

# Dicotomías étnicas y filosóficas en la lucha por la descolonización\*

Arispe B., Sergio  
Mazorco I., Graciela  
Rivera M., Maya\*\*

**Resumen:** Los movimientos sociales e indígenas carecerán de fuerza transformadora, en tanto y en cuanto no desafíen el antropocentrismo y las dicotomías esenciales que sustentan el sistema de poder. Deben plantearse una verdadera deconstrucción y reconstrucción de la filosofía que hasta ahora ha permitido la colonización, recuperando las bases filosóficas originarias, en su calidad de diferentes- semejantes a la hegemónica, con su propia ciencia generadora de conocimiento y no de «saber local». La tradición cultural originaria es un modelo de vida alternativo al hegemónico, que podemos adoptar todos los que sentimos la exigencia de descolonizarnos, sin discriminaciones étnicas, y sin, por ello, generar dicotomías entre lo indígena y lo occidental. La condición para erradicar las hegemonías es asumir la diferencia- semejanza como el sustento de las relaciones con otros individuos, con otras culturas y con la totalidad de los seres naturales y cósmicos, y como expresión de un paradigma que no admite centrismos ni jerarquías de ninguna clase. Por tanto, rechaza las relaciones de dominación/subordinación y admite la convivencia en equilibrio, complementación, consenso y respeto a la identidad del otro, que de ninguna manera es nuestro antagónico.

**Palabras clave:** descolonización, desbiologización, bi-civilizacionalidad, inter-intra-culturalidad, indígena-originario.

## Philosophical and ethnic dichotomies in the fight for decolonization

**Abstract:** Social movements and natives will lack transforming force, as long as they don't challenge the anthropocentric view and the essential dichotomies that support the system in power. They should propose themselves a true deconstruction and reconstruction of the philosophy that has up to now permitted colonization, recovering the native philosophical bases, in their quality of different-similar to the hegemonic vision, with their own knowledge generating science, and not that of « local knowledge». The native cultural tradition is an alternative lifestyle to that other which is hegemonic, that all who feel the demand to decolonize ourselves can adopt, without ethnic discriminations, and without, because of it, generate dichotomies between native and western. The condition to eradicate the hegemonies is to assume the difference-resemblance as the basis for the relations with other individuals, other cultures and the totality of the cosmic and natural beings, and as expression of a paradigm that does not admit centrism neither hierarchies of any class. Therefore, it rejects the relations of domination/subordination and admits living in equilibrium, complement action, consensus and respect to the identity of the other, whom by no means is antagonistic to us.

**Key words:** decolonization, debiologization, bi-civilizationality, inter-intra- native culturality, -native.

Recibido el 23.08.2007

Aceptado el 30.11.07

\* \* \*

Cuando en Latinoamérica se habla de etnias, por lo general la primera imagen que nos viene a la mente es la de los grupos indígenas. Normalmente, no pensamos en las etnias españolas, italianas o alemanas de las que provenimos la mayoría de los que nos consideramos “no indígenas”. Más allá de conocer la definición oficial del concepto **indígena**, comúnmente lo asociamos con aquellos individuos que no descienden de la inmigración europea, sino de las poblaciones que radicaban en estas tierras antes de la colonización. Esta apreciación (el étnico es el otro) resulta del **etnocentrismo** que, heredado de Occidente, estructuró nuestra mente y nuestros sentimientos con un formato de jerarquías y subordinaciones que invisibilizó a los originarios, a pesar de ser en muchos casos la población mayoritaria.

## ¿Indígena u originario?

Al menos en Bolivia se debate en torno a la correcta designación de los miembros de comunidades

no occidentales: ¿son indígenas u originarios? En todo caso, el esfuerzo por diferenciar lo originario de lo indígena denota más una voluntad por exacerbar las diferencias que un reflejo de la realidad misma, y no creemos que sea vital para cuestiones de identificación filosófica-cultural y, por lo tanto, de identidad. Lo originario y lo indígena no se cimientan en cosmovisiones diferentes: ambos conciben la unidad del ser con la realidad y, más específicamente, la unidad del ser humano con la naturaleza, el cosmos y la totalidad.

Algunas personas no están de acuerdo con el término originario, otras rechazan el vocablo indígena. Particularmente, nosotros simpatizamos más con el de primero, porque se refiere a cualquier grupo de personas que poblaron un lugar, cualquiera que este sea, antes de la conquista de Occidente. Gracias a esta particularidad, este concepto resulta no etnocéntrico, pues no se refiere únicamente a los originarios de América. Originarios existieron en todo el orbe, y los recuerdos de la cultura originaria, es decir, no occidental, están no sólo en estas coordenadas, sino en todo el mundo. En cambio, el término indígena se asocia con el sustantivo Indias, nombre del continente al que creyó llegar Colón en 1492. De ahí que a los pobladores de América (o Abya Yala, según el diccionario originario andino) se les denominó indios, por una equivocación. En este sentido, este concepto es etnocéntrico, en tanto se refiere únicamente a los pobladores del continente americano y hace pensar que la filosofía de unidad con la realidad que los indígenas defienden es patrimonio exclusivo de estas tierras, lo cual reduce su importancia, haciéndola parecer como algo local y folklórico, y no así universal como la filosofía occidental.

### **Diferencia-Semejanza**

Occidente sustenta su visión de mundo en la diferenciación; es el arma predilecta que deviene de su filosofía de escisión ser/realidad y sus correlativas: hombre/naturaleza, mente/cuerpo, espíritu/materia, sujeto/objeto y muchas más. Desde una visión eurocéntrica, la realidad es percibida como contradictoria. De ahí, la diferenciación, la escisión y la dicotomía son los ejes centrales que han guiado las políticas interculturales en las distintas etapas que asumió el etnocidio planificado con el pretexto de asimilar al indio al sistema capitalista. En un comienzo la diferencia debía ser borrada, en cuyo caso el principio de igualdad sirvió para uniformar a las personas. El indio fue modernizado y transformado en un campesino asimilado a la sociedad de clases. Como la marginación y la exclusión se incrementaron, y las resistencias contra la hegemonización amenazaron la estabilidad del sistema, se optó por el “reconocimiento del otro”: una táctica conciliatoria que oculta la colonialidad del poder bajo el disfraz de la tolerancia y el pluralismo. El diálogo (la dialógica) es el medio para superar la dialéctica de la lucha de clases, y los opuestos deberán aprender a convivir en complementación, sin recurrir al enfrentamiento. La diversidad de idiosincrasias culturales debía ser respetada, claro que sin renunciar a su integración a la sociedad de mercado, como si el mercado no fuera parte de la identidad cultural de Occidente. En esta segunda fase se produce la inclusión del término Pueblos Indígenas en el convenio 169 de la OIT (INE 2006). Anteriormente, los indígenas eran objeto de protección y, por lo tanto, no tenían voz, ya que el Estado, como tutor, hablaba y pensaba por ellos. Desde este convenio se los reconoce como sujetos de derecho y, además, con la capacidad de gobernarse; es decir, con autodeterminación. Se trata de darles voz y palabra, pero tramposamente constreñida por las propias constituciones de cada país, ya que la identidad indígena se traducirá en leyes solamente cuando no haya incompatibilidades con la ley constitucional. Ello trunca el intento (muy caritativo a nuestro modo de ver) de dar cabida a la propia visión de derecho y de gobierno de los denominados indígenas, así como el mercado mutila cualquier expresión económica incompatible con la acumulación de capital y riqueza en manos de las clases dominantes.

