



---

## **Apuntes metodológicos para decolonizar la dignidad en la configuración de la justicia para los bienes comunes** (Methodological notes for decolonizing dignity in the common goods' configuration of justice)

OÑATI SOCIO-LEGAL SERIES VOLUME 14, ISSUE 2 (2024), 321–347: DERECHOS EMERGENTES Y BIENES COMUNES EN EL SUR GLOBAL

DOI LINK: [HTTPS://DOI.ORG/10.35295/OSLS.IISL.1760](https://doi.org/10.35295/osls.iisl.1760)

RECEIVED 25 APRIL 2023, ACCEPTED 21 FEBRUARY 2024, VERSION OF RECORD PUBLISHED 1 APRIL 2024

CAROLINA SÁNCHEZ DE JAEGHER\* 

### **Resumen**

En este tiempo de derechos emergentes y de cruzadas por los bienes comunes en el Sur Global, este artículo argumenta que sin la dignidad de el-más-que-humano, abarcando con esto último “toda la vida sin excepción”, la dignidad humana no es posible. En base a esto, se desliza otro argumento que enfatiza que para avanzar en propuestas y acciones que protejan efectivamente a los comunes desde la filosofía legal, es necesario decolonizar los fundamentos filosóficos que sustentan a la dignidad como modelo de humanidad, ya que estos se constituyen como barreras para la justicia y protección de los comunes.

### **Palabras clave**

El-más-que-humano/naturaleza; decolonización/descolonización; inter-tiempos; pluriverso; estar-en-el-mundo; los comunes; lo común

### **Abstract**

In the current wave of movements advocating for the protection of the Commons in the Global South, this article asserts that the attainment of human dignity is inherently tied to acknowledging the dignity of all life forms, a concept termed as “the-more-than-human”. The article presents a dual argument. Firstly, it contends that without recognizing the dignity of all life, genuine human dignity remains unachievable. Secondly, it calls for the decolonization of the philosophical foundations that prioritize a singular model of dignity for humanity. Consequently, the article emphasizes the necessity of acknowledging multiple dignities to effectively safeguard the Commons from both legal and philosophical perspectives. It argues that prevailing philosophical

---

\* Dra. Carolina Sánchez De Jaeger. ICON Utrecht, Países Bajos/ UCLouvain, cellule philosophique du Centre de Philosophie du Droit de l'UCL (CPDR) Bélgica. Email: [sanchezdejaegeracademic@gmail.com](mailto:sanchezdejaegeracademic@gmail.com)

frameworks of human dignity present obstacles to the protection of the Commons hence it advocates for their reevaluation and restructuring.

### **Keywords**

The-more-than-human/nature; decolonization/descolonization; inter-times; pluriverse; being-in-the-world; the commons; the common; un-commoning

---

## Table of contents

1. Introducción .....	324
2. Apunte 1: De por qué las raíces de la crisis eco-social son onto-epistémicas .....	326
3. Apunte 2: <i>Un-commoning</i> lo común en los comunes .....	329
4. Apunte 3: <i>Being-in-the-world</i> y la dignidad de los comunes .....	330
5. Apunte 4: La dignidad en la nube jurídica .....	333
6. Apunte 5: La dignidad de el-más-que-humano es como un mosquito en la oreja ...	333
7. Apunte 6: El <i>ego conquiro</i> y el <i>ego cogito</i> en los comunes y la dignidad.....	334
8. Apunte 7: Inter-tiempos e inter-espacios y la dignidad de toda vida sin excepción	336
9. Apunte 8: La colonialidad de la naturaleza y el discurso de los comunes .....	338
10. Conclusión.....	340
Referencias .....	341

## 1. Introducción

Revisar la hegemonía conceptual de la justicia occidental es una tarea necesaria pero espinosa puesto que implica navegar contra el viento colonial de los conceptos que la sustentan haciéndonos preguntas complejas, como, por ejemplo: ¿qué valor tiene la dignidad humana en un mundo que sucumbe ante una crisis eco-social sin precedentes? Este texto realiza una revisión crítica de los comunes, cuestionando la perspectiva universalista de los mismos a través de la exploración de la dignidad humana en el contexto del pluriverso.<sup>1</sup>

El pluriverso es una herramienta conceptual que busca expresar la infinita diversidad de conocimientos de ser, saber y conocer. Surge en Chiapas, en 1994 con la insurrección zapatista, y se cristaliza en la idea de “un mundo donde quepan muchos mundos” (Ejército Zapatista de Liberación Nacional [EZLN] 1997, Mignolo 2011, p. 331). El pluriverso ético tiene la potencialidad de iluminar críticas y reflexiones profundas sobre la casa común y la dignidad humana. En principio, porque cuando hablamos de lo común en el pluriverso, lo “común” se torna extraño en el sentido de lo igual. Y en lugar de lo común, emergen comunidades y posibilidades de coaliciones por la defensa de el-más-que-humano, las cuales yacen en el ethos relacional hacia y desde el territorio.<sup>2</sup> Antes de adentrarnos en el pluriverso, resulta fundamental contextualizar el surgimiento del discurso de los comunes en la temática del desarrollo. La crisis eco-social actual, que principalmente aparece asociada a la problemática del crecimiento económico, es una preocupación que en occidente ya viene gestándose a partir de 1968, particularmente con la aparición del informe del Club de Roma sobre los límites al crecimiento económico basado en el consumo descontrolado de los recursos naturales.

Más recientemente, los informes del Stockholm Resilience Center han profundizado la comprensión de la crisis eco-social, al adoptar un enfoque centrado en la seguridad y los límites de los ecosistemas para sostener la vida a nivel global. El primero de estos reportes data de 2015, (precedido de otro menor en 2009), y contribuyó a establecer los nueve límites de seguridad ecológica planetaria; el segundo, elaborado en 2023 señala que, de esos nueve límites, ya seis se habrían sobrepasado por acciones antropogénicas, señalando la sobre explotación de los ecosistemas del planeta como la principal causa (Club de Roma 1970, Steffen *et al.* 2015, Jackson 2016, Richardson *et al.* 2023).<sup>3</sup> De esta crisis eco-social y climática, que este artículo describe como una crisis de cómo existir en

---

<sup>1</sup> Por dignidad humana se entiende aquí el valor intrínseco de la vida humana y el respeto subyacente a esta condición de valor ético-moral que nace desde occidente y que se hegemoniza a través de múltiples procesos históricos a partir del siglo XX con la redacción de la declaración de derechos humanos (Sánchez-De Jaegher 2023).

<sup>2</sup> Recojo aquí la acepción otorgada por el diccionario de RAE de lo comunal como lo colectivo que no es lo común: <https://dle.rae.es/comunal?m=form>. Ejemplificaré esto más adelante con una traducción intercultural del primer artículo de la Declaración de Derechos Humanos visto desde la mirada indígena mapuche.

<sup>3</sup> Los nueve límites planetarios identificados por el Stockholm Resilience Centre son: el cambio climático, la integridad de la biosfera, la presencia de entidades químicas artificiales en el entorno, la capa de ozono, los aerosoles atmosféricos, la acidificación de los océanos, los ciclos biogeoquímicos del nitrógeno y el fósforo, y los cambios en el agua dulce (Samaniego 2022).

el planeta con su múltiples vidas y sistemas, nace el discurso de los comunes y la imperiosa necesidad de protegerlos (Lloredo Alix 2020, p. 217).<sup>4</sup>

A partir de la declaración del Club de Roma, muchos son los discursos de transición conservacionistas y ecológicos que han atravesado el discurso de los comunes y su defensa. Todos ellos intuyen caminos convincentes y viables en cuanto a la necesidad de replantear el crecimiento económico. Sin embargo, la literatura crítica viene sugiriendo que los discursos que envuelven a los comunes en “lo común” tenderán a disolverse a medida que se afirman las perspectivas del pluriverso (Escobar 2015a, 2015b). Por ejemplo, los argumentos sobre lo comunal de los comunes deberían ser útiles para enriquecer la diversificación de lo que se entiende por común en una casa donde habitan múltiples e infinitas vidas y formas de existir. De ahí que surgen interrogantes sobre hasta qué punto la transición a una sociedad de decrecimiento económico, más ecológica, más justa y más ecocéntrica puede lograrse solo dentro los parámetros actuales de transición energética, como el capitalismo liberal verde lo propone, sin examinar nuestras interrelaciones con toda la vida del planeta y la dicotomía entre ser humano y naturaleza (Escobar 2015, Ferdinand 2021).

La tendencia actual de las luchas por la preservación del planeta exhibe profundas diferencias en cuanto a su enunciación y prácticas relacionadas a la justicia ecológica. Estas asimetrías desenmascaran las visiones verdes neoliberales que reducen la problemática ecológica de una sociedad “sin petróleo” a otra nueva que se regiría bajo las mismas lógicas de consumo, pero con energías limpias, desvelando así las dimensiones onto-epistémicas de la crisis eco-social. Ontológica porque refiere a la relación de ser humano con todo lo que existe, y epistémica porque hace referencia a cómo volver conocer estas relaciones con el-más-que-humano liberándolas del mercado y el consumo en un mundo cada vez más desposeído de sus hábitats.

Cabe aquí hacer otra puntualización, como ya se ha introducido, y aunque el título de esta contribución lo sugiere, el artículo no pretende ofrecer una metodología, sino que aspira a despertar metodologías interculturales basadas en la sospecha del universalismo como modelo para el dialogo de los comunes y la justicia *glocal*. Sin lo local, la justicia global no es posible. Se enfatiza entonces que el diálogo de los comunes es interseccional a una discusión ontológica y epistémica (onto-epistémica), es decir del ethos de cómo existir en este mundo en relación con el otro y con el-más-que-humano, que para muchos pueblos no es lo que se conoce como naturaleza. De ahí que, para este escrito, la potencialidad del discurso de los comunes no se puede concebir sin antes pasarlos por una lectura crítica de la división artificial humanidad versus naturaleza, cristalizada en la idea de la dignidad humana instalada en la nube jurídica desarraigada de la tierra.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Lloredo se refiere a los bienes comunes como “aquellos bienes que no están sujetos ni a las reglas del mercado ni a la gestión coercitiva del Estado; y que además no se ubican ni en la categoría de la propiedad privada ni de la propiedad pública, sino que se basan en los principios de uso, libre acceso, cooperación y autogestión” (Lloredo Alix 2020, p. 217).

<sup>5</sup> Existen muchas similitudes entre las filosofías éticas indígenas que hacen referencia a una comprensión de la vida en un sentido de coexistencia inseparable con el-más-que-humano que no puede ser traducido como “naturaleza”. Sin embargo, estas similitudes están marcadas por múltiples distinciones territoriales, culturales, epistémicas y ontológicas dentro de la gran cantidad de mundos indígenas imposibles de abarcar sin salirse del marco de este artículo.

