

Dignidad y antropocentrismo. Los retos de la irrupción del Buen Vivir como imaginario colectivo

Por: Juan Jaime Loera González. 15/08/2022

Resumen: El artículo aborda la relación entre los conceptos dignidad y naturaleza. Parte de exponer cómo son entendidos éstos desde una mirada antropocéntrica, y de manera crítica los contrapone al sentido de ambas categorías en el Buen Vivir como imaginario colectivo. El término dignidad, generalmente se asocia y emana del mundo de lo social, mientras que el concepto del Buen Vivir tiene un claro rechazo antropocéntrico. Por lo tanto en este artículo hago tácticas diversidad concepciones teóricas sobre el Buen Vivir, y argumento la necesidad de crear espacios y oportunidades de diálogo entre las trayectorias teóricas que sustentan el Buen Vivir y el concepto de dignidad desde este paradigma.

Palabras clave: dignidad, antropocentrismo, posthumano, buen vivir, naturaleza.

Introducción

El presente artículo explora las implicaciones analíticas del concepto de dignidad a la luz de la irrupción del Buen Vivir en contextos indígenas en América Latina. En este sentido, el artículo plantea las siguientes preguntas: ¿se puede concebir la dignidad fuera del ámbito humano, por ejemplo, la dignidad de la naturaleza? Y si es así, ¿Es posible que la naturaleza sea sujeta de dignidad, solo por el hecho de ser? Estas preguntas y sus implicaciones se analizarán considerando la crítica antropocéntrica asociada al Buen Vivir.

El Buen Vivir se nutre de proyectos políticos desde el sur de América Latina, implica la revalorización de conocimientos y sabidurías que se posicionan discursivamente como alternos al pensamiento de la modernidad occidental. Se asumen en condición de desplazamiento por regímenes de verdad y modelos económicos dominantes. En este sentido, el Buen Vivir tiene un fuerte carácter político que se construye como búsqueda de alternativas señaladas por aquellos que llevan la voz de grupos subalternos. De forma paralela, el concepto de dignidad humana está íntimamente ligado a movimientos de resistencia, reivindicativos y contra hegemónicos actuales. Desde el movimiento de los Indignados en España, el movimiento Occupy en

Estados Unidos, los Zapatistas en México, y muchos otros, se reivindica la dignidad humana, la defensa de la vida digna o la rebeldía dignificante como argumento primordial de sus demandas.

El argumento que se esgrime en el artículo es que el término dignidad como manifestación de lucha y autoridad moral representa un reto para los proyectos del Buen Vivir, entendidos estos como proyectos alternos a los postulados de homogeneidad económica, política y social, implícitos en la modernidad occidental. El reto analítico se manifiesta en el sentido de que, si bien existen múltiples vinculaciones y comunalidad entre las luchas por la dignidad humana y los proyectos del buen vivir en América Latina, el concepto de dignidad es generalmente asociado a lo humano, y emana del mundo de lo social; mientras que, el concepto del Buen Vivir tiene un claro rechazo antropocéntrico. No solo hago tácitas las diferencias y divergencias que pueda aportar teóricamente la noción de Buen Vivir al uso que se le otorga al concepto de dignidad, sino que también argumento la necesidad de crear espacios y oportunidades de diálogo entre las trayectorias teóricas que sustentan ambos conceptos.

El artículo está organizado de la siguiente manera. Inicio el texto con una discusión introductoria a los principios del Buen Vivir y sus componentes, sobre los que destacaré su relación con el antropocentrismo. En el siguiente apartado, abordo el concepto de dignidad, desde la concepción fenomenológica, y ontológica del término, sobre las que planteo sus diferencias. En el tercer apartado se analizan los principios teóricos del Buen Vivir y la conceptualización de la naturaleza como sujeto de derechos propios, y como tal, entidad sujeta a dignidad. En el último apartado planteo desde un enfoque ontológico la concepción de la naturaleza digna.

