

# P.

puntos de referencia

CENTRO  
DE ESTUDIOS  
PÚBLICOS

EDICIÓN DIGITAL  
N° 597, MARZO 2022

HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

# Abandonar la modernidad Discurso y praxis decolonial en la Convención Constitucional chilena

ALDO MASCAREÑO



# RESUMEN

- Los momentos constitucionales no solo abren el campo para transformaciones políticas y sociales estructurales, sino también para cambios en el lenguaje sociopolítico con el que se designan experiencias, se formulan diagnósticos y se plantean pretensiones normativas originales y complejas. En la práctica política de la Convención Constitucional chilena han surgido varios conceptos que desde hace un tiempo han tenido circulación en el debate académico de las ciencias sociales contemporáneas, pero que no habían encontrado expresión en el debate público. Conceptos como buen vivir, plurinacionalidad, disidencia, decrecimiento, derechos de la naturaleza, de la vida, se han expandido en las propuestas de la Convención y han logrado un posicionamiento público que antes no tenían. En tanto conceptos nuevos, generan incertidumbre e incomprendimientos cruzados, lo que afecta la claridad y precisión del debate.
- En este texto muestro que la mayoría de dichos conceptos proviene de las construcciones teóricas y políticas del *pensamiento decolonial* latinoamericano. Este pensamiento se articula en la década de 1990 como alternativa al marxismo, a la teoría crítica europea y a perspectivas postcoloniales de intelectuales de otras latitudes. Su argumento central es que los procesos de colonización impulsados por países europeos desde el siglo XVI no solo implicaron una dominación política y económica de los territorios coloniales, la expulsión y muerte de pueblos indígenas, así como la explotación de personas y recursos, sino también una dominación epistémica que estableció la superioridad de la cosmovisión europea moderna sobre el resto del mundo. Según esta propuesta, decolonizar implica el develamiento de la dominación europea en distintos planos y el rescate de las múltiples cosmovisiones que quedaron silenciadas por la jerarquía colonial establecida por la racionalidad occidental moderna.
- Por medio de una extensa revisión de literatura y el examen de la producción discursiva de la Convención Constitucional chilena a través de métodos digitales y análisis de contenido, sostengo que varias iniciativas de norma reflejan explícita o implícitamente elementos de esta corriente. Esto es lo que puede denominarse una *izquierda decolonial*, la que, en tanto asume el pensamiento decolonial especialmente de sustrato académico, invita en último término al abandono de las premisas epistemológicas e institucionales de un orden social moderno.
- El artículo concluye que el uso de estos conceptos puede, en algunos casos, ser meramente terminológico, pero que en otros su empleo señala orientaciones valóricas, prácticas políticas y decisiones específicas con efectos constitucionales. De este modo, no solo se ve afectada la tradición liberal, sino también la socialdemocracia e incluso la izquierda tradicional, todas ellas hijas de la modernidad. Como consecuencia, la articulación pragmática de la práctica política se dificulta y se entra a una lógica de todo o nada que reproduce la confrontación antes que la generación de un *modus vivendi*.

## Palabras clave

Modernidad, decolonialidad, poscolonialismo, epistemología, discurso, práctica política, Convención Constitucional, América Latina

**ALDO MASCAREÑO** es PhD en Sociología (Universidad de Bielefeld, Alemania) e investigador del Centro de Estudios Públicos. Email: amascareno@cepchile.cl. Agradezco a Juan Luis Ossa, Leonidas Montes, Sebastián Izquierdo, Eugenio García Huidobro y Pablo Celis sus comentarios a una versión preliminar de este texto.

# 1.

## INTRODUCCIÓN

Dentro de las iniciativas de norma de convencionales constituyentes preparadas en la Comisión de Principios Constitucionales, el Boletín 54-2, presentado el 27 de diciembre de 2021, refiere al principio del buen vivir. En la fundamentación se lee lo siguiente:

El proceso de imposición y colonización europea sobre el pensamiento y la cosmovisión de los pueblos originarios fue fundamental a la hora de instalar las bases de los estados nacionales y el capitalismo que comenzaba su expansión en el mundo en el siglo XIX. El marco conceptual, ontológico y epistemológico que se impone se funda en la separación de la humanidad y la naturaleza, imposibilitando la visión de los pueblos originarios, en la que tal dualidad no es cierta, y que, al contrario, plantea que somos parte integral del ciclo de la vida, y esta interconexión es requisito preliminar para alcanzar un estado de plenitud, tanto material como espiritual. (ChileConvención 2021a)

Más allá del principio del buen vivir (que exploro más adelante), el pasaje sintetiza los elementos fundamentales de un movimiento académico y político conocido como *pensamiento decolonial*. Fundamentalmente desarrollado por autores de origen latinoamericano, este pensamiento se consolida especialmente en la década de 1990 y continúa desplegándose, teórica y políticamente, hasta la actualidad. Su argumento central es que los procesos de colonización impulsados por países europeos no solo implicaron una dominación política y económica de los territorios coloniales, la expulsión y muerte de pueblos indígenas, así como la explotación de personas y recursos, sino también una dominación epistémica que estableció la superioridad de la cosmovisión europea moderna sobre el resto del mundo. La modernidad para este pensamiento es, por tanto, indisociable de la colonialidad. El éxito de la primera es, al mismo tiempo, la experiencia fatídica de la segunda. Los procesos de descolonización del siglo XX habrían significado el fin del dominio político en buena parte de los casos, pero la dominación epistémica continuaría en múltiples aspectos de la vida social. Decolonizar implicaría, entonces, el develamiento de esta dominación moderna en distintos planos y el rescate de las múltiples cosmovisiones (orientales, americanas, asiáticas, indígenas) que quedaron silenciadas por la jerarquía colonial establecida por la racionalidad europea moderna.

En el debate constitucional chileno, varios conceptos decoloniales han comenzado a tener preponderancia interpretativa y político-normativa. Conceptos como buen vivir, plurinacionalidad, disidencia, decrecimiento, derechos de la naturaleza, de la vida (por oposición a los derechos humanos), saberes ancestrales, cosmopolitismo pluriversal, comunalidad, son propios de este pensamiento o han sido adoptados por él como nociones que, en su conjunto y actuando como sistema, apuntan epistémica y políticamente a la decolonización de la colonialidad a través de la cual la modernidad europea habría subordinado la diversidad de grupos y cosmovisiones, en particular en el sur del mundo.

En esta investigación sostengo que una de las fuentes de inspiración teórica, normativa y política de un conjunto de convencionales independientes, de pueblos originarios y de izquierda de la Convención Constitucional chilena se encuentra principalmente en la variante latinoamericana del pensamiento decolonial. Argumentos como el citado más arriba en relación con el principio del buen vivir no son, por tanto, un hecho aislado ni expresión de alguna experiencia de revelación cosmológica de un grupo de convencionales esotéricos, sino que derivan de un sistema de pensamiento contemporáneo con arquitecturas conceptuales identificables y un proyecto normativo y político claro. Autores relevantes de este pensamiento decolonial son intelectuales, en su mayoría latinoamericanos, como Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Boaventura de Sousa Santos, Ramón Grosfoguel, Santiago Castro-Gómez y Silvia Rivera Cusicanqui. En estas páginas me concentro en ellos. Dejo de lado la corriente de estudios poscoloniales originada en investigadores como Edward Said (Palestina), Gayatri Spivak (India) o Homi Bhabha (India), primero porque el decolonialismo latinoamericano manifiesta críticas a este pensamiento (Castro-Gómez 2005a) y, segundo, porque la cercanía de los convencionales chilenos, sostengo, es con el universo conceptual, político y experiencial del continente latinoamericano. Por esta segunda razón, tampoco incluyo en el análisis a autoras como Sirin Adlbi Sibai, quien ha desarrollado una profunda reflexión desde un punto de vista islámico decolonial (Sibai 2017).

Mi hipótesis es que el empleo de las categorías de pensamiento decolonial conduce a la formación de lo que denomino una *izquierda decolonial* —o, como podría llamarse en los términos de esta teoría, una “izquierda de otro modo”— la que, consistente con sus premisas, introduce en distintos niveles de profundidad un discurso distinto y en ocasiones opuesto a aquel de la izquierda tradicional de sustrato moderno —sea ella marxista o socialdemócrata.

Mi hipótesis es que el empleo de las categorías de pensamiento decolonial conduce a la formación de lo que denomino una *izquierda decolonial* —o, como podría llamarse en los términos de esta teoría, una “izquierda de otro modo”.

Para desplegar este análisis, comienzo por una caracterización del pensamiento decolonial de sus principales autores y luego reviso conceptos clave del decolonialismo presentes en el discurso convencional. Seguidamente, discuto algunas de las críticas centrales a este pensamiento y las conecto con las manifestaciones principales del pensamiento decolonial en la Convención Constitucional chilena. Finalmente, elaboro las conclusiones del análisis.

# 2.

## LA INVERSIÓN DECOLONIAL. FUNDAMENTOS

Parece paradójico que el pensamiento decolonial de sustrato académico se haya presentado como un *giro* (e.g., Castro-Gómez y Grosfoguel 2007; Grosfoguel 2007a; Dussel 2020), una *inflexión* (Restrepo y Rojas 2010), una estrategia (Barreto 2012), o como una continuación de la teoría crítica europea (Castro-Gómez 2000, Santos 2006, Mignolo 2007a). La figura metafórica más aplicable es, en realidad, la de la *inversión*. Se trata ante todo de una inversión del modo en que la sociedad moderna se piensa a sí misma. El problema no es primeramente la explotación, la desigualdad o la existencia de clases sociales, como en las tradiciones más clásicas del marxismo, sino el ocultamiento de la *condición colonial* y la consecuente permanencia de una matriz etnoracial jerárquica (Quijano 1992), que se forma desde el inicio de los procesos de colonización y que establece una jerarquía de saber y materialidad entre lo europeo y lo no-europeo. La modernidad no puede comprenderse sin la colonialidad. Esta matriz tendría profundas consecuencias para la organización social contemporánea, para sus modos de autocomprensión y para las estrategias de automejoramiento que la modernidad diseña y aplica sobre sí misma. Todo ello lleva la marca de la *herida colonial* (Mignolo 2007b), es decir, la marca del genocidio producido en la marcha de los procesos de colonización en América Latina, África, Asia y otros pueblos oprimidos del norte global, y la marca de la cancelación epistemológica de sus visiones de mundo.

La astucia de la modernidad habría consistido, entonces, en dos cosas. Por un lado, en la generalización de un discurso y de una praxis que se expande como un universalismo abstractamente igualitario, deslocalizadamente válido e ideológicamente neutral (no jerárquico). Por otro, en su capacidad de ocultar que la condición *sine qua non* de ese universalismo consistiría en eliminar los rastros de “lo otro”, de la disidencia que queda marginalizada material y epistémicamente por siglos de opresión colonial. Así, más que de modernidad a secas, es preciso hablar de modernidad/colonialidad (Quijano 1992). Decolonizar significa, pues, invertir las condiciones del juego para obtener un triple resultado: a) desenmascarar la modernidad como un particularismo local que se expande a costa de la violencia material y epistémica; b) redescubrir las visiones de mundo que el avance moderno excluye; y c) recomponer la organización sociopolítica global en un escenario *transmoderno* (Dussel 2020) que arranque desde una comprensión no jerárquica “del otro”, ya sea se trate de entidades humanas, físicas o naturales. Así como Marx realizó la inversión de la dialéctica hegeliana desde el plano ideal al material (Marx 1973), la inversión decolonial propone la renuncia al proyecto moderno y una reconstrucción “otra” de las bases de organización globales.

La mayoría de los autores decoloniales son académicos latinoamericanos. Su pensamiento se desarrolló durante la década de 1980 y eclosiona en la década de 1990. Como lo anuncié en la introducción,

entre las figuras centrales están Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel, Santiago Castro-Gómez, Boaventura de Sousa Santos y Silvia Rivera Cusicanqui. En lo sucesivo, reviso algunos elementos clave de estos autores.

## La mayoría de los autores decoloniales son académicos latinoamericanos. Su pensamiento se desarrolló durante la década de 1980 y eclosiona en la década de 1990.

### Aníbal Quijano

El intelectual peruano Aníbal Quijano, asociado a la teoría de la dependencia, es uno de los primeros en emprender la *inversión*. Para Quijano (1989), la conquista de América Latina no solo fue relevante en términos materiales y geográficos, sino que implicó la develación de nuevos significados históricos por medio de los cuales Europa pudo construir sus utopías de una sociedad moderna libre de jerarquías e injusticias. En los siglos XIX y XX, sin embargo, la “ideología moderna” chocó en América Latina con la práctica social, el mercantilismo y una matriz de poder que obligaba a la modernización. Esto ocultó alternativas como la comunidad andina, una especie de propiedad privado-social fundada en la reciprocidad y la solidaridad; y obstruyó también el despliegue de una nueva racionalidad, opuesta a la razón instrumental y al oscurantismo cultural, y construida desde prácticas de equidad, solidaridad y reciprocidad. Para Quijano, aquí se podrían redescubrir las premisas liberacionistas de la modernidad.

Quijano (1992, 1999) entiende la colonialidad como un modelo de poder caracterizado por la racialización de las relaciones sociales entre colonizadores y colonizados, por la formación de un sistema de explotación abierto al mercado global, el eurocentrismo como modo de producción de la subjetividad y un control colectivo centrado en la hegemonía del Estado. No obstante, para Quijano (1992, 12) lo fundamental es la construcción de una “dominación colonial global” constituida por medio de la imposición de los modos de producción de conocimientos, significados y símbolos. Quijano reconoce que la dominación colonial de tipo político-administrativo concluyó (queda en todo caso el imperialismo actual de agentes globales), pero lo fundamental es la colonialidad cultural y la seducción de acceso al poder que esto implica. Decolonizar significa, entonces, la “liberación de las relaciones interculturales de la presión de la colonialidad” (Quijano 1992, 20).

### Enrique Dussel

Enrique Dussel, intelectual argentino, conocido en el ámbito del marxismo académico latinoamericano, aporta un concepto relevante a la teoría decolonial, el de *transmodernidad*. Dussel (2000) rechaza el concepto de modernidad eurocéntrico que asume el desarrollo como su *telos inmanente*, que tiene

a Europa como modelo a seguir en ese tránsito, y que entiende a las víctimas como un resultado inevitable del proceso modernizador. La inocencia de la modernidad debe ser negada, y la víctima —“el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera” (Dussel 2000, 49)— debe descubrirse como tal para realizar la liberación de la alteridad. La emancipación moderna no es radicalmente negada, sino que transfigurada en la *liberación del otro*.

En textos posteriores Dussel (2020) configura con estos elementos una filosofía de la liberación que renuncia al concepto de modernidad en su sentido de proceso histórico europeo singular e irrepetible para otros países y culturas. En su reemplazo, Dussel afirma la era de la transmodernidad: “donde las culturas se respetarán como iguales, y donde la humanidad sobrevivirá a la crisis ecológica inevitable causada por el capitalismo y la Modernidad” (Dussel 2020: 39, eB). En este mundo, la *pluriversalidad* ha triunfado sobre la *universalidad* de origen europeo. Se ha desplegado una cultura que articula a otras en la semejanza y que no impone una identidad dominante. Decolonizar es continuar la tarea de desmodernización para alcanzar una nueva Edad del Mundo.

## Walter D. Mignolo

Walter D. Mignolo, también argentino, es uno de los más conocidos exponentes del pensamiento decolonial. En su perspectiva de orientación semiótico-histórica, Mignolo (1995) propone que el Renacimiento, período en el que se forman los principios de emancipación moderna en Europa, tuvo un lado oscuro: la expansión colonial. Esta es su némesis. Por eso, es necesario hablar de modernidad/colonialidad, pues la primera no habría llegado a existir sin la segunda (Mignolo y Walsh 2018). América Latina fue la primera periferia global, colonizada en términos de lenguaje, memoria y espacio. Esto se especifica posteriormente en términos de una lógica de colonialidad que opera en lo económico como apropiación de la tierra y explotación del trabajo; en lo político como control de la autoridad; en lo social como control de la sexualidad y el género; y en lo epistémico como control del conocimiento (Mignolo 2007b). América Latina no puede observarse desde la perspectiva de la modernidad, porque ella oculta su culpa, sino que debe observarse desde la posición de la colonialidad.

Es necesario hablar de modernidad/colonialidad, pues la primera no habría llegado a existir sin la segunda.

Con ello, se cuenta una historia distinta, opuesta a la historia de la modernidad. Mientras para los europeos la colonización fue una fundación sobre la cual futuras revoluciones tendrían lugar, Mignolo invita a asumir la perspectiva de la gente del Tawantinsuyu después de la llegada de Francisco Pizarro. Lo que para unos era una proeza y un triunfo, para los otros era una destrucción violenta caracteri-

zada por muerte, violación y explotación. Esto es lo que da origen a lo que Mignolo llama la *herida colonial*, la metáfora por excelencia del sufrimiento y de lo que hay que sanar decolonizando. Por esto, los relatos privilegiados no deben ser los de viajeros, conquistadores o religiosos europeos, sino el del inca Waman Poma de Ayala, en una perspectiva histórica, o el del Ejército Zapatista, en la actualidad (Mignolo 2007b). Incluso más, según Mignolo la propia idea de “latinidad” (inventada originalmente por el gobierno colonial francés) debe ser rechazada por eurocéntrica: ella oculta la estructura de dominación impuesta a pueblos afroandinos, afrocaribeños e indígenas que no tendrían por qué ser “latinos” ni “americanos”.

### Los relatos privilegiados no deben ser los de viajeros, conquistadores o religiosos europeos, sino el del inca Waman Poma de Ayala.

En sus escritos más recientes, Mignolo ha enfatizado algunos de estos tópicos; por ejemplo, la idea de la invisibilidad de la matriz de poder colonial que surge en el siglo XVI (Mignolo 2020), la decolonialidad como una opción frente al cristianismo, el islamismo y el neoliberalismo que apunta a la liberación de la matriz colonial de poder (Mignolo y Walsh 2018), y la reemergencia —en conexión con Carl Schmitt— de un *tercer nomos de la Tierra*, caracterizado por una multiplicidad de nomos, por la desoccidentalización y multipolaridad, así como por la decolonialidad y la pluriversidad (Mignolo 2021). El programa parece recién comenzar.