Estos apuntes no pueden ni pretenden ofrecer un camino único a seguir en este proceso decolonizador puesto que en el pluriverso son múltiples e infinitas las metodologías que los postulados de la justicia cognitiva abren<sup>6</sup> (Visvanathan 2009, p. 597). Hablar de los comunes debería entonces abrirnos sendas para la gran tarea de transición en una era esperanzadora descrita por uno de los grandes impulsores filosóficos de los derechos de la naturaleza, Thomas Berry. Es en esta era, que Berry identificó como la era “Ecozoic”, donde los humanos se reconocerían a sí mismos como miembros activos de la cadena de toda la vida<sup>7</sup> (Berry 1999, p. 8; 2006, p. 110).

Finalmente, aunque no se sitúa propiamente en el ámbito de las éticas indígenas, el artículo toma algunas ideas de ellas, principalmente porque no es posible establecer un proceso serio de decolonización sin entrar en mundos que desafíen nuestras concepciones de la idea de “nosotros”. Esto especialmente si se parte de señalar a la humanidad como la principal culpable de la crisis medioambiental, y a los mundos indígenas, como aparentemente inmunes a la acción antropogénica de destruir. Cabe decir que, en los mundos indígenas, y en el caso de las éticas de la tierra propiamente mapuche, existen códigos de reciprocidad y castigo frente al maltrato del territorio. Un caso poco estudiado es el Az Mapu, código ético y de justicia mapuche, el cual por motivos de espacio no revisaré en este texto (Quidel y Soto 2017, Loncon 2023).

Frente a estas suposiciones simplistas del “nosotros” y de la romantización excesiva de subjetividades identitarias indígenas, o de la idea de una sola humanidad nociva para todo lo que vive, el pensamiento crítico indígena nos deja ver la falta de claridad al enunciar ese “nosotros como una humanidad universal” como principal detonante del cambio climático. De ese pensamiento crítico nacen las preguntas: ¿Quién o quiénes son esta humanidad culpable de la destrucción medioambiental? ¿Quién habla por esta humanidad aparentemente homogénea y culpable de la destrucción del planeta? Y también, ¿desde dónde se enuncia la defensa de los comunes? (Mills 2016, Mitchell 2016).

## **2. Apunte 1: De por qué las raíces de la crisis eco-social son onto-epistémicas**

Habría que subrayar que con el enfoque en la idea de la dignidad humana este artículo no pretende abarcar una crisis extremadamente compleja y multidimensional a un solo plano, sino más bien, situar las mencionadas interrogantes en la crítica que los estudios decoloniales han abierto con los aportes del pluriverso y que denotan la falta de herramientas conceptuales para enfrentar la crisis eco-social (Mignolo y Walsh, 2018). El concepto de dignidad puede ilustrar esta carencia. Por ejemplo, se supone que, por el

---

<sup>6</sup> “La justicia cognitiva reconoce el derecho de diversas formas de conocimiento a coexistir, pero subraya que esta pluralidad debe trascender la mera tolerancia o pluralismo jurídico liberal para llegar a un reconocimiento activo de la diversidad. Implica la necesidad de reconocer los conocimientos no solo como métodos, sino también como manifestaciones de formas de vida. Esto presupone que el conocimiento está arraigado en la ecología de los saberes, donde cada conocimiento ocupa su propio espacio, con aspiraciones cosmogónicas específicas y un propósito como modo de vida. Desde esta perspectiva, el conocimiento no es algo que pueda separarse de una cultura como forma de vida. En otras palabras, el conocimiento está intrínsecamente vinculado con un entorno de vida, un ciclo vital y un estilo de vida, y determina las oportunidades existenciales” (Visvanathan 2009; mi traducción).

<sup>7</sup> Desconozco la existencia del vocablo “ecozoic” en español. En su libro *Evening Thoughts*, Berry ya enuncia los derechos del mundo natural, los cuales vienen de la misma “fuente” de la cual los humanos reciben sus derechos, el universo legal que les dio vida. Cabe mencionar que, en el discurso legal occidental, la existencia jurídica de cada ser humano está dada por el concepto de dignidad (ver Berry 2006).

hecho de tener dignidad, toda persona humana es sujeto de derechos, ¿pero se puede afirmar que todos tienen la misma dignidad y los mismos derechos en un mundo donde solo un mínimo de población posee toda la riqueza mundial? ¿Es más, puede existir la dignidad humana sin la dignidad de el-más-que-humano?

Tal como lo anunció el Club de Roma, y lo que establecen las alarmantes cifras de los dos otros reportes del Stockholm Resilience Centre, las raíces de esta crisis son onto-epistémicas porque obedecen a un ethos humano basado en el consumo y el despilfarro (El Dessouky 2011, Escobar 2015a, 2015b). Es un ethos que ha olvidado la reciprocidad de la vida humana con toda vida. Dar de vuelta en cuidados, lo que la tierra nos entrega es un principio de vida muy presente en las éticas de la tierra (Kimmerer 2013). De ahí que las respuestas y soluciones frente a la crisis eco-social no pueden ser únicamente elaboradas desde la episteme capitalista moderna que propició este ethos civilizatorio antropocéntrico y consumista constituyendo una narrativa civilizatoria sin límites al consumo de toda vida. Tal como lo han venido señalando algunos autores críticos de los estudios del desarrollo, los comunes y la ecología política, las soluciones que hoy se ofrecen no distan mucho del afán de mantener el *business as usual* sin realizar cambios sustanciales frente a la gravedad del calentamiento global y sus consecuencias eco-sociales (Gear 2013, p. 970, Goldtooth 2015).

Al ir elaborando sobre argumentos por la *decolonización* de los comunes, el artículo se apoya en que, si la legislación de derechos humanos y la gobernanza ambiental no han podido generar un cambio efectivo de paradigma frente al continuo deterioro de la casa común, es, entre otras cosas, porque estas se encuentran atrapadas en el oxímoron “moderno” que es “anticuado” para resolver los desafíos del cambio climático y sus consecuencias (Acosta 2012, Chuji *et al.* 2019).<sup>8</sup>

Finalmente, puesto que ya se ha hecho referencia a *decolonización* y **des**colonización sin todavía elaborar sobre el tema, cabe en esta discusión hacer una última puntualización. Mientras que la **des**colonización refiere a los movimientos políticos antimperialistas que derivaron en la independencia político-administrativa de muchas colonias europeas, la **de**colonización sin “s” hace su entrada con la conferencia de Bandung en 1955. Bandung fue, y sigue siendo, un hito histórico en los estudios decoloniales, su importancia radica en la tarea que emprendió (y que todavía sigue) por la liberar el conocimiento de la manta eurocéntrica, tanto en términos de relaciones entre naciones como en el ámbito de las personas (Phạm y Shilliam 2016). En clave fanoniana<sup>9</sup>, según Louis Gordon, la decolonización representa la auténtica formación de nuevos individuos, puesto que este proceso deriva de la legitimidad de los procesos de liberación que conducen a la metamorfosis de un ser colonizado, ya sea en el ámbito estatal y sus instituciones, como a nivel individual e intersubjetivo de cada persona afectada por las categorías coloniales

---

<sup>8</sup> Frente al anticuado modernismo necesitamos lecturas decoloniales, pensamiento indígena y de color crítico, pensamiento postcolonial, en fin, el pluriverso aquí tratado. No hago aquí una diferenciación que me parece obvia entre el cambio climático reflejado en los reportes de los límites planetarios del *Stockholm Resilience Centre*, y la crisis eco-social global que este cambio está auspiciando, algunas consecuencias son: refugiados climáticos no tan solo humanos sino también más-que-humanos, sequías que desestabilizan la soberanía alimentaria del planeta, temperaturas extremas que impiden la normal regeneración y ciclos de vida de la biosfera. Ejemplos de esta crisis eco-social son también los llamados migrantes climáticos que no incluyen solo seres humanos sino también el-más-que humano (Tsing 2015).

<sup>9</sup> Referente a la obra de Frantz Fanon.

de raza y género que edificaron y siguen sustentando los proyectos coloniales y neocoloniales (Gordon 2015).

La visión fanoniana de la decolonización se entrecruza con su versión más contemporánea, el pensamiento decolonial que se constituye en la crítica de la modernidad enfatizando que este proyecto no puede existir sin la colonialidad.<sup>10</sup> La colonialidad, dentro de la crítica de Mignolo, es una lógica de poder, una suerte de aplanadora epistémica eurocéntrica de todo pensamiento y praxis alternativa que al no poder ser cooptado es silenciado en su racionalidad (Mignolo 2011 pp. 1-23). Cabe decir aquí que, aunque Mignolo enuncia el eurocentrismo como la raíz de la colonialidad moderna, este autor no se está refiriendo a una situación geográfica o particularmente a Europa, puesto que para Mignolo, el eurocentrismo se puede encontrar en todo el mundo postcolonial incluyendo Europa postcolonial, valga la redundancia.

A diferencia del pluriverso, que acoge la universalidad como un conocimiento más de la inagotable realidad epistémica, el pensamiento decolonial es una interpelación de frente a sus supuestos universalistas. De ahí que la decolonización conceptual es una tarea que el pensamiento decolonial acoge en plenitud. Si otro mundo es posible, nos recuerda Mignolo, “éste no puede ser construido con las herramientas conceptuales renacentistas o de la Ilustración” (Mignolo y Walsh 2018, p. 7), puesto que “la casa del dominador no se puede dismantelar con sus propias herramientas”, a lo más, estas herramientas pueden permitirnos ciertos respiros de justicia temporales (Lorde 2007, p. 112). Otras voces críticas en desacuerdo con estos postulados, nos recuerdan, en especial el feminismo latinoamericano mestizo en fricción con el pensamiento decolonial, que no se trata solo de las herramientas conceptuales, puesto que la liberación desde dentro de la casa del dominador sí se ha hecho usando sus propias herramientas, de lo que se trata es de superarlas, restituyendo de esta manera las líneas de pensamiento que han permanecido en la sombra del olvido moderno como las éticas de la Tierra de Abya Yala (Lugones 2003, Rivera Cusicanqui 2018). Estas líneas de pensamiento, que no se reconocen propiamente como pensamiento decolonial, reivindican sus matrices epistemológicas precolombinas y exhiben sus posicionalidades éticas de resistencia onto-epistémica frente a los privilegios ya sea academicistas, raciales o de género (Gordon y Gordon 2006).