El Buen Vivir

En América Latina, principalmente en la zona andina, el Buen Vivir juega un papel consolidado en el horizonte de proyectos que buscan una propuesta alternativa al desarrollo que se concibe como producto del modelo económico neoliberal, así como de los supuestos ontológicos que impera en la modernidad dominante. El Buen Vivir como filosofía y orientación de política pública tiene un impacto innegable en diversos países andinos; entre ellos destacan Ecuador y Bolivia. Ambos países promulgaron nuevas constituciones nacionales a través de asambleas constituyentes motivadas por las movilizaciones de los pueblos originarios en su lucha por sus derechos colectivos (Acosta, 2011).

El Buen Vivir no es un concepto o proyecto político perfectamente coherente ni definido, sino algo más complejo (Vanhulst y Beling, 2013), y articulado a tres puntos fundamentales (Loera González, 2015). El primero, una crítica al modelo imperante de desarrollo neoliberal orientado en el capital. El segundo, una reivindicación de las sabidurías y ontologías históricamente excluidas, entre las que destacan las de los pueblos indígenas. Las concepciones Sumak Kawsay (en lengua quechua) y Suma Kamaña (en lengua Aymara) las cuales en términos generales significan la vida en plenitud, son dos claros ejemplos. Sumak Kawsay y Suma Kamaña implican una vida no orientada a la acumulación de bienes materiales como finalidad de la vida, sino a promover un estado de vida que permita vivir en armonía entre los humanos y el resto de los seres del planeta. Un proyecto de vida basado en la armonía social y la economía comunitaria.

La constitución ecuatoriana (2008) y la Constitución boliviana (2009) incluyeron el Sumak Kawsay y Suma Kamaña como alternativas a los modelos de desarrollo hegemónicos, y posible salida a la crisis generalizada que se ha vivido en el área andina en los albores del siglo XXI (Hidalgo Capitán, 2012).

El tercer elemento central del Buen Vivir implica un cambio de paradigma, transitar de un modelo antropocéntrico de desarrollo occidental, a un paradigma biocéntrico o cosmocéntrico. Para ello, es necesario reconocer a la naturaleza y sus manifestaciones y otras formas diferentes de vivir (Estermann, 2012). De ahí que el proyecto del Buen Vivir retoma ontologías de los pueblos indígenas y otros ensamblajes ontológicos heterogéneos.

A su vez, el Buen vivir rechaza la limitación de los derechos de los pueblos indígenas a un reconocimiento público de su diferenciación cultural, sin tomar en

cuenta sus derechos políticos sostenidos en preceptos cosmológicos. Por ende, la dimensión política del Buen Vivir reivindica su condición procesual de proyecto en continua construcción y contextualmente específico para cada pueblo. No hay recetas fijas de cómo llevarlo a cabo, aunque se parte de conocer el aprendizaje de otras experiencias; así como asentir y disentir de aquellos conocimientos que puedan ser útiles para cada contexto, y rechazar o disentir de aquellos elementos que pretendan colonizarlos (Loera González, 2015).

Cada pueblo debe sistematizar y construir su propia conceptualización del Buen Vivir. Existen muchas interpretaciones y formas de articular los tres pilares que componen al Buen Vivir antes expuestos. Hay que comenzar por precisar que hay Buenos Vivires, en plural y no en singular. No hay una sola definición del Buen Vivir completa ni acabada. Para Eduardo Gudynas (2011a), el Buen Vivir se refiere más a una plataforma en construcción que a un concepto preciso. A su vez, existen una gran diversidad de ideas, proyectos y discursos asociados al concepto de Buen Vivir. No es el mismo Buen Vivir como proyecto de descolonización que enuncia Evo Morales, que el del Buen Vivir de Simón Yampara (2011), quien enfatiza la importancia de la complementariedad de saberes entre el conocimiento occidental y el indígena. Tampoco la noción del Buen Vivir del proyecto de socialismo del siglo XXI de Rafael Correa basado en el extractivismo como medio para financiar políticas públicas progresistas es la misma noción del Buen Vivir de Alberto Acosta (2011), para quien la naturaleza es sujeta de derechos. La concepción del Buen Vivir como un radical proyecto decolonial de Quijano (2012) también es distinta a las anteriores.

