

REVISTA BOLETÍN REDIFE: 15 (6) JUNIO 2026 ISSN 2256-1536

RECIBIDO EL 13 DE FEBRERO DE 2026 - ACEPTADO EL 14 DE MAYO DE 2026

LA DIGNIDAD HUMANA PUESTA EN TENSIÓN: UNA LECTURA DECOLONIAL DESDE LOS BUENOS VIVIRES EN EL DEPARTAMENTO DEL CAQUETÁ, COLOMBIA

HUMAN DIGNITY IN TENSION: A DECOLONIAL READING FROM BUEN VIVIR IN CAQUETÁ

4 2

Lina Marcela Castaño Bohórquez¹

Universidad de San Buenaventura, Bogotá.

Azael Correa Carvajal²

Universidad de la Amazonia.

Resumen

La dignidad humana, pese a erigirse como base de los derechos fundamentales y precepto de alcance universal, exhibe marcadas fisuras entre

su enunciación abstracta y sus modos efectivos de comprensión y ejercicio en diferentes realidades, particularmente en el ámbito latinoamericano. El presente artículo analiza desde una óptica decolonial, dicha noción sujeta a controversia, poniéndola en interlocución con las expresiones del “buen vivir” registradas en el departamento del Caquetá, donde emergen procesos de dotación alternativa de sentido, arraigados en trayectorias históricas y culturales. El diseño metodológico se adscribe a un enfoque cualitativo que permite el cuestionamiento de los andamiajes hegemónicos responsables

¹ Especialista en Derecho Administrativo y Constitucional, Magister en Derecho. Estudiante Doctorado en Humanidades, Humanismo y Persona de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Magíster en Derecho, Abogada. linamarcelacastano099@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-0647-0743>

² PhD. Humanidades, Humanismo y Persona. Docente del Doctorado en Educación y Cultura Ambiental de la Uniamazonia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2577-8623> Filiación institucional: Universidad de la Amazonia.

de la universalización del concepto, al tiempo que ilumina discursos y prácticas locales que desafían la noción tradicional del desarrollo. En esta dirección, se examina la genealogía del concepto en el seno de la filosofía occidental para desentrañar sus contradicciones intrínsecas, contrastándola con las interpretaciones gestadas desde América Latina y las objeciones formuladas por el pensamiento decolonial. Tal contrapunto evidencia que la dignidad dista de constituir una categoría homogénea en términos globales y opera como una elaboración dinámica que se reconfigura al compás de las resistencias, los quehaceres cotidianos y las distintas cosmovisiones de las colectividades. Así, la dignidad se manifiesta como un devenir relacional, ético e histórico, indisociable del vínculo con el territorio, el entorno natural y la pluralidad, abriendo cauces para concebirla más allá de los rígidos contornos universales y en constante reinención desde los propios contextos locales.

Palabras claves: Dignidad humana, pensamiento decolonial, buenos vivires, enfoque sociocrítico.

Abstract

Human dignity, despite being established as the foundation of fundamental rights and a principle of universal scope, reveals significant fissures between its abstract formulation and its concrete modes of understanding and enactment across diverse realities, particularly in the Latin American context. This article examines, from a decolonial perspective, this contested notion by placing it in dialogue with expressions of buen vivir observed in the department of Caquetá, where alternative processes of meaning-making emerge, rooted in specific historical and cultural trajectories. Methodologically, the study adopts a qualitative approach that enables a critical interrogation of the hegemonic frameworks that have universalized the concept, while simultaneously illuminating local discourses and practices that

challenge conventional development paradigms. In this vein, it explores the genealogy of human dignity within Western philosophy to uncover its intrinsic contradictions, contrasting it with interpretations developed in Latin America and critiques advanced by decolonial thought. This analytical juxtaposition demonstrates that dignity is far from constituting a homogeneous global category; rather, it operates as a dynamic construct, continuously reconfigured through collective struggles, everyday practices, and diverse worldviews. Thus, dignity emerges as a relational, ethical, and historical process, inseparable from its connections to territory, the natural environment, and plurality, opening pathways to reimagine it beyond rigid universal frameworks and as an ever-evolving construct grounded in local contexts.

Keywords: Human dignity, decolonial thought, buen vivir, socio-critical approach.

Introducción

Desde la Declaración Universal de los Derechos Humanos el 10 de diciembre de 1948 como un ideal común para todos los pueblos y naciones, la dignidad humana ha sido concebida como fundamento y como principio normativo universal. En ese marco, se entiende como un valor inherente a todos los seres humanos, constituyendo la base de la libertad, la igualdad y la justicia. Se reconoce como el derecho que tiene cada persona a ser valorada como sujeto individual y social, en igualdad de circunstancias, con sus características y condiciones particulares, por el solo hecho de ser persona. No obstante, en su concepción se revelan tensiones entre su pretensión de universalidad y las críticas formuladas desde la propia tradición occidental, así como en perspectivas concretas de vida en diferentes contextos, particularmente en América Latina.