La lectura que aquí hago del discurso de los comunes y la dignidad humana bebe de todas estas críticas. Ya que cuando se los invoca es necesario tomar en cuenta las diferentes posicionalidades históricas, profundas asimetrías sociales y conocimientos (epistemologías) que emergen en su defensa, los cuales ponen en jaque una visión esencialista de estos, y de lo que se podría entender por “la comunalidad de estos bienes” al alero de una visión de humanidad restringida a la retórica universal de la dignidad humana (Caffentzis y Federici 2014, Ceballos y Dykhuizen 2016, Robayo Corredor 2017, De Angelis 2019). La dignidad dentro del pluriverso de los mundos indígenas se nutre de toda la biodiversidad, del dar y recibir que no son derechos sino principios primigenios de las éticas de la tierra.

---

<sup>10</sup> La modernidad en el fondo es un binomio modernidad/colonialidad que bajo la lupa decolonial sería la aplanadora (la colonialidad misma) que borra la diferencia silenciando las infinitas ecologías de saberes (ver Mignolo citado en la bibliografía). Fanoniana alude al trabajo de Frantz Fanon.

### 3. Apunte 2: *Un-commoning* lo común en los comunes

La idea del *commoning* resalta que lo común<sup>11</sup> no se deriva de características particulares de las cosas, sino más bien de prácticas orientadas hacia la acción de comunizar “lo común” pero no de una entidad preexistente, sino como el resultado de una serie de prácticas e instituciones que buscan colaborar en conjunto (Lloredo Alix 2020). En otras palabras, el *commoning* propone que lo común debe ser pensado como una co-actividad pero no como una co-pertenencia, co-propiedad o co-posesión (Laval y Dardot, 2015, p. 57)

Estas características del *commoning* sugeridas por Laval y Dardot (2015), han sido contestadas por lo que Marisol de la Cadena denomina el *un-commoning* de la noción de naturaleza que es subyacente al discurso de los bienes comunes (De la Cadena 2019). Según esta perspectiva, *un-commoning* “lo común” es una acción necesaria, ya que la idea de “naturaleza” reflejaría un mundo compuesto por múltiples realidades diferenciadas e interconectadas ecológicamente que no pueden ser pensadas bajo una co-actividad global desatendiendo la co-pertenencia y co-propiedad al territorio de muchas entidades, puntos reivindicativos cruciales en las éticas indígenas y sus formas de gobernanza (Escobar 2018, Chartrand 2019). Ciertamente, el interés compartido por la protección de la naturaleza, medio ambiente y los comunes trasciende las fronteras culturales de la traducción, de ahí que este interés no pueda ser catalogado como idéntico en los diferentes territorios y frentes de lucha por salvaguardar el planeta.

De la misma forma el *un-commoning* propuesto por De la Cadena, se puede aplicar a la noción de ser humano cristalizada en la dignidad humana. A modo de ilustración, las constelaciones del ser en el pluriverso no nos hablan del supuesto “ser humano universal” sino del *runal/jaqi*, el ser andino, *runa* es la palabra quechua que se usa para indicar la palabra “persona” y *jaqi* es la palabra para indicar lo mismo, pero en aimara.<sup>12</sup> De la misma manera, en mapudungun, *mapuche* indica “gente de la tierra”, *mapu* es tierra/territorio/universo, *che* significa persona, cuya dignidad no se establece primariamente a través de los derechos humanos, sino a través su co-pertenencia y co-propiedad con todo lo que existe en las tierras subantárticas de Chile y Argentina (Sánchez De Jaegher 2023).

La acción del *un-commoning* los comunes destaca entonces las marcadas asimetrías históricas, posiciones y divergencias epistémicas fundamentales entre las partes involucradas que deben ser tomadas en cuenta a la hora de enunciar “lo común” de los bienes comunes. No obstante, la acción de *un-commoning* la noción de naturaleza, en lugar de quebrar el discurso de los comunes, nos debería llevar al terreno de las coaliciones para la negociación política de lo que se considera un interés compartido y, por ende, a abrazar la comunalidad en el ‘*un-commoning*’ de los bienes comunes desde diversas posiciones en co-actividades diferenciadas desde los territorios, lo que implicaría un fortalecimiento e institucionalidad de la dignidad de “los comunes” o la “dignidad de el-más-que-humano”. Es en este *un-commoning*, por ejemplo, donde la *Pachamama* o la *Mapu* del mundo mapuche cobran sentido y se enriquecen mutuamente

<sup>11</sup> Prefiero utilizar “lo común” en lugar de comunitario o comunalidad, en principio porque refieren a las discusiones de carácter marxista de los comunes que son parte del pluriverso pero que de ninguna manera lo agotan.

<sup>12</sup> Ver diccionario online quechua/aymara: <https://www.katari.org/diccionario/diccionario.php>

en la traducción intercultural con las ideas occidentales de naturaleza, dignidad y la Gaia<sup>13</sup> (Sánchez De Jaegher 2023).

Las contribuciones conceptuales sobre “lo común” en el discurso de “los comunes” cobran sentido y vida en relación con el concepto de dignidad y su rol dentro del discurso de los comunes y la justicia. Basta con dar un ejemplo. Si remontamos la idea de dignidad al siglo XVIII probablemente la relacionaríamos con una figura patriarcal decimonónica, el pilar de propiedad privada y los cimientos del individualismo. Si la pensamos en el siglo XX iríamos probablemente a muchas de las reivindicaciones de postguerra por los derechos civiles, de género y políticos. Pero si la pensamos en pleno siglo XXI, tomando en cuenta la acelerada destrucción medioambiental y la constatación de que sin la Tierra no hay derechos humanos, ¿qué tintes y caras tendría entonces el concepto de dignidad en el escenario de los bienes comunes? Contestar esta pregunta es un proceso decolonizador de las matrices epistémicas de lo que significa ser “un ser humano” más allá de la hegemonía conceptual de la modernidad y su manta universal. Y es ahí donde el dialogo de “los comunes” confluye con el concepto de dignidad en los procesos de debilitamiento de su carácter universal pero que son de profundo enriquecimiento y fortalecimiento de la dignidad en el pluriverso, que la devuelve a la tierra, a su humus creador y fértil.

#### 4. Apunte 3: *Being-in-the-world* y la dignidad de los comunes

En el tema de los comunes y del *commoning*, dos corrientes filosóficas son las más contestadas dentro el plano jurídico: las influencias de Kant y Descartes y el vacío jurídico que estas han provocado en cuanto a los derechos de **el-más-que-humano**. Aunque Kant sienta las bases morales occidentales para una ética de virtudes con respecto a la naturaleza, también la despoja de toda agencia y protección jurídica puesto que la “la humanidad, en cuanto que ésta es capaz de moralidad, es lo único que posee dignidad y por lo tanto puede cuidar todo lo que no posee esa dignidad”, es decir, en la línea kantiana, la naturaleza, la infancia y el género femenino (Kant 1785/1967, p. 63). Complementario a Kant, Descartes establece la división entre la mente y la materia inerte o naturaleza, confirmando al ser humano como el único ser racional superior, y por ende separado de todo lo que existe en la naturaleza no-pensante ni sintiente (Francks 2008). Al respecto Barbara Muraca critica estas corrientes que sustentan un sistema de valores constituidos sobre la base de la superioridad racional humana, fin único de toda existencia, y aboga por un sistema de valores que emerge de la cohabitación de los espacios, o del *being-in-the-world*, de la cual emergerían valores relacionales con todo lo que existe (Muraca 2011, p. 382).

En lugar de considerar el mundo como algo presente ante nosotros desde una mirada objetiva a la manera de Kant y Descartes, y siguiendo a Barbara Muraca, la forma más inmediata de relacionarnos con el mundo como seres humanos es a través del habitar, del “estar-en-el-mundo”. Esta vivencia de habitar el mundo estaría imbuida de valor y orientada al cuidado antes de que el ser humano la perciba como tal. Pensar lo común

---

<sup>13</sup> Es importante señalar que la idea de naturaleza basada en la división ontológica “naturaleza versus humanidad” no está presente en muchos (sino tal vez en todos) los sistemas de conocimiento indígena de Abya Yala. Es más, la idea de naturaleza inserta en las subjetividades identitarias de lo indígena es una asociación racista y colonial que debe ser desvelada y desechada.

entonces coincidiría como una co-actividad territorial glocal relacionada (de lo local a lo global) en una red de múltiples existencias dignas y diferenciadas (*un-commoning*), las cuales no son solamente humanas. Esta relación subyacente configuraría nuestra experiencia y formaría la base para nuestros juicios posteriores.

Casi en la misma línea, pero hablando desde las epistemologías indígenas, el filósofo *cherokee* Brian Burkhart propone la restitución de las epistemologías territoriales, o éticas de la tierra, con el fin de liberar a los pueblos indígenas del yugo de la diferencia colonial basado en sus subjetividades y cosmovisión occidental. Las éticas de la tierra permitirían interrumpir la narrativa de la diferencia colonial inyectando mayor conciencia en la temporalidad y espacialidad propia de la justicia. Cabe decir que una de estas subjetividades se encuentra principalmente aliada a la naturaleza como dispositivo colonial de la representación identitaria de lo “indígena”. La perspectiva de Burkhart rechaza la visión histórica lineal que ha sido impuesta sobre los pueblos indígenas, la cual los relega a un pasado, presente y futuro determinados por eventos coloniales. En cambio, abraza la noción de territorialidad y reconoce la riqueza y la diversidad de experiencias y saberes indígenas en su propio contexto histórico y cultural, sin subyugarlos a una visión ajena y deslocalizada del territorio (Burkhart 2016, 2019).

Decolonizar la dignidad cuando es invocada desde la otredad implica restituirla en el *being-in-the-world* sacándola de su universalidad y del pensamiento moderno que ha promovido el desarraigo y el abandono de lo local por lo global, puesto que ser moderno hoy en día, es sinónimo de ser global en un territorio donde no debe haber nada aborígen, nada nativo ni nada “primitivo” ni mucho menos sagrado, a no ser que aparezca cooptado por el interés global corporativo (Latour 2018, p. 26). *Being-in-the-world* dentro del pluriverso activa la axiología relacional del valor y por ende la sacralidad de todo lo que existe, desplazando los valores intrínsecos e instrumentales de “los comunes” como la única racionalidad que impulsa su preservación y cuidado.

