y el Kvme Mogen, a pesar de proponerse como una alternativa a las ideas de desarrollo hegemónico, emergen también con la capacidad de resignificar las relaciones sociales y las relaciones de dependencia con la Pachamama.

Hay por supuesto algunas diferencias que es necesario nombrar en cuanto a la manera en que han sido colocadas en sus respectivas constituciones, y esto solo en el caso de Bolivia y Ecuador porque como hemos introducido, en el caso de Chile y Argentina este sentido del Buen Vivir todavía está en un proceso de redescubrimiento que ha emergido con la reivindicación cultural de los mapuches al territorio y a su identidad como pueblo. De todas maneras, al igual que los otros dos principios, el Kvme Mogen aspira también a compartir en un plano de equilibrio con las distintas especies a través del newen que es la energía vital de todos los seres vivos,

> […] para nosotros los mapuche el viento es un newen, el agua es un newen, la respiración es un newen…son newen las montañas, los cerros, la luna, las estrellas, cada uno de ellos es un newen y cumple una función en la existencia […] (CABRAL apud BUSTOS, 2014, p. 87).

Oficialmente el Suma Kawsay y el Suma Qamaña responden a dos hechos fundamentales: la adopción de los derechos de la naturaleza en el caso de la constitución ecuatoriana en 2008 y, la necesidad de habitar una vida en equilibrio y en armonía con nuestro entorno lo que aparece regulado en los principios éticos de la constitución de Bolivia de 2009.

Es importante subrayar que estos principios responden a diferentes formas de habitar el territorio, en otras palabras la traducción al castellano de Buen Vivir engloba diferentes pensamientos que tienen que ver con los ya mencionados principios de relacionalidad, reciprocidad, además de una inter(intra)-culturalidad en el marco de la plurinacionalidad en ambos estados.

En el caso de Bolivia el Vivir Bien (no se dice Buen Vivir en Bolivia) fue incluido en los principios éticos y morales del estado como nos señala el fragmento de la constitución incluido a pie de página. Sin embargo, se tiene que hacer hincapié que en la idea del Buen Vivir de la constitución boliviana coexisten diferentes conceptos de origen guaraní y que también fueron incluidos bajo el principio de Vivir Bien[12] (GUDYNAS, 2011, p. 442).

En la visión más hegemónica del Buen Vivir, la idea de la vida en comunidad no se refiere a la anulación de la identidad individual sino, más bien, a que la persona no es persona si no está relacionada con el-lo otro. La reciprocidad nos habla de que el otro o lo otro, y decimos así para incluir a la naturaleza, importa porque sin el-lo otro no existimos. Como lo hemos visto anteriormente no se trata de vivir 'mejor' sino de "[…] convivir bien, no unos mejor que otros y a costa de otros […]" (ALBÓ, 2011 p. 135) y esto incluye a

12 Gudynas señala que la idea de Vivir Bien no tan solo refiere al principio aimara de la buena convivencia sino también a las ideas guaraníes armonía (ñandereko), good life (teko kavi) y el camino a una vida noble (qhapaj ñan). Todas estas ideas vienen de diferentes culturas pero se representan sin jerarquías dentro de la constitución.

la naturaleza puesto que ésta para el mundo indígena es también un sujeto en lugar de un objeto.

La Pachamama así como la Yuque Mapu son personificadas a través de códigos y prácticas éticas de reciprocidad con la naturaleza, es decir la naturaleza nos da pero también ella

Espera recibir. Algunos autores llaman a esto las cosmologías indígenas, puesto que en estos modos de pensar no existe lo que en occidente se conoce como la naturaleza propiamente tal[13] . En este sentido usamos aquí el término naturaleza de forma genérica para hacer estos principios más legibles.

El Buen Vivir bien también refiere a la concepción de la naturaleza como un ser que siente, práctica que el antropólogo Arturo Escobar ha descrito como el sentipensar que implica vivir con el corazón y la mente, puesto que es "la forma en que la comunidades territorializadas han aprendido el arte de vivir…" es un llamado a "sentipensar con los territorios, culturas y conocimientos de sus pueblos — con sus ontologías —, más que con los conocimientos des-contextualizados que subyacen a las nociones de "desarrollo", "crecimiento" y, hasta, "economía" (ESCOBAR, 2014, p. 16) y se puede agregar también la 'dignidad' como un concepto subjetivo.