Las dos fases interculturales, la que busca la igualdad y la que promulga la diferencia, son expresión de una política colonizadora y recolonizadora en cuanto al tema cultural y de identidad. Si bien Occidente ha pretendido esconder su intención colonizadora a partir del reconocimiento de la igualdad de los seres humanos, no ha hecho más que ataviar su discurso con falsos barnices, en tanto la igualdad es una realidad totalmente inventada: no existe. La igualdad no es real, lo que deja a la diferencia como la única herramienta ideológica que le sirve al sistema para perseverar en su nefasto ejercicio de colonialidad de poder. Así, la identidad, el imaginario y el hacer de los individuos se estructura en torno a la identificación de su diferencia con otros seres. La cuestión es que la diferencia en sí misma no se constituye en un problema, ya que es una realidad. El inconveniente radica en que esta diferencia con el otro es concebida de manera separada y aislada de otra realidad que es especialmente ocultada u olvidada por Occidente: la semejanza. Es verdad que no hay dos cosas iguales en la realidad, pero sí hay cosas semejantes.

El hecho que Occidente no ve, o quiere ocultar por fines recolonizadores, es que la diferencia y la semejanza son realidades combinadas e intracombinadas; es decir, se dan de forma simultánea e inseparable, lo que implica que cada ser es diferente-semejante, al mismo tiempo, a todos los demás seres: humanos, naturales y cósmicos. Esta realidad es explicada claramente por la biología y la genética. El ADN de las plantas, el de los animales, el de los seres humanos, el de los “indios” y el de los “blancos” está hecho de las mismas cuatro bases nitrogenadas: Adenina, Guanina, Citosina y Tiamina. La diferencia radica en que éstas se combinan de diferente forma en cada uno de ellos. Es decir que el ADN, como sustancia, no varía de una especie a otra; lo que cambia no es más que el orden de sus letras. Ergo, todos los seres vivos somos semejantes, en tanto compartimos la misma información genética, con las mismas letras, la misma estructura, la misma “lógica”. Reconocer que todos los seres (no sólo los humanos) estamos hermanados por la misma esencia implica redefinir el concepto antropocéntrico del hombre, centrado en su exclusiva capacidad pensante, y conceder cognitividad y emocionalidad a la naturaleza, invalidando la dicotomía vivo-no vivo, pensante-no pensante, racionalidad-instinto, adquirido-innato, cultura-naturaleza.

El “reconocimiento del otro”, es decir del indígena o del originario, pues el otro es el no occidental, es un juego de palabras muy peligroso, porque al asumir la diferencia como el pilar de la identidad se potencian actitudes jerarquizadoras y subordinadoras, afianzando la re-colonización y re-evangelización, políticas que acompañan la guerra interimperialista entre Estados Unidos, Europa, China, Japón y, además, una serie de sub-imperios en potencia. Se olvida que en un estrato más profundo del que podemos ver –a nivel de información genética– todos somos semejantes.

El énfasis en la diferencia esconde la semejanza, porque ésta desestructura el discurso de verdad-poder y le quita a la filosofía el lugar hegemónico que se ha autoasignado, obstaculizando los objetivos recolonizadores. La semejanza-diferencia abre paso a una re-evolución filosófica, paradigmática, de enfoque y de modo de existencia, que le devuelve a la sabiduría originaria o indígena su estatus de filosofía diferente-semejante a la hegemónica, con su propia ciencia generadora de conocimiento y no de “saber local”. Significa también redefinir lo indio y lo occidental, no viendo sólo sus diferencias, sino sus diferencias-semejanzas, y comprender que cada uno de nosotros somos la combinación-intracombinación de ambos. Superar esta visión etno-euro-céntrica es requisito fundamental para la descolonización.

La colonización no incumbe únicamente a los subordinados, a los desclasados, a los invisibilizados; es una realidad que afecta a todos los seres humanos. Este proceso aculturizante se ha desarrollado en diversas etapas (el neocolonialismo inglés y la evangelización desde 1826 hasta la segunda Guerra Mundial, la neocolonización norteamericana ligada a la evangelización desde 1945 hasta la década de 1970-80, y la actual recolonización ejecutada por norteamericanos, europeos y asiáticos, unida a la re-evangelización dirigida por múltiples sectas cristianas), fomentando los valores, símbolos, pensamientos y actitudes antropocéntricos y eurocéntricos. Es así que, una vez asimilados los contingentes humanos a esta estructura mental, emocional y actitudinal, aún las posturas más críticas quedan enmarcadas dentro de los esquemas filosóficos occidentales. De esa manera, las reivindicaciones que demandan los grupos desfavorecidos carecen de fuerza transformadora, pues no desafían el antropocentrismo ni las dicotomías esenciales que sustentan el sistema de poder. En consecuencia, son fácilmente funcionalizadas, reciclando aquello mismo que produce las contradicciones.

La faceta imperialista actual ahonda la búsqueda y ejercicio del poder, desembocando en un proceso degenerativo implacable de la condición humana, producto de los miles de mecanismos históricos ejercidos para aplastar el resurgimiento de la conciencia y el sentimiento originarios de hermandad del hombre con todos los seres de la realidad. Lo alarmante de todo esto es que la conciencia individual y colectiva ha sido alienada de modo progresivo, con excelentes resultados; tanto así que existe una pseudo-conciencia que se arroga la libertad del hombre, inconsciente de la esclavitud sin cadenas de metal que está alcanzando niveles de subordinación cada vez más sofisticados. Así, el ser humano, sin discriminaciones étnicas, de género ni clasistas, se ha convertido en un esclavo de (adicto a) el trabajo y el consumo. Frente a esa adición servil reacciona con el estrés y las denominadas enfermedades de la civilización (hipertensión, obesidad, diabetes, enfermedades cardiovasculares, trastornos de la conducta alimentaria e incluso ciertos tipos de cáncer), los que, sin embargo, no son considerados como una patología inherente a las nuevas formas de esclavitud, sino como consecuencias necesarias de un nuevo estilo de vida. Si bien proliferan las críticas dirigidas hacia las injusticias sociales, culturales, económicas, educativas, etc., no existe una conciencia crítica de la condición humana, cuya esencia ha sido brutalmente encadenada por un sistema de servilismos invisibilizados bajo una careta axiológica que

pregona la libertad como la máxima expresión de la persona.

Tras la máscara de persona humana digna y libre se oculta la alienación y enajenación que ha desembocado en la deshumanización del individuo: “la persona es la misma condición no humana que se dice humana” (González e Illescas 2002). Ese imaginario logra distraer al individuo de su realidad de objeto manipulado por el poder del discurso y del capital. Tras el falso ideal de libertad y dignidad se encubre la unidad originaria entre el hombre y la totalidad de la realidad, que no da lugar a comportamientos libres ni dignos, sino complementarios, equilibrados, consensuales, en el ejercicio de la autodeterminación que corresponde no sólo al humano, sino a todos los seres de la realidad.

La colonización y recolonización condiciona una estructura y sistema de pensamiento en función de una ideología, una filosofía de vida, que consiente relacionarse con el otro sin complementariedad y complementación, sin equilibrio y sin respeto, debido a que se lo considera diferente, externo y separado a uno mismo. Esto explica el hecho de que las revoluciones llevadas a cabo hasta el presente para superar la colonización no hayan funcionado, puesto que no se ha luchado contra la esencia, sino contra la forma colonial. Han logrado cambiar el rostro de los subordinados, pero no han conseguido eliminar la subordinación en general. La viciosa relación subordinador-subordinado o colonizador-colonizado ha persistido, porque la separación del ser con la realidad o la separación del uno con el otro jamás se ha cuestionado. Se ha pretendido vencer a la colonización en su forma, llamando al respeto por la diferencia, sin considerar que jamás lograremos tal cosa si no nos proponemos sentir en nosotros mismos que somos el otro, en nuestra diferencia-semejanza.