Al plantear los conceptos de vida, sacralidad e interconexión al dilema del valor intrínseco versus instrumental de la naturaleza, las lecturas indígenas de “los comunes” sobrepasan estos valores como las formas adecuadas de explicar nuestra responsabilidad ética hacia “el-más-que-humano” (Burkhart 2019, p. 200), puesto que, y siguiendo al pensador *cherokee*, dentro de las éticas indígenas nada posee valor de manera aislada, lo que implica que la vida y la sacralidad de un objeto emergen en la medida en que se encuentra en relación con su entorno es decir, en el *being-in-the-world*.<sup>14</sup>

En este complejo marco de desarraigos, búsquedas y reencuentros es donde hoy en día se habla de justicia onto-epistémica para enfatizar dos movimientos decolonizadores. El primero, contrarresta la modernidad anciana que no tiene respuestas para reparar el quiebre de las leyes y contratos con la Tierra que han mantenido el equilibrio de lo común en la comunalidad diferenciada de “los comunes”, el segundo, que en el proceso de búsqueda de respuestas es necesario entrar en las sombras dialécticas que la colonialidad del saber ha creado. Bajo esas sombras yacen las éticas y jurisprudencias de la tierra que no se ajustan ni se someten a la hegemonía de los derechos humanos ni a la valorización intrínseca e instrumental tan propia de las corrientes medioambientalistas occidentales en la apropiación del debate de “los comunes”.

<sup>14</sup> De ahí que la dignidad de el-más-que-humano está intrínsecamente ligada al *being-in-the-world*.

Sin embargo, hay que subrayar aquí que las jurisprudencias de la Tierra tampoco niegan los derechos o el pensamiento medioambiental arraigado en el valor intrínseco de la vida. Lo que hacen es promulgar el pluriverso interpelando la hegemonía de la nube jurídica occidental que se niega a actualizar sus conceptos cada vez que se encuentra con los enredos filosóficos creados por la modernidad, la teoría de valores de la naturaleza y la idea de la dignidad humana entre ellos. En base a esto se podría preguntar, ¿qué categorías conceptuales modernas nos facilitarían hablar de los comunes sin caer en los enredos causados por los valores intrínsecos e instrumentales en la defensa de la naturaleza, la propiedad privada o la dignidad solo para humanos? Creo que estas herramientas conceptuales no existen todavía en la academia occidental, aunque ya se empiezan a enunciar.

¿Es posible entonces enunciar la dignidad de “los comunes” en la justicia glocal sin que la matriz occidental del conocimiento de la dignidad se lo impida? Mi respuesta es afirmativa, los pueblos indígenas lo están haciendo desde sus conocimientos y en la traducción intercultural de la dialéctica diatópica, es decir en límite de todo conocimiento y su liberación, que se sale de la hegemonía conceptual universalista permitiéndonos ver desde la exterioridad y afectando el poder que genera una forma hegemónica de conocer la dignidad otorgada a un ser humano “racional” desarraigado, que no está en el *being-in-the-world* sino que existe en una nube jurídica que se evapora con el cambio climático. Por lo demás, si cada vez más crece en occidente el reconocimiento de la dignidad de **el-más-que-humano**, ¿no implica esto que estamos en la antesala de la emergencia de una norma consuetudinaria revolucionaria y cambio de paradigma ético?

Sin embargo, a mi parecer, la actualización de conceptos no implica una lectura refundacional. Por el contrario, implica aterrizar conceptos jurídicos importantes (como la dignidad) de la Madre Tierra para recobrar las relaciones quebradas a través de la modernidad antropogénica que tiene al mundo en sus límites ecológicos y en medio de ecocidios a nivel global (Haraway 2015). Aceptar la dignidad de el-más-que-humano implica un giro legal de 360 grados en las concepciones de justicia que se han hegemonizado a través de procesos complejos de dominación epistémica (Dussel 1994, Mignolo 2005, 2012). Y no es para menos, si en las jurisprudencias de corte occidental se pretendiera seriamente dotar a **el-más-que-humano** con dignidad para proteger su derecho a existir, nos encontraríamos con unas enormes barreras filosóficas que todavía cuentan con todo el respaldo jurídico del derecho (Huber 1991, Hennette-Vauchez 2008, Heeger 2014).<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> La pregunta sobre si la dignidad debería ser adscrita también a **el-más-que-humano** (¿naturaleza?) ha sido enunciada un sinnúmero de veces en occidente mismo, pero sin obtener una respuesta afirmativa puesto que es un valor exclusivamente humano. Un caso especial fue el plebiscito de 1992 en Suiza que votó favorablemente a una enmienda en la constitución de ese país que recogía la preocupación ciudadana de proteger “la dignidad de la naturaleza” en la legislación relativa a la tecnología genética. Los debates que siguieron a la consulta ciudadana ilustraron la complejidad de llevar a cabo un anhelo que contaba ampliamente con el apoyo de la sociedad civil. Central en la deliberación fue el contenido que el concepto de la dignidad de **el-más-que-humano** (naturaleza) debía tener en la legislación (Heeger 2014).

## 5. Apunte 4: La dignidad en la nube jurídica

Aunque el pensamiento eurocéntrico pretenda entender la dignidad sin ataduras a una geografía ética, es decir, de forma “universal y por ende incontestable”, lo cierto es que el concepto moderno debe mucho a la ética kantiana en la cual la dignidad aparece estrechamente relacionada con la capacidad de razonar que “todos los seres humanos comparten” (Hill 2014).

Sobre esa raíz epistemológica, la crítica islámica enfatiza que el proyecto de justicia occidental se basa en la universalidad y el modelo de ser humano que de ahí emergió, “un ser que salió de las cavernas y la oscuridad para usar su raciocinio y libertad para el bien común”<sup>16</sup> (Merali 2014, 2019). Es importante recordar que en la ética kantiana la dignidad humana reside en su libertad, pero la dignidad individual de cada ser humano en particular descansa en el uso que éste hace de su libertad (Sensen 2011, p. 81). Mientras que Kant enfatiza la agencia racional de cada persona y la libertad como condición para lograr la plenitud de una existencia digna, la idea moderna conecta a la dignidad como un valor inherente a la humanidad (visión kantiana) con la posesión de derechos (visión moderna de postguerra). De ahí que los derechos humanos emerjan en igualdad y sin exclusión en el ideal de la nube jurídica universal que los sustenta.

La nube jurídica que aquí enuncio recoge principalmente la crítica indígena respecto a los principios ético-filosóficos occidentales capturados en esta nube, los cuales no parecen captar la esencia de las existencias conectadas a la tierra donde las injusticias, la desigualdad, la exclusión epistémica en la gobernanza medioambiental y la destrucción ecológica están a la orden del día (Deloria y Wilkins 2011). La nube jurídica trata entonces del uso puramente retórico de la dignidad y de los derechos, la cual los enuncia desde el desarraigo de los territorios, pero también desde las inevitables exclusiones que los derechos humanos hegemónicos y liberales provocan al constituirse como tal (Antona Bustos 2014).

Quimera u utopía occidental, dada la situación y transgresión continua de los derechos humanos a nivel mundial, la dignidad se entiende a nivel jurídico a través de los derechos inherentes a la condición humana. Por esta razón, cuando el discurso de los derechos humanos invoca la dignidad humana desde la nube jurídica y política, se refiere principalmente a un valor moral relevante que nos impone una obligación de respetarlo entre nosotros “los seres humanos” pero donde la relación con la tierra y todas sus formas de vida y existencia pasan a ser secundarias o inexistentes, a no ser que sean utilizables y condicionadas al ethos global, antropocéntrico y consumista, profundizando de esta manera, la gran brecha entre los derechos enunciados desde la nube jurídica y la desbordada injusticia medioambiental a nivel global (Shiva 2010, Latour 2018). Aterrizar la dignidad en el territorio implica activar las obligaciones que los derechos de el-más-que-humano demandan para que nuestros propios derechos puedan existir.

## 6. Apunte 5: La dignidad de el-más-que-humano es como un mosquito en la oreja

---

<sup>16</sup> Es muy interesante escuchar las palabras de la directora del Centro de Derechos Humanos Islámicos en el vídeo citado en la bibliografía.

La dignidad del **más-que-humano** no tiene cabida en los presupuestos éticos kantianos ni en los sistemas legales que se han desarrollado desde su pensamiento. Tiene cabida, sí, en las lecturas críticas de la universalidad (como las de Humberto Maturana) y en las voces que nacen desde la ciudadanía y de la ciencia misma que, preocupadas por la crisis climática, ven en un giro ético-jurídico un proyecto de salvación frente a un futuro incierto en muchos aspectos que refieren a la conducta humana capitalista frente a la naturaleza<sup>17</sup> (Maturana y Poerksen 2004). Como lo he venido anunciando, el presupuesto filosófico que no reconoce a **el-más-que-humano** con dignidad tiene su fundamento en la capacidad cognitiva que, dentro del pensamiento aristotélico y kantiano, es una cualidad propiamente humana, la cual nos distingue de la “barbarie” y que se “expresa a través de la comunicación humana coherente y el uso de la libertad” (Seifert 1997, p. 97).

Sin embargo, cabe preguntarse aquí si un mosquito (zancudo) no hace uso de su libertad y cognición cuando no pide permiso para interrumpir nuestro sueño. La dignidad de **el-más-que-humano** es así una posibilidad tan pequeñita en el marco occidental, pero, también es un espacio seguro de poder arruinar nuestra complacencia frente a lo que existe. Al hacer uso de su libertad con ese molesto zumbido, el mosquito completa su mero propósito de existencia, el cual es picar para obtener las proteínas que necesita para poder reproducirse como especie, arruinándonos con eso el placentero descanso. Por otra parte, aunque la capacidad sintiente de los animales ha generado cierta protección jurídica ante la crueldad para perfilar una idea trémula y vaga de la dignidad de **el-más-que-humano** (Zaffaroni 2017), lo cierto es que el zumbido molesto del mosquito sigue clamando que la dignidad de unos animales en desmedro de otras formas de vida no sirve del todo frente a la crisis eco-social. Despertar con el zumbido del mosquito de la apatía complaciente de la filosofía legal es un pequeño movimiento decolonizador que atisba la orfandad conceptual moderna que, aunque parezca una contradicción ya no sirve porque es anciana en un mundo de ocho billones de personas enfrentado a los retos del cambio climático. Lo que se propuso al comienzo de este artículo, se ve reflejado en el zumbido del mosquito, a saber, la crisis eco-social tiene dimensiones conceptuales que es necesario abordar en muchas incertidumbres creadas por la modernidad.