En la tradición occidental, la dignidad humana ha sido concebida principalmente desde la

racionalidad y la autonomía del individuo, dicha concepción tiene su fundamento en autores clásicos como Aristóteles, en su *Ética Nicomaquea* (Aristóteles, 2002), Cicerón quien señala la superioridad de los seres humanos por su facultad racional (Cicerón, 1999), Séneca pone la esencia específica del ser humano en el *logos* (Séneca, 2001), Posteriormente, en la tradición medieval y renacentista Tomás de Aquino, con su término *dignitas* (Aquino, 2001), Giovanni Pico Della Mirandola, que introduce una nueva concepción del ser humano en su llamado “*Discurso sobre la dignidad del ser humano*” (Pico, 2004), por su parte Francisco della Vitoria introduce su tratamiento renacentista de *dignitate hominis* (Vitoria, 1998), Finalmente, es en la modernidad con Immanuel Kant que se consolida a la dignidad como aquello que no tiene precio y que convierte al ser humano en un fin en sí mismo (Kant, 1996). Desde esta perspectiva genealógica del concepto, la dignidad se presenta como un atributo o derecho inherente al ser humano, de carácter individual y universal como fundamento de los derechos humanos.

En esta misma línea, el pensamiento occidental ha buscado ampliar su comprensión, dado que no existe un acuerdo en torno a qué sea la dignidad humana, por lo que pensadores de occidente como Martha Nussbaum, plantea que la dignidad no reposa solamente en la racionalidad o en las capacidades morales, sino que es la suma de capacidades humanas (Nussbaum, 2012), por su parte, Hannah Arendt añade el contexto multicultural en la comprensión de la dignidad (Arendt, et al., 1993), asimismo Emmanuel Levinas, reflexiona sobre la orientación fundamental de lo humano centrándolo en “el acontecimiento antropológico” como clave para la dignidad humana (Levinas, 2002).

Por su parte, desde el pensamiento decolonial, se cuestiona la noción de que la dignidad

humana sea un concepto universal, al señalar que su formulación se encuentra atravesada por relaciones históricas de poder que han definido quiénes son reconocidos como plenamente humanos y quiénes no. Desde esta perspectiva decolonial Aníbal Quijano plantea que la modernidad está ligada a la colonialidad del poder, entendida como un patrón de dominación que ha organizado la clasificación social de la población mundial (Quijano, 2014). Por su parte, Boaventura de Sousa Santos advierte que los derechos humanos operan muchas veces como un “*globalismo localizado*”, es decir, como la imposición de valores occidentales que se presentan como universales (Santos, 2014). De igual manera Enrique Dussel desde su ética de la liberación, plantea como criterio fundamental el reconocimiento del “otro” Dussel, (1999).

Estas posturas permiten reflexionar acerca de la tensión sobre la concepción universal de dignidad humana, por su parte, para la perspectiva de occidente la dignidad se concibe como es un principio universal suficiente para garantizar los derechos humanos, mientras que desde la decolonialidad se advierten sus límites frente a contextos de exclusión, desigualdad y diversidad cultural. En este escenario, emergen en América Latina propuestas alternativas que buscan ampliar y resignificar la comprensión de la dignidad humana. Entre ellas, los llamados “buenos vivires” se constituyen como horizontes alternativos basados en la relacionalidad, la comunalidad y la interdependencia entre los seres humanos y la naturaleza, cuestionando la centralidad del individuo y del desarrollo entendido como crecimiento económico (Escobar, 2014; Walsh, 2009).

En este entendido, el departamento del Caquetá, Colombia es un escenario relevante para analizar estas tensiones, en tanto ha sido un territorio atravesado por procesos de colonización, conflicto armado y modelos extractivistas, pero que también en sus prácticas comunitarias han

buscado reconstruir formas de vida desde otras lógicas o racionalidades. Estas experiencias nos permiten reflexionar que la dignidad humana no se limita a una categoría abstracta y universal, sino que se configura en prácticas situadas, vinculadas al territorio, la comunidad y la defensa de la vida y la naturaleza.

A partir de este contexto, el presente artículo derivado de mi investigación doctoral en curso tiene como objetivo reflexionar acerca de la dignidad humana como una categoría en tensión desde una perspectiva decolonial, en diálogo con los horizontes de los “*buenos vivires*” a partir de las prácticas territoriales en el Departamento del Caquetá, Colombia. La posición asumida sostiene que la dignidad no puede entenderse como un concepto universal, homogéneo y acabado, sino que se encuentra en permanente construcción histórica, relacional y situada, cuyo significado se redefine en contextos específicos. En este sentido, el artículo se estructura en tres momentos, primero, examina los fundamentos de la dignidad en la tradición occidental; segundo, analiza las críticas provenientes del pensamiento decolonial; y, finalmente, reflexiona sobre la posibilidad de reconfiguración de la dignidad a partir de *los buenos vivires* en contextos territoriales.

Reflexión

Dignidad humana en la tradición occidental

La noción de dignidad humana, comprendida desde el pensamiento occidental ha sido puesto en cuestión toda vez que no ha sido considerado un concepto originario ni universal en sí mismo, ya que es el resultado de un proceso histórico, de contextos filosóficos, políticos y culturales específicos y de construcción teórica, que expone su neutralidad e universalidad.

Desde su genealogía la dignidad humana ha tenido un largo recorrido, que evidencian que, en sus orígenes, la idea de dignidad no tenía

un carácter universal ni igualitario, pero si un carácter individual.

En la tradición occidental, la dignidad humana ha sido concebida principalmente desde la racionalidad y la autonomía del individuo, dicha concepción tiene su fundamento en autores clásicos como Aristóteles, en quien no se encuentra una formulación explícita de la dignidad humana como un valor inherente a todos los seres humanos. Sino que en su obra *Ética a Nicómaco*, el filósofo plantea que el hombre aparece como un individuo cuya característica principal es la unicidad de su ser, reconoce el valor de la naturaleza humana por ser un ser digno y racional, siendo el fin de su vida humana la *eudaimonía* comprendida como la vida buena o florecimiento humano, el desarrollo de la vida digna lo relaciona con el desarrollo de su naturaleza política la cual tiene un orden jerárquico por lo tanto no todos los sujetos son igualmente capaces de alcanzar dicha felicidad. En ese sentido el valor humano estaría en lo diferenciado y condicionado como posición social (Pele, 2010).