### **¿Reformas constitucionales recolonizadoras o descolonizadoras?**

Consideramos que en la lucha de los movimientos sociales e indígenas por transformar las relaciones etnocéntricas y colonizadoras que los han posicionado en el lugar de subordinados e invisibilizados se debería tener muy presente estos temas; de otro modo, estaríamos reproduciendo los viejos esquemas de pensamiento que no reflejan la realidad. Será posible la descolonización siempre que la lucha por las reformas constitucionales en Latinoamérica no reproduzcan la dicotomía occidental/originario, unida a la polaridad modernidad/tradición, lo cual puede llevar a dos finales reproductores del sistema de antagonismos y asimetrías: la preservación de la subordinación del indígena, o bien el cambio de posición de los originarios de subordinados a subordinados: un cambio de forma pero no de esencia, reproductor del etnocentrismo, sólo que invertido. Es fundamental tener en cuenta que los originarios no son los únicos subordinados en este sistema, sino un grupo más de los varios. Esto implica que la **colonización debe asumirse como un problema de la humanidad** en sí misma, y la descolonización es una urgencia para todos.

Es sabido que la constitución es la reproducción de esquemas patriarcales (Lagarde y West), que es la voluntad de la clase dominante hecha ley (Marx, Lenin, Gramsci, Althusser) y que es la legalización de la herencia colonial y el señorialismo como núcleo ideológico del Estado (Zavaleta, y otros). (Chivi 2007). La ideología subyacente traduce la filosofía que enfrenta al ser humano con una realidad externa y domesticada, que incluye la división pueblo-Estado y todas las dicotomías necesarias para continuar afianzando la dominación de unos sobre otros, y excluye las cosmovisiones y cosmovivencias de respeto a la madre-padre tierra, propias de los originarios. De ese modo, si no se atacan los fundamentos filosóficos, las reformas legales tendrán la capacidad de funcionalizar las propuestas que son portadoras de una esencia ideológica diferente a la que rige la Ley misma.

Miguel Carbonell manifiesta que varias Constituciones de América Latina han dado a los pueblos indígenas autonomía para aplicar sus propios sistemas jurídicos, normalmente integrados por usos y costumbres, siempre y cuando no sobrepasen el respeto a los derechos fundamentales (Carbonell 2003). Lo que viene a colación es preguntarse: ¿qué son derechos fundamentales y quién los define? Obviamente, esa definición es etnocéntrica y concede a “otros” derechos el carácter de apéndices de la ley fundamental. De la misma manera que la ciencia subordina al saber local, el arte al folklore, la medicina a la etnomedicina, la historia a la etnohistoria, los principios jurídicos universales someten y avasallan los usos y costumbres locales. Es así cómo los derechos humanos –expresión universalizada del antropocentrismo, incluida entre los derechos fundamentales– anulan los derechos de la madre-padre tierra y de todos los hermanos elementos de la naturaleza y el cosmos, sometidos a la voracidad del capital.

Un ejemplo de lo apuntado es el proceso constituyente colombiano, ya que los importantes y

grandes logros que los indígenas han obtenido en los marcos de la Constitución han sido rebasados por la misma ley. Por ejemplo, el artículo 246 expresa la autonomía política en Colombia al establecer que en su ámbito territorial las autoridades indígenas son asimismo autoridades jurisdiccionales o jueces de la República y legisladores. Sin embargo, en el mismo artículo se incorpora una trampa, al decir que corresponde a la Ley determinar la articulación entre la jurisdicción ordinaria y la indígena (Houghton 2005), lo cual ha posibilitado que los tribunales del Estado revoquen decisiones indígenas. Por otra parte, se reconoce a los gobiernos indígenas su representación legal propia; es decir, ya no están tutelados por el Estado. No obstante, la posibilidad real de decidir sobre el territorio, los recursos naturales y el propio curso del desarrollo ha estado restringida por el mismo Estado, así como por empresas multinacionales que, al tratar ahora directamente con las comunidades, han aprovechado para obtener mayores beneficios que cuando negociaban con la intervención del Estado colombiano (Ibíd.).

Si no se plantea una verdadera deconstrucción y reconstrucción de la filosofía que hasta ahora ha edificado las leyes colonizadoras, ninguna descolonización se hará realidad. Este proceso implica deconstruir todo, incluso los derechos humanos y todo lo que su fundamento antropocéntrico implica; y no es fácil, porque se trata de ver con otros ojos y, además, no ver únicamente con los ojos y la mente, sino también con el corazón y el sentimiento. Como dice Rafael Bautista: “la visión ya no basta, porque hemos sido instruidos para ver sólo lo que la modernidad quiere ver: su propia imagen. Lo nuevo siempre se expresa en un lenguaje nuevo, pero al principio el lenguaje no puede enunciar el contenido de lo nuevo; por eso recurre a la metáfora o a la analogía; como no sabemos interpretar lo nuevo que acontece, entonces hacemos de la indicación una mofa, por eso los medios [bolivianos] acusan al canciller Choquehuanca de ignorante cuando dice: ‘ya no leo libros sino las arrugas de los abuelos’ ” (Bautista 2007). Para los que ignoran cómo los fundamentos filosóficos se expresan en el lenguaje, diremos que esta frase condensa la ontología, gnoseología y epistemología no hegemónica; es decir, no occidental. Las arrugas de los abuelos son seres que hablan y enseñan; es decir, son “medios” de “conocimiento”. El entrecomillado señala que estos términos son un préstamo del lenguaje y la filosofía occidental, provisorio hasta que logremos hablar con nuevos lenguajes que reflejen una nueva esencia, aquella que no separa al ser de la realidad, ni tampoco aparta la razón de otras potencias, como los sueños, la intuición, el sentimiento, las visiones y otras, que son las que posibilitan, en unidad con la razón, que las arrugas de los abuelos de este tiempo-espacio y las de los abuelos del tiempo-espacio ancestral nos permitan “leer” y sentir la realidad. Si las reformas constitucionales no pueden materializar ese sentimiento-pensamiento, entonces no serán más que el reflejo de la vieja filosofía occidental que sólo acepta sus propios preceptos, o incluye otros siempre y cuando sean funcionales a la continuidad del sistema de acumulación de capital.

Por tanto, para hacer posible la descolonización, la reforma constitucional debe ser radical, desde una deconstrucción total que la quiebre en profundidad. Hablar de un quiebre profundo nos lleva a reconocer que incluso lo que llamamos originario está colonizado y que, si bien tiene muchos elementos que expresan una filosofía de unidad del ser con la realidad, también está inmerso en muchos, pero muchos elementos de corte occidental. Por esto, el reto es para todos. La deconstrucción de la Constitución debe pasar por la deconstrucción de la esencia de cada uno de nosotros, seamos quienes seamos, expresemos la cultura que expresemos. No se trata de dirimir si es el occidental o el indígena quien es el portador de la verdadera propuesta de cambio. Por el contrario, se trata de asumir que todos estamos colonizados y debemos desconstruir la ideología colonizadora en cada uno de nosotros mismos, para reconstruir la esencia filosófica que se ha ido durmiendo con la colonización, y expresarla luego en proyectos jurídicos, económicos, educativos, de salud, de arte, de religión, de ciencia y tecnología, etc. que no sean portadores de dicotomías étnicas, ni clasistas, ni sexistas, ni nacionalistas.