## 7. Apunte 6: El *ego conquiro* y el *ego cogito* en los comunes y la dignidad

Como sexto apunte hacia la decolonización de la dignidad, es apropiado preguntar entonces si el concepto de racionalidad humana y el libre albedrío no es un concepto colonizador de las múltiples racionalidades humanas y de la cognición de todas vidas existentes (Gagliano 2018, Narby 2023). El problema con esta afirmación es la dicotomía binaria aristotélica incrustada en el modelo de humanidad occidental moderno todavía vigente, y desde donde nace el binarismo civilizado/civilización en oposición al bárbaro/naturaleza. Un segundo problema con la misma afirmación es la falta de reflexión sobre su relación con el sujeto colonial al cual se le arroja en una humanidad vista, construida y leída desde lo que Dussel articula como el *ego conquiro*.

En clave Dussel, la humanidad sería solo confirmada de acuerdo con atributos externos y no en relación con la dignidad intrínseca e inherente de cada ser humano según la

---

<sup>17</sup> Existen numerosas alusiones desde la ciencia a la dignidad de la naturaleza, es solo cuestión de buscar en Google y por su versión inglesa “nature’s dignity”. A modo de ejemplo, ver Thorne 2017.

filosofía ética occidental. Se trata entonces de un constructo cualitativo de seres humanos y del discurso de la dignidad como una guía civilizatoria que esconde lo que Dussel nos recuerda,

Que la primera ‘experiencia’ moderna fue de la superioridad cuasi-divina del ‘Yo’ europeo sobre el Otro primitivo, rústico, inferior. Es un ‘Yo’ violento-militar que codicia, que anhela riqueza, poder, gloria. (Dussel 1994, p. 44)

También es importante reflexionar si cuando se eleva la dignidad humana como discurso ético no estamos imponiendo una ruta civilizatoria a aquellos pueblos que tienen y se rigen por otras tradiciones éticas, como es el caso de tradición islámica (Ignatieff 2003, Merali 2019, p. 135). En el fondo, lo que estas lecturas quieren señalar es que la dignidad desde la nube jurídica tiene una lectura teleológica, es decir, hace uso de un historicismo lineal con “pasados utilizables” como los eventos de luz y oscuridad racional de la historia medieval y renacentista (Moyn 2010, p. 12).<sup>18</sup>

El *ego conquiro* establece los fundamentos de otro modelo de humanidad que le complementa. Por una parte, se cristaliza en el presupuesto cartesiano del “yo pienso luego existo”; por otra parte, está la presunción de dos dimensiones no reconocidas por la modernidad: por debajo del “yo pienso” se puede leer “los otros no piensan” lo que constituye una expresión histórico-filosófica mucho más compleja: “yo pienso” pero los otros no piensan, o no piensan apropiadamente, por este motivo “yo soy” en el momento que los otros no lo son, o no existen (Maldonado-Torres 2007). Se trata aquí entonces no de un acto de pensar inherente a la condición humana como lo señala Kant, sino del avance y constitución hegemónica de un raciocinio de cómo ser y que se entiende por un ser humano, lo que descarta todas las otras formas de pensar la existencia humana en un planeta compartido y desde donde “los comunes” se tienen que dialogar de diferentes posicionalidades históricas y formas de entender “lo humano” y el-más-que-humano. Lo que aquí se quiere decir es que, si se restituye “lo humano”, “los comunes” y la “dignidad” desde las jurisprudencias de la tierra y el pluriverso, estos términos entrarían en ricas metamorfosis, sin ser restringidos a un consenso universalista de lo “que es y lo que no es” (Burdon 2011). En este caso los límites de la dignidad y de los comunes no serían universales, sino que serían pluriversales.

La colonialidad del conocimiento emerge precisamente aquí, cuando se asume/o se niega el raciocinio de todo lo que no es moderno, como, por ejemplo, la negación de la cognición de las plantas, los árboles y la vida del subsuelo (Gagliano 2018). Y es en esta negación donde la colonialidad del ser “digno” se sustenta y se afirma para negar las infinitas ecologías situadas en la exterioridad de los parámetros modernos cartesianos que, por cierto, no nacen ni se hacen a través de la línea divisoria entre humano versus naturaleza (Maldonado-Torres 2007, p. 252). Sin lugar a duda, la dignidad de **el-más-que-humano** puede ser reflexionada desde el dialogo de los comunes a partir de lo que el ego conquiro niega, es decir la capacidad de imaginar a través de los mundos que no han aceptado la línea divisoria entre humanidad versus naturaleza como forma de vida,

---

<sup>18</sup> No desarrollaré este argumento, pero se recomienda leer a Moyn citado en la bibliografía.

hoy profundizada en la división humano/no-humano, como si el reconocimiento de el-no-humano no profundizara aún más esta dicotomía.<sup>19</sup>

Es importante enfatizar que cualquier esfuerzo destinado a hacer una doble traducción del concepto de dignidad desde las éticas indígenas debe estar preparado para aterrizarlo en la tierra y para las muchas ocasiones que la tierra misma lo desechará, para luego resucitarlo en las historias que emergen de otras formas de sentir y vivir la realidad espacial con el territorio y todo lo que en él existe (Sánchez De Jaegher 2023).

## 8. Apunte 7: Inter-tiempos e inter-espacios y la dignidad de toda vida sin excepción

Para hablar del pluriverso, Pannikar se refiere a la hermenéutica diatópica que intenta terminar con las suposiciones del pensamiento universal poniendo límites en todas las formas de conocer (Pannikar 2021, 2022). Al respecto, Wiredu nos recuerda que todo conocimiento es limitado y que cada cultura tiene sus propios *cultural universals* que pueden entrar en conversación reconociendo sus límites en mutuo enriquecimiento desde la diferencia (Wiredu 1996). Sin embargo, esta conversación que propone Wiredu, en las éticas de la tierra se torna muy compleja puesto que éstas han sido profundamente castigadas, ridiculizadas y desacreditadas en la historia moderna.

Uno de los aspectos permanentes de las éticas de la tierra indígenas es radicalmente opuesto a la ética Kantiana. Para estas éticas, **el-más-que-humano** tiene propiedades cognitivas, sintientes y nace en libertad indiferenciadamente con el ser humano. La doble traducción al castellano de la versión en Mapudungun realizada por la ONU, con la participación de la lingüista mapuche Fresia Mellico, de la Declaración de los Derechos Humanos nos da una perspectiva de lo que aquí se afirma:

### Artículo 1

Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.

### Artículo 1 en mapuzungun

Kiñe xoyKom pu mogence kisuzuam mvlekey, kom cegeygvn, logkoge ygvn ka piwkegeygvn, nieygvn kimun fey mew mvley tañi yamniewael ka epuñpvle kejuwael egvn.

### Versión unificada desde la cosmovisión mapuche y el mapudungun

Todos los seres vivos viven en libertad, todos son personas, tienen su cabeza, tienen su corazón, tienen su sabiduría. Es por eso por lo que deben ser respetados y deben ayudarse. (Antona Bustos 2014, p. 404)

Nos encontramos aquí entonces con una interpretación que desafía la universalidad del concepto de dignidad dentro del pluriverso ético moral de los pueblos indígenas que auspician los diálogos de dignidades a partir de múltiples temporalidades, las cuales exceden cualquier embalaje universal. El mensaje más adecuado desde las éticas de la tierra indígenas es para este escrito claro: la tierra es condición para la existencia de la justicia, sin la tierra no hay vida, no hay nada. Y la condición *sine qua non* para la vida

---

<sup>19</sup> Al respecto, el-más-que-humano que aquí enuncio, pretende subrayar la complementariedad horizontal de toda vida.

desde el *Ixofij Mogen*<sup>20</sup> mapuche es “la libertad que todo ser demanda para continuar la mantención de la ayuda mutua” en la red que sustenta las vidas de los espacios visibles y no visibles, y que se expresa en la traducción del primer artículo de la declaración (Weke 2017). En otras palabras, la reciprocidad de dar y recibir, y el principio de complementariedad de todos se como parte del tejido de la vida.

Enunciar la dignidad desde los territorios establece los cimientos de un cambio de paradigma ético *ad-portas* que es (y será) local, pero que se comunica y retroalimenta en el pluriverso ético de los *cultural universals* de Wiredo. De ahí que el pluriverso no niegue los derechos humanos ni tampoco la dignidad humana, puesto que son parte de ese pluriverso ético. Sin embargo, y como vemos en la traducción del primer artículo visto desde el mundo mapuche, el pluriverso se encarga de restituirlos en la tierra para ponerlos en una dialéctica de debilitamiento, pero también de gran enriquecimiento crítico para su revitalización local que el pensamiento europeo debería tomar en cuenta para alimentarse y renovarse en las luchas medioambientales que se están dando en sus propios territorios.

Abrazar el pluriverso ético significa reconocer la infinidad de éticas existentes que facilitan los procesos de erosión de conceptos que habitan en una nube anti-Tierra. Son estos diálogos en los límites de cada conocimiento los que auspician el nacimiento de la dignidad en múltiples inter-espacios y tiempos terrícolas. Así, se puede decir que la dignidad nació con el levantamiento Zapatista de 1994 y su lucha frente al olvido; renació otra vez con la lucha mapuche de más de quince años para salvar el río Pilmaiken y el recinto ceremonial Kintuante de una multinacional noruega que, por lo demás, no destruye sus ríos ni el paisaje en territorio noruego, aunque sí se empeña en destruir un sitio indígena sagrado al otro lado del mundo (Sánchez De Jaegher 2017). La dignidad vuelve a renacer en Europa fuera del parlamento sueco con las protestas de Greta Thunberg contra la sordera, tozudez y complacencia del patriarcado europeo, y continúa emergiendo en la Amazonía ecuatoriana dando a luz una dignidad que promulga los derechos de la naturaleza en la constitución de Montecristi, Ecuador, y que luego, una corte colombiana regional tendrá en cuenta para fallar favorablemente por la protección y derechos del río Atrato en Colombia. La dignidad de **el-más-que-humano** capta más adeptos en Argentina, al reconocer con personalidad jurídica a Sandra, un orangután capturado en el Zoológico de Buenos Aires en paupérrimas condiciones. Estas son solo algunas ilustraciones de los múltiples inter-tiempos e inter-espacios desde donde se invoca la dignidad desde el pluriverso interrumpiendo el tiempo de la universalidad y la propuesta de una dignidad para “una humanidad racional y libre”.