De la misma manera Cicerón indica que gracias a la razón el hombre tiene un vínculo y parentesco con Dios, e introduce el concepto de *dignitas*, en el marco de una ética individual que tiene como fin la autonomía de individuo y lo relaciona con el decoro, la fortaleza, el honor, la moral, es decir la dignidad humana está asociada con determinadas virtudes que conceden honores. (Pele, 2010)

Séneca pone la esencia específica del ser humano en el *logos*, sosteniendo una tesis esencialista donde cada cosa tiene su valor por naturaleza y donde la dignidad la destaca para referirse a los bienes que no tiene precio haciendo referencia a la conciencia del valor de la persona, por lo tanto, les da un valor inherente a todos los seres humanos y destaca que ningún ser humano es superior a otro así coloca

dignidad individual en reconocer y defender la de los demás. (Pele, 2010)

La dignidad humana también ha sido concebida por la tradición cristiana, con Tomás de Aquino, con su término *dignitas*, desarrollando la idea que el hombre es imagen de Dios- *imago Dei* (imagen de Dios)- . por eso ocupa una condición especial dentro de la naturaleza, trascendiendo sobre el resto de las criaturas. De igual manera otras tradiciones como los judíos se consideraban un pueblo elegido directamente por Dios enalteciéndolos frente a otros pueblos, de igual manera en el budismo Mahayana su fundamento de dignidad es la presencia en todas las personas del sánscrito *buddhagostra* y en japonés *bushō*

En el renacimiento Giovanni Pico Della Mirandola, introduce una nueva concepción del ser humano en su llamado “*Discurso sobre la dignidad del ser humano*”, donde coloca al ser humano como una criatura única en el Universo y a quien Dios le ha otorgado la libertad de autodeterminarse lo que lo diferenciaría de los demás seres vivos (Pico, 2004).

La dignidad empezó a entenderse como una cualidad inherente al ser humano por su propia naturaleza, por su sabiduría y por su grandeza moral para vivir su vida con libertad. De igual manera autores como Francesco Petrarca, Bartolomeo Fazio, Giannozzo Manetti, Marsilio Ficino, Buonaccorso de Montemagno, Gianozzo Mannetti, Angelo Poliziano, Giordano Bruno, Francisco Decio, Juan Bosco, Juan Luis Vives o Fernán Pérez de la Oliva, Thomasius y Wolff. Todos estos pensadores destacan el valor del ser humano por la razón y libertad que nos hace seres singulares y capaces de terminar su propio destino. (Martínez, 2012)

Por su parte Francisco della Vitoria introduce su tratamiento renacentista de *dignitate hominis*, señalando que todo lo que hay en el universo tiene un fin en el que hay que buscar su razón

de ser y su necesidad, este autor defiende la fé , la condición humana y su dignidad, y exalta la excelencia de los seres humanos frente a los animales, para él esta superioridad se localiza en la razón, sabiduría y palabra. (Urbano, 2019. p. 971)

Finalmente, en la modernidad con Immanuel Kant y la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* donde sostiene que el ser humano posee dignidad por lo tanto es un fin en sí mismo y no un medio para fines ajenos, aquí y consolida a la dignidad como aquello que no tiene precio y que convierte al ser humano en un fin en sí mismo. Desde esta perspectiva genealógica del concepto, la dignidad se presenta como un atributo inherente al ser humano, de carácter individual y universal que serviría como fundamento de los derechos humanos (Kumar, 2021).

Cuando se examina el modo en que el discurso actual sobre los derechos humanos ha ido tomando forma, resulta inevitable reparar en el papel central que allí ocupa la noción de dignidad. La Declaración Universal de los Derechos Humanos, adoptada en el seno de la Organización de las Naciones Unidas, constituye un hito en ese proceso de institucionalización, al reconocer explícitamente que la dignidad intrínseca —junto con los derechos iguales e inalienables de cada miembro de la familia humana— es el cimiento sobre el cual descansan la libertad, la justicia y la paz. Allí se establece, además, que todos los seres humanos nacen libres y con la misma dignidad y los mismos derechos, sentando así una pretensión de validez universal que ha marcado el desarrollo posterior del derecho internacional de los derechos humanos.

Sin embargo, esa pretendida universalidad dista de ser un asunto pacífico en la reflexión contemporánea. Autores como Moyn (2010) han cuestionado la idea de que los derechos humanos constituyan un consenso intemporal, mostrando

más bien que se trata de una construcción cuyo surgimiento responde a coordenadas históricas muy precisas. En la misma línea, Donnelly (2013) ha llamado la atención sobre cómo la aplicación de esos derechos nunca ocurre en el vacío, sino que está siempre mediada por contextos culturales y políticos particulares, lo que relativiza cualquier afirmación abstracta de universalidad.