Que no se nos mal interprete. No estamos negando la marcada discriminación de que es objeto el indígena; ésta es una realidad que debe ser anulada. Y por la misma urgencia de superar tal discriminación es que estamos en el momento de re-evolucionar todos los esquemas que aseguran la reproducción del antagonismo en que vivimos. Esta es una tarea que compete tanto a los indígenas como a los occidentales. Si bien algunos indígenas no han perdido totalmente el sentimiento de unidad con la realidad y lo evidencian en el respeto que profesan a la madre tierra, otros han sufrido altos niveles de desculturización y promueven nuevos etnocentrismos que no hacen más que reproducir la esencia dicotómica de Occidente. Quienes no son indígenas, pero se sienten originarios, también pueden despertar este sentimiento, de manera que no se trata de una propuesta etnocéntrica y, menos aún, antropocéntrica. Lo originario es una realidad que debe ser desenterrada en cada uno de nosotros.

Por la misma razón, seguir hablando de los indígenas como agentes externos a nosotros mismos reproduce la dicotomía y los patrones de colonización que queremos combatir. Romper la dicotomía entre

lo occidental y lo originario significa ir más allá de las promesas de poner a las culturas nativas en pie de igualdad con la cultura hegemónica y establecer un diálogo de saberes entre opuestos complementarios. Esto significa asumir lo indígena como una realidad separada y externa a lo no indígena. Como siempre, la tradición cultural no hegemónica no es concebida como un posible modelo de vida alternativo al hegemónico, que podemos adoptar todos los que sintamos la exigencia de hacerlo, sin discriminaciones étnicas; es decir, universalizable en su esencia y particular en su forma. La condición para erradicar las hegemonías es asumir la diferencia-semejanza como el sustento de las relaciones con otros individuos, con otras culturas y con la totalidad de los seres naturales y cósmicos, y como expresión de un paradigma que no admite centrismos ni jerarquías de ninguna clase. Por tanto, rechaza las relaciones de dominación/subordinación y admite la convivencia en equilibrio, complementación, consenso y respeto a la identidad del otro, que de ninguna manera es nuestro antagónico.

### **Descolonizar los “recursos naturales”**

En el contexto que estamos comentando es importante luchar por la descolonización de los “recursos naturales”, desde una concepción no antropocéntrica que les devuelva su condición de seres autodeterminados. Un caso ilustrativo es el que gira en Bolivia en torno a la Guerra del Agua, un hito mundial desatado en abril del 2000 en Cochabamba. La insurgencia de los movimientos sociales inició y fortificó la defensa de los recursos naturales y de la soberanía estatal, amenazados por las recalcitrantes políticas de neo-liberalización de la economía, que entienden a los seres naturales como mercancías destinadas a satisfacer las demandas de producción, reproducción y acumulación del capital. Una de las consecuencias de este notable evento es que el Ministerio del Agua, que se ha instalado en Bolivia como producto de los logros de la guerra del agua, junto a la FEDECOR y la Fundación Solón, está defendiendo una concepción del agua como derecho humano, en contraposición a su noción como mercancía. Con esta propuesta se ha atemorizado a varias instituciones internacionales, que ven amenazados sus intereses económicos y políticos (Alurralde 2006). Debido a que la idea ha levantado tantos temores pareciera que es revolucionaria; sin embargo, debemos detenernos un momento y ser cautelosos, ya que nuestros propios pensamientos pueden ser recicladores de los principios e intenciones del sistema capitalista.

Consideramos indispensable repensar las bases filosóficas que sostienen la propuesta del agua como derecho humano, porque son las mismas de las que emana la visión mercantilista de la misma. Esta última se rige por un empecinado antropocentrismo que ha llevado al ser humano a fundar una relación jerárquica y subordinante de la naturaleza, funcionalizada como un conjunto de recursos que existen sin otro sentido que el de servir a las necesidades humanas. De la misma manera, la concepción del agua como derecho humano encierra una noción en la que el ser humano se atribuye el derecho al agua –y a otros recursos– como si él fuera el dueño, lo que establece, inevitablemente, una relación asimétrica. Mientras pensemos que el agua es un derecho únicamente humano perpetuaremos la visión antropocéntrica que enaltece el sistema capitalista. Además, y como estrategia para engrandecer la concepción antropocéntrica, el ser humano ha venido a atribuirse el derecho de dar a varios ecosistemas el rango de “patrimonio intangible de la humanidad”. Sin embargo, no creemos que la intención verdadera sea resguardar estos lugares del apetito voraz del capital, ya que, al fin y al cabo, sigue siendo un patrimonio del hombre antropocéntrico. Ergo, si continuamos reconociendo que el agua es un “recurso” –externo y funcional–, sea éste de derecho humano o de derecho mercantil de las instituciones internacionales y empresas transnacionales, las cuales son manejadas por seres humanos –que también podrán luchar por su derecho al agua–, no nos acercaremos, ni someramente, a una reivindicación verdadera.

La escisión ontológica que caracteriza tanto a la concepción mercantilista como a la humanista del agua separa al ser humano de la naturaleza. El agua no es pensada-sentida como una hermana o hermano, como lo consideraron y consideran distintos grupos originarios del planeta. Es importante mencionar que en julio del año 1997 se llevó a cabo el Simposio del 49º Congreso Internacional de Americanistas, en Quito, Ecuador (Van Kessel y Larraín 2000), hecho que marcó un hito en el conocimiento de la América andina. Varias de las exposiciones reflejan un cambio epistemológico, con elementos prácticos en general más eficientes que los resultados de la epistemología occidental, por la sencilla razón de que está edificado sobre una filosofía de unidad con la naturaleza, en la que todos los seres son hermanados, y los antropocentrismos, que conllevan la destrucción de la naturaleza y la desigualdad social, se anulan. En este contexto, el agua es percibida como un ser vivo, una madre/padre, una hermana/hermano, un ser querido, y la relación del hombre con el agua se lleva a cabo a partir de sentirla un ser vivo, al cual el ser

humano “cría”, y no “utiliza”. El agua no es considerada un recurso mercantil, ni tampoco un recurso de derecho humano. Es importantísimo, además, aclarar que el ser humano, al mismo tiempo que “cría” al agua, se deja “criar” por ella. Se trata de una relación complementaria, no asimétrica.

A pesar de haber sido escenario de un hecho cultural y científico fundamental, este simposio fue desapercibido por el público. No podía haber sido de otra manera; sus planteamientos no encajan con la concepción de recurso natural que manejamos en Occidente. De alguna manera, en Bolivia, el Ministerio del Agua reconoce en sus principios el uso ancestral del agua (IDRC, COSUDE, 2006), pero esta visión se asume como alternativa o subordinada a la visión occidental.

Si plantear al agua como derecho humano es tan intolerante, imaginemos lo que es sugerir que el agua es un ser vivo al que debemos respetar como a un ser querido. Esta dificultad fue mencionada en el “Encuentro de mujeres en defensa del agua”, llevado a cabo en La Paz, el 12, 13 y 14 de junio de este año. Pero si consideramos la capacidad de lucha de los movimientos sociales que han defendido al agua desde el año 2000, no deberíamos perder la oportunidad de apostar a un cambio verdadero.

Reproducir el discurso de derecho humano, tan defendido por el PNUD, puede ser una trampa insalvable. ¿Será, entonces, pertinente considerar al agua como ser hermano, hijo de la Madre Tierra, al igual que el ser humano, como lo han hecho por tanto tiempo las culturas originarias de todo el mundo, que han demostrado un insuperable conocimiento de agricultura, riego y otras disciplinas? ¿Por qué no defender al agua como un derecho humano, de la fauna, de la flora, del medio ambiente y de todos los seres que lo componen, y un derecho del agua misma, en tanto es un ser vivo? Creemos importante luchar contra el antropocentrismo y el etnocentrismo, vestiduras de metal que no nos dejan encontrar el verdadero cambio, tan reclamado en la actualidad, del sistema capitalista y su forma de explotación de los recursos naturales para acumular ganancias.

## Multiculturalidad y Biculturalidad

Así como Occidente constituye una civilización que está compuesta por varias sociedades, con varias expresiones culturales (distintos trajes, instrumentos, idiomas, visiones de mundo, etc.), lo Originario u Indígena también lo está. Las diferencias culturales entre la cultura andina y la amazónica, por ejemplo, son simplemente expresiones diferentes- semejantes de una misma filosofía de unidad del ser humano con la naturaleza, el cosmos y la totalidad; finalmente, de una misma civilización. De la misma forma, la cultura francesa e inglesa son diferentes- semejantes que comparten la misma filosofía occidental, por lo que se las concibe como componentes de una única civilización. Lo mismo sucede con las culturas afro y la andina, por nombrar algunas: ambas comparten la filosofía de unidad del ser con la realidad; por tal razón se las debe reconocer como parte de la misma civilización que existió en un espacio-tiempo ancestral y se fue desestructurando, en gran medida a instancias de la colonización.<sup>1</sup>

Esto demuestra que en el mundo **existen dos civilizaciones: la occidental y la no-occidental**, o la de la no unidad y la de la unidad. Una diferencia importante en el plano histórico entre ambas es que Occidente ha trabajado en la homogeneización de sus especificidades culturales, creando, pese a los antagonismos clasistas, regionalistas y nacionalistas, un fuerte sentimiento de pertenencia civilizacional. Al mismo tiempo, y para fortalecerse, ha gestionado la aculturización de las colectividades que soportan una visión no occidental, dejándolas huérfanas de identidad, sin autoestima, marginadas y excluidas de la única oferta civilizacional del sistema, sujetas a una fragmentación cada vez mayor a instancias del etnicismo sembrado por Occidente.

Frente a la arremetida re-colonizadora y re-evangelizadora post 11 de septiembre, con la inmanente intención de acelerar los procesos de etnocidio y bajo el riesgo de profundizar la balcanización del planeta, es urgente cuestionar las bases filosóficas que sostienen la realidad que queremos cambiar y reflexionar nuevos fundamentos para trabajar la visión de otro mundo posible. Una de las bases importantes es la multiculturalidad, en tanto Latinoamérica, y de hecho el mundo entero, es la materialización de diferentes expresiones culturales de corte occidental, así como de diversas manifestaciones de la raíz originaria. Sin embargo, la esencia de la multiculturalidad es la diferencia que etnifica, fragmenta y polariza, haciéndola funcional para los efectos de la re-colonización. Desde el recambio discursivo que hemos propuesto, enfatizando la diferencia- semejanza, la multiculturalidad no puede estar separada de la bi-civilizacionalidad. Bajo este concepto, las diferentes o múltiples **formas** de expresión cultural son semejantes en su **esencia**, sea ésta de unidad o de no unidad del ser con la realidad.

Por tanto, definimos el tiempo-espacio actual como multicultural y bi-civilizacional, quedando a los movimientos sociales e indígenas que luchan por “otro mundo posible” la tarea de estructurar y ejecutar una propuesta de civilización alternativa. Esta debe ser erigida desde un fundamento no antropocentrista y no etnocentrista (ni euro-centrista ni indígena-centrista), por ende no dicotómico, que abra espacios a múltiples **formas** culturales, políticas, jurídicas, económicas, artísticas, religiosas, científicas y tecnológicas, cuya  **semejanza esencial** esté dada por compartir el sentimiento de unidad con la realidad, el cual está presente y/o puede desenvolverse en cualquier ser humano que opte por auto-descolonizarse, no importa a qué clase, nación o etnia pertenezca.

Así como la civilización de la no unidad se ha constituido en torno a fundamentos filosóficos que le han dado coherencia y viabilidad, la civilización de la unidad requiere desconstruir la filosofía occidental y reconstruir la filosofía ancestral, cuya ontología, gnoseología y epistemología proveen la energía-materia discursiva que permite orientar la transformación paradigmática. La descolonización no implica un enfrentamiento dicotómico entre Occidente y no Occidente, ni revoluciones que sólo cambian la forma de las asimetrías sin erradicar su esencia. Nuestro llamado no es a la revolución, sino a la re-evolución (mutación) de la condición humana hacia una modalidad de Ser Humano Integral que, a partir de la auto-crítica y la auto-exigencia individual, y de la auto-crítica y la auto-exigencia colectiva, pueda ir abriendo espacios en la monocivilización occidental para que se desenvuelvan, sin enfrentamientos, otras maneras de existir.

### **La importancia de la unidad teoría-práctica**

Hemos tenido la oportunidad de compartir con varias personas con espíritu de cambio en Bolivia. Algunas son parte del gobierno indígena de Evo Morales, otras son integrantes de instituciones privadas, otras son impulsoras y/o ejecutoras de proyectos de transformación social. Un recurrente comentario ha sido que se pase por alto el ámbito teórico, conceptual e ideológico y se incida en aspectos prácticos. Considerando que todos los paradigmas utilizados en nuestro país son importados, tiene sentido escapar de esta imposición teórica (la colonización ideológica) y asumir sólo prácticas que nazcan de los propios bolivianos. El problema radica en que se pretende erigir la descolonización sobre prácticas que directa o indirectamente ya han sido colonizadas desde lo ideológico.

En el centro de este planteamiento está la idea de que la teoría está separada de la práctica, de que el decir está apartado del hacer. Se arroga así una ruptura entre lo material y lo inmaterial. Se cree que la palabra escrita o hablada no es materialidad, en tanto no representa un objeto o una realidad visible y palpable. De este modo, se piensa que se puede recurrir a lo práctico, lo visible y palpable para escapar de lo ideológico o abstracto. Esta figura es extremadamente sintomática si consideramos que la escisión entre lo material y lo inmaterial deviene del idealismo filosófico; es una imposición ideológica occidental. Por otro lado, la matriz civilizacional originaria no asume la escisión teoría-práctica, ya que no considera la dicotomía mente/cuerpo ni espíritu/materia. La palabra es materia, existe como un ser de la realidad que tiene autodeterminación: es un ser con su propia identidad. La palabra se hace tuétano en los cuerpos, en la naturaleza, en el cosmos, y no está separada de la práctica; la palabra es práctica y viceversa, en combinación e intracombinación, sin ningún tipo de contradicción.

¡Cuán conveniente para Occidente es que los colonizados y recolonizados se desentiendan del legado ideológico que les es impuesto cada día! Las políticas colonizadoras utilizan la ideología como un pilar fundamental para ejercer sus prácticas políticas, culturales, sociales, económicas, científicas y artísticas. Si no fuera así, entonces la evangelización y la colonización no habrían incidido en la alienación identitaria que todos conocemos. Los originarios habrían tenido la posibilidad de resistir las imposiciones doctrinales y habrían mantenido sus prácticas tradicionales intactas. En general, el hecho de haberseles prohibido hablar-hacer su identidad ha hecho posible la colonización. Se les ha prohibido la palabra y, por ende, el hacer y viceversa.

Es cierto que las teorías que vienen de afuera de Bolivia no corresponden con nuestra realidad. Por ejemplo, los paradigmas de desarrollo que ingresan en el Tercer Mundo en general, no hacen más que provocar prácticas de involución al destruir la identidad ancestral para implantar la lógica y las prácticas devoradoras del capitalismo y del neo-neoliberalismo. De hecho, las ideologías impuestas tienen su fruto en la práctica; no están separadas. Si bien estas imposiciones ideológicas no se corresponden con la visión de mundo indígena, ni siquiera con la herencia hispánica de los mestizos, sí resultan coherentes con la realidad que quieren imponer y, de hecho, imponen. El resultado son nuestras prácticas cotidianas cada

vez más conexas con los paradigmas modernos y postmodernos, con sus neologismos de desarrollo humano, calidad de vida, capital humano, social, cultural y natural, barnices humanistas antropocéntricos que pretenden esconder sus verdadera intención, pero no logran disimular la esencia de un sistema que, desde sus inicios, constituyó al hombre en capital variable y a la naturaleza en capital constante.

Dejar de lado el discurso con el propósito de superar la colonización es una falacia, porque el discurso está en todos lados: en la televisión, en la escuela (sea en la ciudad o el campo), en los libros, en los productos de consumo en general, en las propagandas de todo tipo, en la vestimenta, en la radio, etc. Dejar el discurso de lado significaría, inevitablemente, renunciar a comprender el fundamento de nuestras prácticas cotidianas y aceptar resignadamente la imposibilidad de transformarlas. En este sistema, en el que todo se estructura y organiza según la visión de un mundo marcado por la contradicción, no podemos instaurar prácticas no dicotómicas, es decir: en complementariedad equilibrada y consensual, con pleno respeto a la identidad del otro, sin un previo desestructuramiento del discurso de verdad-poder y de las instituciones: leyes, políticas y prácticas económicas, educativas, de salud, de ciencia y tecnología, etc., en que se ha incrustado. No podemos obviar una crítica a lo teórico al momento de querer cambiar las prácticas. Eso es imposible.

No podemos dejar de considerar que la teoría de la hipercomunicación, basada en la teoría de onda, ha descubierto que la palabra hablada, modulada en determinada frecuencia vibracional, puede generar mutaciones a nivel genético, debido a que el lenguaje humano tiene el patrón básico de la estructura del ADN. Ello permite reconocer el valor de la hipnosis como método para afectar el metabolismo y la producción hormonal, así como la sabiduría chamánica que desde hace milenios sabe utilizar la vibración de las palabras, por medio de cantos, para activar el estado vibracional del ADN (Boylah 2004). Se sabe ahora que el lenguaje secreto de los chamanes, lleno de metáforas incomprensibles, tiene la misma estructura gramatical del ADN, haciendo posible la comunicación (hipercomunicación) con la red de ADN de la naturaleza entera, de la cual recibe el chamán la información que configura su enorme sabiduría botánica y médica (Narby 1997).

Esto evidencia que la palabra es materia y es práctica inherentemente, por lo hay que ir al fondo de cada palabra para poder realmente descolonizarse de ella, para poder cambiar a cada ser humano desde cada una de sus células. Esto significa ir a lo hondo de las prácticas también, y pasa por desconstruir el ser-sentir-pensar-hacer dicotómico. Por ejemplo, en las relaciones interculturales no podemos dejar de considerar que para los originarios la tierra es un ser vivo, una familia, un ser con el que el ser humano realiza no sólo interculturalidad o inter-relaciones con “otro” externo, sino también intraculturalidad o intra-relaciones con “otro” contenido en uno mismo. Esto implica acabar con la idea generalizada y hecha carne en cada uno de nosotros de que hay una separación entre lo vivo y lo muerto, entre lo orgánico y lo inorgánico, entre lo racional y lo irracional. Estos son ejes teórico-vivenciales occidentales. Mientras cualquier política jurídica o económica se piense y realice sin debatir estos conceptos ideológico-prácticos, aún las prácticas que supuestamente están diseñadas para revalorizar lo Indígena se orientarán a destruir la lógica de no-propiedad privada que aún persiste en algunas comunidades e individuos, así como sus prácticas de complementación en equilibrio con la tierra, que es un padre, una madre, un hermano, una hermana y una amiga o un amigo. Si no se cuestionan los principios dicotómicos, como la contradicción vivo-no vivo, entonces no daremos cabida a la posición que no hace tal separación (la originaria) y fomentaremos prácticas colonizadoras dicotómicas, aunque creamos estar haciendo lo contrario.

En conclusión, tratar de huírle a los planteamientos ideológicos y teóricos por considerarlos innecesarios o colonizadores o perjudiciales, implica avalar abiertamente una teoría, un discurso, un paradigma: el de la interculturalidad. Esta concepción postmoderna, tan reacia a las grandes teorías, no hace más que avalar, tras un relativismo cultural que supuestamente revaloriza las teorías locales, el gran marco unificado de la ideología occidental. Efectivamente, el rechazo postmoderno a los grandes relatos, específicamente a la teoría marxista, desacreditada desde la caída del muro de Berlín, no se extiende a la gran teoría filosófica de Occidente, la cual se mantiene incólume en su universalismo totalitario. Como una madre pródiga y condescendiente, alberga en su seno a materialistas e idealistas, subjetivistas y objetivistas, inductivistas y racionalistas, modernos y postmodernos, sin que su **esencia** sea afectada. Así vemos cómo resiste imperturbada los cuestionamientos epistemológicos postmodernos, porque no es embestida su ontología, la cual preserva la dicotomía esencial: hombre/mundo. Al mismo tiempo, el hecho de relativizar el conocimiento pone a las otras culturas en posición debilitada para competir con el conocimiento universal, que se mofa de las críticas a la hegemonía de la ciencia, en tanto el poder de la estructura orgánica con que se institucionaliza la producción del discurso de verdad no corre riesgos de

ser mellado.

Nuestra propuesta enfatiza, entonces, una profunda crítica del discurso-práctica de la interculturalidad y señala que, según el sentimiento originario desprovisto de dicotomías, se debería hablar-practicar *la inter e intra-culturalidad*. Desde el sentimiento de unidad con la realidad, la identidad de una cultura se manifiesta en la unidad de su fondo constante y su forma cambiante. La intra-culturalidad significa que cada cultura afirma y consolida su esencia, pese a los cambios de forma que puede adoptar por la relación horizontal entre culturas, o inter-culturalidad. La intra-culturalidad es, entonces, el proceso autónomo de autodeterminación del individuo, que le asegura ser sí mismo (diferente), al tiempo de ser el otro (semejante). Esto nos lleva a comprender que las relaciones culturales se dan, inseparable y simultáneamente, de forma **inter-combinada** hacia el exterior, entre individuos y colectividades, y con todos los seres de la realidad natural y cósmica, y de forma **intra-combinada** hacia el interior de cada ser de la realidad, asumiendo que no existe separación alguna entre lo interno y lo externo, entre lo vivo y lo muerto, entre lo material y lo inmaterial o espiritual, entre lo racional y lo irracional, entre lo objetivo y lo subjetivo, entre lo absoluto y lo relativo, entre lo cuantitativo y lo cualitativo, entre la naturaleza y la cultura, etcétera.

### Alimentación y descolonización

La re-colonización utiliza como caballo de Troya no sólo la ideología, sino también la alimentación. Y no busca únicamente frenar el consumo de alimentos tradicionales para defender las ganancias de las transnacionales que hoy dominan la industria alimenticia. El mayor peligro, por su invisibilidad, reside en una estrategia alimentaria que apunta a la creciente desbiologización y consiguiente alienación del ser humano.

Es importante retomar la propuesta del Canciller boliviano David Choqueuanca, de incluir el consumo de coca a nivel escolar, como respuesta a los efectos degenerativos que provoca el consumo de lácteos en los niños desde temprana edad. La denuncia de los efectos biológicamente nocivos de la leche, así como la defensa del valor bio-socio-económico-cultural y civilizacional del consumo de la hoja de coca, es un imperativo para la descolonización.

La imposición de la leche como el alimento mayoritario de la dieta infantil ha estancado el desarrollo de la niñez boliviana, el cual debería, más bien, ser potenciado mediante el consumo de productos de la talla de la coca, quinua, amaranto, wilcaparhu, cañawa, tojori, chivé, plátano, papaya, carambolo, maracuyá, tamarindo, y tantos otros oriundos de los diversos pisos ecológicos de Bolivia. Estos alimentos, que se van dejando de lado como resultado de la recolonización desbiologizante, son de menor costo que la leche, de gran beneficio socio-económico y, por otro lado, se corresponden con las estructuras sanguíneas nativas de Bolivia. Tomando en cuenta que el grupo de sangre está determinado por el tipo de antígeno (A o B) que posee el organismo, existe una correspondencia entre la alimentación y los grupos sanguíneos, puesto que los alimentos poseen un elemento proteico (las lectinas) que adoptan la forma de determinado antígeno sanguíneo, con el cual compatibilizan, volviéndose, por tanto, digeribles y beneficiosas para el organismo que las consume. Pero, por lo mismo, resultan incompatibles y altamente nocivas para otro tipo de sangre, lo que genera numerosas y graves enfermedades en quien las consume.

Al respecto, vale la pena rescatar la investigación del médico naturópata Peter D'Adamo (1998), quien publicó el libro: "Eat right for your type", referido a los grupos sanguíneos y la alimentación. Allí explica que los alimentos poseen lectinas: una clase de proteínas que tiene efectos aglutinantes, y éstas pueden ser, o no, compatibles con el antígeno del grupo de sangre. Las lectinas tienen características parecidas a los antígenos de un grupo sanguíneo, con el cual son compatibles, pero eso las vuelve enemigas para otro tipo de sangre. Si son compatibles, el organismo las digiere y el alimento resulta beneficioso. Si no lo son, las lectinas no son digeridas; quedan intactas y atacan al organismo que las consume, escogiendo como blanco un órgano: riñón, hígado, cerebro, estómago, etc. (diferentes lectinas atacan distintos órganos) donde se asientan y comienzan a aglutinar las células sanguíneas de esa zona; es decir, las vuelven pegajosas para que se adhieran unas con otras, lo cual facilita su destrucción como si fueran elementos extraños. Entre otros muchos efectos, la aglutinación provoca irritación de los intestinos, cirrosis en el hígado, bloquea el flujo de sangre a través del riñón, destruye células rojas y blancas en el torrente sanguíneo, estimula la hiperactividad nerviosa, inhibe el metabolismo de insulina, etc. Entre los alimentos altamente incompatibles con los grupos O y A, D'Adamo señala a la leche de

vaca, indicando una serie de enfermedades resultantes de ello.

La mayoría de la población boliviana, de acuerdo a su legado genético, contiene el grupo sanguíneo O, y secundariamente el grupo A (el amerindio es tipo O y el colonizador europeo, A). Estas estructuras sanguíneas son incompatibles con la lectina de la leche de origen bovino, lo cual convierte este producto, al contrario del mensaje de las campañas lácteas diseminadas en las urbes bolivianas, en un tóxico para el organismo. Son varias las enfermedades que devienen de esta incompatibilidad: hipotiroidismo, asma, bronquitis, amigdalitis, insuficiencia hepática, osteoporosis, otitis, entre otras<sup>2</sup>. No está de más recordar a Rousseau (1998), quien dijo que el temperamento de resistencia de la gente de Córcega se debía, en gran medida, a la calidad de alimentación de que disponía, en comparación con la inferioridad alimenticia de las urbes europeas.

Adicionalmente, nuevas investigaciones revelan que el estómago es un segundo cerebro que, en activa coordinación con el “primero”, sirve para determinar comportamientos y emociones, de tal manera que si metemos basura en el vientre, nuestra lucidez mental será opacada. El profesor Gershon señala que: “Descartes formuló su máxima «Pienso, luego existo», pero lo hizo porque sus intestinos se lo permitieron. Así es, cuando el aparato digestivo enferma y nos hace conscientes de su aflicción, mediante vómitos, diarreas, ardores y espasmos, la mente se nubla”, de modo que: “Ningún pensamiento fluye con normalidad cuando la conciencia entérica está puesta en el retrete”. (Coperías s/f).<sup>3</sup>

Es decir, no son solamente la ideología y la educación una parte indispensable de las imposiciones internas y externas; la alimentación también lo es; en esa medida, es un eje indispensable para la descolonización. La alimentación está estrictamente relacionada con la identidad, consecuentemente, es parte importante para cambiar los códigos y prácticas alienígenas que aseguran la sobrevivencia de la subalternización biológica, social, política, económica, cultural, científica, artística, educativa y tecnológica. La coca, así como otros seres de la naturaleza, deben ser revalorizados dentro de una estrategia integral que rompa con los códigos de dicotomización y jerarquización que tanto daño le hacen a nuestro medio ambiente y a nuestro medio social, económico y político, tanto como a nuestro organismo. Ergo, la defensa de la Mamacoca pasa por la revalorización de un ser-sentir-pensar-hacer que la concibe como un ser unido al humano y a todos los seres de la realidad. La coca es nosotros mismos; es un Uno-Todo que, en su diferencia, o Uno, contiene todos los otros seres, por su semejanza. La coca es una abuela/abuelo, una hermana/hermano que existe desde hace milenios. No se le puede quitar su derecho natural a existir con su propia identidad de coca en su diferencia, y con su identidad de semejanza con la Totalidad. Por tanto, la coca debe ser salvaguardada en conjunto con otros seres que se combinan e intracombinan con la identidad alimenticia de las culturas bolivianas, como ser el tarwi, la quínoa, el amaranto, la cañawa, la walusa, el wilcaparhu, la papaya, el plátano, el maracuyá, el carambolo, el tamarindo. Esto nos lleva a afirmar que la bi-civilizacionalidad es un marco indispensable que permitirá reconocer la sabiduría andino-amazónica referida a la coca, así como a otros alimentos, en complementación, y no en confrontación, con el conocimiento de Occidente.

Desde esta perspectiva, debemos incluir también el ámbito económico. Al respecto, no se trata de integrar la cultura de producción local a los parámetros de mercado, que es lo que proponen las diversas teorías del desarrollo, aún las humanistas. De lo que se trata es de ir abriendo espacios a una economía plural que admita, junto al ámbito de la economía capitalista, otras modalidades de economías: de mercado, como las socialistas y las solidarias, y de no-mercado, como las comunitarias, en las que puedan desarrollarse modos de existencia compatibles con otras concepciones de mundo. Es importante rescatar y permitir modalidades productivas originarias, que realizan una **modalidad de existencia** (no de trabajo) en complementación con todos los componentes de la naturaleza, incluidos los hombres y mujeres que participan en la producción y el consumo. Por saberse parte de la Tierra misma se sienten hermanados con los elementos naturales, de modo que la socialización excede las relaciones humanas para abarcar también las que involucran a todos los componentes del planeta y el cosmos. Producir es un **hacer todos juntos con** la naturaleza y la comunidad, con la ayuda complementaria y con el consenso de cada uno de los elementos humanos y no humanos que intervienen, con respeto a la identidad de cada uno-otro, sin pretensión de hegemonismo de uno sobre el otro, sin concebir la explotación ni la utilización inconsulta y no complementaria, cuidando los propios equilibrios internos y los equilibrios del entorno social, medioambiental, natural, planetario, cósmico y total. No se trata de una actividad productiva-económica, sino de un hacer integral que abarca toda la condición de existencia del ser humano unido a la naturaleza y a la totalidad de la realidad.