Sin embargo, ¿qué tan racional es esta humanidad? Y, además, ¿qué tan libre somos en esta humanidad moderna que habitamos cuando estamos a las puertas de un holocausto medioambiental? Tan solo hay que traer a colación, un video con fecha 22 de marzo de 2022 que la ONU publicó, en donde el secretario general Antonio Guterres advertía sobre el alarmante crecimiento de las emisiones de CO2 relacionadas con la energía y la industria petrolera en las últimas dos décadas. En el mismo video, Guterres sostuvo casi con resignación que “estamos caminando dormidos hacia la catástrofe climática... en

---

<sup>20</sup> El “Ixofij Mogen” mapuche ha sido traducido pobremente como biodiversidad, pero no es eso solamente, aquí retengo la versión de Jorge Weke kimche (sabio) citada en la bibliografía, el vocablo se escribe de diferentes maneras: “Itrofill Mogen” (utilizado por Weke) e “Isofij Mogen”.

nuestro mundo globalmente conectado, ningún país ni corporación puede aislarse de estos niveles de caos” y admitió que “el principal problema” con respecto al cambio climático “no se ha resuelto” porque “nunca se ha abordado adecuadamente” (Naciones Unidas y Guterres 2022, paras. 1-7).

Si en el plano de los conceptos jurídicos y de la filosofía legal, las palabras de Guterres tienen resonancia con la estrecha relación que hay entre “los comunes” y la dignidad toda vida, la doble traducción desde la mirada indígena del primer artículo de la declaración de derechos humanos clarifica dos aspectos aparentemente opuestos, pero para este escrito no han sido suficientemente abordados en un tiempo de profundas transiciones: primero, la dignidad humana va de la mano con la dignidad de **el-más-que-humano**, puesto que se complementan y no pueden existir una sin la otra; segundo, el pluriverso desarticula lo universal y lo instala en el territorio y la interdependencia espacial y temporal.<sup>21</sup> Es decir, coloca a la dignidad humana en la interdependencia de las vidas, espacios y tiempos de todo lo que existe y nos sobre existe, puesto que la vida es parte y resultado de infinitos tiempos que exceden la estancia humana en la tierra pero que también facilitan su continuación.

## 9. Apunte 8: La colonialidad de la naturaleza y el discurso de los comunes

Aunque para muchos la dignidad de la naturaleza acoge anhelos de justicia y ética medioambiental, lo cierto es que sin decolonizar la idea de naturaleza no se puede enunciar su dignidad.<sup>22</sup> Por este motivo, y en una función decolonizadora, se presenta la idea de naturaleza como un dispositivo colonial que se usó y todavía se emplea para situar a muchos pueblos, sus costumbres y conocimientos, en una línea divisoria que los posiciona relacionalmente dentro o cerca de la naturaleza. Esta línea divisoria contribuye a debilitar conocimientos y formas de existir que, en el caso de los comunes, pueden incitar a la reflexión de qué es lo que se está defendiendo en este discurso.

La línea divisoria entre naturaleza y ser humano todavía se encuentra muy presente en el discurso de los comunes, y como tal presenta desafíos y reflexiones para una gobernanza que aspira a enfrentar los desafíos de la crisis eco-social y el cambio climático desde un tejido que se forma con tres hebras aparentemente distantes: la ciencia, la justicia y las éticas de la tierra. El discurso de los comunes transita ya sea por interés o por acción en el plano de la defensa de la naturaleza. Sin embargo, cuando este discurso se interna en aquellos territorios donde todavía se atesora el 80 por ciento de la biodiversidad existente en el planeta, son otras las relaciones que constituyen y emergen en la defensa de lo común (Masaquiza Jerez 2021). Estas relaciones son los relatos que invocan relaciones de parentescos entre todo lo que existe como frentes de defensa del territorio. De esta manera, se distancian de la dicotomía y barreras artificiales entre

---

<sup>21</sup> En el fondo es lo que vengo articulando a través de todo este escrito: los conceptos que articulan la crisis eco-social y el discurso de los comunes necesitan actualización en un tiempo vertiginoso e implacable.

<sup>22</sup> Este último apunte refiere a la experiencia de campo en los muchos años que llevo trabajando con las epistemologías indígenas y sus metodologías. En estas conversaciones siempre ha habido una crítica que se refiere principalmente a la representación de sus modos de vida, prácticas y conocimientos como cerca o totalmente dentro de la naturaleza, la cual, según sus opiniones no respondería a una descripción justa, adecuada y respetuosa de sus formas de hacer mundo. La idea de naturaleza es controversial tanto en el plano histórico como en el plano de los saberes indígenas del territorio.

naturaleza y el ser humano (Wahren 2016, Sánchez De Jaegher 2017, Blaser 2019)<sup>23</sup>. Ante la colonialidad de la naturaleza, entendida como una línea divisoria que esconde la colonialidad del ser y del conocimiento, existen,

mundos heterogéneos que no se hacen a sí mismos a través de la división entre humanos y no humanos, ni necesariamente conciben las diferentes entidades en sus ensamblajes a través de tal división. (De la Cadena 2015, para. 1)<sup>24</sup>

La idea de que la dignidad humana como independiente del territorio y situada sobre y más allá de la historia, solo puede haber emergido en estos procesos modernos y globales de deslocalización del pensamiento con la Tierra que comenzaron con la invasión de Abya Yala, la desposesión territorial de sus habitantes y la destrucción de los ecosistemas que la habitaban (Mignolo 2005, Latour 2018, Burkhart 2019). Así, el concepto moderno de la dignidad humana convive con una importante omisión y borradura: la que olvida que la colonialidad del ser y el saber inscrito en la modernidad eurocéntrica, se gestó en los marcos de la diferencia ontológica y epistémica colonial (onto-epistémica) establecida sobre extensas y variadas comunidades de seres humanos en el planeta. De ahí que, en estos mundos el discurso de los comunes solo tiene validez en tanto y cuanto se haga también parte de sus éticas arraigadas al territorio, a lo local como nexo indispensable de una justicia pluriversal y glocal.

La idea de naturaleza es entonces una espina epistémica clavada en el corazón de los pueblos indígenas que ha contribuido a silenciarlos a través de los campos donde el pensamiento eurocéntrico ha podido medir cómodamente el poder y el desarrollo intelectual de cualquier cultura situada al exterior de la modernidad. Me refiero a la filosofía y la ciencia. De ahí que en la defensa de los comunes es crucial revisar qué es lo que se está defendiendo con la invocación de la naturaleza.

Se ha aceptado ampliamente que la idea de indígena como distintivo identitario de lo no-europeo emergió gracias al trabajo de los primeros cronistas de la colonización (O’Gorman 1958, Mignolo 2005, Lepe-Carrión 2016). Estos trabajos contribuyeron a formar la percepción europea de los pueblos de Abya Yala (Latinoamérica) permitiendo la articulación del mayor problema de su otredad: la “naturaleza y calidad humana de los indios” (Gerbi 1986, p. 9). La naturaleza se transformó en la perfecta frontera subjetiva e imaginaria para situar la diferencia colonial en las formas de hacer mundos como dentro y fuera de ella (Said 1990). En otras palabras, vista como una frontera civilizatoria, la idea de naturaleza es parte de los imaginarios coloniales que dieron forma a la subjetividad identitaria de los mundos indígenas a costa de sus saberes, pedagogías y formas de relacionarse con el territorio.

Desde muy temprano, esta línea divisoria sirvió para construir dos tipos de subjetividades humanas: la gente hecha de la razón situada fuera de la naturaleza y los seres insertos en la naturaleza quienes tenían la capacidad de razonar disminuida por su condición y hábitat natural (Lepe-Carrión 2016, pp. 23–53). Otros autores sugieren que la condenación de lo indígena y su colocación en la naturaleza como salvajes coincidió también con el esfuerzo para establecer los fundamentos filosóficos que permitirían

---

<sup>23</sup> Por relaciones de parentesco me refiero aquí al sinnúmero de veces en los pueblos indígenas se refieren a la naturaleza por: madre tierra, padre sol, hermano árbol, aire, agua, pez, etc.

<sup>24</sup> Mi traducción.

otorgar el derecho a gobernarlos, además de crear la estructura administrativa necesaria para lograr la desposesión sistemática de sus tierras y agencia política sobre sus territorios (Myers 2007, pp. 121–123, Dumont 2009, pp. 124–125).

En el plano de la discusión de los comunes y los reportes que se han ido divulgando en cuanto a los límites planetarios y la influencia humana sobre los ecosistemas de la tierra, erradicar la colonialidad de la naturaleza como dispositivo colonial debería también ser un aliciente para iniciar un camino de reflexión conceptual desafiante que apremia. En la elaboración de los comunes en el pluriverso ético invocar la dignidad de la naturaleza y sus derechos es posible (Youngblood 2019, Sánchez De Jaegher 2023). Los contenidos que están dando forma y argumentación a la dignidad y sujeto de derechos de la naturaleza son una antesala al cambio de paradigma antropocéntrico que se está gestando en la discusión de los comunes. Despojada de su colonialidad de ser y saber, la idea de naturaleza debe integrar esos conocimientos y relaciones de parentesco todavía vivos y que han sido descartados por la justicia moderna. La dignidad de la naturaleza en el discurso de los comunes es entonces una oportunidad valiosa, presente y real para repensar nuestras interrelaciones y prácticas en dignidad con los múltiples seres de la tierra.

## 10. Conclusión

Este artículo ha propiciado un entendimiento de la dignidad como un valor relacional, o un no-valor, que al ser desposeído de su universalidad establece relaciones de vida con el pluriverso de la tierra. Es en aquellas éticas donde se puede establecer puentes para preguntas que requieren *acciones* en forma de respuesta y no respuestas sin acciones y cumbres sin resultados ni acuerdos con la tierra misma.<sup>25</sup> La decolonización de conceptos enclavados en el universalismo son para este escrito uno de los puentes importantes para aterrizar el dialogo de los comunes y la dignidad humana y de el-más-que-humano en la tierra del pluriverso y la justicia glocal.

Al localizar la dignidad en su dimensión civilizatoria universal se pretende despertarla con el zumbido decolonizador constante del mosquito en verano, para así propiciar metodologías que saquen a los conceptos del letargo de la nube jurídica aquí criticada. Si la propuesta de los bienes comunes pretende reconstruir lo común sin revisar los conceptos de justicia, naturaleza y dignidad en un contexto de crisis eco-social y cambio climático, solo se quedará en la teorización de lo que está ocurriendo en los movimientos de *grassroots* y en las interpelaciones éticas de los mundos indígenas. En otras palabras, invocar los comunes a la mesa de dialogo es también invocar paralelamente la justicia glocal y cognitiva.