Es así como Mutua (2001), por su parte, va aún más lejos al sostener que el discurso dominante de los derechos humanos no es neutral, sino que se halla atravesado por narrativas de poder que tienden a reproducir jerarquías globales. Desde estas miradas, resulta claro que la proclamación retórica de una dignidad compartida por todos no ha sido suficiente para traducir ese principio en realizaciones efectivas en muchos lugares del mundo

Ahora bien, no toda la reflexión occidental se ha limitado a repetir acríticamente la noción de dignidad. Hay quienes, desde dentro de esa misma tradición, han preferido no desechar el concepto, sino someterlo a escrutinio y mostrar sus fisuras. Hannah Arendt, por ejemplo, propone un giro significativo: en lugar de entender la dignidad como un atributo puramente individual, la sitúa en el terreno de la acción política. Para ella, el valor de una persona no se reduce a su capacidad de autodeterminación, sino que se va construyendo a través del reconocimiento recíproco que tiene lugar en el ámbito público.

De ahí que el humanismo, lejos de contentarse con una afirmación abstracta de valor universal, requiera echar raíces en la pluralidad, esto es, en el hecho incontestable de que los seres humanos convivimos, tejemos relaciones y generamos experiencias que dan forma a un mundo común. Por consiguiente, la dignidad no puede quedar encerrada en la esfera de lo individual, sino que aparece irremediamente ligada a la coexistencia y a la dependencia

mutua entre las personas (Benhabib, 2003; Markell, 2003).

Abordando el punto de vista que brinda Martha Nussbaum en su crítica desde la diversidad cultural en la que indica que “No existe ningún valor por antonomasia que se aplique a esta inmensa y heterogénea población, ninguno que la distinga como grupo de los pueblos del resto del mundo” (Sen, 2001. p. 281) critica el hecho que los derechos humanos se basen en un ideal de libertad individual y dignidad universal, que una vida digna no depende únicamente de la autonomía racional, sino también de las condiciones que permiten a las personas desarrollar sus capacidades fundamentales, como la salud, la educación y la participación política (Nussbaum, 2012, López, 2009).

De manera complementaria, Amartya Sen sostiene que la dignidad debe entenderse en relación con las oportunidades reales que tienen los sujetos para vivir conforme a sus valores, lo que introduce una dimensión material y contextual en su comprensión (Sen, 2000). Sen se centra en la libertad individual pero no deja afuera los contextos culturales (López, 2009). De igual manera López (2009), sostiene que Charles Taylor es crítico de la visión universalista de la dignidad igualitaria, toda vez que señala que esta requiere una complementariedad que atiende a las diferencias de las culturas, la dignidad no puede ser una canasta idéntica de derechos por lo tanto hay que reconocer la diferencia para aceptar la dignidad universal.

Por su parte Emmanuel Levinas plantea que la dignidad humana no se fundamenta en la autonomía del yo, sino en la responsabilidad hacia el otro. Desde esta perspectiva, la dignidad se manifiesta en la relación los demás, donde el “otro” tiene un lugar central como llamado que interpela al sujeto, introduciendo así una dimensión relacional en la comprensión de lo humano. Para Levinas la dignidad no es una cualidad universal que se fundamenta en el

yo, sino que se manifiesta en la responsabilidad hacia el otro. (Barraca, 2008)

La visión occidental de la dignidad humana específicamente en la Declaración Universal de Derechos humanos se basa en un concepto individual y universal. Esta lectura permite evidenciar que la dignidad, lejos de ser un concepto neutro, se encuentra atravesada por tensiones entre universalidad y exclusión, entre abstracción y realidad, y entre individualidad y racionalidad.

Desde esta perspectiva, podría abrirse el campo hacia otras formas de comprensión de la dignidad que no se limiten a la racionalidad individual, sino que incorporen dimensiones históricas, sociales y territoriales. Este desplazamiento teórico no implica abandonar la dignidad como categoría normativa, sino resignificarla a partir de contextos específicos y de experiencias que han sido históricamente invisibilizadas. De este modo, la dignidad deja de ser entendida como un atributo abstracto para convertirse en una construcción dinámica, en permanente proceso de redefinición que se puede evidenciar en el accionar de las personas en su territorio.

Crítica decolonial y disputa por la dignidad

La irrupción de las perspectivas decoloniales en el debate contemporáneo ha fracturado la pretendida neutralidad de la dignidad humana, desvelando los sesgos epistemológicos y las estructuras de poder que subyacen a su formulación moderna. Lejos de ser un axioma ontológico inmutable, la dignidad se revela como una categoría históricamente situada; una construcción que ha servido para demarcar la frontera entre lo humano y lo subalterno, legitimando así procesos sistemáticos de exclusión y borramiento.

Esta jerarquización encuentra su base en lo que Quijano (2014) denomina la “colonialidad del poder”. Según este autor, la clasificación racial

de la población mundial no fue un subproducto accidental, sino el eje fundante de un patrón de poder global que determina la distribución asimétrica de derechos, conocimientos y, fundamentalmente, de la condición misma de humanidad. En este escenario, la dignidad no ha operado como un principio integrador, sino como un dispositivo de clasificación que otorga o deniega el estatus de sujeto según la proximidad del individuo al ideal del hombre blanco, burgués y occidental.

En una dirección convergente, Santos (2014) disecciona la gramática de los derechos humanos bajo la sospecha del “globalismo localizado”. Su tesis sostiene que la imposición de una matriz de valores occidentales como el único estándar universal ha generado una paradoja de silenciamiento: mientras el discurso de la dignidad se expande retóricamente, vastas periferias del Sur Global permanecen reducidas a meros objetos de caridad o intervención jurídica, despojadas de su agencia como sujetos políticos. Esta tensión erosiona la eficacia emancipatoria de los derechos humanos tradicionales, obligándonos a preguntar si es posible rescatar la dignidad del corsé del pensamiento abismal.