La unidad con la naturaleza no se da por un acto de solidaridad que involucre una decisión moral

de quien puede optar entre ser egoísta o samaritano, sino por un sentimiento y pensamiento de estar ligado a la naturaleza y ser la naturaleza misma, sin dicotomías entre el individuo y su entorno y sin separación entre el productor y su producto. Ni los elementos naturales ni el trabajo humano son pensados como recursos para la producción, ni los bienes producidos son considerados como objetos inertes para el intercambio y el consumo. Al ser la naturaleza un gran organismo vivo, cada uno de sus elementos y sus diversas combinaciones son también seres vivos, aún el producto final del trabajo conjunto, el cual no se concibe como mercancía, sino como un ser autónomo, un ser vivo que se co-produce simultáneamente con el ser humano, en una relación complementaria y equilibrada entre el productor y los seres (no “recursos”) que participan en el proceso de producción y que tienen su propio derecho a existir en equilibrio con el medio ambiente, en el cual están incluidos los humanos.

Para poder transformar la realidad global poblada de desequilibrios y asimetrías, los nuevos paradigmas económicos que apelan a la solidaridad y al humanismo deben integrar en sus principios la concepción no antropocéntrica de que **toda la realidad es viva** y no está supeditada al hombre. El ser humano debe abrir su tercer ojo para escuchar la voz de la naturaleza que habla, da, pide y avisa, y asumir que ella tiene y ejerce el derecho de ser en, por y para sí misma. Ergo, la solidaridad debe regir no sólo las relaciones entre personas, sino también las que se generan entre los individuos y todos los seres naturales y cósmicos que participan en los procesos de producción, distribución y consumo, no como “recursos”, “insumos”, “materias primas” o “productos” que pueden ser utilizados y explotados inconsultamente, sino como seres autodeterminados con los cuales hay que consensuar, con mucho respeto, una relación complementaria y equilibrada.

## Bibliografía

Alurralde, Juan Carlos (2006), “Agua Sustentable. Ponencia Agenda nacional del agua”, en *Encuentro nacional de mujeres en defensa del agua*, La Paz, 12, 23, 14 de 2006.

Boylah, Richard (2004), “Las palabras y las frecuencias pueden influenciar y reprogramar el ADN”, en <http://www.redplanetaria.com/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=558&mode=thread&order=0&thold=0>, consultado el 28-10-06.

Bautista, Rafael (2006), “Es la modernidad todavía una alternativa para la nueva Constitución Boliviana”, en <http://www.bolpress.com/opinion.php?Cod=2006112128>, consultado el 22-11-06.

Carbonell, Miguel (2003), “La constitucionalización de los derechos indígenas en América Latina: Una aproximación teórica”, en *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, nueva serie, año XXXVI, N° 108, septiembre-diciembre de 2003, pp. 839-961.

Chivi Vargas, Idón Moisés, “Asamblea Constituyente y autonomías departamentales: elementos para el debate”, en <http://www.bolpress.com/general.php?Cod=2006040609>, consultado el 21-11-06.

Coperías, Enrique M. (s/f), en <http://www.celiaconline.org/forum/viewtopic.php?p=1805>, consultado el 26-06-07.

D’Adamo, Peter (1998), *Eat right for your type*, Century London, Londres.

González, Tatiana e Illescas, José (2002), *Acerca de las Sociedades Indígenas o Diálogo Crítico con la Cientificidad Europea*; Ediciones Tukuy Ricqch’arina, Cinchaysuyu, Abya Yala.

Houghton, Juan (2005), *Los territorios indígenas colombianos: Teorías y Prácticas*, Bogotá

INE (2006), *Características Sociodemográficas de la Población Indígena*, INE, 3ra ed., La Paz.

Ministerio del Agua Bolivia (2006), “Una visión humana del agua en Bolivia”, IDRC, COSUDE, La Paz.

Narby, Jeremy (1997), *La serpiente cósmica: el ADN y los orígenes del saber*, Takiwasi y Racimos de Ungurahui, Lima.

Rousseau, Juan Jacobo (1988), *Proyecto de Constitución para Córcega*, Tecnos, Madrid.

Van Kessel, Juan y Larraín Ibarros, Horacio, editores, (2000), *Manos sabias para criar la vida*, Quito.

## Notas

\*El fundamento filosófico del análisis planteado en el presente artículo ha sido tratado por Graciela Mazorco en *Filosofía, Ciencia y Saber Andino: Bases ontológicas, gnoseológicas y epistemológicas de la inter e intra-culturalidad*, texto publicado por la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, 2007.

\*\* Graciela Mazorco es licenciada en Administración de Empresas y postgraduada en Educación Superior, con auto-formación en filosofía originaria; es docente de la Facultad de Ciencias Económicas de la UMSS. Sergio Arispe está culminando (falta la defensa de su tesis) su licenciatura en Derecho y Maya Rivera M. es licenciada en Sociología y en Antropología; actualmente, Arispe y Rivera son integrantes de la Comisión de Agricultura, Campesinado, Comunidades originarias y Etnias, del Senado Nacional de Bolivia.

<sup>1</sup> El Amauta José Illescas manifiesta que en un tiempo milenario las diferentes-semejantes sociedades y culturas del planeta Tierra vivieron en unidad con la realidad. Recuerdos de esa modalidad de existencia están todavía presentes, en mayor o en menor medida, en los orientales y en los denominados indígenas de diversas latitudes. Más aún, este sentimiento puede ser rastreado en los filósofos griegos presocráticos, quienes veían a la naturaleza como un organismo viviente (hilozoísmo) en el cual todos los seres, aún los catalogados como inertes, tenían vida.

<sup>2</sup> Este tema está profusamente tratado en Internet. Algunas direcciones que hemos consultado en junio de 2007 son: [www.ivu.org/spanish/trans/tvs-milk.html](http://www.ivu.org/spanish/trans/tvs-milk.html) ("Leche...¿Hace bien a nuestro cuerpo"), <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=202459> ("Los alimentos lácteos y sus limitaciones"), <http://www.ivu.org/spanish/trans/tva-cowsmilk.html> ("¡La leche de vaca!").

<sup>3</sup> En el estómago existe un segundo cerebro muy similar al que tenemos en la cabeza, recubierto por más de 100 millones de células nerviosas (tantas como en la médula espinal). Michael D. Gershon, jefe del Departamento de Anatomía y Biología celular de la Universidad de Columbia, en Nueva York afirma que este cerebro, denominado cerebro entérico, produce multiplicidad de neurotransmisores, de manera que "el lenguaje hablado por las células del sistema nervioso abdominal es tan rico y complejo como el del cerebro". La conexión entre la mente y el estómago es notable. "El cerebro entérico recibe en todo momento información desde la cabeza, pero nadie le dicta cómo debe trabajar. Es más, el flujo de mensajes desde el vientre a la cabeza supera con creces a las órdenes que llegan del cerebro al estómago. Sin ir más lejos, el 90 por 100 de las fibras de los nervios vagos son aferentes, es decir, que transmiten señales en dirección hacia los sesos." (Coperías s/f.).