### Boaventura de Sousa Santos

Boaventura de Sousa Santos, intelectual portugués, especialista en sociología del derecho y figura central del Foro Social Mundial, es otro de los exponentes del pensamiento decolonial. Santos inició su acercamiento a esta corriente desde la idea de democratización de la administración de justicia. Se requería un mayor involucramiento ciudadano en ella y la eliminación de obstáculos económicos, sociales y culturales en el acceso a la justicia (Santos 1986). Para lograrlo, es preciso, según él, realizar una transición paradigmática desde el canon occidental de justicia a tradiciones alternativas (Santos 2000). La posición fundamental es que existen problemas modernos para los que no hay soluciones modernas; por tanto, una perspectiva crítica ya no puede ser “europea”, sino que debe ser una crítica “que permita la formulación de alternativas radicales a la mera repetición de posibilidades ‘realistas’” (Santos 2009, 18). Una primera consideración en torno a esto es, para Santos, dejar de concebir al derecho como una estructura meramente estatal y formal, y ampliar la mirada hacia una arquitectura de varios niveles de pluralismo jurídico, en los que las clases oprimidas desarrollen sus propios sistemas



de justicia no oficiales pero tolerados por el Estado. El resultado último es promover un acceso a la justicia (plural de todos modos) que permita ofrecer estabilidad comunitaria. Su ejemplo es Pasárgada, nombre ficticio para una favela en Río de Janeiro, en la que se crea un sistema de contratos de propiedad independiente que, si bien “no trasciende la tradición liberal del capitalismo, me parece que como aparato jurídico en funcionamiento cuenta con ciertas características que, en circunstancias sociales diferentes, serían una alternativa deseable frente al sistema jurídico estatal profesionalizado, costoso, inasequible, lento, esotérico y excluyente propio de las sociedades capitalistas” (Santos 2009, 209). La conclusión de Santos es que la declinación del poder regulador del derecho hace obsoleta la teoría del Estado tanto liberal como marxista, por lo que se requieren nuevas formas de regulación en las que el Estado mismo es un movimiento social que coordina la redistribución social en una democracia participativa.

### La conclusión de Santos es que la declinación del poder regulador del derecho hace obsoleta la teoría del Estado tanto liberal como marxista.

Lo anterior conduce a una completa refundación del Estado. Según Santos (2010) —usando probablemente el tono más radical de los decoloniales académicos—, esa refundación estatal estaría más avanzada en Bolivia y Ecuador, pero América Latina en general sería el campo propicio para las luchas anticapitalistas y anticoloniales. Entre los elementos centrales de aquella refundación están el constitucionalismo transformador, el Estado plurinacional, un proyecto país centrado en principios solidarios y de armonía como el buen vivir o los derechos de la naturaleza, una nueva institucionalidad acorde con los principios de la plurinacionalidad y la solidaridad, un pluralismo jurídico que reconozca el derecho indígena ancestral, formas de territorialidad autónomas para terminar con la hegemonía del Estado, o formas de democracia intercultural que van desde la representación indocéntrica hasta una educación orientada a la reciprocidad cultural en las que los miembros de una cultura solo reconocen a otra en la medida que sientan que la suya es respetada (Santos 2010). Según Santos (2010), estamos en el umbral de una transición histórica que estará plagada de enemigos, por lo que la represión será necesaria:

El Estado plurinacional-popular debe equiparse para reprimir la ilegalidad de los opresores (no es posible el diálogo si no hay por lo menos la amenaza de la represión) y debe reprimir la ilegalidad de los oprimidos siempre y cuando el diálogo no sea posible o haya fracasado (no es legítima la represión si no hubo antes diálogo genuino y genuinamente fracasado). (Santos 2010: 132)

Y también es necesaria la unión de la izquierda a nivel global, no bajo la forma de una internacional como antaño, sino en un foro mundial en que las izquierdas puedan aprender mutuamente de sus

luchas contra los enemigos de la democracia (Santos 2020). El modelo de Santos es conocido: se viene leyendo con mayor sofisticación intelectual y política desde los tiempos del *Manifiesto Comunista*, pero ahora se agrega la apropiación académica de lo indígena al esquema redentor clásico de la modernidad.

## Silvia Rivera Cusicanqui

Una autora decolonial crítica del *decolonialismo blanco* o académico del estilo Mignolo<sup>1</sup> y Santos es Silvia Rivera Cusicanqui, autora mestiza boliviana (según su propia autodescripción) cuya aproximación, para diferenciarla de la anterior, podría ser descrita como un *decolonialismo de la experiencia*.

Desde un comienzo la obra de Rivera Cusicanqui introduce una figura que el decolonialismo académico, en su afán binario de oposición modernidad vs. decolonialidad, había olvidado, la del *colonialismo interno*. Original de la década de 1960 (González Casanova 2006), el concepto es empleado por Rivera Cusicanqui para designar a grupos oligárquico-coloniales que ejercen dominación en Bolivia (colonialismo interno), pero que no podrían tener éxito “si no fuera por el faccionalismo, el machismo y el colonialismo internalizado de que hacen gala también las cúpulas de muchos movimientos de corte popular o indígena” (Rivera Cusicanqui 2010[1984], 18). Colonialismo interno e internalizado se articulan para proponer formas ilusorias de ciudadanía y reemplazarlas por redes clientelares u otras formas de dominación.

Desde un comienzo la obra de Rivera Cusicanqui introduce una figura que el decolonialismo académico, en su afán binario de oposición modernidad vs. decolonialidad, había olvidado, la del *colonialismo interno*.

Por medio de la idea de colonialismo interno, Rivera Cusicanqui se distingue del decolonialismo académico en un triple sentido: a) no reduce el problema a una oposición generalizada modernidad/decolonialidad que mueva a reemplazar la primera por la segunda; b) se abre a observar las interpenetraciones que se producen y han producido entre mundo moderno e indígena en la historia; y c) asume, por tanto, que existiría una modernidad indígena donde predomina la indeterminación e incertidumbre. Esto es lo que Rivera Cusicanqui busca captar por medio del concepto aymara de *ch'ixi*. El término implica una epistemología fronteriza o una epistemología “del mundo-del-medio, el taypi o zona de contacto que nos permite vivir al mismo tiempo adentro y afuera de la máquina capitalista, utilizar y al mismo tiempo demoler la razón instrumental que ha nacido de sus entrañas” (Rivera Cusicanqui

<sup>1</sup> Ver sección 5 para esta crítica.

2015, 207). Dentro de esa epistemología, la noción filosófica de *pacha* (cosmos, espacio-tiempo) se convierte en una articulación conceptual-práctica que traduce entidades ajenas al lenguaje propio. Así, dice Rivera Cusicanqui (2015), nociones modernas como desarrollo, democracia, historia, Jesucristo pueden ser integradas en la cultura aymara como componentes de un universo mayor, el que, a la vez, decoloniza el sentido de esos conceptos al quitarles la pretensión de totalización. Esto es lo que la autora entiende por modernidad y universalidad indígena, una concepción donde lo abstracto y lo concreto coexisten y pueden ser enunciados en un mismo término.

Bajo estas premisas, el indígena moderno no es para Rivera Cusicanqui un ‘originario’, pues ello elimina el dinamismo de su aproximación cultural. Tampoco es un híbrido de dos mundos, ya que siempre hay una recombinación dinámica de sentidos distintos. La epistemología indígena es más bien *ch’ixi*, abigarrada, sucia, manchada, una trama o tejido que se juega en la intermediación, así como en la relación con su pasado y su presente. El significado de la palabra *ch’ixi* indica, en aymara, una tonalidad gris que se aprecia por efecto de la distancia, pero que al observarla en detalle está compuesta “de color puro y agónico: manchas blancas y negras entreveradas” (Rivera Cusicanqui 2018, 79). Es la composición de la indeterminación, una zona de incertidumbre a la que la autora se resiste a ignorar como lo hace el decolonialismo académico: “¿por qué tenemos que hacer de toda contradicción una disyuntiva paralizante? ¿Por qué tenemos que enfrentarla como una oposición irreductible? O esto o lo otro” (Rivera Cusicanqui 2018, 79). *Ch’ixi* señala el camino que efectivamente transita el indígena moderno; es una brújula ética que puede hablarle tanto a la especie humana de sus tareas comunes como a la conexión con territorios y comunidades particulares a través de la construcción de redes de sentido. Solo por esta vía Rivera Cusicanqui (2015) cree posible encontrar una retórica propia del mundo contemporáneo: absorbiendo, deconstruyendo y reconstruyendo en un universo epistemológico mayor que sea a la vez conceptual y práctico.

### Bajo estas premisas, el indígena moderno no es para Rivera Cusicanqui un ‘originario’, pues ello elimina el dinamismo de su aproximación cultural.

Como es posible apreciar, el proyecto decolonial académico es amplio. Contiene una interpretación histórica, un posicionamiento epistemológico asociado a la interpretación histórica, una teoría sociológica que emplea teorías modernas (el liberalismo, el marxismo, la teoría crítica) para oponerse o distinguirse de ellas, y una teoría política asociada a una escatología de superación de la modernidad por medio de herramientas políticas incluso de carácter represivo, como en el caso de Santos. Más aún, el decolonialismo académico tiene una propia crítica interna que reclama propiedad, la del decolonialismo de la experiencia. En este sentido, a mi parecer, la tesis del *giro decolonial* queda corta. Más bien, se trata de una *inversión* de los criterios fundamentales de la modernidad.

# 3.

## LA PRAXIS SEMÁNTICA Y CONCEPTUAL DECOLONIAL

Por cierto, en este espacio no es posible abarcar la totalidad de innovaciones semánticas y conceptuales que desarrolla el decolonialismo. Por esa razón, selecciono aquí las que me parecen más destacadas para la observación posterior. Las denomino *semánticas conceptuales* siguiendo la tradición de Koseleck (2012) y Luhmann (2013). Con esto enfatizo el hecho de que el desarrollo de conceptos en la teoría decolonial está (o tendría que estar) estrechamente asociado a la experiencia y, por ende, a una historicidad definida desde la cual se derivan opciones políticas.

### Meditaciones (de)cartesianas

Uno de los puntos clave del pensamiento decolonial, y en el que sin duda todos coinciden, es que el colonialismo no es solo una dominación militar, política y económica, sino también un control epistémico que legitima la dominación colonial y las pretensiones de validez universal del saber europeo. Esto es lo que Quijano (1999) denomina *colonialidad del poder*, es decir, el peso de superioridad étnica y cognitiva de Europa sobre el resto del mundo y que ha entendido a la modernidad como una jerarquía de lo civilizado sobre lo bárbaro.

El éxito de esta configuración está en su invisibilidad (Mignolo 2020). Santiago Castro-Gómez (2005b) ha llamado a esto la *hybris del punto cero*. La arrogancia constitutiva sería de Descartes, quien en sus *Meditaciones metafísicas* llama a desprenderse del sentido común hasta encontrar un punto de partida sólido e indudable, el *cogito*, a partir del cual se pueda establecer una diferencia entre sujeto y objeto que reconstruya el mundo de un modo racional y certero. Desde ahí es posible ejercer dominio sobre el mundo en sentido epistemológico, social y económico: “Ubicarse en el punto cero equivale a tener el poder de instituir, de representar, de construir una visión sobre el mundo social y natural reconocida como legítima y avalada por el Estado. Se trata de una representación en la que los ‘varones ilustrados’ se definen a sí mismos como observadores neutrales e imparciales de la realidad” (Castro-Gómez 2005b, 25). La matriz de poder colonial de la que ha hablado Quijano (1999) se traduce entonces en una simbiosis entre racionalidad técnico-científica y poder estatal que se oculta al considerarse más allá de cualquier punto de vista particular (Grosfoguel 2007a).

La tarea del proyecto decolonial consiste en desentrañar cada hebra de esta matriz de poder para liberar formas de conocimiento distintas y, con ello, ontologías diversas especialmente de poblaciones nativas, pero también en términos sexuales, de género y geográficos. En este sentido, el decolonialismo llama a desconfiar de las construcciones semánticas de espacios públicos e instituciones como

universidades o museos que reproduzcan la matriz de poder colonial (Khoo 2021). También, según Mignolo (2021), habría que desconfiar del experto quien, debido a su conocimiento específico, es ignorante de la totalidad, suplanta el conocimiento vivo y no se deja guiar por medio de los sentidos. Como alternativa, Mignolo (2007b) propone el modelo de universidad Amautay Wasi en Ecuador (la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas), en realidad denominada *pluri-versidad*, y concebida bajo el paradigma de la coexistencia de saberes. La universidad, sin embargo, fue cerrada en 2013 por el propio gobierno de Ecuador, argumentando que no alcanzaba los requisitos mínimos de calidad (Benalcázar y Ullán 2021). En 2018 la universidad se recreó por ley. Actualmente se encuentra en fase de institucionalización (AmautayWasi 2022).

## Buen vivir

El proyecto decolonial adoptó en la década de 1980 el concepto de *buen vivir* propio de movimientos indígenas y expandido a movimientos antiglobalización (Beling et al. 2021). En sus orígenes indígenas la palabra apunta a la idea de una vida social en armonía con los ciclos de la naturaleza, el cosmos y toda forma de existencia. Sus connotaciones semánticas en distintos pueblos originarios son variadas; la más amplia es la de *vida en plenitud* (CAOI 2010). Incluye una relación simbiótica entre humanos y naturaleza, una posición especial de la comunidad en ese contexto que promueve la interdependencia en el cuidado de niños y el trabajo colectivo, una economía solidaria y el respeto por el conocimiento ancestral (Artaraz 2021). En términos políticos, movimientos andinos especialmente en Bolivia y Ecuador impulsaron el discurso del buen vivir. En este último país, el concepto se transformó en un referente central de la Constitución y en una ideología dominante impulsada por el Estado con escasa tolerancia al diálogo y el disenso, un resultado justamente contrario a la naturaleza del concepto. Como lo han sostenido Caria y Domínguez (2016, 27): “El buen vivir ha logrado el estatus de ideología dominante [...] y se ha vuelto contradictoria e intolerante. Como ideología contradictoria tiene el poder de aprovechar ciertos hechos que contradicen sus principios, por lo que es empleada para justificar políticas que son antitéticas a sus pilares. Además, una ideología dominante no tolera disenso, ‘cualquier divergencia es una traición’ [...] y es rechazada con violencia”.

El proyecto decolonial adoptó en la década de 1980 el concepto de *buen vivir* propio de movimientos indígenas y expandido a movimientos antiglobalización (Beling et al. 2021).

En uso contemporáneo, el buen vivir tiene una dimensión particularista de oposición a la modernidad y a sus modelos de desarrollo, y una más moderada, pluralista y dialógica, que se acerca a la forma oc-

cidental del desarrollo sustentable (Vanhulst y Beling 2014). El proyecto decolonial académico adopta la primera visión. Como lo sostiene Santos (2018, 10): “el concepto designa un horizonte emancipatorio, este es, la idea de un buen vivir que prescinde de los conceptos de desarrollo y socialismo”. Algo similar sucedería con el concepto de Pachamama, incluido en la Constitución ecuatoriana, esto es, una concepción de naturaleza no cartesiana y no baconiana en la que la Tierra se asume como un ser vivo (Santos 2018).

Para las perspectivas más dialógicas (Vanhulst y Beling 2014), el concepto de buen vivir comparte con el de desarrollo sustentable la idea de una relación de dependencia mutua, aunque se separa de él en la medida en que el desarrollo sustentable aún conserve el dualismo naturaleza/sociedad. Distintas teorías socioecológicas de sistemas han superado ya este dualismo (Folke 2006, Folke et al. 2016; Scheffer 2009), lo mismo que otras basadas en la metáfora de redes (Callon 1984; Latour 2013), por lo que el diálogo entre desarrollo sustentable y buen vivir puede continuar con estas teorías (Yehia 2007).

El problema, sin embargo, no está en el diálogo teórico ni en la investigación empírica, sino en la práctica jurídica y política. Las constituciones de Bolivia y Ecuador son las que han incorporado las ideas de buen vivir en sus arquitecturas institucionales. En ellas, sin embargo, faltan normas que puedan realizar los derechos presupuestos narrativamente. En el caso de Bolivia, las normas inspiradas en el buen vivir parecen más bien limitar concepciones alternativas antes que realizar positivamente derechos. Y en el caso de Ecuador, la narrativa del buen vivir se ha empleado para reforzar derechos sociales, económicos y culturales tradicionales de la sociedad moderna (Barié 2014), pero en términos concretos se evidencian fallas en la transformación de la matriz productiva y escasos resultados en términos redistributivos (Villalba-Eguiluz y Etxano 2017)

### El problema, sin embargo, no está en el diálogo teórico ni en la investigación empírica, sino en la práctica jurídica y política.

Es decir, parece existir una suerte de intraducibilidad del concepto indígena de buen vivir en términos modernos. Por otro lado, como han sostenido Vanhulst y Beling (2014), el concepto no presupone un programa, sino una concepción normativa que puede contribuir a la observación de distintas visiones de mundo, pero que no resuelve los problemas que el mismo concepto plantea.

## Decrecimiento

Al contrario del concepto de buen vivir, el de decrecimiento tiene un origen europeo en la década de 1970, cuando el Club de Roma publicó el informe *The Limits of Growth*. André Gorz (1980) formuló

originalmente el concepto para indicar que hemos llegado a un punto en el que el balance de la Tierra tiene como condición el no-crecimiento, o incluso el decrecimiento. El decrecimiento se transformó en un movimiento político y académico en las décadas siguientes. En términos críticos apunta al capitalismo y su lógica guiada por el aumento del PIB y la mercantilización de relaciones sociales y socio-naturales. En términos propositivos, en tanto, la semántica del decrecimiento promueve una economía del cuidado, una lógica de comunes en ecocomunidades y cooperativas que comparten el trabajo y que tienen límites mínimos y máximos de ingreso (Kallis 2014).

El decrecimiento propone vaciar el debate público del lenguaje económico clásico, de la idea que solo el crecimiento produce un mundo mejor y que es ilimitado (Kallis 2014; Romano 2014). Se trata de una *decolonización del imaginario*, una especie de detoxificación de la adicción al crecimiento (Latouche 2014) que debería conducir a una limitación de la extracción de recursos, el control de la publicidad, impuestos verdes y reducción de consumo de bienes en el hogar (Kallis 2011). Esto debiese conducir a una forma comunal y cooperativa de existencia. Chiengkul (2018) ofrece como ejemplo una organización cooperativa catalana (CIC) productora y consumidora de productos orgánicos, que emplea moneda local y que se organiza por medio de mecanismos de democracia directa en asambleas abiertas. La asociación tiene comités para temas específicos y uno de sus elementos organizativos centrales son las eco-redes, destinadas al intercambio de bienes, servicios y conocimiento. Otro ejemplo ofrecido son las Reti di Economia Solidale, en Italia, que incluyen el Banco Ético Popular y el Grupo de Adquisición Solidaria, que se organiza colectivamente para la adquisición de comida y ropa. Chiengkul (2018, 89) sostiene que este sería un buen modelo para implementar en países en desarrollo “donde las ideas de izquierda ya prevalezcan”. Movimientos como el buen vivir en América Latina, el *Ubuntu* en Sudáfrica y la Gandhian Economy of Permanence en India serían apropiados para esto. Nirmal y Rocheleau (2019) entregan otros ejemplos de comunidades que han practicado el decrecimiento: por un lado, los zapatistas en Chiapas, quienes estarían articulados sobre principios de resistencia anticapitalista y autonomía (soberanía alimentaria, agroecología, tecnología local, igualdad de género); por otro, comunidades indígenas en India occidental desplazadas por el colonialismo, organizadas con el fin de alcanzar su soberanía alimentaria y la resocialización de tierras originalmente apropiadas por el Estado y los privados. Esto contribuiría a la regeneración de nodos para incrementar su acceso a las tierras.