Desde el pluriverso, los comunes son múltiples diálogos y acciones decolonizadoras de lo que existe y de lo que habita, los cuales nos condicionan a estar en el presente para construir futuros en el *being-in-the-world* desde la diferencia. Sin esa temporalidad de múltiples presentes, no se puede hablar del futuro de “los comunes”. A su vez sin el pluriverso, el discurso de los comunes arriesga un deceso agotador y estéril como ha sido el desenlace de cada cumbre por el cambio climático empezando por Kioto. En este

---

<sup>25</sup> Al momento de cierre de este texto, el último artículo publicado por *The Guardian* con fecha 27 de noviembre de 2023, registra alarmantes planes de usar la COP28 para realizar negocios y ventas de petróleo en una cumbre que se supone es del clima y la preservación de la casa común (Carrington 2023).

contexto, la academia necesita hacerse parte de esta teoría en la práctica desempolvando conceptos con los cuales todavía se trabaja, y que, para muchos estudiantes indígenas y activistas sociales, aparecen enajenados de una realidad cada día más aplastante: nos estamos quedando cortos de teorías, prácticas y conceptos que reflejen el mundo en que vivimos. Habitar el aire, los bosques, los océanos, el sol (etc.) en prácticas de reconocimiento implica abrazarlos en su dignidad como si fuera la nuestra propia, y es también una práctica relacional e Indígena que desarrolla valores relacionales con todo lo que existe. Es el conocimiento ligado a la práctica lo que está estableciendo nuevas significaciones más allá de cualquiera definición de papel.

Al recordar la reciente pandemia y el completo confinamiento al que la humanidad fue sometida, las imágenes y vídeos de pumas deambulando por las calles de Santiago, la capital de Chile, dejaron una impresión impactante tanto a nivel local como mundial. Estos majestuosos felinos, en peligro de extinción, paseaban con libertad, triunfantes y dignos, por los espacios desiertos de una humanidad enclaustrada. Parecían indiferentes a las propiedades, los automóviles abandonados y los negocios cerrados a su paso. Y con su presencia, nos recordaba que la dignidad del el-más-que-humano, así como la copropiedad de la tierra con el puma y todo lo que existe no es una posibilidad que habita la nube jurídica, sino una práctica adscrita por leyes ancestrales de la tierra que aseguran nuestra supervivencia en el planeta solo en la reciprocidad y complementariedad con el-más-que-humano.

Cada vez que no podemos dormir por el zumbido del mosquito en nuestras orejas, significa que el mosquito se ha vuelto a empoderar de un lugar que creemos que poseemos completamente a través de un contrato de compra. Sin embargo, el mosquito no nos pide permiso para entrar en nuestra casa, y al no hacerlo está haciendo uso de un derecho básico dado por la dignidad de su especie: el de la copropiedad de la Tierra y los espacios como un **dueño más-que-humano**, el cual no necesita pedir nuestro permiso para arruinarnos el sueño. Afortunadamente, todavía no tenemos que despertar con el rugido del puma, tal vez y solo por el momento.

## Referencias

- Acosta, A., 2012. Extractivismo y neoextractivismo. Dos caras de la misma maldición. *Eco portal.net* [en línea], 25 de julio. Disponible en: [https://www.ecoportal.net/temas-especiales/contaminacion/extractivismo\\_y\\_neoextractivismo\\_dos\\_caras\\_de\\_la\\_misma\\_maldicion/](https://www.ecoportal.net/temas-especiales/contaminacion/extractivismo_y_neoextractivismo_dos_caras_de_la_misma_maldicion/)
- Antona Bustos, J., 2014. *Los derechos humanos de los pueblos indígenas*. Universidad Católica de Temuco.
- Berry, T. (con M. Tucker, ed.), 2006. *Evening thoughts*. 1ª ed. San Francisco: Sierra Club Books.
- Berry, T., 1999. *The Great Work*. Nueva York: Three Rivers Press.
- Blaser, M., 2019. Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América Crítica* [en línea], 3(2), 63–79. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.13125/americanacritica/3991>

- Burdon, P., ed., 2011. *Exploring wild law: The philosophy of earth jurisprudence*. 1ª ed. Kent Town: Wakefield Press.
- Burkhart, B., 2016. "Locality is a Metaphysical Fact" — Theories of Coloniality and Indigenous Liberation Through the Land: A Critical Look at Red Skin, White Masks. *Indigenous Philosophy* [en línea], 15(2), 2–7. Disponible en: <https://doi.org/10.14321/j.ctvkjb3xp>
- Burkhart, B., 2019. *Indigenizing philosophy through the land A trickster methodology for decolonizing environmental ethics and indigenous futures* [en línea]. East Lansing: Michigan State University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.14321/j.ctvkjb3xp>
- Caffentzis, G., y Federici, S., 2014. Commons against and beyond capitalism. *Community Development Journal* [en línea], 49(SI), 92–105. Disponible en: <https://doi.org/10.1093/cdj/bsu006>
- Carrington, D., 2023. Cop28 host UAE planned to promote oil deals during climate talks. *The Guardian* [en línea], 27 de noviembre. Disponible en: <https://www.theguardian.com/environment/2023/nov/27/cop28-host-uae-planned-promote-oil-deals-climate-talks>
- Ceballos, G., y Dykhuizen, E., 2016. IV. Pope Francis' encyclical letter *Laudato si'*, global environmental risks, and the future of humanity. *The Quarterly Review of Biology* [en línea], 91(3), 285–295. Disponible en: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.1086/688261>
- Chartrand, L., 2019. Mapping the Meaning of Reconciliation in Canada: Implications for Métis-Canada Memoranda of Understanding on Reconciliation Negotiations. En: J. Borrows, O. Fitzgerald y R. Schwartz, eds., *Braiding legal orders: Implementing the United Nations declaration on the rights of indigenous peoples*. Waterloo: CIGI Centre for International Governance Innovation, 83–92.
- Chuji, M., Rengifo, G., y Gudynas, E., 2019. Buen vivir. En: A. Kothari et al. eds., *Pluriverso: un diccionario del posdesarrollo*. Vilassar de Dalt: Icaria, 188–195.
- Club de Roma, 1970. *The predicament of mankind. A quest for structured responses to growing worldwide complexities and uncertainties* [en línea]. 23 de agosto. Disponible en: <https://s3.amazonaws.com/arena-attachments/644235/cda871b45cee6722e3b08ab1070adda4.pdf>
- De Angelis, M., 2019. Bienes comunes. En: A. Kothari et al., eds., *Pluriverso: un diccionario del posdesarrollo*. Vilassar de Dalt: Icaria, 177–180.
- De la Cadena, M., 2015. Uncommoning Nature. *E-flux journal 56th Venice Biennale* [en línea], 22 de agosto. Disponible en: <http://supercommunity.e-flux.com/texts/uncommoning-nature/>
- De la Cadena, M., 2019. An invitation to live together: Making the "complex we". *Environmental Humanities* [en línea], 11(2), 477–484. Disponible en: <https://doi.org/10.1215/22011919-7754589>
- Deloria, V. Jr., y Wilkins, D., 2011. *The legal universe observation on the foundations of American law*. 1ª ed. Ann Arbor: Fulcrum.

- Dumont, J., 2009. *El amanecer de los derechos del hombre*. 1ª ed. Madrid: Encuentro.
- Dussel, E., 1994. *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. 1ª ed. La Paz: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación/Plural.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 1996. *Cuarta declaración de la selva Lacandona* [en línea]. 1 de enero. Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>
- El Dessouky, D., 2011. Activating Voice, Body, and Place. En: E. DeLoughrey y G.B. Handley, eds., *Postcolonial Ecologies: Literatures of the Environment* [en línea]. Oxford University Press, 254–272. Disponible en: <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780195394429.003.0013>
- Escobar, A., 2015a. Degrowth, postdevelopment, and transitions: A preliminary conversation. *Sustainability Science* [en línea], 10(3), 451–462. Disponible en: <https://doi.org/10.1007/s11625-015-0297-5>
- Escobar, A., 2015b. Transiciones: a space for research and design for transitions to the pluriverse. *Design Philosophy Paper* [en línea], 13(1), 13–23. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/14487136.2015.1085690>
- Escobar, A., 2018. *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy and the Making of Worlds* [en línea]. Durham: Duke University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1215/9780822371816>
- Ferdinand, M., 2021. *Decolonial ecology: Thinking from the Caribbean world*. Hoboken: John Wiley & Sons.
- Francks, R., 2008. *Descartes' Meditations: A Reader's Guide*. 1ª ed. Oxford: Bloomsbury.
- Gagliano, M., 2018. *Así habló la planta*. 1ª ed. Móstoles: Gaia.
- Gerbi, A., 1986. *Nature in the world: from Christopher Columbus to Gonzalo Fernández de Oviedo*. 1ª ed. University of Pittsburgh.
- Goldtooth, T., 2015. Paris: Financialization of nature. *GARN Global Alliance for the rights of nature* [en línea], 2 de febrero. Disponible en: <https://www.garn.org/paris-financialization-of-nature/>
- Gordon, L., 2015. *What Fanon said: A philosophical introduction to his life and thought* [en línea]. 1ª ed. Nueva York: Fordham University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/j.ctt13x08sb>
- Gordon, L., y Gordon, A., 2006. *Not Only the Master's Tools African American Studies in Theory and Practice*. 1ª ed. Oxford: Routledge.
- Grear, A., 2013. Towards a New Horizon: In Search of a Renewing Socio-Juridical Imaginary. *Oñati Socio-Legal Series* [en línea], 3(5), 966–990. Disponible en: <https://opo.iisj.net/index.php/osls/article/view/263>
- Haraway, D., 2015. Anthropocene, capitalocene, plantationocene: Making Kin. *Environmental Humanities* [en línea], 6(1), 159–165. Disponible en: <https://doi.org/10.1215/22011919-3615934>