Suma Kawsay proviene de la palabra Sumak que significa plenitud, complemento, belleza y excelencia y Kawsay que significa vida. Mignolo alude también al significado polisémico del Suma Kawsay atendiendo al contenido recíproco del término entre el conocimiento y la vida, "cada organismo vivo tiene conocimiento en esta concepción y si no lo tiene está condenado a morir…" [14] (MIGNOLO, 2016, p. 3). El Suma Kawsay es entonces un forma holística de conocer; también es un término que disputa contenidos semánticos y opone resistencia a la dictadura de lo visible, de ahí que a diferencia del Suma Qamaña, la inclusión del Suma Kawsay haya significado el otorgamiento de derechos intrínsecos a la naturaleza, posición que no ha estado exenta de crítica y contradicciones. Al aceptar a la naturaleza como sujeto de derechos se le conceden valores propios que hasta entonces dentro de la hegemonía del pensamiento occidental solo eran humanos.

Tal como lo hemos venido proponiendo, lo que nos parece más acertado es la pluriversalidad del valor de la dignidad puesto que darla en la forma de derechos de la naturaleza significa entrar en el campo intercultural y reconocimiento cognitivo de otras maneras de vivir, pensar y hacer la vida en las cuales es posible reconocer derechos a formas de vida que no pueden hacer una defensa en los marcos tradicionales occidentales.

Es importante también mencionar que el Suma Kawsay no es un concepto propiamente reconstruido por el mundo indígena, aunque su fuente sí lo es, participaron en su construcción actores no vinculados como indígenas propiamente tal, que describen la adopción del Suma Kawsay como "una demostración de que sí se puede abrir la puerta a la construcción de una sociedad democrática, en tanto acoge las propuestas de los

13 En conversación con el académico mapuche profesor José Kidel, noviembre de 2016.

14 Mi traducción.

pueblos y nacionalidades indígenas, así como de amplios segmentos de la población", por otra parte se relaciona al Suma Kawsay con "la satisfacción de las necesidades, una calidad de vida, amar y ser amado, paz y armonía con la naturaleza, protección de la cultura y de la biodiversidad …" su posición habla entonces de un "bioigualitarismo" para re-significar "la combinación entre la preocupación de la justicia social, el respeto a la naturaleza y la organización política" (ACOSTA; RAMIREZ, apud HOUTART, 2011, párrafo 9). Todo esto nos lleva a pensar que el Suma Kawsay es además un concepto en continua renovación y discusión.

En cuanto al Kvme Mogen (Kvme Felen también en Argentina) siendo este un proceso de re-significación emergente en la reivindicación de la lucha mapuche de los últimos 16 años de su larga resistencia, se puede decir que esta forma de entender el Buen Vivir refiere al sistema de vida del pueblo mapuche que invoca el equilibrio entre lo social, lo espiritual y lo económico como una forma de vida. En lo que se refiere a la naturaleza, para ellos el concepto es Yuque Mapu y no naturaleza. El Kvme Mogen o Kvme Felen contiene diferentes normativas y valores de cómo relacionarse y ser persona, una de ellas es el Ixofij Mogen (Ixofill Mogen) que transforma al Che (persona) en el guardián de la naturaleza, es por ello que al ser la persona parte integrante de la Yuque Mapu asume naturalmente "el compromiso de defenderla, protegerla, mantenerla y devolverla a las futuras generaciones" (Confederación Mapuche de Neuquén, 2010, p. 49).