[El decrecimiento propone vaciar el debate público del lenguaje económico clásico, de la idea que solo el crecimiento produce un mundo mejor y que es ilimitado \(Kallis 2014; Romano 2014\)](#)

Por último, el decrecimiento también se ha asociado a perspectivas feministas que enfatizan el *cuidado* como una forma de establecer límites al imaginario del crecimiento (Mehta y Harcourt 2021) y a

perspectivas basadas en la convivencia (Gertenbach et al. 2021) que puedan regenerar territorios por medio de trabajo no remunerado y el deseo de un futuro alternativo (Demaria et al. 2019). Más allá de las apelaciones morales a la solidaridad, el foco del decrecimiento está en la *pequeña escala*. Su punto ciego está en que la pequeña escala solo puede sostenerse porque fuera de la comuna y la cooperativa existe una sociedad de *gran escala* que, por ejemplo, regula aspectos jurídicos u ofrece posibilidades de intercambio, formales o no, de tipo económico, de conocimientos o de servicios. Uno de los dramas del mundo actual es que es una sociedad mundial (Luhmann 2013), en la que nunca se puede estar tan aislado y nunca se puede ser tan inocente.

## Disidencia

En una acepción general y descargada de contenido político, Dollimore (2018) entiende la disidencia sexual como una forma de resistencia que opera en el espacio del género distinguiendo originalmente entre dominantes y subordinados. El concepto, sin embargo, adquiere más densidad cuando es entendido como oposición a categorías binarias de género, a la normatividad heterosexual e incluso a posiciones feministas liberales. Luego de la diferenciación entre sexo y género deconstructivamente elaborada por Judith Butler (2007[1990]), las posiciones *queer* (gay, lesbianas, transexuales, bisexuales, intersexuales) se despliegan en la década de 1980 y 1990 como un paso en el desarrollo de la idea de disidencia sexual (Cabrera y Vargas 2014).

El movimiento definitorio para vincular la disidencia sexual al pensamiento decolonial lo constituye, no obstante, la oposición interseccional (género, raza, clase) a las conceptualizaciones *queer*, por considerarlas expresiones de una clase media y alta norteamericana y, fundamentalmente, blanca. Nelly Richard (2008) ha formulado esto en términos de la diferencia entre una hipertextualización del cuerpo que deriva del deconstructivismo académico norteamericano y el énfasis en la experiencia de la mujer latinoamericana sobrecargada de explotación y opresión. El acercamiento a la experiencia tiene el valor de un relato situado que se opone a una mediación discursiva y a la abstracción de la teoría. Para el pensamiento decolonial latinoamericano feminista, lo *queer* también pierde su carácter popular de lucha y se transforma más bien en una especie de normalización de la diferencia, antes que efectivamente en disidencia (González 2016). La disidencia adquiere así una mayor especificidad: indica una posición de autoidentificación (autodesignación identitaria personal) que resiste la normalización introducida por distintas formas de universalización del género mediante la formulación de diferencias de género, sean estas propuestas por instituciones globales que apoyan la diversidad sexual, por la academia o por el mercado.

El acercamiento a la experiencia tiene el valor de un relato situado que se opone a una mediación discursiva y a la abstracción de la teoría.



Una ilustrativa posición en este contexto es la expresada por Constanzx Álvarez (2014). La autora arranca desde su experiencia de “mujer gorda” en América Latina (Chile) para presentar su cuerpo públicamente como acto disidente frente a los estándares normativos de belleza: “mi cuerpo es un arma política y mi gordura es, de cierta forma, un medio. Un medio performático, material, con la potencia de ser algo más que sólo una chica gorda...” (Álvarez 2014, 19). ‘Algo más’ es abandonar la posición de víctima y salir al mundo, desde la herida de la humillación, como ejercicio político de disidencia, de incomodidad. La escritura desde la experiencia no solo aspira a presentar tal experiencia (en ningún caso para representarla), sino a pensar y actuar desde *otro lugar*, con el fin de deshacerse del patriarcado que la ha situado en la marginalidad: “enunciarse a sí misma como gorda no desde el insulto, sino desde la resignificación de una palabra que molesta, que genera incomodidad. Uso de palabras como táctica, llamarse gorda como una identidad estratégica, contextual, perturbadora, así como también llamarse a una misma lesbiana, feminista... cerda punk” (Álvarez 2014, 23).

Desde esta experiencia, la autora expande el análisis a la construcción social que conecta antropocentrismo, modernidad, capitalismo y especismo. Esto a su vez vincula a las formas de desprogramación decolonial que la autora aborda hacia el final de su libro. En este contexto, Álvarez (2014, 188ss) sitúa en el feminismo negro el origen de la desprogramación, incluso antes que las teorías *queer* y el post-feminismo. El problema no solo es el género, sino también la raza, la clase, la sexualidad. Se abre así también la crítica a las clasificaciones del tipo LGTBIAQ+ que pueden esencializarse y mercantilizarse, a la apropiación puramente académica (abstracta, sin experiencia) del género, y a los llamados feministas a la universalidad de las mujeres, pues “el llamado a la hermandad y unidad se convierte en un arma de doble filo, en la medida que no permite ver el racismo en las teorías y prácticas feministas” (Álvarez 2014, 189). Ser disidente es, finalmente, resistir a clasificaciones generalistas, pero tanto como eso es también un activismo epistemológico y político-corporal.

## Decolonizar los derechos humanos

Si la crítica decolonial es radical, los derechos humanos no podían quedar exentos de cuestionamiento. Boaventura de Sousa Santos (2021) sostiene que los derechos humanos convencionales (occidentales) fueron regularmente pensados para las metrópolis. En las periferias (colonias), se trata de otros seres “menos que humanos” o “subhumanos”. Se establece entonces una distinción *abismal* que crea el universo occidental de los derechos humanos y el resto. Se precisa de un pensamiento posabismal que supere la arrogancia de Occidente por medio de la afirmación de distintas narrativas de dignidad humana que incorporen derechos colectivos y derechos de la naturaleza.

Nelson Maldonado-Torres (2021), por su parte, agrega que los derechos humanos se construyeron sobre la base del imaginario medieval europeo representado en la *cadena del ser*, en el cual el universo se estratifica en lo divino, lo humano, lo animal y lo natural. Esto se replica en el plano de lo humano en el colonialismo, lo que lleva a distinguir entre diversos tipos de seres humanos. Por esto, los derechos humanos occidentales serían selectivos: la empatía es más fuerte con los europeos blancos que con otras poblaciones, y el sufrimiento de negros e indígenas sería menos detectable. Los derechos humanos configuran así una hermenéutica colonial del sufrimiento que es preciso decolonizar.

En el caso de Mignolo (2021), la crítica es en principio tradicional: la defensa del discurso de derechos humanos puede tornarse violenta con grupos que no sigan este discurso. Esta crítica, sin embargo, no es a los derechos humanos, sino a la política internacional de algunos países de Occidente y ha sido regularmente presentada por la teoría crítica (e.g., Habermas 2000).

La segunda crítica de Mignolo tiene mayor originalidad. Según ella, es preciso primero hacerse la pregunta por lo “humano” antes que por los “derechos” (Mignolo 2021). Lo “humano” es un sustantivo elaborado por Occidente para distinguir entre humanos y “menos que humanos”, y entre humanos y entidades no humanas. Esto habría conducido a un cosmopolitismo guiado desde arriba. Lo que se requiere ahora es un cosmopolitismo decolonial y pluriversal, guiado desde abajo e instaurado como un *pensamiento en el límite* (*border thinking*) o un *pensar de otro modo* (*thinking otherwise*). Este tipo de cosmopolitismo incluye “al río y la montaña, el sol y la luna, el viento y la lluvia, el perro y el caballo” (Mignolo 2021, 220). En él, la democracia puede ser aceptable para ciertas regiones, pero para otras cuenta lo *comunal* como armonía y balance entre humanos y otras formas de vida. Lo “humano” es, en tal sentido, limitado. Habría que abrirse a otras conceptualizaciones, como la de *runa* en quechua, que (según Mignolo) indica la unidad de lo humano, la Tierra y el cosmos; o el mandarín *rén*, que refiere a una persona en relación con otras (Mignolo 2021, 262).

En el caso de Mignolo (2021), la crítica es en principio tradicional: la defensa del discurso de derechos humanos puede tornarse violenta con grupos que no sigan este discurso. Esta crítica, sin embargo, no es a los derechos humanos, sino a la política internacional de algunos países de Occidente y ha sido regularmente presentada por la teoría crítica (e.g., Habermas 2000).

Por estas razones, el paradigma de los derechos humanos debe cambiar al de “derechos de vida” (*living rights* en la expresión de Mignolo, derecho de la naturaleza/Pachamama/Gaia), amenazados por la modernidad y el cambio climático. Ya no se trataría solo de un tema legal, sino ético, que restituiría la dignidad sanando la herida colonial: “Los derechos humanos son de poca ayuda en esta empresa. Los derechos de vida, si son apropiadamente regulados, pueden empoderar a poblaciones destituidas de sus necesidades básicas: agua, comida, aire limpio y condiciones higiénicas. Una vez que todo ello esté asegurado, las comunidades mismas se encargarán de la educación de sus hijos y de las futuras generaciones” (Mignolo 2021, 279). Los ejemplos de este proyecto son, nuevamente, como en el caso del decrecimiento, los zapatistas, Ecuador y Bolivia.

La decolonización, sin embargo, no funciona como un acto espontáneo. Una serie de cambios institucionales y nuevos instrumentos legales se requieren para completar el proyecto. Por otro lado, no

es necesaria la decolonialidad para pensar en los derechos de la naturaleza. Incluso algunos de los procedimientos seguidos por Ecuador para no desviar el curso de ríos y presentados en base a los derechos de la naturaleza, se resuelven con instrumentos clásicos y argumentaciones empíricas como posibles inundaciones de zonas agrícolas o pobladas (Berros 2021). Y en el caso de la justicia indígena, los derechos humanos occidentales aún protegerían formas de relacionamiento en distintos lugares del mundo que escapan a la idealización decolonial (Benalcázar y Ullán 2021).

## Plurinacionalidad: los casos de Ecuador y Bolivia

De manera similar al decrecimiento, el concepto de plurinacionalidad no tiene origen en los saberes ancestrales, sino en los más modestos saberes modernos. Si bien el concepto puede rastrearse hasta tiempos romanos (Luhmann 2013) y asociarse a formas de pluralismo jurídico (Teubner y Korth 2012), en las últimas décadas ha tenido especial relevancia en las discusiones sobre la organización de la Unión Europea y particularmente en el caso de las nacionalidades en España, Escocia y Canadá (Requejo 1999, 2001, 2010; Keating 2001, 2009; Nootens 2009; Moreno 2019). En el caso latinoamericano, Ecuador y Bolivia son, como siempre para el decolonialismo académico, los casos estrella.

De manera similar al decrecimiento, el concepto de plurinacionalidad no tiene origen en los saberes ancestrales, sino en los más modestos saberes modernos.

El caso de Ecuador, sin embargo, ha estado sujeto a contradicciones (Becker 2012). Jameson (2010), por ejemplo, atribuye un éxito del movimiento indígena en Ecuador a su uso de la demanda plurinacional como articulación general de la oposición al orden capitalista. El concepto evolucionó en el tiempo desde la aceptación de lo indígena en el espacio político hasta la incorporación de formas del control de territorio y la autonomía de procesos de decisión, incluso a nivel de declarar un gobierno de nacionalidades y pueblos indígenas de Ecuador (CONAIE). Por el contrario, Vela-Almeida (2018) sostiene para el caso de Ecuador la existencia de una diferencia fundamental entre una agenda posneoliberal y la transición hacia un Estado plurinacional. Esta diferencia queda plasmada en la estrategia minera para la Cordillera del Cóndor, una zona amazónica ecológicamente vulnerable y habitada por indígenas. El enfoque posneoliberal, en el que el Estado regula el mercado, produce ingresos para bienestar social y superación de la pobreza a la vez que protege el medioambiente, pero esto limita el desarrollo de un Estado plurinacional que supone la definición de territorios ancestrales colectivos en espacios culturales diversos. Posneoliberalismo y plurinacionalismo parecen entonces mutuamente excluyentes en la práctica: mientras el primero exige adoptar una perspectiva de unidad nacional, el segundo enfatiza el reconocimiento de historias culturales subjetivas y territorializadas. Este dilema

parece ser irresoluble para la lógica decolonial. Superarlo supondría prácticamente la disolución del Estado y la reducción de la atención a focos específicos que ni siquiera aceptarían la contribución a un proyecto central como en el federalismo. En este sentido, el proyecto decolonial sugiere finalmente un *downscaling* global (decrecimiento, comunidad, cooperativismo, buen vivir, localidad, territorialidad), una especie de desinversión imposible de la evolución social.

En el caso de Bolivia, la trayectoria del plurinacionalismo no ha sido más exitosa. Los procesos de consulta han presentado irregularidades, el poder de decisión entregado a poblaciones locales ha sido limitado y se observa poca transparencia en los pagos compensatorios a comunidades (Schilling-Vacflor 2013). Las políticas de reconocimiento han también producido tensiones políticas e identitarias entre grupos indígenas y sindicatos campesinos (Fontana 2014), al igual que entre grupos indígenas que no pueden superar estructuras de organización previas de carácter neoliberal (Alderman 2017; Doyle 2020). En la última década, la perspectiva del Estado boliviano se ha mantenido retóricamente progresista, pero en la práctica ha reconfigurado su rol mediador y dominador de la organización del capital y la industria de recursos naturales, y se ha opuesto a las prácticas políticas comunales indígenas que están a la base del despliegue de una estructura plurinacional (Salazar 2020).

En América Latina al menos, la historia del plurinacionalismo no ha comenzado bien. En varios sentidos esto puede deberse a la *lógica de todo o nada* que ha prevalecido en los casos de Ecuador y Bolivia y que caracteriza al proyecto decolonial en general. La pregunta es cómo emergen estos elementos en el caso chileno.

## 4.

### IMPULSOS CONVENCIONALES DECOLONIALES

Los conceptos de la decolonialidad están presentes en distintas fuentes asociadas al proceso constituyente chileno: en los programas que los convencionales presentaron para postular a la Convención Constitucional, en los reglamentos de la etapa preparatoria, en las iniciativas de norma de los convencionales, en las iniciativas populares de norma. No busco aquí hacer un catastro exhaustivo de cada lugar o discurso donde aparece una referencia a estos conceptos. Tomo únicamente algunos elementos ilustrativos en cada caso para mostrar modelos de uso de la semántica decolonial. Los reglamentos se analizan hasta el 5 de enero de 2022; las iniciativas convencionales de norma hasta el 15 de enero; y las iniciativas populares de norma hasta el 1 de febrero de 2022.

#### Programas

Ciertamente, en los pueblos originarios es donde más se representa este discurso. Aparece ahí originalmente el principio de la plurinacionalidad, esto es, “la garantía de derechos colectivos fundamentales

de índole político para los pueblos indígenas, que permiten una redistribución del poder con el Estado que ha actuado antes desde lógicas coloniales” (Millabur 2021). En un nivel de relevancia equivalente está el buen vivir: “No se puede Vivir Bien si los demás viven mal, o si se daña la ‘Madre Tierra’. Es saber vivir en armonía y equilibrio, en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia” (Llanquileo 2021). También cercanos al discurso decolonial están los principios de interculturalidad, la preexistencia de los pueblos previos al Estado chileno, los derechos de la naturaleza y la coexistencia con ella, la Pachamama como sujeto de derecho, los derechos colectivos, la soberanía alimentaria como principio orientado a la recuperación de la productividad y semilla ancestral, la restitución de tierras, la organización territorial de la identidad, la autodeterminación, la pertinencia cultural de cualquier política social o económica con la cosmovisión indígena y los saberes ancestrales. También la idea de invisibilización de los pueblos indígenas por parte de las categorías modernas aparece frecuentemente en sus programas.

Además de converger en conceptos importantes de los pueblos originarios, como la plurinacionalidad y el buen vivir, uno de los conceptos de la semántica decolonial que destaca en los programas de los convencionales independientes es el de disidencias sexogenéricas y sexuales (e.g., Labbé 2021). En estos programas se pone también énfasis en un sentido de comunalidad de bienes, territorios, espacios de educación, espacios cooperativos, vida comunitaria, y en los mecanismos de democracia directa. En los programas de Apruebo Dignidad se presenta también el principio del buen vivir, la plurinacionalidad, la identidad territorial, la vida comunal en barrios, poblaciones, pueblos y territorios, y los mecanismos de democracia directa. Algo similar acontece en los convencionales de la ex Lista del Pueblo. Aquí, además de los conceptos mencionados como el buen vivir y la plurinacionalidad, se agregan la unidad de ser humano y naturaleza, la autonomía de gobiernos locales y regionales, y el “decrecimiento económico inteligente y que promueva y fortalezca la economía local, la economía circular y la soberanía alimentaria de temporada” (San Juan 2021). La plurinacionalidad también aparece, finalmente, en los programas de la Lista del Apruebo (Calvo 2021) y en los programas de Independientes No Neutrales.<sup>2</sup>

Además de converger en conceptos importantes de los pueblos originarios, como la plurinacionalidad y el buen vivir, uno de los conceptos de la semántica decolonial que destaca en los programas de los convencionales independientes es el de disidencias sexogenéricas y sexuales (e.g., Labbé 2021)

<sup>2</sup> Para un análisis de las semánticas de la Convención Constitucional en detalle, ver Mascareño et al. 2021a y 2021b. También pueden explorarse las distintas visualizaciones interactivas al respecto en <https://c22cepchile.cl/analisis-online/> [6 de enero 2022].

En un análisis general de estos conceptos (Mascareño 2021a y 2021b), se puede apreciar que en los convencionales independientes tiene un alto valor la idea de derechos de la naturaleza, la que en todo caso se combina con los derechos humanos y sociales. También el concepto de disidencia es relevante en este grupo. El concepto de madre tierra era relevante para los convencionales de la Lista del Pueblo, como también lo era la idea de seres vivos. De cualquier modo, para todas las listas en que se agruparon originalmente los convencionales, los derechos humanos, fundamentales y sociales son un elemento relevante y transversal. Las diferencias se producen a nivel de los derechos culturales y sexuales. Y aun cuando no con alta frecuencia, el concepto de plurinacionalidad aparece en programas de la Lista del pueblo, Pueblos originarios, Apruebo Dignidad, Independientes no Neutrales y Lista del Apruebo (ver C22 2021a).

## Reglamentos

La Tabla 1 ofrece un panorama general de las intersecciones entre la semántica de algunos reglamentos de la Convención Constitucional y las semánticas del pensamiento decolonial.<sup>3</sup>

**TABLA 1.** Reglamentos de la Convención Constitucional que incluyen semánticas decoloniales hasta el 5 de enero de 2022

Reglamento	Conceptos
Reglamento General Convención Constitucional	El artículo 1 incluye el concepto de plurinacionalidad como una de sus características centrales. En los principios rectores del Reglamento también se incluyen las nociones de invisibilización, disidencia y cuidado, asociadas en algunas de sus variaciones semánticas al feminismo decolonial. El buen vivir, asimismo, está presente en estos principios. La idea de comunalidad se incorpora especialmente en la Comisión de Descentralización.
Reglamento de Ética Convención Constitucional	Buen vivir y principio biocéntrico (artículo 3). Plurinacionalidad e interculturalidad (artículo 7). La plurinacionalidad también se presenta en el artículo 26 como un criterio a respetar en la integración y constitución del Comité de Ética. Un quinto miembro de este comité deberá contar con la sabiduría ancestral del pueblo nación que lo patrocina. El artículo 23 incorpora la negación o minimización de los efectos del colonialismo y el Estado de Chile en los pueblos originarios y afrodescendientes.
Reglamento Participación y Consulta Indígena	Plurinacionalidad en la participación y consulta, la que deberá ejecutarse en conjunto con las instituciones tradicionales y representativas, respetando los procedimientos y formas propias de organización de cada pueblo. Entre las fuentes normativas del proceso está el derecho propio o consuetudinario de los pueblos originarios.
Reglamento de Mecanismos, Orgánica y Metodologías de Participación y Educación Popular Constituyente	Se incluye el concepto de diversidades y disidencias sexo-genéricas en razón de la existencia de patrones históricos de dominación e invisibilización (artículo 10). Se incorpora también la idea de plurinacionalidad de decolonización. La decolonización es definida como "el respeto irrestricto a los usos y costumbres de pueblos originarios y el pueblo tribal afrodescendiente" (artículo 11).

FUENTE. Elaboración propia en base a ChileConvención 2021b.

<sup>3</sup> Para una descripción más detallada de la dispersión de estos conceptos en cuerpos normativos de la Convención Constitucional, ver los boletines del Monitor Constitucional del Centro de Estudios Públicos en [https://www.plataformaconstitucionalcep.cl/constituyente/site/tax/port/all/taxport\\_4\\_\\_1.html](https://www.plataformaconstitucionalcep.cl/constituyente/site/tax/port/all/taxport_4__1.html) [6 de enero 2022].

## Iniciativas convencionales de norma

La Tabla 2 muestra algunos de los conceptos presentes en las iniciativas convencionales de norma y las semánticas del pensamiento decolonial.<sup>4</sup>

**TABLA 2.** Selección de iniciativas convencionales de norma que incluyen semánticas decoloniales hasta el 15 de enero de 2022

Boletín	Comisión	Conceptos	Patrocinantes
10-5	Medio ambiente	Garantiza y protege a la atmósfera como bien común. Apreciación de cielo estrellado es central en cosmovisión de pueblos originarios. Relación con especies no humanas. Ciclos de la naturaleza.	Cristina Dorador, Manuela Royo, Carolina Vilches, Vanessa Hoppe, Gloria Alvarado, María Elisa Quinteros, Constanza San Juan, Bessy Gallardo, Elisa Giustinianovich, Janis Meneses, Alejandra Flores, Francisco Caamaño, Jorge Abarca, Alvin Saldaña y Bastián Labbé
11-4	Derechos fundamentales	Regulación de derechos fundamentales. Negación de autodeterminación de los pueblos. La sociedad no se compone sólo de individuos, sino también de colectividades y pueblos. Categorización por generaciones ha contribuido a una perspectiva jerarquizada de los derechos.	María Elisa Quinteros, Janis Meneses, Alondra Carrillo, Manuela Royo, Elisa Giustinianovich, Gloria Alvarado, Alvin Saldaña, Bastián Labbé,
14-4	Derechos fundamentales	Naturaleza como titular de derechos en Ecuador. Derechos de la Madre Tierra en Bolivia. Derechos bioculturales en Colombia. Personas naturales y naturaleza son titulares de derechos.	Aurora Delgado, Mariela Serey, Tatiana Urrutia, Damaris Abarca, Yarela Gómez, Amaya Álvez, Jeniffer Mella, Fernando Atria, Ignacio Achurra, Jaime Bassa
15-4	Derechos fundamentales	Identificamos que la seguridad humana, el desarrollo sostenible, la lucha contra el cambio climático, la soberanía y la seguridad alimentaria, la protección del medio ambiente, la justicia social y el respeto de los derechos de la naturaleza como sostén de la vida humana y de la creación, la plurinacionalidad y el multiculturalismo, la reparación integral hacia los pueblos indígenas, son los desafíos principales a los que esta Constitución debe apuntar.	Giovanna Grandón, Alejandra Pérez, Tania Madriaga, Dayana González, Natalia Henríquez, Elsa Labraña, Roberto Celedón, Manuel Woldarsky
16-4	Derechos fundamentales	Comunidades, pueblos y naciones indígenas previas a la invasión y precoloniales. Sectores no dominantes de la sociedad que transmiten territorios ancestrales. Carácter colectivo de derechos.	Isabella Mamani, Lidia González, Rosa Catrileo, Elisa Loncon, Tiare Aguilera, Fernando Tirado, Adolfo Millabur, Félix Galleguillos y Luis Jiménez

<sup>4</sup> Para un mayor detalle de las distintas iniciativas convencionales de norma, ver en el sitio de la Convención Constitucional la sección Documentos, disponible en: [https://www.plataformaconstitucionalcep.cl/constituyente/site/tax/port/all/taxport\\_4\\_\\_\\_1.html](https://www.plataformaconstitucionalcep.cl/constituyente/site/tax/port/all/taxport_4___1.html) [6 de enero 2022].

19-4	Derechos fundamentales	Derechos colectivos de pueblos indígenas. Armonización de legislación nacional con fuentes internacionales de naciones preexistentes.	Isabella Mamani, Lidia González, Rosa Catrileo, Elisa Loncon, Tiare Aguilera, Fernando Tirado, Adolfo Millabur, Félix Galleguillos y Luis Jiménez
24-7	Sistemas de conocimiento	Diversidad de conocimiento producido por prácticas en territorios y pueblos para avanzar en justicia epistémica. Diálogo entre los sistemas de conocimiento.	Cristina Dorador, Ignacio Achurra, Malucha Pinto, Carolina Videla, Bernardo de la Maza, María Angélica Tepper, Francisco Caamaño, Alexis Caiguan, Paulina Valenzuela, Carlos Calvo, Margarita Vargas, Loreto Vidal, Miguel Ángel Botto, Jorge Abarca, María Elisa Quinteros y Manuela Royo
43-3	Forma de Estado	Estado Regional que se haga cargo de las demandas democratizadoras, la autonomía, la desigualdad territorial, el ejercicio de los derechos colectivos de los pueblos indígenas y la protección de la naturaleza.	Tammy Pustilnick, Claudio Gómez, Yarela Gómez, Bastián Labbé, Adriana Ampuero, Amaya Alvez, Ramona Reyes, Jeniffer Mella, Cristóbal Andrade, César Uribe, Julio Álvarez, Hernán Velásquez, Helmuth Martínez, Elisa Giustinianovich
54-2	Principios constitucionales	Incorpora principio del buen vivir. Buen vivir en Constitución boliviana y ecuatoriana. Colonización impone marco conceptual, epistemológico y ontológico a pueblos originarios. Destrucción de la Madre Tierra. Buen vivir implica recuperación de saberes ancestrales y prácticas comunitarias. Promueve condiciones igualitarias de armonía y plenitud material y espiritual. Permite a los pueblos ancestrales enfrentar formas hegemónicas de vida. Ser humano es parte integral de Naturaleza. El Estado definirá planes y programas económicos, sociales y ambientales para la implementación del buen vivir. En el desarrollo de estos planes, los diversos pueblos de Chile serán los protagonistas de su formulación y evaluación, manteniendo el ejercicio de la soberanía y de todas las potestades y responsabilidades consagradas como fundamentales para los individuos, las comunidades y la Naturaleza.	Alvin Saldaña, Loreto Vallejos, Giovanna Roa Cadin, Cristóbal Andrade, Beatriz Sánchez, Bastián Labbé, Janis Meneses, María Elisa Quinteros, Gloria Alvarado, Elisa Giustinianovich, Manuela Royo, Cristina Dorador
55-2	Principios constitucionales	Pleno respeto de los derechos humanos y de la Naturaleza, especialmente los derechos de los pueblos indígenas.	Ivanna Olivares, Paola Grandón, Lisette Vergara Riquelme, Loreto Vallejos Dávila, Martín Oyarzún, Giovanna Roa, Cristóbal Andrade, Beatriz Sánchez, Bastián Labbe, Janis Meneses, María Elisa Quinteros, Gloria Alvarado, Elisa Giustinianovich, Manuela Royo, Cristina Dorador



74-5	Medio ambiente	Derechos de los pueblos y naciones preexistentes a la tierra, territorio, recursos y bienes naturales. Incluye principio de buen vivir	Natividad Llanquileo, Alexis Caignan, Victorino Antilef, Francisca Linconao, Eric Chinga, Isabel Godoy, Margarita Vargas, Wilfredo Bacian, Elsa Labraña, Giovanna Grandon, Fernando Salinas, Ericka Portilla, Tania Madriaga, Nicolás Nuñez, Ivana Olivares, Manuel Woldarsky
91-3	Forma de Estado	Forma de estado regional, plurinacional e intercultural, descentralizado y con autonomías territoriales indígenas. Región como construcción social, histórica y cultural. Democracia participativa, directa y semidirecta. Autonomía territorial indígena.	Wilfredo Bacian, Eric Chinga, Adolfo Millabur, Tiare Aguilera, Natividad Llanquileo, Isabel Godoy, Margarita Vargas, Victorino Antilef, Rosa Catrileo, Elisa Loncon, Lidia González, Isabella Mamani, Luis Jiménez, Fernando Tirado, Félix Galleguillos, Manuela Royo
94-1	Sistema político	Reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, Estado plurinacional y libre determinación de los pueblos.	Rosa Catrileo, Lidia González, Adolfo Millabur, Elisa Loncon, Tiare Aguilera, Luis Jiménez, Isabella Mamani, Félix Galleguillos, Fernando Tirado, Ramona Reyes, Helmuth Martínez, Manuela Royo, Alejandra Flores, Guillermo Namor, Francisca Arauna, Bárbara Sepúlveda

FUENTE. Elaboración propia en base a ChileConvención 2021c.

La Tabla 3 considera los patrocinios entregados a las iniciativas de norma y los correlaciona con otras variables relevantes.

**TABLA 3.** Número de iniciativas patrocinadas (N) por convencional según Tabla 2 hasta el 15 de enero de 2022

Convencional	Zona	Lista	Partido	Comisión	Nominate	N
Royo, Manuela	Sur	Apruebo Dignidad	IND	6 Sistemas de Justicia	-0,79	7
Giustinianovich, Elisa	Austral	Independiente	IND	3 Forma de Estado	-0,78	5
Galleguillos, Félix	Norte Grande	Pueblos originarios	PO	5 Medio Ambiente	-0,90	4
Tirado, Fernando	Centro	Pueblos originarios	PO	4 Derechos Fundamentales	-0,88	4
González, Lidia	Austral	Pueblos originarios	PO	4 Derechos Fundamentales	-0,84	4
Jiménez, Luis	Norte Grande	Pueblos originarios	PO	6 Sistemas de Justicia	-0,82	4
Mamani, Isabella	Norte Grande	Pueblos originarios	PO	4 Derechos Fundamentales	-0,81	4
Alvarado, Gloria	Centro Sur	Independiente	IND	5 Medio Ambiente	-0,79	4
Labbé, Bastián	Centro Sur	Independiente	IND	3 Forma de Estado	-0,79	4
Millabur, Adolfo	Centro Sur	Pueblos originarios	PO	3 Forma de Estado	-0,78	4
Catrileo, Rosa	Sur	Pueblos originarios	PO	1 Sistema Político	-0,77	4

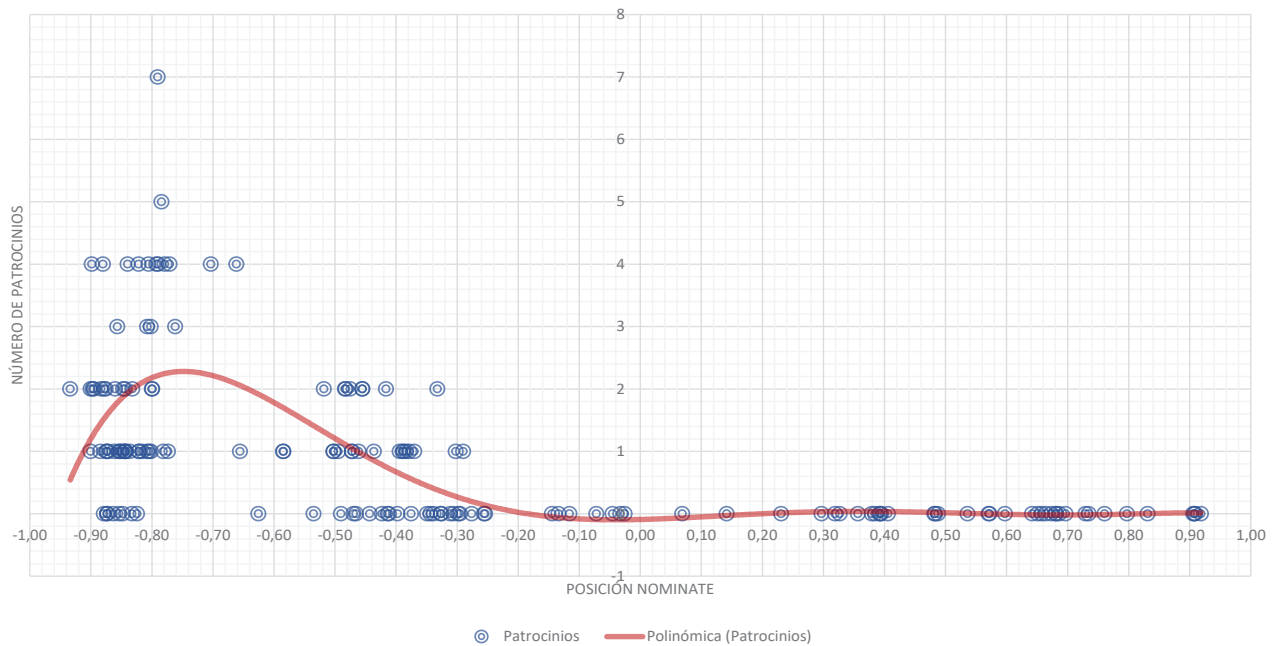
Aguilera, Tiare	Centro	Pueblos originarios	PO	3 Forma de Estado	-0,70	4
Loncon, Elisa	Metropolitana	Pueblos originarios	PO	2 Principios Constitucionales	-0,66	4
Andrade, Cristóbal	Centro	Independiente	IND	3 Forma de Estado	-0,86	3
Saldaña, Alvin	Centro Sur	Independiente	IND	2 Principios Constitucionales	-0,81	3
Quinteros, María Elisa	Centro Sur	Independiente	IND	4 Derechos Fundamentales	-0,80	3
Dorador, Cristina	Norte Grande	Independiente	IND	7 Sistemas de Conocimiento	-0,76	3
Godoy, Isabel	Norte Grande	Pueblos originarios	PO	5 Medio Ambiente	-0,93	2
Antilef, Victorino	Sur	Pueblos originarios	PO	5 Medio Ambiente	-0,90	2
Labraña, Elsa	Centro Sur	Pueblo constituyente	IND	4 Derechos Fundamentales	-0,90	2
Chinga, Eric	Centro	Pueblos originarios	PO	3 Forma de Estado	-0,90	2
Bacian, Wilfredo	Norte Grande	Pueblos originarios	PO	3 Forma de Estado	-0,88	2
Llanquileo, Natividad	Centro Sur	Pueblos originarios	PO	6 Sistemas de Justicia	-0,88	2
Vallejos, Loreto	Centro Sur	Pueblo constituyente	IND	2 Principios Constitucionales	-0,88	2
Grandón, Paola	Centro Sur	Apruebo Dignidad	FRVS	2 Principios Constitucionales	-0,86	2
Olivares, Ivanna	Centro	Pueblo constituyente	IND	5 Medio Ambiente	-0,85	2
Woldarsky, Manuel	Metropolitana	Pueblo constituyente	IND	6 Sistemas de Justicia	-0,84	2
Madriaga, Tania	Centro	Pueblo constituyente	IND	1 Sistema Político	-0,83	2
Meneses, Janis	Centro	Independiente	IND	4 Derechos Fundamentales	-0,80	2
Vargas, Margarita	Austral	Pueblos originarios	PO	7 Sistemas de Conocimiento	-0,80	2
Gómez, Yarela	Austral	Apruebo Dignidad	IND	3 Forma de Estado	-0,52	2
Roa, Giovanna	Metropolitana	Apruebo Dignidad	RD	2 Principios Constitucionales	-0,48	2
Alvez, Amaya	Centro Sur	Apruebo Dignidad	RD	3 Forma de Estado	-0,48	2
Achurra, Ignacio	Metropolitana	Apruebo Dignidad	CS	7 Sistemas de Conocimiento	-0,48	2
Sánchez, Beatriz	Metropolitana	Apruebo Dignidad	IND	2 Principios Constitucionales	-0,46	2
Mella, Jeniffer	Centro	Apruebo Dignidad	IND	3 Forma de Estado	-0,45	2
Martínez, Helmuth	Sur	Independiente	IND	3 Forma de Estado	-0,42	2
Reyes, María Ramona	Sur	Lista del Apruebo	PS	3 Forma de Estado	-0,33	2
González, Dayyana	Norte Grande	Pueblo constituyente	IND	4 Derechos Fundamentales	-0,90	1
Portilla, Ericka	Norte Grande	Apruebo Dignidad	PC	2 Principios Constitucionales	-0,88	1
Videla, Carolina	Norte Grande	Apruebo Dignidad	PC	7 Sistemas de Conocimiento	-0,87	1
Vergara, Lisette	Centro	Pueblo constituyente	IND	2 Principios Constitucionales	-0,87	1
Henríquez, Natalia	Metropolitana	Pueblo constituyente	IND	4 Derechos Fundamentales	-0,87	1
Pérez, Alejandra	Metropolitana	Independiente	IND	1 Sistema Político	-0,86	1
Uribe, César	Centro Sur	Pueblo constituyente	IND	3 Forma de Estado	-0,85	1
San Juan, Constanza	Norte Grande	Independiente	IND	5 Medio Ambiente	-0,85	1
Caamaño, Francisco	Metropolitana	Pueblo constituyente	IND	7 Sistemas de Conocimiento	-0,85	1

Velásquez, Hernán	Norte Grande	Apruebo Dignidad	FRVS	3 Forma de Estado	-0,85	1
Ampuero, Adriana	Sur	Independiente	IND	3 Forma de Estado	-0,84	1
Caiguan, Alexis	Sur	Pueblos originarios	PO	7 Sistemas de Conocimiento	-0,84	1
Sepúlveda, Bárbara	Metropolitana	Apruebo Dignidad	PC	1 Sistema Político	-0,84	1
Grandón, Giovanna	Metropolitana	Independiente	IND	4 Derechos Fundamentales	-0,84	1
Linconao, Francisca	Sur	Pueblos originarios	PO	4 Derechos Fundamentales	-0,82	1
Núñez, Nicolás	Centro Sur	Apruebo Dignidad	FRVS	5 Medio Ambiente	-0,82	1
Salinas, Fernando	Centro Sur	Pueblo constituyente	IND	5 Medio Ambiente	-0,82	1
Flores, Alejandra	Norte Grande	Independiente	IND	1 Sistema Político	-0,81	1
Arauna, Francisca	Sur	Pueblo constituyente	IND	1 Sistema Político	-0,80	1
Hoppe, Vanessa	Centro Sur	Apruebo Dignidad	IND	6 Sistemas de Justicia	-0,80	1
Carrillo, Alondra	Metropolitana	Independiente	IND	1 Sistema Político	-0,78	1
Vilches, Carolina	Centro	Apruebo Dignidad	IND	5 Medio Ambiente	-0,77	1
Celedón, Roberto	Centro Sur	Apruebo Dignidad	IND	4 Derechos Fundamentales	-0,66	1
Pinto, Malucha	Metropolitana	Lista del Apruebo	PS	7 Sistemas de Conocimiento	-0,59	1
Vidal, Loreto	Centro Sur	Independiente	IND	7 Sistemas de Conocimiento	-0,58	1
Abarca, Damaris	Centro Sur	Apruebo Dignidad	IND	4 Derechos Fundamentales	-0,50	1
Serey, Mariela	Centro	Apruebo Dignidad	IND	4 Derechos Fundamentales	-0,50	1
Delgado, Aurora	Sur	Apruebo Dignidad	IND	4 Derechos Fundamentales	-0,49	1
Bassa, Jaime	Centro	Apruebo Dignidad	IND	1 Sistema Político	-0,47	1
Urrutia, Tatiana	Metropolitana	Apruebo Dignidad	DC	4 Derechos Fundamentales	-0,47	1
Oyarzún, María José	Centro	Apruebo Dignidad	RD	2 Principios Constitucionales	-0,46	1
Atria, Fernando	Metropolitana	Apruebo Dignidad	IND	1 Sistema Político	-0,44	1
Abarca, Jorge	Norte Grande	Lista del Apruebo	IND	5 Medio Ambiente	-0,39	1
Namor, Guillermo	Norte Grande	No neutrales	IND	1 Sistema Político	-0,39	1
Valenzuela, Paulina	Metropolitana	No neutrales	IND	7 Sistemas de Conocimiento	-0,39	1
Gómez, Claudio	Centro	Lista del Apruebo	IND	3 Forma de Estado	-0,38	1
Alvarez, Julio	Sur	Lista del Apruebo	PS	3 Forma de Estado	-0,38	1
Gallardo, Bessy	Metropolitana	Lista del Apruebo	IND	5 Medio Ambiente	-0,37	1
Pustilnick, Tammy	Centro Sur	No neutrales	IND	3 Forma de Estado	-0,30	1
Calvo, Carlos	Centro	Lista del Apruebo	IND	7 Sistemas de Conocimiento	-0,29	1

FUENTE. Elaboración propia en base a datos C22 (2021b).

Son 78 convencionales (más de la mitad de la Convención) los que han patrocinado al menos una de estas propuestas. El Gráfico 1 muestra esta distribución de acuerdo a los patrocinios de la Tabla 3 y su correlación con la posición *nominate*.

**GRÁFICO 1.** Número de patrocinios a iniciativas convencionales de norma que incluyen semánticas decoloniales según posición *nominante* hasta el 15 de enero de 2022

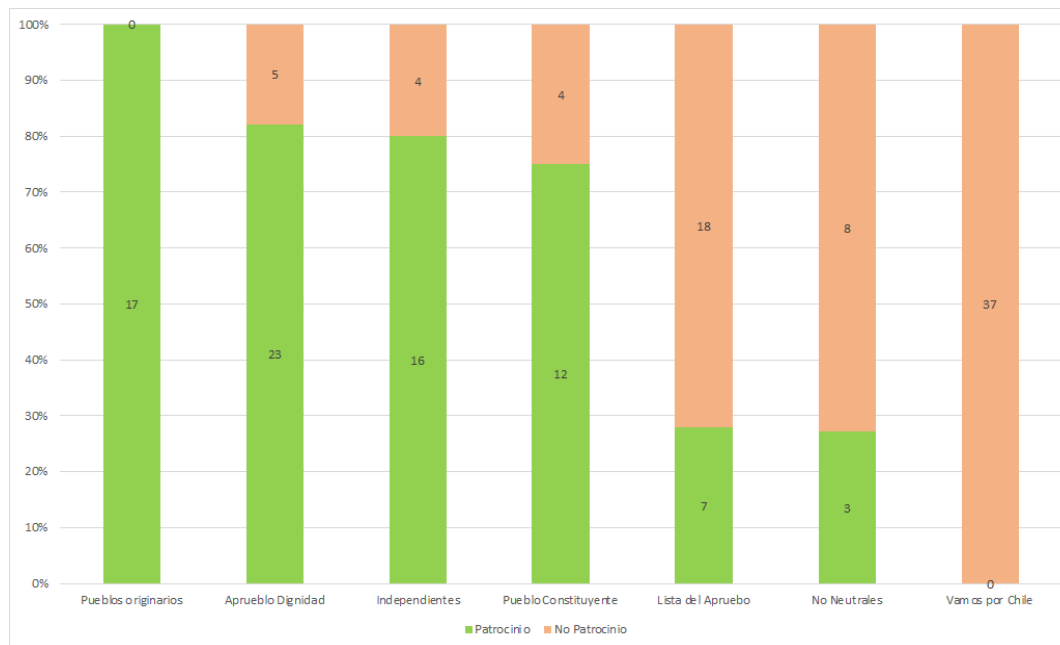


FUENTE. Elaboración propia en base a datos C22 (2021b).

El eje horizontal del Gráfico 1 indica la posición *nominante* del convencional (Poole y Rosenthal 1985). De acuerdo a su comportamiento en votaciones previas (a favor, abstención, en contra) en un determinado foro político, los convencionales son clasificados con un puntaje que permite posicionarlos en un eje que va desde izquierda (-1,0) a derecha (+1,0). En la Convención Constitucional chilena, la posición más a la izquierda es ocupada por Isabel Godoy (-0,93), mientras que la de más a la derecha por Teresa Marinovic (+0,92). En el eje vertical se muestra la cantidad de patrocinios hechos por las y los convencionales reseñados en la Tabla 2.

El Gráfico 1 muestra que las y los convencionales que apoyan iniciativas de norma con semánticas decoloniales se encuentran entre la posición -0,93 (Isabel Godoy, Apruebo Dignidad) y la posición -0,29 (Carlos Calvo, Lista del Apruebo). La mayor fuerza de apoyo está entre las posiciones -0,93 y la posición -0,66 (Elisa Loncon, Pueblos originarios). De interés es que existen convencionales en el sector más a la izquierda de la distribución que no patrocinan iniciativas con semánticas decoloniales. Estos son: Marcos Barraza (-0,88, Partido Comunista), Camila Zárate (-0,87, Pueblo Constituyente), Hugo Gutiérrez (-0,87, Partido Comunista), Valentina Miranda (-0,86, Partido Comunista), Ingrid Villena (-0,85, Pueblo Constituyente), Magdalena Rivera (-0,85, Independiente), Marco Arellano (-0,83, Pueblo Constituyente) y Daniel Bravo (-0,82, Pueblo Constituyente).

**GRÁFICO 2.** Porcentaje de patrocinio o no patrocinio a iniciativas con semánticas decoloniales según listas políticas hasta el 15 de enero de 2022



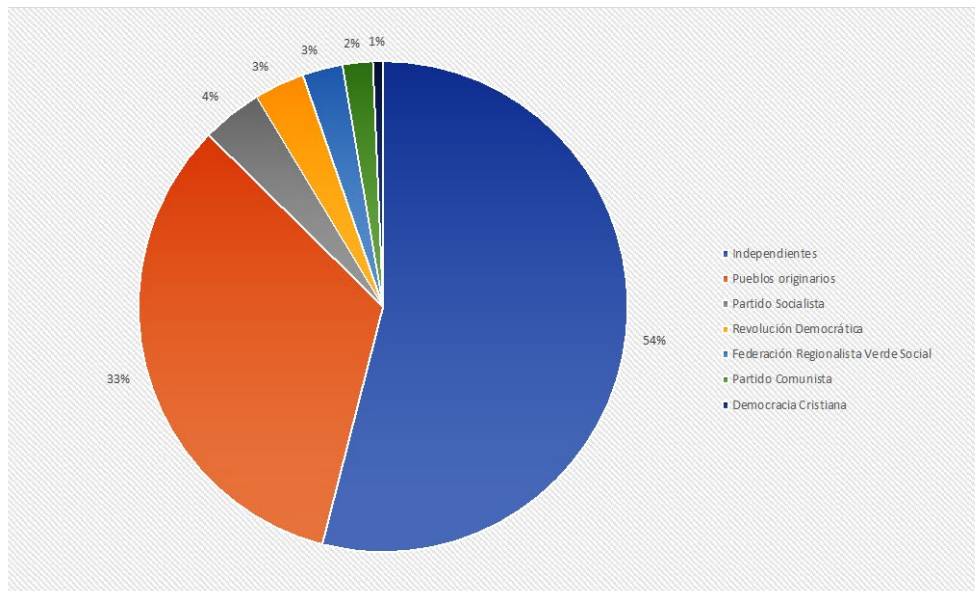
FUENTE. Elaboración propia en base a datos C22 (2021b).

El Gráfico 2 muestra la cantidad y porcentaje de miembros de las listas políticas que han patrocinado al menos una iniciativa con semánticas decoloniales y el porcentaje de quienes no lo han hecho. Se diferencian cuatro grupos: a) en Pueblos originarios, el 100% de sus miembros han apoyado una iniciativa; b) en las listas Apruebo Dignidad (82%), Independientes (80%) y Pueblo Constituyente (75%), la gran mayoría de sus miembros ha apoyado una iniciativa; c) Lista del Apruebo (28%) e Independientes no Neutrales (27%) alcanzan menos de un tercio de apoyo; y d) Vamos por Chile no apoya ninguna iniciativa en esta línea.

Como se aprecia en la Tabla 3, sin embargo, la mayor intensidad de apoyos (N) está en miembros de independientes y de pueblos originarios. El Gráfico 3 permite observar esto con claridad.

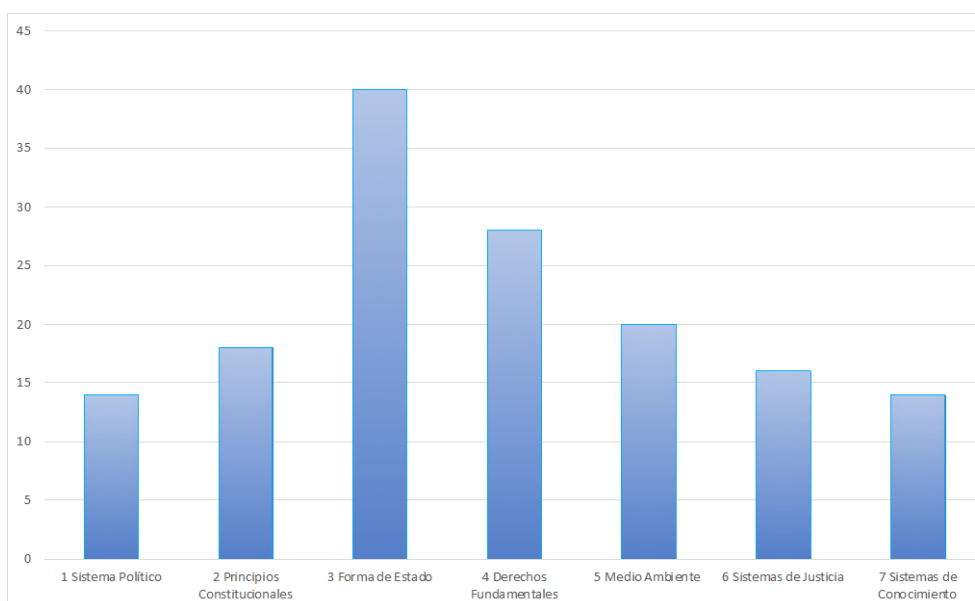
Del total de patrocinios entregados por las y los convencionales, un 54% pertenece a independientes y un 33% a pueblos originarios. Solo el 13% restante se distribuye entre partidos tradicionales de izquierda y centro-izquierda. De particular interés es que, de los seis miembros del Partido Comunista, solo tres dan un apoyo a iniciativas distintas. Esto muestra la distancia del pensamiento decolonial con la izquierda de sustrato moderno (véase infra).

**GRÁFICO 3.** Porcentaje de patrocinio a iniciativas con semánticas decoloniales en base al total de patrocinios según partidos o grupos políticos hasta el 15 de enero de 2022



FUENTE. Elaboración propia en base a datos C22 (2021b).

**GRÁFICO 4.** Número de patrocinios a iniciativas con semánticas decoloniales según comisiones hasta el 15 de enero de 2022



FUENTE. Elaboración propia en base a datos C22 (2021b).

Como se puede apreciar, en todas las comisiones se presentan iniciativas con semánticas decoloniales. Donde el apoyo a ellas se muestra más fuerte es en la comisión Forma de Estado, lo que se asocia al concepto de plurinacionalidad; mientras que los de buen vivir y derechos de la naturaleza se vinculan más a las comisiones de Derechos fundamentales y Medio ambiente.

## Iniciativas populares de norma

La presentación de iniciativas populares de norma se inició el 22 de noviembre de 2021 y concluyó el 1 de febrero de 2022. De acuerdo con los números de ingreso, se deben haber presentado cerca de 76 mil propuestas; 2.496 pasaron el filtro técnico de la Convención y fueron publicadas. Como se sabe, 77 lograron los 15 mil apoyos. En el proceso hubo 980.332 participantes que entregaron 2.809.751 apoyos en total (Chile Convención 2022).

**TABLA 3.** Iniciativas populares de norma que incluyen semánticas decoloniales hasta 1 de febrero 2022

Concepto	Comisión de la Convención Constitucional	Total (desde 15.000 apoyos)
Plurinacionalidad	Sistema político, Derechos fundamentales, Principios constitucionales, Forma de Estado, Medio ambiente	24 (2)
Buen vivir	Derechos fundamentales, Principios constitucionales, Forma de Estado, Medio ambiente, Sistemas de conocimiento, Sistema político	15 (0)
Disidencia	Sistema político, Principios constitucionales, Derechos fundamentales, Sistemas de justicia, Sistemas de conocimiento	6 (1)
Comunalidad	Sistema político, Principios constitucionales, Forma de Estado, Derechos fundamentales, Medio ambiente, Sistemas de justicia, Sistemas de conocimiento	24 (0)
Ancestralidad	Sistema político, Forma de Estado, Derechos fundamentales, Medio ambiente, Sistemas de justicia, Sistemas de conocimiento	5 (0)
Madre Tierra, derechos naturaleza	Principios constitucionales, Medio ambiente, Derechos fundamentales, Sistemas de justicia	7 (2)

FUENTE. Elaboración propia en base a Chile Convención 2021d y C22 (2022).

En el escenario general de iniciativas con estos conceptos, la mayoría oscila entre 500 y 100 apoyos. Solo en los casos de los conceptos de plurinacionalidad, disidencia y derechos de la naturaleza hay casos en que se superan los 15.000 apoyos (C22 2022).

# 5.

## DISCUSIÓN

Como lo he formulado más arriba, el pensamiento decolonial no es un simple enfoque o una acumulación voluntarista de iniciativas políticas diversas. Es una teoría social que cumple con importantes criterios de construcción teórica. Tiene un posicionamiento epistemológico sobre la realidad social que se funda en una interpretación de la historia con aportes analíticos originales y contrastables. Intenta un diálogo con teorías competidoras, el que, si bien no ha sido aún plenamente desplegado, permite identificar un espacio conceptual distinto que abre puertas de comparabilidad. Y, además, el pensamiento decolonial agrega una perspectiva político-normativa que se articula con su construcción teórica y su diagnóstico histórico.

Cuando las cosas se presentan ordenadas de este modo, las consecuencias de un pensamiento pueden observarse con más claridad y pueden también apreciarse con mayor precisión las debilidades, puntos críticos e inconsistencias en su aplicación. En lo sucesivo, reelaboro algunas de las principales críticas al pensamiento decolonial en la actualidad, para luego observar los problemas que la proyección política de este pensamiento puede provocar en la Convención Constitucional chilena.

### La crítica al pensamiento decolonial

Paradójicamente, una de las principales críticas que puede formularse al pensamiento decolonial está en la actitud bipolar con la que se trata el problema de la invisibilización de la diferencia epistemológica del cual esta teoría quiere hacerse cargo. El esquema heurístico general es que solo se podría hablar desde una Europa moderna, racista, opresora y capitalista, o desde el mundo no occidental colonizado, oprimido, explotado, ancestral y armónico. La diferencia entre norte global y sur global refleja geopolíticamente esta aproximación. El problema de ello radica en que la diferencia se presenta arquetípicamente, como una especie de trivialización de las clásicas teorías del sistema-mundo (Wallerstein 1998).

Los autores del decolonialismo académico han intentado aclarar este problema por medio de una diferenciación entre el locus de enunciación epistémica y el posicionamiento social de quien enuncia (Grosfoguel 2007b). Mediante la primera dimensión se diferencia entre quien comunica desde la matriz de poder colonial y quien lo hace desde la posición subalterna; mediante la segunda se distingue entre quien se ubica en la posición dominante y quien en la posición del oprimido. Con ello, el hablante podría estar situado en el lado dominante de la relación y al mismo tiempo asumir la perspectiva epistemológica del oprimido (Las Casas probablemente); y contrariamente, un oprimido podría también hablar desde la matriz de poder colonial (un yanacona).



La primera pregunta en relación con esta división del universo epistemológico en cuadrantes (una técnica clasificatoria muy propia de la ciencia moderna) es: ¿dónde se sitúa el propio pensamiento decolonial en este esquema? La mayoría de sus autores son latinoamericanos, aunque han desarrollado su pensamiento desde centros europeos y norteamericanos. Escriben en inglés sobre la urgencia de decolonizar el pensamiento; critican el antropocentrismo de los derechos humanos occidentales, pero ven en las narrativas de la dignidad humana un anclaje normativo para la lucha contra la opresión colonial. Varios se plantean como continuadores y reformadores de la teoría crítica de origen europeo, y también la critican fuertemente por su pretensión de universalismo cosmopolita, aunque vuelven sobre la inspiración cosmopolita para plantear un cosmopolitismo *desde abajo*, una especie de universalismo de la diferencia, pero donde la diferencia europea, e incluso la diferencia del norte global, no cabría. Ser decolonial significa vivir en esa ambigüedad; es sostener por un lado la invisibilización que Europa hace de la colonización, y a la vez invisibilizar la pregunta de cuánto europeísmo está contenido en la sola posibilidad de articular, defender y practicar un pensamiento decolonial.

### La mayoría de sus autores son latinoamericanos, aunque han desarrollado su pensamiento desde centros europeos y norteamericanos.

Con esto no busco invalidar este pensamiento, sino solo hacer ver la imposibilidad de acceso a una posición original cuando hablamos de la elaboración de sus ideas. En último término, se trata de la imposibilidad de la autenticidad. Las ideas y conceptos —tanto las que forman las ciencias como aquellas que constituyen la diferencia cultural— circulan constantemente. Como dirían algunos latinoamericanos citados por los decoloniales (Maturana 1978) y ciertos europeos que critican el pensamiento vétero-europeo (Luhmann 2013), las ideas son autopoiéticas. El discurso las puede estilizar y presentar como expresiones de autenticidad de una clase social, de un pueblo, de una nación; las puede nutrir recursivamente de nuevas capas semánticas, adherirle normas y atribuirle expectativas a quienes, en el mismo discurso, se presentan como sus agentes. Las puede construir como condición de emancipación y salvación, y puede presentar a los detractores como enemigos, opresores o incapaces de aprendizaje. Pero el reclamo de un punto cero y de una escatología de la pureza ya puede ser dejado a los grandes proyectos religiosos y los totalitarismos de distinta textura.

No es este el espacio para mostrar cómo el pensamiento moderno se ha hecho cargo de muchas de las preocupaciones decoloniales, en varias ocasiones con mayor radicalidad epistemológica o política, desde las aporías de la razón de Kant y la inversión material de Marx del idealismo alemán, hasta la deconstrucción derridiana y las teorías contemporáneas de la complejidad. Del mismo modo, hay una fuerte tradición de historia social latinoamericana (e.g., Lockhart 1972, Brown 2004), de historia de

las prácticas políticas (e.g. Jaksic y Ossa 2017), y de estudios de la memoria (e.g. Frazier 2007, Collins et al. 2013) que ha puesto énfasis en las voces ocultas que dejaba el proceso de colonización o sus consecuencias y la construcción de las repúblicas junto con sus tiranías dictatoriales o protototalitarias. Tampoco habría que dejar de mencionar cómo las propias teorías de la modernización fueron conscientes de los límites del proceso y notaron los profundos vacíos, desigualdades y contradicciones que el proceso de modernización producía y oscurecía a la vez en suelo latinoamericano (e.g., González Casanova 2006, Cardoso y Faletto 1969, Germani 1980, PNUD 1998). Todo esto y más queda oscurecido por el pensamiento decolonial cuando este niega a otros tipos de pensamiento la capacidad reflexiva de poner sus propias premisas a prueba. Parece, entonces, que toda epistemología moderna es una especie de fundamentalismo carente de autoobservación, una máquina estúpida que chocará contra la pared hasta que su energía se acabe.

Todo esto y más queda oscurecido por el pensamiento decolonial cuando este niega a otros tipos de pensamiento la capacidad reflexiva de poner sus propias premisas a prueba.

El problema central del pensamiento decolonial es que, al criticar la *hybris del punto cero* de la modernidad (Castro-Gómez 2005b), deja de observar la variedad epistemológica, teórica y política que hay en su interior, y de la cual el propio pensamiento decolonial es una consecuencia, sea porque se apoya en ella y adopta sus premisas fundantes como la emancipación o la liberación, o porque tal modernidad actúa como un exterior constitutivo en el sentido derridiano sin el cual la decolonialidad no podría existir. La *hybris decolonial* consiste en ignorar conscientemente este hecho y situarse como perspectiva inmaculada no tributaria de ningún *préstamo intercultural* con Europa, de ninguna relación constituyente, y asumiendo como propio el saber ancestral de los pueblos indígenas solo porque nacieron en el mismo hemisferio.

Todo esto está lleno de paradojas, pues el concepto de relacionalidad debiera ser clave para un pensamiento como el decolonial. El que la modernidad se defina como modernidad/colonialidad indica justamente que no hay modernidad a secas, sino que en cada logro moderno hay contenido un abuso colonial. Ambas son indisociables. En un nivel de mayor abstracción, el paradigma centro/periferia de las teorías de la sociedad-mundo (Wallerstein 1998) dio expresión a esta idea relacional incluso antes que el decolonialismo, y las teorías poscoloniales del *black Atlantic* mostraron histórica y empíricamente las consecuencias de esta relación (Gilroy 1995, Costa 2007). En todos estos casos se afirma el carácter co-constitutivo de la relación social, es decir, la imposibilidad de entender el mundo en la forma temprano-moderna de las mónadas sin ventanas (Leibniz 2016). La pregunta es, pues, ¿por qué

deberíamos pensar que la relación modernidad/colonialidad operó únicamente en el modo del ocultamiento y no generó también interpenetraciones culturales y epistemológicas que crean nuevas diferencias? Por ejemplo, los propios centros imperiales se vieron impulsados a aceptar formas de pluralismo jurídico desde temprano ante la dificultad política y cultural de un derecho unificado en las colonias. De modo similar, hoy institutos internacionales como el Convenio 169 siguen invitando a observar los problemas jurídicos desde lugares de enunciación distintos. Asimismo, la religión católica diseñó la categoría de religiosidad popular para nombrar la mezcla de tradiciones locales y dogma clásico, e incluso adquirió una forma radical en la Teología de la Liberación que tiene resonancia en distintos pueblos originarios de América Latina desde hace décadas. Por otro lado, la democracia a lo largo del mundo está lejos de expresarse unívocamente bajo el modelo de la representación mediante elecciones periódicas: desde la democracia de partido único hasta la democracia comunitaria son múltiples las formas que ella adquiere en su práctica, y en cada una de ellas las variaciones locales hacen sentir su peso.

### ¿Por qué deberíamos pensar que la relación modernidad/colonialidad operó únicamente en el modo del ocultamiento y no generó también interpenetraciones culturales y epistemológicas que crean nuevas diferencias?

Así, construir a la modernidad como un horizonte que se mantiene idéntico a sí mismo por siglos, asumir que existen unos núcleos culturales indígenas que se habrían preservado incólumes a pesar de la colonización y a pesar de la relación en que se co-constituyeron, y, además, prometer que estos núcleos podrían ser rescatados a través de la decolonización, no es solo un error histórico, sino que una falacia política.

Elena Yehia (2007), en una comparación del pensamiento decolonial con las teorías del actor-red (Latour 2013), había anticipado este problema de traducción: las teorías decoloniales reproducirían la actitud jerárquica de la modernidad al aspirar a la representación de epistemologías que no son las propias; es como si, a través del discurso decolonial, los colonizados adquirieran existencia y validez. Al hacerlo de este modo, el discurso se mantiene dirigido a la modernidad, a posicionarse en el canon moderno, mientras que las historias locales quedan relegadas a ilustraciones de *lo otro*, ya no en la forma de *lo exótico* como lo hacía el pensamiento moderno temprano, pero sí en la forma de lo opuesto, lo original y lo auténtico. Precisamente cuando han pasado siglos de colonización de por medio, representar *lo otro* como auténtico exige para el decolonialismo un trabajo de depuración y estilización que, en definitiva, apunta a invisibilizar las *diferencias que hacen una diferencia* (Luhmann 2013), es decir, que esconde las interpenetraciones en que se manifiesta el disenso de epistemologías que conforman la sociedad contemporánea.

Por razones de este tipo, la autora decolonial boliviana Silvia Rivera Cusicanqui ha sido profundamente crítica del pensamiento decolonial académico. Para Rivera Cusicanqui (2010, 78-79):

el multiculturalismo de Mignolo y compañía es neutralizador de las prácticas descolonizantes, al entronizar en la academia el limitado e ilusorio reino de la discusión sobre modernidad y descolonización. Sin prestar atención a las dinámicas internas de los subalternos, las cooptaciones de este tipo neutralizan. Capturan la energía y la disponibilidad de intelectuales indígenas, hermanos y hermanas que pueden ser tentados a reproducir el ventriloquismo y la alambicada conceptualización que los aleja de sus raíces y de sus diálogos con las masas movilizadas.

La distancia de Rivera Cusicanqui con el pensamiento decolonial académico no se centra solo en la despolitización que produce esta corriente, sino que también se expande a la interpretación de la historia y el posicionamiento epistemológico. Rivera Cusicanqui sitúa en la rebelión de Tupaq Katari —de 1781 contra la dominación borbónica— el origen de una forma propia de descolonización que luego se reproduce en distintos momentos de la historia. La rebelión señala la propuesta de un orden social que no implicaba la expulsión del español, sino el reconocimiento de la diferencia, la restitución del ‘mundo al revés’ con el que Waman Poma caracterizaba la colonización. El ‘buen gobierno’ estaba basado en la relacionabilidad: “de los humanos con la naturaleza, de las familias con la comunidad, y de las comunidades con sus autoridades y con el Inka” (Rivera Cusicanqui 2010, 23). A esto es lo que Rivera Cusicanqui (2010, 54) denomina una *modernidad indígena*, “donde la autodeterminación política y religiosa significaba una retoma de la historicidad propia, una descolonización de los imaginarios y de las formas de representación”; una modernidad indígena que incluso se distancia de la neutralización multiculturalista centrada en el concepto de ‘pueblo originario’, pues ella remite a un pasado arcaico y estático que niega la agencia indígena en la actualidad. Según la autora, con la denominación ‘pueblo originario’ se otorga a las poblaciones indígenas “un status residual y, de hecho, se las convierte en minorías, encasilladas en estereotipos indigenistas del buen salvaje guardián de la naturaleza” (Rivera Cusicanqui 2010, 59).

Con la denominación ‘pueblo originario’ se otorga a las poblaciones indígenas “un status residual y, de hecho, se las convierte en minorías, encasilladas en estereotipos indigenistas del buen salvaje guardián de la naturaleza”

Rivera Cusicanqui no se considera ‘originaria’, sino mestiza —habría que decir como la mayor parte de la población indígena en América Latina, incluso como la mayor parte de la población en el mundo, aunque esto pueda resonar a apropiación moderna del mestizo. La autora emplea la palabra quechua

*ch'ixi* como alternativa a la identidad estática y a la hibridación. Ch'ixi apunta a la idea aymara de algo que es y no es a la vez. Como Rivera Cusicanqui lo indica, es la expresión del tercero incluido. En una epistemología no binaria, el tercero incluido queda incorporado en una distinción que previamente lo excluye. En la lógica aristotélica, el tercero excluido no existe (*tertium non datur*); por el contrario, en la crítica epistemológica de Luhmann (2017) al pensamiento vétero-europeo, el tercero excluido es condición de la relación binaria semánticamente construida (e.g., el trabajo en la distinción rico/pobre en el siglo XVIII, el consumo en la relación capital/trabajo en el XX). En la actualidad también se puede agregar al proceso de inclusión moderna del tercero excluido a la diversidad y disidencia sexual en relación con una universalización estática de las diferencias de género, la biosfera en la distinción naturaleza/sociedad, las alianzas de la política local en el esquema general izquierda/derecha, o el mestizo en la distinción español/indio. Incluir al tercero excluido o hacerlo notar como una exterioridad constitutiva es, por tanto, una operación que incomoda y subvierte una mirada dual del mundo que se considera estable. Cuando Rivera Cusicanqui considera al mestizo como *ch'ixi* o tercero incluido no hace menos que subvertir el esquema modernidad/colonialidad que está en la base del pensamiento decolonial. Decoloniza la colonialidad para incrementar su potencial decolonial. La historia de la modernidad no-indígena ha vivido permanentemente en esta interpenetración, reabriendo reflexivamente sus dualismos en historias de luces y sombras. No debería sorprender que ahora también lo haga el pensamiento decolonial anclado en la experiencia a través de autoras como Rivera Cusicanqui.

## Las tensiones decoloniales en la Convención Constitucional chilena

Para asumir una actitud política decolonial no basta, entonces, con denunciar el colonialismo, proponer el buen vivir y defender la plurinacionalidad. Es preciso establecer la integración teórica y política de estos y otros conceptos con la práctica política misma. El problema es que la práctica política es pragmática antes que teórica. Se establecen en ella interpenetraciones conceptuales y alianzas estratégicas en las cuales la búsqueda dogmática de objetivos es la mayoría de las veces ortogonal a la realidad política del diálogo y la negociación. Por ello, los impulsos decoloniales de un grupo de miembros de la Convención Constitucional, la *izquierda decolonial*, no es, no puede ser, pura. Al intentar serlo, produce una separación artificial de mundos que genera antagonismo antes que articulación de posiciones. Sin embargo, cuando se abandonan las posturas decoloniales o cuando estas quedan relegadas a cuestiones meramente terminológicas, las posibilidades de coordinación de perspectivas se incrementan. Quiero mencionar aquí algunos de estos problemas que emergen de reglamentos o propuestas de norma en la Convención Constitucional.

Para asumir una actitud política decolonial no basta, entonces, con denunciar el colonialismo, proponer el buen vivir y defender la plurinacionalidad.

La primera de estas tensiones —a mi juicio una de las más fundamentales— es la que se produce entre la concepción decolonial de derechos humanos y buen vivir. La crítica del pensamiento decolonial a los derechos humanos llama a descentrar lo humano de los derechos humanos para asumir los derechos de la unidad cosmológica de lo físico, lo natural y lo humano. El Reglamento de la Convención Constitucional tiene, sin embargo, como principio primario la preeminencia de los derechos humanos entendidos en una interpretación plenamente moderna. Este se observa como el “Marco conceptual, metodológico e interpretativo cuyo fin es promover, proteger y dar cumplimiento irrestricto a los principios, derechos y estándares reconocidos en el Sistema Internacional de los Derechos Humanos” (ChileConvención 2021e, 2). El principio no solo sustenta el accionar de la Convención en los derechos humanos modernos y los formula como el marco heurístico general de su trabajo, sino que además hace referencia al sistema internacional de los derechos humanos, es decir, al sistema de derechos que, para el pensamiento decolonial, tiene su origen, su centro y su fuerza epistemológica justamente en los países coloniales cuya dominación se rechaza en el pensamiento decolonial.

Para el pensamiento decolonial, los derechos humanos occidentales son una especie de astucia de modernidad, un intento de exculpación y estrategia política para seguir invisibilizando el colonialismo epistemológico sobre los oprimidos. La pregunta es si los convencionales que asumen esta posición conocen las implicancias de hacerlo: ¿creerán que los millones de personas que han levantado sus causas en tribunales internacionales con base en los derechos humanos universales lo han hecho sobre una fuente ilegítima? ¿Pensarán que los muchos otros cuya vida ha sido salvada y su dignidad restablecida o reconocida políticamente gracias a la generalización de los derechos humanos debieran renunciar a ellos y buscar otras fuentes normativas? ¿Creerán que cada movilización social, sea de modernos o de indígenas, de indígenas modernos o de modernos decolonizados, que se apoya en los principios de los derechos humanos debiese ser ignorada y archivada como demanda colonial? ¿O si de manera paternalista debiésemos enseñarles a articular sus demandas en términos de los *living rights* de Mignolo para entonces tomarlos en serio? Cuando el mundo se construye binariamente en términos de ellos y nosotros, no hay espacio para la interpenetración, para la inclusión del tercero excluido, para hacerse la pregunta por las posibilidades de coordinación de las diferencias y disensos en un modo de vida de la diferencia. Entonces, la práctica política se vuelve agonística y agónica.

Para el pensamiento decolonial, los derechos humanos occidentales son una especie de astucia de modernidad, un intento de exculpación y estrategia política para seguir invisibilizando el colonialismo epistemológico sobre los oprimidos.

El Reglamento de Ética de la Convención (ChileConvención 2021f, 2) pareciera querer resolver este problema enunciando simétricamente principios modernos y ancestrales que deben guiar el actuar de los convencionales en su artículo 3. Se incluye ahí: “el respeto de los derechos humanos y de la naturaleza, la solidaridad, la justicia social y la lealtad al mandato que le han entregado los pueblos y naciones de Chile y al principio del Buen Vivir, el principio Biocéntrico, el principio del Itrofill Mongen, el Principio del Suma Qamaña y Sumak Kawsay”. No hay mayores indicaciones de las especificaciones de estos principios; tampoco cómo se resolverían potenciales conflictos entre ellos en la práctica (por ejemplo, entre el comunitarismo del buen vivir y la individualidad de los derechos humanos). Por otro lado, el Reglamento de Participación y Consulta Indígena (ChileConvención 2021g) funda toda su normativa en los derechos humanos de los pueblos indígenas establecidos en el derecho internacional. En este caso, paradójicamente, no se menciona el buen vivir, aunque sí el derecho propio de los pueblos originarios como una de las fuentes entre las más de diez otras fuentes que pasan revista a múltiples pactos, declaraciones y convenciones que se han formado en el derecho internacional en las últimas décadas, es decir, en el sistema de derecho que, según el pensamiento decolonial académico, habría que descartar por su origen neocolonial. Por el contrario, cuando en las iniciativas convencionales de norma se propone incorporar el principio del buen vivir sobre la base de una justificación decolonial (ChileConvención 2021a), no hay mención a los derechos humanos. Nuevamente la situación parece ser binaria: cuando se opta por la justificación decolonial del buen vivir, los derechos humanos no son relevantes.

Nuevamente la situación parece ser binaria: cuando se opta por la justificación decolonial del buen vivir, los derechos humanos no son relevantes.

Una iniciativa convencional de norma sobre el reconocimiento de pueblos indígenas y el Estado plurinacional (ChileConvención 2021h) parece, sin embargo, buscar hacerse cargo de estos problemas. La iniciativa incluso habla del Estado plurinacional como una forma de producir “modernización y desarrollo” en un Estado intercultural, donde a los derechos colectivos hay que sumar los derechos individuales pues, para el caso de las naciones preexistentes, no hay pleno ejercicio de derechos si se les niega su vida cultural comunitaria sin a la vez disponer de derechos individuales modernos. En este caso al menos parece haber un esfuerzo por escapar del dogma decolonial y articular institucionalmente una especie de coexistencia entre la subjetividad de los derechos humanos y fundamentales y la comunalidad del principio del buen vivir. Retóricamente, la justificación también recurre al término de descolonización, pero su justificación normativa no se basa en la contraposición de modernidad y colonias, de derechos humanos y buen vivir, sino que asume la relevancia de este último principio para

los pueblos originarios y se lo integra con el desarrollo del derecho internacional moderno de pueblos indígenas.

Una segunda tensión que produce el pensamiento decolonial en la Convención es aquella entre la comprensión moderna de la continuidad entre naturaleza y sociedad y la forma en que el pensamiento decolonial representa la unidad cosmológica indígena entre seres humanos y naturaleza. Las perspectivas socioecológicas de la ciencia moderna tienen al menos treinta años de investigación teórica y empírica profunda sobre la interrelación entre naturaleza y sociedad (Scheffer y Westley 2007; Scheffer 2009; Scheffer et al. 2021; Gunderson y Holling 2002; Folke 2006, Folke et al. 2016; Mascareño 2022). Incluso han llegado a cuestionar la división epistemológica temprano-moderna entre lo natural y lo humano que está en la base de la explotación indiscriminada de la naturaleza (Latour 2013), y han extendido esto a la relación entre lo humano y lo tecnológico en varios registros (Haraway 1991; Callon et al. 1986, Espósito 2022). La idea de Antropoceno, como la era geológica en la que se percibe la intervención humana en la historia terrestre, no proviene exactamente del pensamiento decolonial, sino de la investigación evolutiva de la ciencia moderna (Crutzen 2006). Y conceptos que permitan pensar en la interpenetración de lo social y lo natural, como el de biosfera (Folke et al. 2016), o fórmulas que critiquen el aristocratismo de especies de los derechos humanos para incorporar en ellos los derechos de la naturaleza sintiente (Rosello 2017), provienen nuevamente de la investigación de la ciencia y la filosofía política modernas; no de la perspicacia decolonial.

La idea de Antropoceno, como la era geológica en la que se percibe la intervención humana en la historia terrestre, no proviene exactamente del pensamiento decolonial, sino de la investigación evolutiva de la ciencia moderna (Crutzen 2006).

Solo hay dos alternativas: o el pensamiento decolonial desconoce todo esto honestamente, o lo ignora por conveniencia político-estratégica para hacernos creer que ‘su descubrimiento’ del buen vivir y del decrecimiento serían innovaciones radicales para el saber y la política contemporáneas. Probablemente el único mérito del pensamiento decolonial en este campo sea popularizar el hecho de que los pueblos originarios ofrecen un concepto de continuidad sicionatural que, por una parte, está integrado en sus modos de vida, y que, por otra, permite observar a pequeña escala la forma en que los servicios ecosistémicos se agotan o recuperan en su interrelación con lo social (Delgado y Marín 2020). Sin embargo, cuando el pensamiento decolonial prima en el discurso, la separación modernidad/pueblos originarios se vuelve insuperable, como en la cita al inicio de este artículo de una iniciativa de norma sobre el buen vivir en la que estos mundos se presentan como antagónicos, como enemigos epistemo-



lógica y ontológicamente irreconciliables (e.g., ChileConvención 2021a). Varios de los convencionales que incluyen este principio en sus discursos reflejan esa oposición radical, pero varios de ellos también (algunas veces los mismos) muestran que el principio sirve a la articulación de demandas concretas, como el fin de las zonas de sacrificio, la distribución de agua en el norte de Chile, el uso de tierras en el sur, o la realización de derechos fundamentales en términos de acceso y calidad en distintos lugares, entre otros (ver ChileConvención 2021h). Si se aspira a la realización de estas demandas, la separación ontológica de mundo debe trascenderse, pues de otro modo solo se gana en convicción, pero no en logros políticos. Las preocupaciones socioecológicas de la modernidad son compatibles con la preocupación por el buen vivir en varios niveles. El discurso decolonial desconoce esto y presenta como novedad y particularidad un discurso que ya tiene décadas de universalización.

Una tercera tensión es aquella que se produce entre identidad, territorio y plurinacionalidad. La articulación argumentativa que construye el pensamiento decolonial en relación con este tema es simple: hay naciones preexistentes (a los Estados nacionales), o pueblos originarios, que tienen una identidad propia vinculada a territorios específicos. Por tanto, la plurinacionalidad debe constituirse como autonomía territorial.

### Las preocupaciones socioecológicas de la modernidad son compatibles con la preocupación por el buen vivir en varios niveles.

No cabe duda de que los grupos indígenas tienen una vinculación al territorio. La pregunta es si de esto se deriva una ecuación entre identidad territorial y plurinacionalidad. La identidad territorial mapuche, por ejemplo, no es una, sino varias: lafkenche, nagche, pehuenche, huilliche, entre otras. Si la línea argumental decolonial es *identidad territorial = plurinacionalidad*, habría que vincular cada identidad territorial a una autonomía territorial, con lo que se reproduce el pecado original del Estado-nación moderno: el de transformar horizontes de sentido (identidades), que siempre son móviles y fluidos, en límites territoriales (político-administrativos), que siempre son fijos y juridificados. Cabe la posibilidad de que el pensamiento decolonial académico asuma que las identidades son fijas y juridificables, y que hay una correspondencia estable entre una identidad y un territorio. Esto es seguramente lo que Silvia Rivera Cusicanqui (2010) tenía en mente cuando advertía que la noción de ‘pueblo originario’ reduce la identidad a lo arcaico y construye una imagen de buen salvaje protector de la naturaleza. Esa imagen reduce la agencia moderna del mestizo a una reconstrucción ancestral grupal, y es incapaz, por ejemplo, de hacerse cargo del agotamiento de las tierras indígenas y de la consecuente necesidad de moverse a otros territorios y labores para complementar la subsistencia. El pensamiento decolonial puede interpretar esto como un efecto de la dominación, e históricamente en muchos aspectos lo es, pero la pregunta es si la identidad desterritorializada que se forma en esas di-

námicas de desplazamiento es menos identidad que la que se juzga ‘original’. Visto en estos términos, el pensamiento decolonial académico parece tener una interpretación cultural mucho más cercana al multiculturalismo (Kymlicka 1996) que a la interculturalidad que buena parte de los convencionales defiende.

Hasta el momento de este análisis, existen dos iniciativas de norma relacionadas con la plurinacionalidad, el Boletín 91-3, que propone un Estado regional con autonomías territoriales indígenas, y el Boletín 94-1, que propone la libre determinación de los pueblos. La primera iniciativa comprende el concepto de región como una construcción social, histórica y cultural. Con esto refleja claramente la ecuación identidad-territorio-plurinacionalidad y el problema que implica, para la dinámica y fluidez de las propias identidades, transformar límites de sentido en límites administrativos. La segunda, al evitar vincular la identidad a una forma de regionalización particular, deja abierto el modo en que los pueblos pueden ejercer su libre determinación (entendida como derecho humano) dentro de un Estado unitario que incorpore, interculturalmente, la plurinacionalidad de su conformación. Es decir, no existe solo un proyecto de plurinacionalidad. La diferencia, finalmente, está en si lo que se busca es clausurar las identidades en territorios o dejar que la propia dinámica de ellas exprese sus formas de autogobierno y libre determinación de manera simétrica en lo que se denomina una República Plurinacional.

## 6.

### CONCLUSIONES

En este texto he sostenido que el pensamiento decolonial latinoamericano es la fuente desde la cual se ha formado y nutrido un discurso decolonial al interior y alrededor del proceso constitucional chileno. Varias iniciativas de norma, sea de convencionales o populares, reflejan explícita o implícitamente elementos de este pensamiento. Esto es lo que puede denominarse una izquierda decolonial, caracterizada por el abandono de las premisas epistemológicas e institucionales de un orden social moderno de sustrato universal y su reemplazo por perspectivas contextuales, situadas y culturalmente particulares, especialmente de pueblos indígenas. Esto conduce a la formación de una aproximación política distinta a la de la izquierda socialdemócrata y también de la de la izquierda clásica, cuyas fuentes de inspiración tienen sus raíces sociales e históricas en el desarrollo de la modernidad. Varias conclusiones pueden extraerse de este análisis.

Primero, en un nivel intelectual, el pensamiento decolonial no es una construcción excéntrica ni marginal en la teoría social global de pretensión normativa. Este contiene una interpretación de la historia, un conjunto de conceptos centrales robusto y articulado que constituyen su teoría social, y una propuesta política acorde con esas premisas. Sobre esas bases, el pensamiento decolonial también traza

diferencias con lo que identifican como teoría social moderna (incluido el marxismo), pero también con sus variaciones internas, e.g., con los análisis clásicos sociohistóricos sobre las consecuencias del colonialismo en América Latina, África, Asia, o con el poscolonialismo que ha observado las continuas relaciones de dependencia entre ex territorios coloniales y sus centros. Asimismo, el pensamiento decolonial se diferencia internamente entre un decolonialismo apropiado por autores de la academia internacional (Mignolo, Dussel, Santos) y un decolonialismo desde la experiencia, como el de Silvia Rivera Cusicanqui, fundado en la experiencia mestiza de pueblos andinos, o el de Constanza Álvarez, construido desde la experiencia de lo que la autora denomina *feminismo gordo*. Esta diferencia entre academia y experiencia parece ser clave para el futuro de la praxis decolonial. Indica que la pura formulación teórica de este pensamiento y su apelación normativa dejan la tarea incompleta. Se requiere construir desde abajo y, cuando esto se hace, emerge de inmediato la crítica hacia la despolitización, la apropiación y la impostación que el decolonialismo de academia hace de la práctica decolonial. En esta tensión entre una epistemología situada y el carácter transespacial de la situación colonial (la epistemología del sur global) se juega buena parte del futuro de esta corriente.

Esto conduce a la formación de una aproximación política distinta a la de la izquierda socialdemócrata y también de la de la izquierda clásica, cuyas fuentes de inspiración tienen sus raíces sociales e históricas en el desarrollo de la modernidad.

Segundo, el conjunto de conceptos en el que se basa el pensamiento decolonial latinoamericano académico tiene raíces diversas y en algunos casos contradictorias. No deja de ser paradójico que este pensamiento haya surgido como contribución a la teoría crítica de origen europeo, y que haya otorgado continuidad a su arquitectura teórica; por ejemplo, en la unidad de teoría y praxis, en la necesidad de un concepto de totalidad alternativo como el buen vivir, en el impulso de reestructurar los derechos humanos como derechos de vida, o en las apelaciones temprano-modernas de emancipación y liberación. Esta pudo ser una estrategia de los intelectuales latinoamericanos para hacer visible sus propuestas en círculos intelectuales internacionales de mayor alcance, pero reproduce las premisas de subordinación que el decolonialismo crítica. Otra fuente del pensamiento decolonial son las cosmovisiones indígenas, pero en ello inevitablemente se comete el acto de representación del otro (*othering*) —de los indígenas, de las identidades de género— que el decolonialismo de la experiencia crítica. El llamado de Santos a la ‘unión de los oprimidos del mundo’ refleja este problema. Una tercera fuente del pensamiento decolonial también ejerce el acto de apropiación de teorías y políticas de la moderni-

dad, como es el caso de la preocupación socioecológica y el decrecimiento. Estas responden a críticas que la propia teoría moderna ha hecho sobre sí misma (a través, por ejemplo, de teorías como la resiliencia, la panarquía, las transiciones críticas o el Antropoceno), y que han inspirado políticas globales de desarrollo sustentable y de combate al cambio climático.

Esta pudo ser una estrategia de los intelectuales latinoamericanos para hacer visible sus propuestas en círculos intelectuales internacionales de mayor alcance, pero reproduce las premisas de subordinación que el decolonialismo crítica.

Tercero, por lo anterior, la separación binaria que el pensamiento decolonial hace entre modernidad y decolonialidad es más artificial que real, más estratégica que histórica. Muchas de las preocupaciones que el pensamiento decolonial presenta como propias, han sido en realidad preocupaciones de la reflexividad analítica moderna, tanto en términos teóricos como políticos. El ejercicio de separarlas y no atender a su interpenetración resta fuerza a preocupaciones reales y urgentes como la evidente interrelación de lo social y lo natural, el cambio climático, la discriminación de identidades de género, la postergación histórica de los pueblos indígenas. El ejercicio político de articulación de posiciones (al que los pueblos indígenas apelan recurrentemente) puede ser más productivo políticamente para la formulación de un *modus vivendi* que el agonismo al que invita el pensamiento decolonial. A ello parece incluso más dispuesto el decolonialismo andino de la experiencia (Rivera Cusicanqui) que el decolonialismo latinoamericano académico.

Cuarto, la crítica al decolonialismo académico no puede confundirse con un desconocimiento de los problemas fácticos y normativos a los que aluden. Además, los fuertes riesgos de implementación de políticas de inspiración decolonial en países como Ecuador o Bolivia no debieran hacer creer que lo adecuado es entonces la mantención del *status quo* frente a problemas y demandas reales. El obstáculo está en creer que se puede transitar de la teoría a la praxis de manera inmaculada, y en asumir una posición de superioridad moral e histórica gracias a una autoescenificada pretensión de autenticidad. El decolonialismo de la experiencia es consciente de esto y muestra apertura a lo social como *modus vivendi*, probablemente porque el sufrimiento se vive en carne propia y cada logro pequeño constituye una gran diferencia para la vida cotidiana de estos pueblos. El retorno a lo originario se vuelve entonces una invisibilización de la experiencia histórica, de lo perdido y lo ganado en ese trance. Renunciar a apelar a los derechos humanos porque su origen esté en la culpa colonial moderna es perder la defensa y protección que ellos hoy posibilitan; ajustarse al decrecimiento para cumplir con el libreto académico

es siempre más exigente para aquellos que pocas veces se han visto incluidos en los beneficios de crecer que para los más aventajados que han participado de las opciones que el crecimiento puede abrir. El pensamiento decolonial en su versión académica opera en el registro del *todo o nada*, pero la realidad social y política siempre es más incierta, contingente y paradójica, como se diría en lenguaje moderno; o ch'ixi, como se diría en aymara.

### El decolonialismo de la experiencia es consciente de esto y muestra apertura a lo social como *modus vivendi*.

Quinto, la Convención Constitucional chilena ha visto la emergencia de un discurso político que no conocía públicamente y que he denominado de izquierda decolonial. Sus conceptos afloran, con mayor o menor intensidad, en la producción discursiva y normativa de varios miembros de la Convención. Para algunos, el uso puede ser solo terminológico; incluso pueden desconocer qué hay detrás y atender a las demandas más por una sintonía valórico-moderna que por un posicionamiento epistemológico. Para otros, los conceptos señalan orientaciones valóricas, prácticas políticas y decisiones específicas con consecuencias constitucionales. Sea como fuere, el discurso es performativo, es decir, las semánticas siempre se vinculan con operaciones históricas concretas. Por tanto, si hay empleo del discurso decolonial, hay también práctica decolonial. Puesto que este discurso decolonial invita a abandonar la modernidad, no solo se ve afectada la tradición liberal, sino también la socialdemocracia e incluso la izquierda de tradición marxista, todas ellas hijas de la modernidad. Según las premisas del pensamiento decolonial, estas tradiciones estarían atrapadas en la epistemología moderna e impedidas de ver lo que el decolonialismo ve. La pregunta para la práctica política de la Convención es hasta qué punto el liberalismo y la izquierda moderna pueden aceptar las premisas e implicancias de una izquierda decolonial. Un escenario conflictivo emerge si el decolonialismo se mantiene en la lógica del *todo o nada*. Si es así, la articulación pragmática de la práctica política se torna imposible, y la confrontación no solo se expresaría con el liberalismo, sino también con las premisas universalistas modernas de la socialdemocracia y de la izquierda tradicional.

En varias de las iniciativas para la nueva Constitución chilena subyace, finalmente, esta lógica decolonial del *todo o nada*; en otras, la propuesta se ajusta al tono siempre gris de las operaciones concretas. Para triunfar con la primera se requiere construir y establecer una hegemonía política y discursiva; para actuar con la segunda es preciso parlamentar, disentir y coordinar. La modernidad ha conocido ambas. La cuestión es si la unidad chilena del siglo XXI será una *unidad hegemónica* o una *unidad de diferencias*. Por suerte la respuesta no está en la teoría decolonial misma, sino en la contingencia, historicidad e indeterminación de la praxis política.

## Bibliografía

**Alderman, J.** 2017. Indigenous autonomy and the legacy of neoliberal decentralization in plurinational Bolivia. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*. DOI: 10.1080/17442222.2018.1417692

**Álvarez, C.** 2014. *La cerda punk. Ensayos desde un feminismo gordo, lésbico, antikapitalista y antiespecista*. Valparaíso: Trio Editorial.

**AmautayWasi** 2022. Universidad Intercultural Amautay Wasi. Disponible en: <https://www.uaw.edu.ec/> [22 de enero 2022].

**Artaraz, K., Calestani, M., y Trueba, M.** 2021. Vivir bien/Buen vivir and Post-Neoliberal Development Paths in Latin America. Scope, Strategies, and the Realities of Implementation. *Latin American Perspectives* 48(3), 4-16. DOI: <https://doi.org/10.1177/0094582X2110094>

**Barié, C.** 2014. Nuevas narrativas constitucionales en Bolivia y Ecuador: el buen vivir y los derechos de la naturaleza. *Latinoamérica* 59, 9-40.

**Barreto, J.M.** 2012. Decolonial Strategies and Dialogue in the Human Rights Field: A Manifesto. *Transnational Legal Theory* 3(1), 1-29. DOI: 10.5235/TLT.3.1.1

**Becker, M.** 2012. Building a Plurinational Ecuador: Complications and Contradictions. *Socialism and Democracy* 26(3), 72-92. DOI: 10.1080/08854300.2012.710000

**Beiling, A., Cubillo-Guevara, A., Vanhulst, J. y Hidalgo-Capitán, L.** 2021. Buen vivir (Good Living). A “Glocal” Genealogy of a Latin American Utopia for the World. *Latin American Perspectives* 48(3), 17-34. DOI: 10.1177/0094582X211009242

**Benalcázar, P. y Ullán de la Rosa, F.** 2021. The Buen vivir Postdevelopmentalist Paradigm under Ecuador’s Citizens’ Revolution Governments (2007-2017). An Appraisal. *Latin American Perspectives* 48(3), 152-171. DOI: <https://doi.org/1>

**Brown, J.** 2004. *Latin America: A Social History of the Colonial Period*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing.

**Butler, J.** 2007[1990]. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.

**C22** 2021a. Comunidades semánticas y distinciones políticas en el discurso de los convencionales constituyentes. Disponible en: <https://c22cepchile.cl/analisis/comunidades-semanticas-y-distinciones-politicas-en-el-discurso-de-los-convencionales-constituyentes/> [22 de enero 2022].

**C22** 2021b. Posiciones políticas en la Convención Constitucional. Disponible en: <https://c22cepchile.cl/analisis/posiciones-politicas-en-la-convencion-constitucional/> [22 de enero 2022].

**C22** 2022. ¿Qué es lo que quiere el pueblo? La carrera de las iniciativas populares de norma. Disponible en: <https://c22cepchile.cl/analisis/que-es-lo-que-quiere-el-pueblo-la-carrera-de-las-iniciativas-populares-de-norma/> [22 de enero 2022].