La diversidad de expresiones sobre el Buen Vivir coexiste con elementos en común. Uno de ellos, es asumir que el Buen Vivir es una alternativa al paradigma de la euro-modernidad, y que a través de ensamblajes ontológicos alternos y entender cómo las diversas sociedades humanas entienden y viven la realidad, y a partir de ellas cuestionar a los regímenes de verdad hegemónicos. Es posible a través de estos otros modelos de concebir el mundo que sean sujetos de política entes y actantes no humanos, como la naturaleza, no considerados frecuentemente como sujetos políticos.

La noción cosmopolítica desarrollada por Stengers (2010) y Latour (2004) permite conceptualizar este proceso. Stengers menciona que el prefijo “cosmo” conlleva la convicción de que el mundo está compuesto por una multiplicidad de entidades, fuerzas, objetos y relaciones que componen un cosmos, y que por tanto la política no debería de restringirse a una dimensión de actores humanos en constante

negociación y composición. Dicha amplitud política conlleva la obligación analítica de considerar los actantes no humanos como actores políticos legítimos y poner en entredicho la universalidad de categorías como naturaleza/sociedad o racional/mítico. La cosmopolítica exige problematizar conceptos, términos y supuestos hegemónicos de lo político planteados por la Euro-modernidad. A su vez, concebir que estos presupuestos han invisibilizado paradigmas de conocimientos, prácticas y entendimiento del mundo, de otros pueblos. El Buen Vivir por lo tanto implica revalorar las epistemologías indígenas y otras formas de vivir y concebir el mundo como un pluriverso compuesto por diversas formas de existencia (Acosta, 2010; Latour, 2004; Blaser, 2009; 2014).

Diversos movimientos indígenas en América Latina se expresan en torno al Buen Vivir como demanda y camino político de lucha y resistencia, contrapuesto a las formas propuestas por diversas ideologías de izquierda y concepciones revolucionarias occidentales. Autores como Raúl Zibechi y Leopoldo Mármora, hacen notar las raíces eurocéntricas del marxismo en el tratamiento de la cuestión nacional y en el concepto de pueblos sin historia (López y Rivas, 2015) en el pasado aplicado a los pueblos indígenas. Algunos intelectuales indígenas han destacado el papel del Buen Vivir como proyecto político postcapitalista y postsocialista a la vez, distanciándose del uso político de este concepto por Evo Morales y Rafael Correa.

Dignidad

El concepto de dignidad, polisémico e históricamente complejo, puede problematizarse desde un cuestionamiento permanente a la universalidad occidental y la modernidad como proyecto dominante. Beriain (2004) señala que existen dos concepciones históricas del concepto de dignidad humana; la concepción fenomenológica y la ontológica. La concepción de la dignidad fenomenológica considera que la dignidad se obtiene mediante atributos que se otorgan a una persona con relación a los hechos que realiza y/o a sus circunstancias; es decir, tanto lo que los sujetos hacen como lo que les sucede. Ahora bien, la dignidad ontológica concibe al ser humano como un sujeto digno por sí mismo, o digno en su ser y no por sus acciones. La idea de que lo digno no tiene precio y de que la humanidad es digna en sí misma fueron propuestas inicialmente por Kant, y posteriormente retomadas por Jean Jacques Rousseau. Ambas concepciones han modelado el entendimiento contemporáneo sobre los derechos humanos como derechos universales e inalienables (Beriain, 2004, pág. 192). A su vez, en ambas concepciones los atributos de dignidad son humanos. Los humanos o las acciones

humanas tienen el monopolio de lo que pueden ser digno, y solo ellos (nosotros) podemos otorgar y conceder el reconocimiento de dignidad. Esta premisa sustentada por el paradigma antropocéntrico ha sido una idea central de la modernidad occidental.

Sin embargo, aún dentro de la modernidad occidental y la filosofía política liberal hay otras perspectivas sobre la dignidad no centradas de manera exclusiva en lo humano. Peter Singer (1975) y Nussbaum (2007) teorizan sobre los derechos de los animales y la igualdad entre los animales y los seres humanos. Sus posturas obligan a redefinir el concepto de vida, ya que consideran que los animales humanos y los animales no humanos son seres sintientes, con agencia y dignos en sí mismos ya que la dignidad de su vida no está supeditada a la compasión humana.

Nussbaum considera a los seres vivos, humanos y no humanos, como sujetos con acceso a la justicia, aunque no todos puedan elegir los parámetros de su participación. Para este autor, cada criatura merece ser respetada como ser digno y por lo tanto, la dignidad no está supeditada a la capacidad de entablar un contrato en la sociedad. Los animales son criaturas que tienen el derecho de vivir su vida prósperamente, desarrollar las capacidades que les sean posibles como animales, y de ser dotados de dignidad en un plano de igualdad con las demás criaturas. A su vez, sugiere una base filosófica para “una teoría de los derechos básicos de los seres humanos que deben ser respetados y aplicados por los gobiernos de todos los países, como requisito mínimo del respeto por la dignidad humana” (2007, pág. 83).

La narrativa de la trascendencia humana hacia la naturaleza sostiene una perspectiva antropocéntrica (Descola, 2003; Cronon, 1995; Argyrou, 2005). De la misma manera en que la discusión sobre en quién recae la capacidad y el poder de otorgar derechos y reconocer dignidades remite a una visión antropocéntrica y occidental.

El excepcionalismo humano (Haraway, 2008) propuesto por la modernidad occidental se fundamenta en una estricta separación entre sociedad humana y naturaleza. Históricamente, el concepto de naturaleza se refiere al carácter innato (natural) de prácticas y procesos, como en el caso de la filosofía griega y medieval (Glacken, 1996). Fue posteriormente cuando se consolidó la idea de la naturaleza como campo de acción externo al campo social y humano. Durante el Renacimiento surgieron nuevas posibilidades técnicas y teóricas de entender la naturaleza como un universo cuantificable y tridimensional que puede ser apropiado por los humanos

(Cosgrove, 1998). En la expansión capitalista de los siglos XVIII a la fecha los desarrollos industriales reforzaron la narrativa del excepcionalismo humano y la confianza humana en la capacidad tecnológica. Asimismo, la imposición de las ideas humanas sobre materiales inertes, y la transformación humana de la naturaleza independientemente de los factores ambientales (Ingold, 2000, pág. 80). El naturalismo ha sido utilizado por el antropólogo Philippe Descola para indicar la existencia de la naturaleza como una esfera externa al actuar humano: el naturalismo consiste en “la creencia de que la naturaleza efectivamente existe, de que ciertas cosas deben su existencia y su desarrollo a un principio ajeno tanto a la suerte como a los efectos de la voluntad humana” (Rosset, 1973, Cit. en Descola, 2001, pág. 108). Al modelo del naturalismo podemos contrastar otro modelo, que ha generado el interés de los antropólogos y filósofos por igual, el animismo. El animismo considera el papel que juegan los sujetos dotados de capacidades agenciales y sentientes (Descola, 2003; Ingold, 2000; Anderson, 2000; Viveiros de Castro, 1998) reconociendo subjetividades y agencias no-humanas.

La agencialidad no-humana, por lo tanto, no puede ser reducida a una expresión metafórica, sugiere una atención a los procesos constitutivos generados por relaciones inter-subjetivas entre humanos y no humanos (Viveiros de Castro, 2010). En el mismo sentido, Arhem (1993) acuñó la noción visión-del-mundo-perspectiva para referirse a aquella posición que los seres míticos de las cosmologías amazónicas no están centrados en la figura del hombre; por lo tanto, dicha noción permite comprender o “ver” el mundo desde una perspectiva distinta. Viveiros de Castro define al perspectivismo como el acto de reconocer que el mundo está habitado por “diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no-humanas, que lo aprehenden desde puntos de vista distintos” (2004, pág. 37). Por lo tanto, esta forma de conocimiento o comprensión cuestionan y problematizan el antropocentrismo de las cosmologías occidentales.