Frente a esta crisis de representatividad, la “Ética de la Liberación” de Dussel (1999) emerge como un giro necesario hacia la alteridad. Su propuesta no abandona el concepto de dignidad, sino que lo transita desde la exterioridad, situando el origen de la obligatoriedad ética en el rostro de la víctima. Para Dussel, la dignidad no es un atributo abstracto del individuo autónomo, sino un reclamo de justicia que emana de quien ha sido negado por el sistema. Al respecto, el autor profundiza:

La dignidad del Otro, de la víctima, consiste en el reconocimiento de su exterioridad respecto al sistema que la oprime. El sistema no puede reconocer la dignidad de la víctima porque, de hacerlo, tendría que reconocer su propia

injusticia. Por ello, la ética de la liberación afirma que la dignidad no es un atributo dado de una vez por todas en la ontología del ser, sino un acto de justicia que se conquista en el proceso de liberación, donde el rostro del pobre interpela la totalidad del mundo vigente. (Dussel, 1999, p. 123).

Esta responsabilidad frente al “otro” no se limita al plano interpersonal, sino que se expande hacia lo que Díaz (2020) identifica como “ontologías relacionales”. Esta perspectiva desafía la dicotomía moderna que separa la cultura de la naturaleza, proponiendo que toda epistemología está intrínsecamente ligada a una forma de estar en el mundo. La dignidad, desde este enfoque, se teje en la interdependencia entre humanos, no-humanos y el entorno sacionatural. Reivindicar el pluriverso (ese espacio donde coexisten múltiples mundos) supone una resistencia frontal contra el monismo desarrollista y capitalista. La negación de la dignidad ocurre, precisamente, cuando se intentan clausurar estas diversas formas de vida bajo una única lógica hegemónica que despoja a las comunidades de sus territorios y saberes.

En definitiva, la apuesta decolonial no busca invalidar los consensos internacionales sobre la dignidad humana, sino someterlos a una “resignificación situada”. Pensar la dignidad hoy exige reconocer que no existe un modelo unívoco de humanidad, sino múltiples gramáticas del respeto y la justicia que emergen de contextos históricos y territoriales específicos. Este giro pluriversal no fragmenta el concepto; por el contrario, lo fecunda mediante un diálogo intercultural que podría, finalmente, sentar las bases para una organización social donde la alteridad sea la condición de posibilidad de lo humano.

Buenos vivires y reconfiguración situada de la dignidad en el Caquetá

En el marco de las críticas decoloniales de la dignidad humana, los llamados “buenos vivires” emergen como horizontes alternativos frente al modelo hegemónico de desarrollo occidental y a las bases ontológicas y epistemológicas de la noción de dignidad humana. Estas perspectivas, presentes en pueblos de América Latina, no constituyen una teoría homogénea ni un modelo único, sino un conjunto plural de prácticas, saberes y cosmovisiones que comparten una comprensión relacional de la vida, en la que el ser humano no se concibe como centro, sino como parte de una red de interdependencias que incluye a la comunidad, el territorio y la naturaleza.

América Latina como región Andino-Amazonia que ha sido considerada como el espacio geográfico, histórico y cultural donde se desarrolla la propuesta de los “buenos vivires”. Dichas concepciones se presentan, desde sus propios postulados, como alternativas frente a los derroteros trazados por la idea occidental de desarrollo en los cuales se despliegan vínculos territoriales que entrelazan lo ecológico, lo hidrográfico y lo sociocultural. Los países de la zona andino-amazónica comparten dinámicas territoriales evidencian una estrecha interrelación entre la serranía y la selva; a este respecto, que la cuenca hidrográfica del Amazonas tenga sus fuentes en la cordillera de los Andes termina por consolidar una unidad ecosistémica entre ambas regiones.

A lo anterior se suma que, históricamente, estos territorios han estado articulados mediante prácticas de reciprocidad, intercambio y complementariedad entre distintas comunidades, elementos que constituyen una de las bases sobre las que se asienta el Buen Vivir como proyecto civilizatorio distinto del hegemónico

(Acosta, 2012; Gudynas, 2011). Desde esta perspectiva, el Buen Vivir se configura como una construcción de carácter territorial y relacional, en la que convergen dimensiones ecológicas, culturales y comunitarias propias de los pueblos andino-amazónicos.

Desde estas culturas, se propone los *buenos vivires* como una comprensión en la que la vida digna se construye a partir del equilibrio, la reciprocidad, la relacionalidad y el cuidado. En este sentido, la dignidad no se comprende como un atributo inherente al ser humano, sino como una condición que se realiza en la relación con otros humanos y no humanos, lo que implica una resignificación en su comprensión.

Algunos autores han señalado la necesidad de transitar hacia un “pluriverso”, entendido como la coexistencia de múltiples formas de vida y de conocimiento que desafían la universalidad de la modernidad (Escobar, 2014). En esta perspectiva, los buenos vivires no son simplemente alternativas al desarrollo, dando paso a que cuestionar la ontología moderna basada en la separación entre naturaleza y cultura, individuo y comunidad, sujeto y objeto.

De igual manera, Catherine Walsh destaca la importancia de las epistemologías del sur como espacios de producción de conocimiento que permiten visibilizar saberes históricamente subalternizados en la cual se podría abrir la posibilidad de repensar categorías centrales, como la dignidad humana, desde perspectivas interculturales (Walsh, 2009). Los “buenos vivires”, hoy en día se han ubicado dentro del pensamiento andino- amazónico como una forma de impulsar su visión acorde a su estilo de vida, de percibir el mundo, de relacionarse con los “otros” y con la naturaleza, donde el concepto de desarrollo no depende del crecimiento económico.