- Cabrera, M. y Vargas, L.** 2014. Transfeminismo, decolonialidad y el asunto del conocimiento: algunas inflexiones de los feminismos disidentes contemporáneos. *Universitas Humanística* 75, 19-37.
- CAIO**, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas 2010. *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.
- Callon, M.** 1984. Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and Fishermen of St. Brieuc Bay. *The Sociological Review* 32(1\_suppl), 196-233. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1984.tb00113.x>
- Callon, M., Law, J. y Rip, A.** (eds.) 1986. *Mapping the Dynamics of Science and Technology*. Houndmills: The MacMillan Press.
- Calvo, C.** 2021. Programa Convención Constitucional. En Servel. Elecciones 2021. Disponible en: <https://elecciones2021.servel.cl/programa-candidatos-as-convencionales-constituyentes/> [22 de enero 2022].
- Caría, S. y Domínguez, R.** 2016. Ecuador's Buen vivir. A New Ideology for Development. *Latin American Perspectives* 43(1), 18-33. DOI: 10.1177/0094582X15611126
- Castro-Gómez, S.** 2000. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro" (145-161). En Lander, E. (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Castro-Gómez, S.** 2005a. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Castro-Gómez, S.** 2005b. La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R.** (eds.) 2007. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Cardoso, F. y Faletto, E.** 1969. *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México DF: Siglo Veintiuno Editores.
- Chiengkul, P.** 2018. The Degrowth Movement: Alternative Economic Practices and Relevance to Developing Countries. *Alternatives: Global, Local, Political* 43(2), 81-95. DOI: 10.1177/0304375418811763
- ChileConvención** 2021a. Incorpora el principio del buen vivir. Iniciativa Convencional Constituyente, Boletín 54-2. Disponible en: <https://www.chileconvencion.cl/wp-content/uploads/2021/12/54-2-Iniciativa-Convencional-Constituyente-del-cc-Alvin-Saldan%CC%83a-y-otros.pdf> [22 de enero 2022].
- ChileConvención** 2021b. Normas y reglamentos. Disponible en: <https://www.chileconvencion.cl/documentos/> [22 de enero 2022].
- ChileConvención** 2021c. Iniciativas de norma. Disponible en: <https://www.chileconvencion.cl/documentos/> [22 de enero 2022].
- ChileConvención** 2021d. Iniciativas populares de norma. Disponible en: [https://iniciativas.chileconvencion.cl/m/iniciativa\\_popular/index.html](https://iniciativas.chileconvencion.cl/m/iniciativa_popular/index.html) [22 de enero 2022].

**ChileConvención** 2021e. Reglamento general de la Convención Constitucional. Disponible en: <https://www.chileconvencion.cl/wp-content/uploads/2021/10/Reglamento-definitivo-version-para-publicar-enero-2022.pdf> [22 de enero 2022].

**ChileConvención** 2021f. Reglamento de ética y convivencia; prevención y sanción de la violencia política y de género, discursos de odio, negacionismo y distintos tipos de discriminación; y de probidad y transparencia en el ejercicio del cargo. Disponible en: <https://www.chileconvencion.cl/wp-content/uploads/2021/10/Texto-definitivo-Reglamento-Comisio%CC%81n-de-E%CC%81tica-diciembre-2021.pdf> [22 de enero 2022].

**ChileConvención** 2021g. Reglamento participación y consulta indígena. Disponible en: <https://www.chileconvencion.cl/wp-content/uploads/2021/10/Reglamento-definitivo-Participacio%CC%81n-y-Consulta-Indi%CC%81gena-diciembre-2021.pdf> [22 de enero 2022].

**ChileConvención** 2021h. Reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, Estado plurinacional y libre determinación de los pueblos, Boletín 94-1. Disponible en: <https://www.chileconvencion.cl/wp-content/uploads/2022/01/94-1-Iniciativa-de-la-cc-Rosa-Catrileo-Establece-el-reconocimiento-de-los-Pueblos-Indigenas-2.pdf> [22 de enero 2022].

**ChileConvención** 2022. Iniciativa Popular de Norma. Disponible en: [https://plataforma.chileconvencion.cl/m/iniciativa\\_popular/](https://plataforma.chileconvencion.cl/m/iniciativa_popular/) [17 de febrero 2022].

**Collins, C., Hite, K., y Joignant, A.** (eds.) 2013. *The Politics of Memory in Chile: From Pinochet to Bachelet*. Boulder, CO: First Forum Press.

**Costa, S.** 2007. *Vom Nordatlantik zum 'Black Atlantic': Postkoloniale Konfigurationen und Paradoxien transnationaler Politik*. Bielefeld: Transcript.

**Crutzen P.J.** 2006. The 'Anthropocene' (13-18). En Ehlers E. y Krafft T. (eds.), *Earth System Science in the Anthropocene*. Berlin, Heidelberg: Springer. [https://doi.org/10.1007/3-540-26590-2\\_3](https://doi.org/10.1007/3-540-26590-2_3)

**Delgado, L. y Marín, V.** 2020. Ecosystem services and ecosystem degradation: Environmentalist's expectation? *Ecosystem Services* 45, 101177. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ecoser.2020.101177>

**Demaria, F., Kallis, G., y Bakker, K.** 2019. Geographies of degrowth: Nowtopias, resurgences and the decolonization of imaginaries and places. *Environment and Planning E: Nature and Space* 2(3), 431-450. DOI: [10.1177/2514848619869689](https://doi.org/10.1177/2514848619869689)

**Dollimore, J.** 2018. *Sexual Dissidence*. Oxford: Oxford University Press.

**Doyle, M.** 2020. The paths to autonomy: plurinational reform and indigenous governance in contemporary Bolivia. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*. DOI: [10.1080/17442222.2020.1821444](https://doi.org/10.1080/17442222.2020.1821444)

**Dussel, E.** 2000. Europa, modernidad y eurocentrismo (41-53). En Lander, E. (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

**Dussel, E.** 2020. *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Trotta.



- Esposito, E.** 2022. *Artificial Communication: How Algorithms Produce Social Intelligence*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Folke, C.** 2006. Resilience: the emergence of a perspective for social-ecological systems analyses. *Global Environmental Change* 16, 253-267. DOI: <http://dx.doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2006.04.002>
- Folke, C., Biggs, R., Norström, A.V., Reyers, B., y Rockström, J.** 2016. Social-ecological resilience and biosphere-based sustainability science. *Ecology and Society* 21(3), 41. DOI: <http://dx.doi.org/10.5751/ES-08748-210341>
- Fontana, L.** 2014. Indigenous peoples vs peasant unions: land conflicts and rural movements in plurinational Bolivia. *The Journal of Peasant Studies* 41(3), 297-319. DOI: 10.1080/03066150.2014.906404
- Frazier, L.** 2007. *Salt in the Sand: Memory, Violence, and the Nation-State in Chile, 1890 to the Present*. Durham, London: Duke University Press.
- Germani, G.** 1980. *The Sociology of Modernization. Studies on Its Historical and Theoretical Aspects with Special Regard to the Latin American Case*. London: Routledge.
- Gertenbach, L., Lamla, J., Laser, S.** 2021. Eating ourselves out of industrial excess? Degrowth, multi-species conviviality and the micro-politics of cultured meat. *Anthropological Theory* 21(3), 386-408. DOI: 10.1177/1463499620981544
- Gilroy, P.** 1995. *The Black Atlantic. Modernity and Double-Consciousness*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- González Casanova, P.** 2006. Colonialismo interno (una redefinición) (409-434). En Boron, A., Amadeo, J. y González, S. (comp.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: Clacso.
- Gorz, A.** 1980. *Ecology as Politics*. Boston: South End Press. Abingdon: Routledge.
- Grosfoguel, R.** 2007a. The Epistemic Decolonial Turn. *Cultural Studies* 21(2-3), 211-223.
- Grosfoguel, R.** 2007b. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas (63-78). En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Gunderson, L. y Holling, C.S.** 2002. *Panarchy. Understanding Transformations in Human and Natural Systems*. Washington: Island Press.
- Habermas, J.** 2000. *Tiempo de transiciones*. Madrid: Trotta.
- Haraway, D.** 1991. A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century (149-181). En Haraway, D., *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York, London: Routledge.
- Jaksic, I., y Ossa, J.L.** (eds.) 2017. *Historia política de Chile, 1810-2010*. 4 tomos. Santiago: Fondo de Cultura Económica.

- Jameson, K.** 2010. The Indigenous Movement in Ecuador. The Struggle for a Plurinational State. *Latin American Perspectives* 38(1), 63-73. DOI: 10.1177/0094582X10384210
- Kallis, G.** 2011. In defence of degrowth. *Ecological Economics* 70(5), 873-880. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2010.12.007>.
- Kallis, G.** 2014. Social Limits of Growth (166-169). En D'Alisa, G., Demaria, F., y Kallis, G. (eds.), *Degrowth. A Vocabulary for a New Era*. London: Routledge.
- Keating, M.** 2001. *Plurinational Democracy. Stateless Nations in a Post-Sovereignty Era*. Oxford: Oxford University Press.
- Keating, M.** 2009. Social citizenship, solidarity and welfare in regionalized and plurinational states. *Citizenship Studies* 13(5), 501-513. DOI: 10.1080/13621020903174654
- Khoo, S.** 2021. On decolonial revisions of modern social theory. *International Sociology Reviews* 36(5), 704-719. DOI: 10.1177/02685809211057468
- Koselleck, R.** 2012. *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta.
- Kymlicka, W.** 1996. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Labbé, B.** 2021. Programa Convención Constitucional. En Servel. Elecciones 2021. Disponible en: <https://elecciones2021.servel.cl/programa-candidatos-as-convencionales-constituyentes/> [22 de enero 2022].
- Latouche, S.** 2014. Imaginary, Decolonization of (146-149). En D'Alisa, G., Demaria, F., y Kallis, G. (eds.), *Degrowth. A Vocabulary for a New Era*. London: Routledge
- Latour, B.** 2013. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Leibniz, G.W.** 2016. *Monadología*. Barcelona: Plaza Editorial.
- Llanquileo, N.** 2021. Programa Convención Constitucional. En Servel. Elecciones 2021. Disponible en: <https://elecciones2021.servel.cl/programa-candidatos-as-convencionales-constituyentes/> [22 de enero 2022].
- Lockhart, J.** 1972. The Social History of Colonial Spanish America: Evolution and Potential. *Latin American Research Review* 71(1), 6-45.
- Luhmann, N.** 2013. *Theory of Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Luhmann, N.** 2017. *La economía de la sociedad*. México DF: Herder.
- Maldonado-Torres, N.** 2021. On the Coloniality of Human Rights (62-81). En Santos, B.S. y Martins, B. (eds.), *The Pluriverse of Human Rights. The Diversity of Struggles for Dignity*. London: Routledge.
- Mascareño, A., Cordero, R., Henríquez, P.A., Ruz, G.A., Rodríguez, I., Ojeda, I., Le Foulon, C. y Billi, M.** 2021a. Semánticas constitucionales: un análisis de los programas de los convencionales constitu-

yentes. *Puntos de Referencia* 577, Centro de Estudios Públicos. Disponible en: <https://www.cepchile.cl/cep/puntos-de-referencia/puntos-de-referencia-2010-2021/puntos-de-referencia-2020/semanticas-constitucionales-un-analisis-de-los-programas-de-los> [22 de enero 2022].

**Mascareño, A., Cordero, R., Henríquez, P.A. y Ruz, G.A.** 2021b. Comunidades semánticas y distinciones políticas en el discurso de los convencionales constituyentes. *Puntos de Referencia* 581, Centro de Estudios Públicos. Disponible en: <https://www.cepchile.cl/cep/puntos-de-referencia/puntos-de-referencia-2010-2021/puntos-de-referencia-2020/comunidades-semanticas-y-distinciones-politicas-en-el-discurso-de-los> [22 de enero 2022].

**Mascareño, A.** 2022. Critical Transitions in Ecosystems and Society. The Contribution of Sociological Systems Theory to the Analysis of Socio-Environmental Transformations. *Frontiers in Sociology. Sociological Theory* 6:763453. DOI: 10.3389/fsoc.2021.763453

**Marx, K.** 1973. Postfacio a la segunda edición (xvii-xxiv). En Marx, K., *El capital. Crítica de la economía política*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

**Maturana, H.** 1978. Biology of Language (27-63). En Miller, G. y Lenneberg, E. (eds.), *Psychology and Biology of Language and Thought: Essays in Honor of Eric Lenneberg*. New York: Academic Press.

**Mehta, L. y Harcourt, W.** 2021. Beyond limits and scarcity: Feminist and decolonial contributions to degrowth. *Political Geography* 89. DOI: 10.1016/j.polgeo.2021.102411

**Mignolo, W.** 1995. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonialism*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

**Mignolo, W.** 2007a. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto (25-46). En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

**Mignolo, W.** 2007b. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.

**Mignolo, W.** 2020. The Logic of the In-Visible: Decolonial Reflections on the Change of Epoch. *Theory, Culture & Society* 37(7-8), 205-218. DOI: DOI: 10.1177/0263276420957741

**Mignolo, W.** 2021. *The Politics of Decolonial Investigations*. Durham, London: Duke University Press.

**Mignolo, W. y Walsh, K.** 2018. *On Decoloniality. Concepts, Analytics, Praxis*. Durham, London: Duke University Press.

**Millabur, A.** 2021. Programa Convención Constitucional. En Servel. Elecciones 2021. Disponible en: <https://elecciones2021.servel.cl/programa-candidatos-as-convencionales-constituyentes/> [22 de enero 2022].

**Moreno, C.** 2020. The Spanish Plurinational Labyrinth. Practical Reasons for Criticising the Nationalist Bias of Others While Ignoring One's Own Nationalist Position. *Genealogy* 4(7). DOI: 10.3390/genealogy4010007

**Nirmal, P. y Rocheleau, D.** 2019. Decolonizing degrowth in the post-development convergence: Questions, experiences, and proposals from two Indigenous territories. *ENE: Nature and Space* 2(3), 465-492. DOI: 10.1177/2514848618819478

- Nootens, G.** 2009. Democracy and legitimacy in plurinational societies. *Contemporary Political Theory* 8(3), 276-294. DOI: 10.1057/cpt.2008.29
- PNUD** 1998. *Las paradojas de la modernización*. Santiago: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Poole, K.T. y Rosenthal, H.** 1985. A Spatial Model for Legislative Roll Call Analysis. *American Journal of Political Science* 29(2), 357-384. DOI: <https://doi.org/10.2307/2111172>
- Quijano, A.** 1989. Paradoxes of Modernity in Latin America. *International Journal of Politics, Culture, and Society* 3(2), 147-177.
- Quijano, A.** 1992. Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena* 13(29), 11-20.
- Quijano, A.** 1999. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En Castro-Gómez, S., Guardiola, O. y Millán, C. (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: CEJA.
- Quijano, A.** 2004. El laberinto de América Latina: ¿Hay otras salidas? *Journal of Iberian and Latin American Research* 10(2), 173-196. DOI: 10.1080/13260219.2004.10426802
- Quijano, A.** 2005. The challenge of the “indigenous movement” in Latin America. *Socialism and Democracy* 19(3), 55-78. DOI:10.1080/08854300500258011
- Restrepo, E. y Rojas, A.** 2010. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Requejo, F.** 1999. Cultural pluralism, nationalism and federalism: A revision of democratic citizenship in plurinational states. *European Journal of Political Research* 35, 255-286.
- Requejo, F.** 2001. National pluralism and federalism. Four potential scenarios for Spanish plurinational democracy. *Perspectives on European Politics and Society* 2(2), 305-327. DOI: 10.1080/1570585018458764
- Requejo, F.** 2010. Revealing the dark side of traditional democracies in plurinational societies: the case of Catalonia and the Spanish ‘Estado de las Autonomías’. *Nations and Nationalism* 16, 148-168.
- Richard, N.** 2008. *Feminismo, género y diferencia(s)*. Santiago: Palinodia.
- Rivera Cusicanqui, S.** 2010[1984]. *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado Aymara y Qhechwa*. La Paz: Hisbol - CSUTCB.
- Rivera Cusicanqui, S.** 2015. *Sociología de la imagen. Miradas ch’ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S.** 2018. *Un mundo ch’ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Romano, O.** 2014. Anti-utitarianism (48-51). En D’Alisa, G., Demaria, F., y Kallis, G. (eds.), *Degrowth. A Vocabulary for a New Era*. London: Routledge.

- Rossello, D.** 2017. All in the (Human) Family? Species Aristocratism in the Return of Human Dignity. *Political Theory* 45(6), 749-771. DOI: <https://doi.org/10.1177/0090591716668383>
- Salazar Lohman, H.** 2020. Revisiting Bolivian ‘Progressivism’: The Anticommunalism of the Plurinational State. *Latin American Perspectives* 47(5), 148-162. DOI: 10.1177/0094582X20933637
- San Juan, C.** 2021. Programa Convención Constitucional. En Servel. Elecciones 2021. Disponible en: <https://elecciones2021.servel.cl/programa-candidatos-as-convencionales-constituyentes/> [22 de enero 2022].
- Santos, B.S.** 1986. Introdução à sociologia da administração da justiça. *Revista Critica de Ciências Sociais* 21, 11-44.
- Santos, B.S.** 2000. *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez Editora.
- Santos, B.S.** 2006. *The rise of the global left: the World Social Forum and beyond*. London, New York: Zed Books.
- Santos B.S.** 2009. *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid: Trotta.
- Santos B.S.** 2010. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad.
- Santos B.S.** 2021. Human Rights, Democracy and Development (21-40). En Santos, B.S. y Martins, B. (eds.), *The Pluriverse of Human Rights. The Diversity of Struggles for Dignity*. London: Routledge.
- Scheffer, M.** 2009. *Critical Transitions in Nature and Society*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Scheffer, M. y Westley, F.** 2007. The evolutionary basis of rigidity: Locks in cells, minds, and society. *Ecology and Society* 12(2), 36. URL: <http://www.ecologyandsociety.org/vol12/iss2/art36/>
- Scheffer, M., van Nes, E., Bird, D., Bocinsky, R.K., y Kohler, T.** 2021. Loss of resilience preceded transformations of pre-Hispanic Pueblo societies. *PNAS* 118(18), e2024397118. DOI: 10.1073/pnas.2024397118
- Schilling-Vacaflor, A.** 2013. Prior Consultations in Plurinational Bolivia: Democracy, Rights and Real Life Experiences. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 8(2), 202-220. DOI: 10.1080/17442222.2013.808497
- Sibai, S.A.** 2017. *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. México DF: AKAL.
- Teubner, G. y Korth, P.** 2012. Two Kinds of Legal Pluralism: Collision of Transnational Regimes in the Double Fragmentation of World Society (23-54). En Young, M. (ed.), *Regime Interaction in International Law: Facing Fragmentation*. Oxford: Oxford University Press.
- Vanhulst, J. y Beling, A.** 2014. Buen vivir: Emergent discourse within or beyond sustainable development? *Ecological Economics* 101, 54-63.
- Vela-Almeida, D.** 2018. Territorial partitions, the production of mining territory and the building of a post-neoliberal and plurinational state in Ecuador. *Political Geography* 62, 126-136. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2017.10.011>

**Villalba-Eguiluz, C. y Etxano, I.** 2017. Buen Vivir vs Development (II): The Limits of (Neo-) Extractivism. *Ecological Economics* 138, 1-11. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2017.03.010>

**Wallerstein, I.** 1998. *El Moderno Sistema Mundial*. México DF: Siglo XXI.

**Yehia, E.** 2007. Descolonización del conocimiento y la práctica: un encuentro dialógico entre el programa de investigación sobre modernidad/colonialidad/decolonialidad latinoamericanas y la teoría actor-red. *Tabula Rasa*, 6, 85-114.



CENTRO DE ESTUDIOS PÚBLICOS

Cada artículo es responsabilidad de su autor y no refleja necesariamente la opinión del CEP.

Director: Leonidas Montes L.

Editor: Juan Luis Ossa S.C.

Diagramación: Pedro Sepúlveda V.

VER EDICIONES ANTERIORES ↓