La idea del Buen Vivir implica ir más allá de la perspectiva antropocéntrica del mundo para adoptar una perspectiva más ligada a la conectividad entre los seres y entes sintientes que habitan en lo que para los ojos occidentales es el campo de lo inerte, lo vacío o lo folclórico. Seres que para los pueblos indígenas no son menos importantes que las sociedades humanas, constituyen sus cosmologías y ocupan sus mundos cotidianos. Seres que pueden tener diversas manifestaciones (montañas, ballenas, plantas), los cuales desde el prisma ontológico occidental no son más que objetos inanimados que encarnan mitos y leyendas. Para Blaser (2009; 2014), hay una diferenciación entre ambas ontologías, una colonial y otra culturalista

que no considera las diferencias inherentes que produce la política ontológica en juego.

Los proyectos de vida de los pueblos indígenas asociados al Buen Vivir asumen que para lograr un estado de bienestar pleno se requiere romper con el rol y la posición dominante del ser humano, y proponer un equilibrio con los otros entes o fuerzas existentes en la naturaleza. Para buscar el Buen Vivir los humanos tienen que buscar otras formas de relacionarse con el resto de la naturaleza en las que no se considere lo humano/social como el núcleo dominante, sino asumir una óptica holísticamente biocéntrica y de balance complementario entre seres humanos y naturaleza.

Hacia una naturaleza digna; el reto para el Buen Vivir

Desde el paradigma del Buen Vivir, la naturaleza, los cuerpos de agua, las montañas, los animales, los entes no humanos requieren de igual consideración que los humanos. La constitución de Bolivia y la de Ecuador incorporaron la noción del Suma Qamaña y Sumak Kawsay, e inscribieron a la naturaleza como sujeto (y no objeto) de derecho (Acosta, 2008; Gudynas, 2011b). Dado que en ambos países los derechos de la naturaleza están reconocidos a nivel constitucional ¿se podría sostener que los entes no humanos son sujetos a derechos?, ¿Es posible que la naturaleza sea sujeto de dignidad en el sentido ontológico, por el solo hecho de ser, como diría Beriaín? O incluso, al partir de reconocer el obrar de la naturaleza como auspiciadora y promotora de vida, incluida la humana, ¿no sería acaso la naturaleza merecedora de dignidad, desde una concepción fenomenológica?

Josef Estermann (2012) señala que en la filosofía andina del Buen Vivir nada es simplemente materia inerte, todo tiene vida. En el universo ordenado andino o Pacha, el mundo no es algo inerte que obedece a leyes mecánicas, es un organismo interdependiente, complementario y vivo; los recursos naturales (la tierra, cuerpos de agua, yacimientos minerales, etc.) no son solo recursos dispuestos para el beneficio del hombre, son fuerzas y fuentes de vida. La idea de desarrollo social, por lo tanto, no consiste en el uso de estos recursos para obtener beneficios únicamente para la población humana, o para unos cuantos. Los recursos naturales existen para la coexistencia de todas las formas de vida, incluyendo animales, plantas, espíritus y deidades. De ahí que el paradigma antropocéntrico se quiebre para dar paso a uno biocéntrico o ecocéntrico. Estermann (2012, pág. 168) concluye que el ser humano no tiene dignidad por ser “mejor” o “superior” que los demás seres vivos o de los

entes inertes. El ser humano tiene dignidad por reconocer que cumple una responsabilidad en mantener el orden de la Pacha, el balance de todas las fuerzas, sin considerarse dueño o propietario de los recursos de la naturaleza.

El concepto cosmopolítica, anteriormente referido, hace mención a la vinculación de lo político desde una negociación constante entre los entes humanos, los no-humanos y los objetos inanimados. Aunque en diversas interpretaciones culturales los entes no humanos y los no inanimados son considerados entes vivos.

“Lo natural” o aquello que forma parte de la “naturaleza” es el escenario común en el cual convergen y entremezclan una multiplicidad de objetos y a partir de relaciones y prácticas ensamblan o articulan mundos irreductibles y resistentes a la comensuración (Tsing, 2011). Por ejemplo, los trabajos de Marisol de la Cadena (2010) muestran regiones indígenas de los Andes peruanos en las cuales los volcanes son entendidos como seres políticos y sociales con verdadera agencia sobre los asuntos públicos de la comunidad. Estamos, por lo tanto, ante entendimientos filosóficos alternos sobre la agencia y la dignidad de la naturaleza y el mundo que nos rodea, y que forman parte de las exigencias y demandas de sectores históricamente marginados.

La opción ontológica

El Buen Vivir brinda la oportunidad de analizar, con ojos inquisitivos, aquellas aproximaciones conceptuales del pensamiento moderno que parecen ser universales e irrefutables. Si bien en Occidente la dignidad parte de una concepción antropocéntrica que dista de la propuesta por el Buen Vivir, no puede desecharse a priori. El proyecto político del Buen Vivir, aun en su pretensión de alternativa radical, debe de ser capaz de participar eficazmente en diálogos con otros modelos políticos ¿por más hegemónicos que sean? y no adoptar una posición radical de rechazo a lo adverso. Diversos movimientos civiles y comunitarios de América Latina promueven la coexistencia de múltiples formas de pensar, vivir, convivir, y posicionarse en el mundo. A su vez, el Buen Vivir tiene la responsabilidad de proponer alternativas sin caer en esencialismos o romanticismos hacia los pueblos indígenas. Nuevos imaginarios sobre la dignidad son posibles y deben nutrirse de ensamblajes ontológicos heterogéneos, evitar ser cooptados por los supuestos eurocéntricos modernistas y antropocentristas, sin de generar una ecología de saberes donde paradigmas alternos se gesten (De Sousa Santos, 2010).

Las ideas fenomenológicas y ontológicas de la dignidad contribuyen por igual a propiciar un estado de bienestar que se oriente hacia el respeto y complementariedad en la vida alejada de fuerzas dominantes del mercado y la explotación. Concebir la dignidad de la naturaleza y de los entes no-humanos, como las montañas, los espíritus sagrados, las plantas y los animales construye puentes hacia “un mundo, donde quepan muchos mundos”. Este reconocimiento de diferentes mundos basado en su diferenciación ontológica y no sólo cultural debe ir más allá de aceptar a otros entes y su existencia digna desde una posición de dominación. El riesgo es hacerlo sin caer en las usuales trampas que teje el pensamiento moderno, o repetir una forma multicultural liberal que promueve el reconocimiento del “otro” desde ciertas reglas del juego y desde ciertos ámbitos económicos, culturales y sociales. Se debe reconocer el derecho a la dignidad y la justicia, pero también desde las concepciones donde éstas se gestan y se defienden.

Si bien, el Buen Vivir y otras propuestas de ruptura proponen alternativas a la modernidad occidental, el desafío no es sencillo, implica no caer en la posición donde decimos que escuchamos a los demás, pero realmente sólo nos estamos escuchando a nosotros mismos (Povinelli, 2002). También exige no consolidar regímenes de verdad de corte liberal y colonialista, y concebir otras maneras de generar conocimiento científico. Una mirada etnográfica antropológica-entorno (Kohn, 2013) desde otras herramientas teórico-metodológicas capaces de concebir las interrelaciones humanas con otros actores inter-especies, y aproximarse a estas interrelaciones desde los diferentes ensamblajes que componen el mundo, y nuestro lugar en él.

Notas:

[1] Doctor en Estudios del Desarrollo por el Institute of Development Studies, University of Sussex, Reino Unido, Actualmente es Catedrático CONACYT comisionado a la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México. Correo electrónico: jjloera@conacyt.mx

Referencias bibliográficas

Acosta, A. (2008). La naturaleza como sujeto de derechos. *Peripecias*(87), 12-24.
 . (2010). ***Sólo imaginando otros mundos, se cambiará éste. Reflexiones sobre el Buen Vivir. Sustentabilidad(es), 1(2), 1-16. Obtenido de <http://www.sustentabilidades.usach.cl/sites/sustentable/files/paginas/02-01.pdf>***

- . (2011). El buen (con)vivir, una utopía por (re)construir: alcances de la Constitución de Montecristi. *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, 6(1), 35-67.
doi:<https://doi.org/10.14198/OBETS2011.6.1.03>
- Anderson, D. G. (2000). *Identity and ecology in Arctic Siberia. The number one reindeer brigade*. Oxford University Press.
- Argyrou, V. (2005). *The Logic of Environmentalism: Anthropology, Ecology and Postcoloniality*. Berghahn Books.
- Arhem, K. (1993). Ecosofía Makuna. En F. Correa (Ed.), *La Selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano* (págs. 109-126). Instituto Colombiano de Antropología.
- Berriain, I. d. (2004). Consideraciones sobre el concepto de dignidad humana. *Anuario de Filosofía del Derecho*, 187-212.
- Blaser, M. (2009). Political Ontology. *Cultural Studies without 'cultures'?* *Cultural Studies*, 23(5-5), 873-896. Obtenido de <https://doi.org/10.1080/09502380903208023>
- . (2014). ***Ontology and indigeneity: on the political ontology of heterogeneous assemblages***. *Cultural Geographies*, 21(1), 49-58.
doi:<https://doi.org/10.1177/1474474012462534>
- Cosgrove, D. E. (1998). *Social Formation and Symbolic Landscape*. University of Wisconsin Press.
- Cronon, W. (1995). *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*. Norton and Co.
- De la Cadena, M. (2010). *Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond "Politics"*. *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370. doi:<https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>
- De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce.
- Descola, P. (2001). *Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social*. En P. Descola y G. Pálsson (Edits.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (págs. 101-123). Siglo XXI.
- . (2003). *Antropología de la Naturaleza*. Instituto Francés de Estudios Andinos, Lluvia Editores.
- Estermann, J. (2012). Crisis civilizatoria y Vivir Bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin kawsay/suma qamaña andino. *Polis*, 11(33), 149-174. Obtenido de <https://journals.openedition.org/polis/8396>
- Glacken, C. (1996). *Huellas en la playa de Rodas: naturaleza y cultura en el pensamiento occidental desde la Antigüedad hasta finales del siglo XVIII*. Editorial del Serbal.
- Gudynas, E. (2011a). Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo. *América Latina en Movimiento*(462), 1-20.
- . (2011b). ***Los derechos de la naturaleza en serio***. En A. Acosta y E. Martínez (Edits.), *La naturaleza con derechos* (págs. 239-286). Ediciones Abya-Yala.
- Haraway, D. J. (2008). *When Species Meet*. University of Minnesota Press.
- Hidalgo Capitán, A. (2012). *El Buen Vivir. La re(creación) del pensamiento del PYDLOS*. PYDLOS Ediciones, Universidad de Cuenca.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge.
- Kohn, E. (2013). *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*. University of California Press.
- Latour, B. (2004). *Politics of*

. (2004). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En A. Surrallés y P. García Hierro (Edits.), Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno (págs. 37-80). Ubu Editora.

_. (2010). Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural. Katz Editores.

Yampara, S. (2011). Cosmovivencia Andina. Vivir y convivir en armonía integral–Suma Qamaña. Bolivian Studies Journal, 18, 1-22. Obtenido de <https://doi.org/10.5195/bsj.2011.42>

Cómo citar este artículo:

LOERA GONZÁLEZ, Juan Jaime, (2022) “Dignidad y antropocentrismo. Los retos de la irrupción del Buen Vivir como imaginario colectivo”, Pacarina del Sur [En línea], año 13, núm. 48, enero-junio, 2022. ISSN: 2007-2309.

Consultado el Domingo, 14 de Agosto de 2022.

Disponible en Internet:

www.pacarinadelsur.com/index.php?option=com_content&view=article&id=2041&catid=3

Fuente: Pacarina del Sur – <http://www.pacarinadelsur.com/nuestra-america/alma-matinal/2041-dignidad-y-antropocentrismo-los-retos-de-la-irrupcion-del-buen-vivir-como-imaginario-colectivo> – Prohibida su reproducción sin citar el origen.

[LEER EL ARTÍCULO ORIGINAL PULSANDO AQUÍ](#)

Fotografía: Pacarina del sur

Fecha de creación

2022/08/15