En este sentido los discursos de los “buenos vivires” han aparecido

desde la década de 1990, marcando un giro hacia políticas progresistas o pos-neoliberales, dando lugar a una emancipación política de grupos sociales históricamente marginados, especialmente pueblos autóctonos, movimientos sociales anti- o alter-globalización, así como movimientos ambientalistas y el desencantamiento del ideal de desarrollo y la búsqueda de modelos alternativos. (Van Hulst, 2015)

Escobar (2014) explora experiencias concretas en defensa de la vida en diversidad y de los territorios locales como garantía de autonomía cultural, soberanía alimentaria y política, que proponen el buen vivir como alternativa al desarrollo, confronta historias que activan el buen vivir, particularmente las vivencias del pacífico y del cauca, donde se pone en práctica campañas como la de “*Otro pacífico es posible*”, con la convicción de que es necesario un cambio en la política del estado con reconocimientos para el pacífico como área de mayor diversidad biológica del planeta para propender su protección.

Esta protección no se queda en el plano discursivo, sino que se traduce en una gobernanza territorial efectiva y en lo que el Proceso de Comunidades Negras (PCN) denomina “la pervivencia”. Al respecto, el plan de manejo de cuencas como la del río Yurumanguí ejemplifica la operatividad de estas ontologías relacionales:

Con la práctica de los “buenos vivires” estas comunidades han logrado “otras” económicas posibles, autonomía como afro descendientes, educación para la pervivencia como personas y como parte integral de la comunidad, sustitución de monocultivos por cultivos para alimentar a la gente, utilización de fuentes de energía renovables, y puesta en práctica de actividades del buen

vivir como: Mapas de cuencas, linderos y veredales, monteos, ejercicios de cacería, trabajo de azoteas, censos, reforestaciones, avances en el reglamento interno, planes de manejo, inventario de especies de flora y fauna, etnohistoria del río, conflictos de uso, estado de los recursos, titulación colectiva, actividades en relación con lo organizativo, asambleas veredales y de río, talleres de formación de líderes, elección de la Junta de la organización, asambleas de Palenques, concertación con Instituciones, reunión entre organizaciones, aislamiento, protección y reforestación de áreas degradadas y de reserva [...] para la protección del enfoque étnico-territorial (PCN, 2007).

Como se observa en este inventario de prácticas, el Buen Vivir en el Pacífico colombiano deja de ser una categoría abstracta para convertirse en una tecnología de resistencia que articula lo técnico (censos, mapas) con lo ancestral (azoteas, etnohistoria). En este punto, resulta fundamental evitar pensar a los buenos vivires como una noción única toda vez que en América Latina coexisten múltiples formas de entender lo que implica vivir bien, buen vivir, Sumak kawsay, Suma qamaña, las cuales responden a contextos culturales, históricos y territoriales diferenciados. En consecuencia, hablar de “los buenos vivires” implica reconocer esta pluralidad y evitar su homogenización.

Aunque el Buen vivir es una visión del mundo que se ha desarrollado con particular fuerza en América Latina, no es patrimonio exclusivo de los pueblos de la zona andina. En distintas regiones de lo que se ha dado en llamar Abya Yala —denominación de origen kuna que designa al continente americano— es posible identificar concepciones del mundo con rasgos afines. Un ejemplo de ello se encuentra en el pensamiento profundo del pueblo Jñatjo, cuyas formas de vida y de convivencia buscan

proyectar la armonía como vía para alcanzar la felicidad. Se trata de una visión que procura una existencia plena, anclada en la interrelación con la Madre Tierra —equivalente a lo que en el mundo andino se conoce como Pachamama— y que tiene como principio fundamental la vida en comunidad (Cardozo et al., 2016).

Desde esta perspectiva, el departamento del Caquetá se presenta como un espacio adecuado para examinar estas resignificaciones situadas de la dignidad. Se trata de un territorio que ha sido profundamente marcado por procesos históricos como la colonización agraria, el conflicto armado interno y el avance de actividades económicas extractivas, todo lo cual ha generado transformaciones radicales en los modos de habitar y relacionarse con el entorno, con la vida y con las instituciones estatales.

Estas dinámicas, lejos de producir únicamente desestructuración, han dado pie al surgimiento de prácticas, iniciativas y experiencias de base comunitaria que buscan edificar alternativas desde lo local, articulando formas de vida que mantienen un diálogo con los horizontes del Buen Vivir. En este contexto, el territorio no se concibe simplemente como una extensión geográfica, sino como una construcción de carácter social e histórica que se encuentra en permanente disputa, y en cuyo seno se despliegan relaciones de dominación, pero también de resistencia y de reexistencia (Escobar, 2014; Leff, 2010).

A modo de ilustración, diversas experiencias comunitarias en el Caquetá vinculadas con la protección del territorio, la educación no convencional y la edificación de economías de escala local permiten observar formas de dignidad que rebasan los encuadres habituales de los derechos humanos. Dichas prácticas evidencian que la dignidad difícilmente puede ser reducida a un rasgo meramente individual o a un reconocimiento jurídico de tipo abstracto; antes bien, se va configurando en la cotidianidad

a partir de relaciones que son a la vez sociales, ecológicas y comunitarias.