5. Tensiones entre el Vivir Bien/Buen Vivir y el desarrollo

Para muchos investigadores del Buen Vivir, uno de los problemas fundamentales de los derechos humanos y el otorgamiento de derechos y valores a la naturaleza son las tensiones que emergen entre crecimiento económico y el usufructo de los recursos naturales para alcanzar este crecimiento. La explotación de los recursos naturales para el consumo de mercado es sin duda todavía el medio más concurrido como canal para salir de la pobreza, naturalmente esto crea tensiones en la aplicación de los derechos de la naturaleza concedidos constitucionalmente, puesto que estos principios parecen flexibilizar su aplicación cuando se trata de obedecer a los mercados internacionales de alguna manera.

De ahí que algunos autores como Rickard Lalander y el economista Pablo Dávalos[15] sugieren que el biocéntrismo en estas constituciones es más para afuera que para dentro del territorio nacional puesto que se sigue contaminando a la vez que se intenta plantear una época post-petróleo. Aunque parezca contradictorio, lo que en este artículo se propone no se centra principalmente en esta tensión que nace de esta disyuntiva utilitaria o conservacionista de la naturaleza, sino en la encrucijada que esta salida propone para salir de la pobreza, puesto que se trata de salir de esta condición inhumana

15 Sugerimos escuchar la conferencia de Dávalos en el seminario internacional de pensamiento contemporáneo en la Universidad del Cauca, Colombia enlace: https://www.youtube.com/watch?v=e3welH3o994&list=FLH1CYwHKE-hKatfAvHDsFtVg&index=4

para entrar en otra deshumanización, la del mundo del consumo, lo que trae consigo la destrucción masiva del medioambiente por masas que han sido desposeídas y ahora claman su porción en el circuito del consumo y el despilfarro [16]. Y lo más complejo en este escenario es cómo explicar a la ya incrementada población de indigentes que salir de la pobreza ya no se puede hacer en términos de sueños de consumo desenfrenado cuando la ostentosidad y la riqueza sin límite parece ser el mensaje que los gobernantes y las multinacionales envían como los valores consolidados de la sociedad moderna.

Un círculo vicioso que el economista John Kenneth Galbraith puso de manifiesto hace bastantes décadas atrás cuando anunciaba que el punto no eran tanto las medidas y maneras para detener un consumo pernicioso sino la búsqueda y las formas de disminuir el apetito por consumir (JANETT, 2011).

Hay dos casos donde estas tensiones entre el consumo y los derechos de la naturaleza aparecen reflejadas en la acción de los procesos que los movimientos sociales han emprendido al apropiarse de los preceptos del Buen Vivir en el marco de la defensa de los derechos de naturaleza. El primero es el caso del TIPNIS en Bolivia en octubre de 2011 que trajo al escenario una gran coalición de indígenas y activistas que marcharon por 65 días desde las tierras bajas hasta La Paz para protestar y exigir que se respetaran los principios del Suma Qamaña, en los planes del presidente Morales de construir una autopista que cruzaría territorio indígena. El mencionado intento de llevar a cabo esta autopista sin la consulta previa de los pueblos indígenas y en omisión de la aplicación de los principios del Buen Vivir presentes en la constitución Bolivia, terminó abruptamente con un comunicado del vice-presidente en donde anunciaba la paralización indeterminada de las obras. El sociólogo René Orellana, vocero de Bolivia en las cumbres climáticas explica cómo el conflicto de TIPNIS significó una activación del debate medioambiental de la defensa de la Pachamama aunque no en el campo de posiciones ecológicas radicales sino de la complementariedad y el respeto a los ciclos vitales de la naturaleza,

> […] el conflicto de TIPNIS trata de mucho más de la carretera. Mucho más, y eso es bueno, porque abre un debate ambiental, un debate sobre el tema de la Madre Tierra. Pero, si se lleva a un nivel político extremo donde los otros derechos no son importantes….y eso nos va a conducir a un extremismo enemigo de la complementariedad […] y la complementariedad es un principio fundamental del vivir bien, y eso incluye la complementariedad de la Madre Tierra con los sistemas productivos […] (ORELLANA apud LALANDER, 2015, p. 132).

El caso Yasuní tiene otras dimensiones interesantes que refiere a los mismos principios de reciprocidad y complementariedad y al intento del presidente Correa de hacer responsable a la comunidad internacional de la preservación de una de las zonas más ricas de Ecuador en cuanto a diversidad. Usando el eslogan ´dejar el petróleo bajo tierra´ Correa pidió a la comunidad internacional donaciones para cubrir las pérdidas econó-

16 Sugerimos escuchar entrevista del ex-presidente Pepe Mujica en los diálogos del Buen Vivir en el siguiente enlace: https://www.youtube.com/watch?v=91nEnm93XYg

micas que significaría respetar el carácter de santuario ecológico y los derechos de la naturaleza del parque Yasuní. La iniciativa recorrió el planeta llevando grandes mensajes de esperanza al postularse como post-era petrolera y el renacer de la justicia social. Sin embargo, y bajos argumentos del combate a la pobreza y estableciendo que la cooperación internacional no había sido lo suficiente para solventar las perdidas, Correa puso fin al proyecto el 15 de agosto de 2013, desatendiendo la protección constitucional de la reserva de biodiversidad de Yasuní y consintió en su explotación.

Con estos dos ejemplos, se puede decir que el debate sobre la manera de preservar el planeta ha ido mucho más allá que un debate conservacionista. En otras palabras, lo que hoy en día se debate es el paradigma de vida que ha causado el deterioro masivo del planeta, es en este contexto queremos elaborar nuestra conclusión.

6. Conclusión: ¿De la dignidad antropocéntrica a la dignidad biocéntrica?

¿Cómo sería un planeta donde el aire, el viento, los árboles y la naturaleza en general tuvieran derechos y dignidad? En la introducción de este artículo hemos abogado que parte de la crisis civilizatoria en el marco del cambio climático se debe a un modelo de vida centrado específicamente en el ser humano aislado, consumista y desprovisto de una relación con su fuente de vida. Se ha argumentado también que la visión civilizatoria basada en la supremacía del ser humano estaría de alguna manera siendo en puesta juicio y, en algunos casos abandonada como modo de vida. El antropocentrismo ha recorrido el camino que le tocaba caminar. No desconocemos el hecho que en alguna parte de la historia sus postulados deben haber sido útiles al momento de enfrentar la articulación de los derechos del ser humano. Pero no hay que olvidar tampoco que a estos derechos les subyace un diferencia colonial histórica cuyo peor desenlace ha sido un escenario epistemicida en el que grandes poblaciones han sido han sido deshumanizadas precisamente por sus conocimientos y formas de relación bajo los ideales civilizatorios y éticos que los derechos humanos pretenden alcanzar. En este marco, no se puede obviar la politización de los cuerpos descritas en los trabajos de Frantz Fanon y Nelson Maldonado Torres en los cuales se visualiza este aspecto de la dignidad humana que de alguna manera no alcanza para todos, o mejor dicho, solo se destina a ciertos grupos que se visualizan como más humanos que otros.

Reconocemos en el Suma Kawsay, Suma Qamaña y Kvme Mogen nuevas vetas y puertas de éxodo de la universalidad hacia la pluriversalidad de la dignidad y los derechos de todos los seres vivientes. Frente al concepto antropogénico de la dignidad proponemos, en el marco de las diferentes alternativas que se están ya pensando y están acompañadas de tecnologías de energías limpias, una re-significación biocéntrica de la dignidad, entendida esta como el valor de la vida no-humana como un agente que vive, siente, nos da vida y la cual espera retribución y respeto. Esto es lo queremos decir con el sentipensar la Madre Tierra.

Los planteamientos y prácticas pedagógicas derivadas del Suma Kawsay, Suma Qamaña y el Kvme Mogen nos remiten a la idea de que el tiempo de la dictadura de lo visible está llegando a su fin. No desde una proyección romántica del Buen Vivir sino más bien determinada por el olvido del pensamiento hegemónico que al constituirse como tal ha olvidado reflejarse en la diversidad contribuyendo así a que sus fundamentos se tornen anticuados con las demandas de nuestro tiempo.

Visualizamos la dignidad biocéntrica como un concepto que valora y reconoce la reciprocidad y relacionalidad que existe entre la vida humana y no humana. Algunos argumentaran que no es posible la reciprocidad venida de la naturaleza porque ésta no es capaz de racionalizar y de hablar, y de hecho esto constituye una de las tensiones más fuerte en los debates del reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos. Un árbol, un río, una montaña no puede ir a un tribunal a defender sus derechos, eso es verdad. Pero si la humanidad es hija de la Madre Tierra, es su deber defenderla como tal.

Cuando se habla de los derechos de la naturaleza, no se hace referencia exclusiva al tema de tener un ambiente limpio o sano, se hace relación a poder contar con sistemas ecológicos integrales con ciclos de renovación permanente. El problema se presenta cuando una de las especies de la Madre Tierra, en este caso el ser humano, la utiliza bajo una lógica puramente consumista y de acumulación de capital, porque hay que tener en cuenta que los recursos se agotan. Es ahí principalmente donde vemos el punto de encuentro para aprender del Suma Qamaña, Suma Kawsay y Kvme mogen. Puesto que de aprender a relacionarnos nuevamente con la naturaleza depende nuestra supervivencia y la de todo el planeta. Y cualquiera que crea que una naturaleza pensada a través del sentipensar es una superstición o creencia, le desafiamos a mirar y repensar el porqué de tal desconfianza; en otras palabras es una invitación abierta a revisar las limitaciones de cualquier fundamento que se imponga como totalitario. Somos entonces como dirían los mapuches guardianes de nuestra Yuque Mapu.

Tampoco se trata aquí de poner en disputa dos conceptos sino más bien de aprender y aceptar sus contradicciones y ver el potencial epistémico que existe dentro de estas mismas en un tiempo en que la defensa de nuestro planeta apremia. Un concepto de la dignidad biocéntrica daría a la vida una significación más amplia que la idea del bien común propuesta por las Naciones Unidas.

Entendemos que mirar estos nuevos conceptos implica hacer real el enunciado de la interculturalidad en el acto de aprender y que este re-aprender no se daría sin llevarse decepciones debido a las contradicciones que estas mismas levantan en una sociedad donde el consumo se ha internalizado como una puerta a la felicidad. Sin embargo, pensamos que la decepción es parte del proceso pero no del intento imperioso de resignificar nuestras relaciones con la Madre Tierra.

Los derechos biocéntricos admiten los procesos vitales de todas las especies, inclusive la humana para asegurar justamente eso: la calidad de vida de las personas en general y el erradicación de la pobreza. En este punto queremos hacer la última reflexión.

Pensamos que los derechos biocéntricos nos remiten a nuevas condiciones de viabilidad y armonía entre los seres humanos, en tanto definen que estas relaciones no pueden causarse destruyendo o extinguiendo nuestra fuente de vida. El paradigma de control de la naturaleza por medio de la dominación y manipulación ya no es un garante de riqueza y una forma de asegurar el progreso. Pensamos por eso que a pesar de todas sus contradicciones las constituciones de Bolivia y Ecuador son un paso importante al indicarnos que es posible iniciar cambios sustanciales con una educación de derechos acorde con las necesidades de nuestro tiempo. Queremos agregar que la mayoría de los derechos garantizados en la carta fundamental requieren de un planeta sano y una Pachamama enferma no nos puede proveer del contexto para su realización. El cambio climático nos ha puesto en el puente histórico entre la dignidad antropogénica y una dignidad biocéntrica donde los seres humanos nos reconocernos como parte de esta comunidad de seres vivos. Una tarea entonces para los derechos humanos es la de la actualización de sus significados y fundamentos en un mundo que añora nuevas gramáticas que cobren legitimidad en un tiempo asolado por la amenaza de este nuevo monstruo llamado cambio climático. Para ello, sin embargo, se necesita apertura, interculturalidad y una salida del universalismo en dirección al pluriversalismo.

Referencias

ALBÓ, X. (2011). Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo?. In I. Farah H & L. Vasapollo (Eds.), Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista? Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/engov/20131216115814/VivirBien.pdf>. Acceso en: 1 dec. 2016.

BUSTOS, J. A (2014). *Los derechos humanos de los pueblos indígenas*. El Az Mapu y el caso mapuche. Temuco (Chile): Ediciones Universidad Católica de Temuco.

CONFEDERACIÓN MAPUCHE DE NEUQUÉN. (2010). *Propuesta para un Kvme Felen Mapuce*. Neuquén (Argentina): Impreso en Gráfica Althabe.

ESCOBAR, A. (2004). World and Knowledges Otherwise: The latin american modernity / Coloniality Research Program. *Cuadernos del CEDLA*, 16, 31-67.

_____. (2008). *Territories of Difference*. London: Durke University Press.

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

GUDYNAS, E. (2011). Buen Vivir: today´s tomorrow. *Development*, 54(4), p. 441-7.

HOUTART, F. (2011). El concepto de sumak kawsai (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad. *América Latina en Movimiento*. Disponible en: <http://www.alainet.org/es/active/47004>. Acceso en: 2 nov. 2016.

INTERGOVERNMENTAL PANEL ON CLIMATE CHANGE (2014). *Climate Change 2014 Synthesis Report Summary for Policymakers*. Disponible en: IPCC website: <https://www.ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar5/syr/AR5_SYR_FINAL_SPM.pdf>. Acceso en: 10 abr. 2017.

JANETT, H. (Ed.). (2011). *How much should a country consume?* 5. ed., New York: Earthscan.

LALANDER, R. (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), p. 109-152.

LOVELOCK, J. (2007). *La venganza de la Tierra*. Santiago: Editorial Planeta, S. A.

MALDONADO-TORRES, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S; GROSFOGUEL, R. (Eds.). *El giro decolonial*. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Iesco. (p. 127-167)

MIGNOLO, W. (2005). *The idea of Latin America*. UK: Blackwell Publishing.

_____. (2011). *The darker side of western modernity, global futures, decolonial options*. United States: Duke University Press.

_____. (2016). *An extended conversation between Aryan Kaganof and Walter Mignolo*. CHRONIC, 1-8. Disponible en: <http://chimurengachronic.co.za/time-to-bleed-an-extended-conversation-with-walter-mignolo/>. Acceso en: 10 nov. 2016.

MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES DE BOLIVIA. (1995-2010). Mensajes y Documentos sobre el Vivir Bien. Bolivia. Disponible en: <http://www.planificacion.gob.bo/uploads/Vivir_bien.pdf>. Acceso en: 6 sep. 2016

NATIONAL AERONAUTICS AND SPACE ADMINISTRATION (PRODUCER). (2015). Gavin Schmidt on 2015's record global temperature [Video file]. Disponible en: <https://svs.gsfc.nasa.gov/12134>. Acceso en: 4 mar. 2017.

O´GORMAN, E. (1995). *La invención de América*: el universalismo de la cultura occidental. 2. ed., Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

QUIJANO, A. (2014). Bien Vivir: entre el desarrollo y la des/colonialidad del poder. *Revista Viento Sur*. <Disponible en http://vientosur.info/spip.php?article8121>. Acceso en: 15 jun. 2016.

_____. (2007). *Coloniality and Modernity/Rationality*. Cultural Studies 21, p. 168-178. <Disponible en: <http://pybarra.weebly.com/uploads/6/8/7/0/687099/__quijano_coloniality_and_modernity_rationality.pdf>. Acceso en: 7 jun. 2016.

SANTOS, B de Souza. (2008). Opening up the canon of knowledge and recognition of difference. In: _____. (Ed.). *Another knowledge is possible*. New York: Verso. p. XX-LI

_____. (2014). Los derechos humanos una frágil hegemonía. In:_____. *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Editorial Trotta.

VÁZQUEZ, R. (2014). Colonialidad y racionalidad. In: M. Borsani & P. Quintero (Eds.). *Los desafíos decoloniales de nuestros tiempos*. Disponible en: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/332.pdf>. Acceso en: 12 nov. 2016.

Recebido em: 16/2/2017.
Aprovado em: 2/4/2017.