- Heeger, R., 2014. Dignity only for humans? A controversy. *En: M. Düwell et al., eds., The Cambridge Handbook of Human Dignity Interdisciplinary Perspectives* [en línea]. Cambridge University Press, 541–545. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511979033.069>
- Hennette-Vauchez, S., 2008. A Human Dignitas? The Contemporary Principle of Human Dignity as a Mere Reappraisal of an Ancient Legal Concept. *EUI LAW* [en línea]. Disponible en: <https://doi.org/10.2139/ssrn.1303427>
- Hill, T., 2014. Kantian perspectives on the rational basis of human dignity. *En: M. Düwell et al., eds., The Cambridge Handbook of Human Dignity* [en línea]. Cambridge University Press, 215–221. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511979033.027>
- Huber, W., 1991. Rights of Nature or Dignity of Nature?. *The Annual of the Society of Christian Ethics* [en línea], 11, 43–60. Disponible en: <https://doi.org/10.5840/asce1991114>
- Ignatieff, M., 2003. *Los derechos humanos como política e idolatría*. 1ª ed. Barcelona: Paidós.
- Jackson, T., 2016. *Prosperity without growth: Foundations for the economy of tomorrow* [en línea]. Nueva York: Taylor & Francis. Disponible en: <https://doi.org/10.4324/9781315677453>
- Kant, I., 1967. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [Fundamentación de la metafísica de las costumbres]. Trad.: M. García Morente. 1ª ed. Madrid: Espasa-Calpe. (Originalmente publicado en 1785).
- Kimmerer, R.W., 2013. *Braiding Sweetgrass. Indigenous wisdom, scientific knowledge, and teaching of plants*. 1ª ed. Minneapolis: Milkweed.
- Latour, B., 2018. *Down to Earth. Politics in the New Climatic Regime*. 1ª ed. Cambridge/Oxford/Nueva York: Polity Press.
- Laval, C., y Dardot, P., 2015. *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. 1ª ed. Barcelona: Gedisa.
- Lepe-Carrión, P., 2016. *El contrato colonial de Chile. Ciencia, racismo y nación*. 1ª ed. Quito: Abya Yala.
- Lloredo Alix, L., 2020. Bienes comunes. *Eunomía: Revista en Cultura de la Legalidad* [en línea], 19, 214–236. Disponible en: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2020.5709>
- Loncon, E., 2023. *Azmapu. Aportes de la filosofía Mapuche para el cuidado del Lof y la Madre Tierra*. Santiago de Chile: Ariel.
- Lorde, A., 2012. *Sister outsider: Essays and speeches*. Berkeley: Crossing Press.
- Lugones, M., 2003. *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition Multiple Oppressions (Feminist Constructions)*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Maldonado-Torres, N., 2007. On the Coloniality of Being. *Cultural Studies* [en línea], 21(2-3), 240–270. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/09502380601162548>
- Masaquiza Jerez, M.M., 2021. Challenges and opportunities for Indigenous Peoples' sustainability. *Policy briefs* [en línea], 101. Nueva York: Departamento de Asuntos

- Económicos y Sociales de las Naciones Unidas. Disponible en:  
[https://www.un.org/development/desa/dpad/wp-content/uploads/sites/45/publication/PB\\_101.pdf](https://www.un.org/development/desa/dpad/wp-content/uploads/sites/45/publication/PB_101.pdf)
- Maturana, H., y Poerksen, B., 2004. *From being to doing. The origins of the biology of cognition: A conversation between Humberto R. Maturana and Bernhard Poerksen* [en línea]. Heidelberg: Carl-Auer. Disponible en: <https://www.carl-auer.com/product/from-being-to-doing/>
- Merali, A., 2014. ALICE Colloquium\_Panel I: [4] Arzu Merali. [Vídeo de YouTube]. ALICE CES [en línea], 19 de septiembre. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=YRH0CkeFPjI&list=FLH1CYwHKEhKatfAvHDsFtVg&index=4>
- Merali, A., 2019. Vivir como un Ser social. La interconectividad del ser. En: B.S. Santos, ed., *El pluriverso de los derechos humanos*. 1ª ed. Ciudad de México: Akal, 131–142.
- Mignolo, W., 2005. *The idea of Latin America*. Oxford: Blackwell.
- Mignolo, W., 2011. *The darker side of Western Modernity* [en línea]. 1ª ed. Durham: Duke University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1215/9780822394501>
- Mignolo, W., 2012. Local histories/global designs [en línea]. Princeton University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.23943/princeton/9780691156095.001.0001>
- Mignolo, W.D., y Walsh, C.E., 2018. *On decoloniality: Concepts, analytics, praxis* [en línea]. Durham: Duke University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1215/9780822371779>
- Mills, A., 2016. The lifeworlds of law: On revitalizing indigenous legal orders. *McGill Law Journal* [en línea], 61(4), 847–883. Disponible en: <https://doi.org/10.7202/1038490ar>
- Mitchell, A., 2016. Revitalizing laws, (re)-making treaties, dismantling violence: Indigenous resurgence against “the sixth mass extinction”. *Social & Cultural Geography* [en línea], 21(7), 909–924. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/14649365.2018.1528628>
- Moyn, S., 2010. *The Last Utopia, human rights in history*. 1ª ed. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Muraca, B., 2011. The Map of Moral Significance: A New Axiological Matrix for Environmental Ethics. *Environmental Values* [en línea], 20(3), 375–396. Disponible en: <https://doi.org/10.3197/096327111X13077055166063>
- Myers, K., 2007. *Fernández de Oviedo’s chronicle of America*. 1ª ed. Austin: University of Texas Press.
- Naciones Unidas y Guterres, A., 2022. UN chief warns against “sleepwalking to climate catastrophe”. *UN news global perspective human stories* [en línea], 21 de marzo. Disponible en: <https://news.un.org/en/story/2022/03/1114322>
- Narby, J., 2023. *El misterio último. En busca de la inteligencia de la naturaleza guiado por científicos y chamanes*. 1ª ed. Madrid: Errata naturae.

- O’Gorman, E., 1958. *La invención de América: El universalismo de la cultura occidental*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México.
- Pannikar, R., 2021. *Ecosofía*. 3ª ed. Barcelona: Fragmenta.
- Pannikar, R., 2022. *Diatopical Hermeneutics* [en línea]. Entrada de blog. 19 de mayo. Disponible en: <https://www.raimon-panikkar.org/english/gloss-diatopic.html>
- Phạm, Q., y Shilliam, R., eds., 2016. *Meanings of Bandung: Postcolonial Orders and Decolonial Visions*. 1ª ed. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Quidel Lincoleo, J., y Soto Cerda, A., 2017. Una mirada multidimensional a la comprensión mapuche del tiempo y el espacio. Entrevista a José Quidel. En: R. Becerra Parra y Llanquinao Llanquinao, eds., *Mapun Kimün. Relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio*. Chile: Ocho Libros.
- Richardson, K., et al., 2023. Earth beyond six of nine planetary boundaries. *Science Advances* [en línea], 9(37), eadh2458. Disponible en: <https://doi.org/10.1126/sciadv.adh2458>
- Rivera Cusicanqui, S., 2018. *Un mundo Ch’ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis* [en línea]. Buenos Aires: Tinta Limón. Disponible en: [https://tintalimon.com.ar/public/s7loyv7qkqkfy9tlizbaucr6z67/pdf\\_978-987-3687-36-5.pdf](https://tintalimon.com.ar/public/s7loyv7qkqkfy9tlizbaucr6z67/pdf_978-987-3687-36-5.pdf)
- Robayo Corredor, A., 2017. Descubriendo lo común en la biósfera y el pluriverso. En: C. Jiménez et al., eds., *Agenda común para la paz en los territorios* [en línea]. Bogotá: Planeta Paz, 11–2. Disponible en: <https://bibliotecaplanetapaz.org/handle/bpp/81>
- Said, E., 1990. *Orientalismo*. 1ª ed. Madrid: Alquibla Ensayo.
- Samaniego, J., 2022. Otra barrera que derribamos: el uso de agua dulce supera el límite de seguridad. *Climática* [en línea], 17 de agosto. Disponible en: <https://climatica.coop/uso-agua-dulce-supera-limite-seguridad/>
- Sánchez De Jaegher, C., 2017. Saving the planet with green capitalism? Or re-signifying our existence with mother earth? The Mapuche-Valdivian case against the wind farm Pililín in the south of Chile. *FIAR* [en línea], 11(3), 32–46. Disponible en: <http://interamerica.de/current-issue/sanchez>
- Sánchez De Jaegher, C., 2023. *Weaving Dignity in Indigenous Philosophies: Future Roads for Dignity* [en línea]. Disertación de tesis doctoral. UCLouvain, Centre de Philosophie du Droit, Faculté de philosophie, arts et lettres. Disponible en: <https://dial.uclouvain.be/pr/boreal/object/boreal:275736>
- Seifert, J., 1997. *The Value of Life*. 1ª ed. Amsterdam: Rodopi.
- Sensen, O., 2011. Human Dignity in historical perspective: the contemporary and traditional paradigms. *European Journal of Political Theory* [en línea], 10(1), 71– 91. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/1474885110386006>
- Shiva, V., 2010. *Making peace with the Earth* [en línea]. City of Sidney Peace Prize Lecture. 3 de noviembre. Disponible en: [http://sydneypeacefoundation.org.au/wp-content/uploads/2012/02/2010-SPP\\_Vandana-Shiva1.pdf](http://sydneypeacefoundation.org.au/wp-content/uploads/2012/02/2010-SPP_Vandana-Shiva1.pdf)
-

- 
- Steffen, W., et al., 2015. Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet. *Science* [en línea], 347, 1259855. Disponible en: <https://doi.org/10.1126/science.1259855>
- Thorne, C., 2017. Restoring the Dignity of Rivers. Transcripción. Seattle, 23 de mayo. *UoN Blogs/Blue-Green Cities* [en línea], 7 de agosto. Disponible en: <https://blogs.nottingham.ac.uk/blue-greencities/2017/08/07/dignityofrivers/>
- Tsing, A.L., 2015. *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins* [en línea]. Princeton University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1515/9781400873548>
- Visvanathan, S., 2009. The search for cognitive justice. *Knowledge in Question* [en línea], 597. Disponible en: <https://unboundedacademy.org/wp-content/uploads/2022/05/The-search-for-cognitive-justice-visvanatham.pdf>
- Wahren, J., 2016. La naturaleza en disputa en América Latina: La encrucijada civilizatoria entre el “Desarrollo” y el “Buen Vivir” desde una mirada decolonial. *Revista de Geografía (Recife)* [en línea], 33(3). Disponible en: [https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/72979/CONICET\\_Digital\\_Nro.a3\\_a35bf0-ff68-4827-88a7-8d72f18a070d\\_A.pdf?sequence=2](https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/72979/CONICET_Digital_Nro.a3_a35bf0-ff68-4827-88a7-8d72f18a070d_A.pdf?sequence=2)
- Weke, J., 2017. Itrofill Mogen: toda la vida sin excepción. *Endémico* [en línea], 23 de noviembre. Disponible en: <https://endemico.org/itrofill-mogen-toda-la-vida-sin-excepcion/>
- Wiredu, K., 1996. *Cultural universals and particulars: An African perspective*. 1ª ed. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- Youngblood, J., 2019. The Necessity of Exploring Inherent Dignity in Indigenous Knowledge Systems. En: J. Borrows, O. Fitzgerald y R. Schwartz, eds., *Braiding legal orders: Implementing the United Nations declaration on the rights of indigenous peoples*. Waterloo: CIGI Centre for International Governance Innovation, 53–59.
- Zaffaroni, E., 2017. *La Pachamama y el humano*. 1ª ed. Buenos Aires: Madres de Plaza de Mayo.