En esta misma dirección, autores como Escobar (2014) y Gudynas (2011) han señalado que las alternativas al desarrollo en América Latina emergen justamente desde aquellos territorios en los cuales las comunidades recrean modos de existencia fundados en la reciprocidad, el cuidado mutuo y la sostenibilidad de la vida. De este modo, la dignidad humana puede ser repensada como una categoría de naturaleza relacional, en la cual convergen dimensiones éticas, políticas, ecológicas y territoriales, así como formas de conocimiento que podrían calificarse de sentipensantes, para retomar la expresión acuñada por Fals Borda (1986).

Esta manera de abordar el concepto permite reconocer que una vida digna no se agota en la cobertura de necesidades particulares, sino que depende crucialmente de la perdurabilidad de las relaciones que hacen posible la vida compartida. En consecuencia, la dignidad termina por vincularse con el cuidado del territorio, la defensa de la naturaleza y la construcción de formas de vida que privilegian lo comunitario por encima de la lógica individualista, todo lo cual armoniza con los planteamientos provenientes de las epistemologías del sur (Santos, 2014).

No obstante, estas reconfiguraciones no están exentas de tensiones internas. En contextos como el Caquetá, las prácticas asociadas a los buenos vivires coexisten con el modelo hegemónico de desarrollo y el capitalismo, que promueven la explotación intensiva de los recursos naturales, generando conflictos en el territorio y violentando las formas de vida. En este escenario, la dignidad humana se convierte en un campo de disputa, en el que se enfrentan diferentes concepciones de lo que significa vivir bien.

En consecuencia, los buenos vivires no deben entenderse como una alternativa idealizada

ni como un modelo acabado, sino como horizontes en construcción que permiten abrir el campo hacia otras formas de pensar la dignidad humana. Su importancia radica no en su capacidad de reemplazar el discurso de los derechos humanos, sino en su potencial para ampliarlo y resignificarlo desde contextos situados.

Metodología de elaboración de la reflexión

El presente estudio se adscribe a una modalidad cualitativa de índole teórico-reflexiva, en consonancia con una mirada que antepone la intelección de significados, vivencias y entramados simbólicos a la mensuración de los fenómenos. La indagación cualitativa se concibe aquí como un dominio interpretativo que faculta el abordaje de realidades intrincadas desde ángulos múltiples (Creswell & Poth, 2018), reconociendo a la vez su enraizamiento en escenarios particulares y su vocación crítica, atravesada por tomas de postura éticas y políticas frente al quehacer investigativo (Denzin & Lincoln, 2018). Desde tales coordenadas se plantea una aproximación hermenéutica a la dignidad humana en tanto categoría territorializada.

En consecuencia, se realiza una revisión crítica documental encaminada a indagar la genealogía de la noción de dignidad en la matriz occidental, al tiempo que se identifican sus fisuras y tensiones a la luz del pensamiento crítico actual y de la vertiente decolonial. Dicha indagación es un recurso analítico que hace posible sacar a flote las operaciones de universalización conceptual, las omisiones epistémicas y las controversias por el sentido, en interlocución con las epistemologías del Sur (Santos, 2014).

Es así como el abordaje metodológico se orienta hacia la construcción de una lectura crítica e interpretativa de las fuentes, privilegiando el análisis profundo de los discursos y sus contextos de producción. Esto implica no solo la

sistematización de la información, sino también su problematización a partir de categorías analíticas que permitan develar sentidos subyacentes, tensiones conceptuales y posicionamientos epistémicos. En esta perspectiva, el proceso investigativo asume un carácter reflexivo y dialógico, en el que el investigador no se limita a describir, sino que interpreta y reconfigura los significados en relación con su objeto de estudio, en consonancia con planteamientos que destacan el valor de la lectura crítica como práctica que posibilita cuestionar, reinterpretar y construir conocimiento desde una postura analítica y contextualizada (Correa Carvajal et al., 2025).

Conclusiones

Las reflexiones desarrolladas a lo largo del presente artículo permiten re-pensar que la noción de dignidad humana, tal como ha sido configurada en la tradición occidental y en la Declaración Universal de Derechos Humanos, se encuentra atravesada por tensiones derivadas del carácter de universalidad que se le ha querido dotar. Si bien esta categoría ha cumplido un papel fundamental en la consolidación de los discursos de derechos humanos, también ha operado históricamente como un dispositivo que individualiza e invisibiliza otras formas de comprensión de lo humano, especialmente aquellas provenientes de contextos no hegemónicos.

En este sentido, al intentar definir la dignidad humana no debería considerarse exclusivamente como un atributo abstracto, inherente e igual para todos, sino que requiere ser reconfigurada desde una perspectiva situada, relacional y contextual. Esta reconfiguración implica reconocer que las condiciones materiales, históricas y territoriales inciden directamente en la forma en que la dignidad es vivida, experimentada y defendida por las comunidades.

Desde una perspectiva decolonial, se hace

necesario desplazar la centralidad del pensamiento eurocéntrico en la definición de la dignidad humana, para abrir paso a *epistemologías otras* que permitan comprenderla desde las experiencias concretas de los pueblos. En esta línea, el trabajo de campo en el departamento del Caquetá Colombia, actualmente en desarrollo, se proyecta como un espacio que permitiría evidenciar **cómo las comunidades construyen sentidos propios de dignidad en medio de contextos de desigualdad, conflicto y resistencia.**

La dignidad se entiende, en consecuencia, como una categoría en continua construcción, cuyo sentido germina en el anclaje territorial, en las contiendas por la existencia y en las formas de resistencia frente a urdimbres que limitan la existencia de la diversidad de mundos factibles. En este horizonte, el trabajo indagatorio en el Caquetá se concibe como una ocasión para ahondar en tales reconfiguraciones y aportar a la edificación de una intelección más vasta, heterogénea y enraizada de la dignidad humana, una contra la pretensión homogenizante, afirme la pluralidad de trayectorias vitales y la diversidad cultural.

Referencias bibliográficas

- Acosta, A. (2012). *Buen vivir Sumak Kawsay: una oportunidad para imaginar otros mundos*. Quito: Editorial Abya-Yala.
- Arendt, H., Cruz, M., & Novales, R. G. (1993). *La condición humana* (Vol. 306). Barcelona: Paidós.
- Barraca, J., Mairal. (2008). Emmanuel Lévinas y la dignidad humana, a la luz del acontecimiento antropológico. *Prisma Jurídico*, 7(1). <https://www.redalyc.org/pdf/934/93412617005.pdf>
- Benhabib, S. (2003). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Bloomsbury Publishing PLC.

- Cardoso, R., Gives, L., Lecuona, M. y Gómez, N. (2016). Elementos para el debate e interpretación del Buen vivir/Sumak kawsay *Contribuciones desde Coatepec*, 31, ISSN: 1870-0365. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28150017005>
- Cardoso-Ruiz, R. P., del Carmen Gives-Fernández, L., Lecuona-Miranda, M. E., & Nicolás-Gómez, R. (2016). Elementos para el debate e interpretación del Buen vivir/Sumak kawsay. *Contribuciones desde Coatepec*, (31).
- Correa Carvajal, A., Sánchez Castillo, M., & Sánchez López, K. Y. (2025). La Poesía como Dispositivo para Promover la Lectura Crítica. *Ciencia Y Reflexión*, 4(2), 2305–2324. <https://doi.org/10.70747/cr.v4i2.417>
- Creswell, J. W., & Poth, C. N. (2018). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches (4th ed.)*. SAGE Publications.
- Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (2018). *The SAGE handbook of qualitative research (5th ed.)*. SAGE Publications.
- Díaz, A. (2020). Del giro ontológico a la ontología relacional y política, una mirada a la propuesta de Arturo Escobar. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 41(123), 99-122. <https://doi.org/10.15332/25005375/5991>
- Donnelly, J. (2003). *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Cornell University Press.
- Dussel, E. D. (1999). Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión. *Cuadernos de filosofía política, ética y pensamiento filosófico latinoamericano*, (2), 69-80.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA.
- Fals Borda, O. (1986). *Conocimiento y poder popular: Lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Colombia*. Bogotá: Siglo XXI.
- Gudynas, E. (2011). *Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo*. América Latina en Movimiento, 462, 1–20.
- Kant, I. (1996). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (M. García Morente, Trad.). Barcelona: Ariel. (Obra original publicada en 1785)
- Kumar, A. (2021). Kant on the Ground of Human Dignity. *Kantian Review*, 26(3), 435-453. <https://doi.org/10.1017/s1369415420000588>
- Leff, E. (2010). *Discursos sustentables*. Bogotá: Siglo XXI.
- López, L. L. É., López. (2009). *Dignidad humana, diversidad cultural y calidad de vida*. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1657-47022009000100003
- Machado, M., Mina, C., Botero, P., & Escobar, A. (2018). *Hacia el buen vivir. Desde lo cotidiano-extraordinario de la vida comunitaria*. Grupo de trabajo Investigación CLACSO.
- Markell, P. (2009). *Bound by Recognition*. Princeton University Press.
- Martínez, M. B. V., Bullé-Goyri. (2012). *Reflexiones sobre la dignidad humana en la actualidad*. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0041-86332013000100002

- Moyn, S. (2010). *The last utopia: Human Rights in History*. Harvard University Press.
- Mutua, M. W. (2000). Savages, Victims, and Saviors: The Metaphor of Human Rights. *Digital Commons, University At Buffalo School Of Law*. https://digitalcommons.law.buffalo.edu/journal_articles/570
- Nussbaum, M. C. (2012). *Crear capacidades: Propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.
- Proceso de Comunidades Negras [PCN]. (2007). *Plan de manejo integral de los recursos naturales del territorio colectivo de la cuenca del río Yurumanguí. PCN / Consejo Comunitario de la Cuenca del Río Yurumanguí*.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 153, 533–580.
- Quijano, A. (2014). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En CLACSO (Ed.), *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777–832). CLACSO.
- Santos, B. de S. (2014a). *Derechos humanos, democracia y desarrollo*. Dejusticia.
- Santos, B. de S. (2014b). *Epistemologies of the South: Justice against epistemicide*. Routledge.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Ciudad de Mexico: Editorial Planeta.
- Smith, L. T. (2012). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples (2nd ed.)*. Zed Books.
- Urbano, F. C. (2019). Otra cara de la dignidad humana en el pensamiento de Francisco de Vitoria. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 75(2), 959-980. https://doi.org/10.17990/rpf/2019_75_2_0959
- Vanhuylst, J. (2015). El laberinto de los discursos del Buen vivir: entre Sumak Kawsay y Socialismo del siglo XXI. *Polis [En línea. Revista Latinoamericana]*, (40). <http://journals.openedition.org/polis/10727>
- Walsh, C. (2009). Interculturalidad, Estado, sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época. *Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala*