



**Materiales para una filosofía indígena: ecoespiritualidad
(Materials for an Indigenous Philosophy: Eco-Spirituality)**

Fausto-César Quizhpe-Gualán¹

Resumen:

Este trabajo toma como punto de partida el mundo indígena, específicamente el Pueblo Kichwa Saraguro, en Ecuador, y, dentro de aquel, se desarrolla la ecoespiritualidad como una parte de la ecorreligión y la filosofía indígena. El método que se utiliza para el abordaje, es el analéctico, desarrollado por la teología y filosofía de la liberación. A partir de lo señalado se propone confrontar un metarrelato ecoespiritual que vincula un sujeto-colectivo y la pachamama; frente a otra especie de metarrelato moderno y capitalista centrado en la muerte. El primer metarrelato sacraliza la vida; el segundo metarrelato tiene como tótem el dinero, el mercado y la competencia. La ecoespiritualidad se trabaja como una categoría de larga duración, cuya persistencia se atribuye a la lucha colectiva del mundo indígena. Las conclusiones aluden a una confrontación entre los parámetros de científicidad de la ciencia moderna relacionados con la pseudoespiritualidad del capital; enfrentados, a los parámetros bióticos de la ecoespiritualidad y la filosofía indígena.

Palabras clave:

Ecoespiritualidad, ecorreligión, derechos de la naturaleza, pachamama, filosofía indígena, sumak kawsay.

Abstract:

This work takes as its starting point the indigenous world, specifically the Kichwa Saraguro people in Ecuador, and within that, eco-spirituality is developed as part of indigenous eco-

El presente trabajo fue presentado en la conferencia titulada *¿La magia de los derechos? Reflexiones críticas sobre los derechos de la naturaleza, los derechos medioambientales y conceptos afines*, en el Instituto Max-Planck de Antropología Social en Halle, Alemania, 2024. Queda constancia del agradecimiento a la institución señalada, y, también a la Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador, por el espacio que brinda para la investigación.

¹ Kichwa del Pueblo Saraguro. Abogado. Magíster en Derecho, mención Derecho Constitucional. Doctor en Derecho.

religion and philosophy. The method used for the approach is the analectic method, developed by liberation theology and philosophy. Based on the above, it proposes to confront an eco-spiritual meta-narrative that links a collective subject and the Pachamama with another kind of modern, capitalist meta-narrative centred on death. The first meta-narrative sacralises life; the second meta-narrative has money, the market and competition as its totem. Eco-spirituality is developed as a long-standing category, whose persistence is attributed to the collective struggle of the indigenous world. The conclusions allude to a confrontation between the scientific parameters of modern science related to the pseudo-spirituality of capital, as opposed to the biotic parameters of eco-spirituality and indigenous philosophy.

Keywords:

Eco-spirituality, eco-religion, rights of nature, Pachamama, indigenous philosophy, sumak kawsay.

TABLE OF CONTENTS

1. Introducción	354
2. Ecoespiritualidad y modernidad	354
3. Ecoespiritualidad y sumak kawsay	357
4. Mundo indígena y ecoespiritualidad.....	358
5. De la ecoespiritualidad a la secularización colonial	359
6. Ecoespiritualidad, planteamiento epistemológico	361
7. Secularización colonial como instrumento de la modernidad	363
8. Ecoespiritualidad, deshumanización y desnaturalización	363
9. Mundo indígena, ciencia y ecoespiritualidad	364
10. Conclusiones.....	365
Referencias	366

Ya nos mató la madrecita tierra
 con su cactus férreo,
 con su maternidad ferruginosa,
 con todo este desierto,
 sudor, viento y arena,
 y cuando ya llegábamos
 a descansar envueltos en vacío,
 una nave de piedra
 quería aún embarcarnos
 hacia donde sin alas
 no se puede volar
 sin haber muerto.

Pablo Neruda, *La nave*, 2004, p. 96

1. INTRODUCCIÓN

Planteamos aquí —con pronombre plural «nosotros»— la ecoespiritualidad, como parte de la ecorreligión de la filosofía indígena.¹ Lamentablemente constituye casi una tradición el despojo del mundo indígena, de manera cronológica: con la mano de obra esclava; con minerales como el salitre, el petróleo y el caucho; y, finalmente con la filosofía indígena. La recepción que tiene hoy la filosofía indígena tiene fundamento en la lucha colectiva. Empero, hay que señalar que, los «derechos de la naturaleza» son los despojos de la ecoespiritualidad del mundo indígena. Me atrevo a decir desde mi posicionamiento que los derechos de la naturaleza son una imitación o plagio de la filosofía indígena. Este plagio tiene su razón de ser en un mercado categorial en boga, donde lo alusivo a la «naturaleza»: lo verde, lo natural, lo recicitable es política y académicamente correcto.

La ecoespiritualidad, por el contrario, es el fenómeno empírico que se observa como praxis y sacralización de la vida. Mientras que los derechos de la naturaleza son algo así como reglas desacralizadas para proteger el ambiente: normas ambientales, en resumen. El presente ensayo dedica un espacio a trazar los rasgos principales de la praxis ecoespiritual, como sintagma que alude a un fenómeno anticolonial de larga duración. Esto es, una parte de la resistencia y persistencia del mundo indígena.

2. ECOESPIRITUALIDAD Y MODERNIDAD

Actualmente se puede identificar a nivel mundial, la persistencia de diversas ecorreligiones, es decir, religiones centradas en la «naturaleza», pachamama, gaia o como se le quiera llamar. Lo anterior implica que la ecoespiritualidad aquí propuesta se puede abordar como una especie de ecorreligión. Para definir la ecorreligión se puede partir de primero definiendo la categoría religión, en cuanto «estructura física y metafísica del ser humano que aparecerá necesariamente en la vida personal humana, siempre que se alcance una auténtica vida personal, en la cual la persona aparezca y se actualice como un absoluto

¹ El sintagma filosofía indígena se delimita en: Quizhpe-Gualán 2023.

relativo» (Ellacuría 2000, p. 55). Para el caso del mundo indígena, el prefijo eco, deviene de la religión vinculada, ligada o centrada en la pachamama.

Entonces, se aborda la ecoespiritualidad en cuanto metarrelato ecológico, es decir, como propuesta crítica, referente al mundo como matriz, madre o lo femenino, este metarrelato fue construido colectivamente por el mundo indígena, no es de autoría de algún filósofo individual; y, por tanto, forma parte de la filosofía indígena. En este sentido, la ecoespiritualidad es uno de «los conceptos fundamentales y los principios»² de la filosofía indígena. La categoría metarrelato refiere al conjunto estructurado de significados, lenguajes, símbolos, etc., que generalmente los encontramos ocultos a la percepción cotidiana. Porque detrás de la ecoespiritualidad existe un metarrelato de las montañas antropomorfas, ríos que caminan, astros que se comunican, es decir, un metarrelato centrado en los sujetos vivos.

Así como también, de manera contraria, detrás de la modernidad y el capital con su respectiva tecnología e industria transnacional encontramos una diversidad de metarrelatos de carácter desarrollista, industrialista, mecanicista y centrado en los objetos muertos.

Entonces, el carácter definitorio de la ecoespiritualidad es la sacralización de la vida: de las plantas, de los animales, de las montañas, etc. Empero, la ecoespiritualidad se puede abordar hoy también como una respuesta del mundo indígena en contra de los metarrelatos pseudoespiritualizados de la dominación que ha desplegado la modernidad, o, lo que la *Teología de la liberación* ha llamado religión capitalista. La modernidad se puede abordar en cuanto conjunto de prácticas, concepciones, relatos, etiquetas, discursos, epistemologías, etc.; que ha generado Europa con pretensiones de universalidad, y, que ha propagado refrendándolas a través de las instituciones académicas. En el siglo XXI se puede señalar que modernizar es un equivalente de europeizar, o también «occidentalizar», como han señalado acertadamente Samir Kassir³ y Edward Said (Said 2008).

Para continuar con nuestra discusión central poner aquí nuevamente cual, Hamid Dabashi propone la oposición entre los metarrelatos de la resistencia para enfrentar a los metarrelatos de la dominación.⁴ Es decir, así como la modernidad despliega un conjunto de metarrelatos para justificar la dominación; del mismo modo, el mundo indígena construye una infinidad de metarrelatos con el fin de liberar al sujeto de la dominación, y, a la vez cuidar la vida. Esto es, concretar el *sumak kawsay*. En el mundo indígena el sumak kawsay se traduce así: sumak como lo ético, lo bueno y lo mejor, y, la vida o kawsay.

En el marco de lo señalado, la ecoespiritualidad se analiza con ayuda del método analéctico (Dussel 2012), método desarrollado por la *Filosofía de la liberación* latinoamericana. El método analéctico permite dar cuenta de que la religión no tiene una referencia meramente dogmática, situada en lo celestial, separado de la realidad imperante, sino que la ecoespiritualidad responde a las necesidades acuciantes del mundo indígena, y, sobre todo,

² Para Hegel los principios y fundamentos de «la» filosofía son de carácter universal, esto —según opinamos— es debido a su eurocentrismo. Por tanto, desde una perspectiva descolonial, aquí se toman estas *bases* y *principios* solamente aludiendo a la filosofía indígena (Hegel 1991, p. 137).

³ Kassir señala que «la modernización en el mundo árabe fue una occidentalización» (Kassir 2006, p. 37).

⁴ «What today we call “Islam” was invented across the colonial divide as a metanarrative of resistance in order to oppose a metanarrative of domination» (Dabashi 2008, p. 209).

de quienes están inmersos en los territorios ahora amenazados por la industria extractiva encarnada especialmente en las empresas transnacionales.

En este sentido, la ecoespiritualidad puede trascender la dogmática en su sentido idealista, es decir, situado en la mente, hay que recordar —por ejemplo— las memorias de Cardenal, que hacen alusión en un contexto muy distinto a la religión como una herramienta para derrocar a una dictadura, la del Sha en Irán, donde:

Científicamente el Sha era considerado invencible. Pero una cosa no tomaron en cuenta, y fue la religión. Esa fuerza no la pueden medir las computadoras. Y la usamos contra ellos, y ganamos. Eso no lo habían calculado ellos y nosotros sí. Y eso deben hacer ustedes en América Latina con la fuerza religiosa de sus pueblos. Nosotros no sabíamos cuánta fuerza religiosa había pero ellos lo sabían menos. Los enemigos consideraban el Islam una religión muerta, y se equivocaron. El Bazar cerró en Qom por 13 meses. El pueblo ya era consciente; estaba preparado. Y lo de la religión escapó a las computadoras. (Cardenal 2004, p. 204)

En sentido anadialéctico, la ecoespiritualidad es también una expresión del poder indígena; poder entendido no meramente como una regla jurídica de prohibición o mandato, sino, primariamente bajo el sentido foucaultiano. Es decir, el poder que puede ser abarcado y demostrado bajo la praxis del sujeto, en los actos empíricos (Foucault 2014, p. 48 ss.). Bajo esta propuesta, la ecoespiritualidad tiene una orientación liberadora.

De allí que se propone discutir dos metarrelatos, el primero, que refiere a la crítica de la *modernidad capitalista*, con su respectiva pseudoespiritualidad eurocentrada e imperante. Esta pseudoespiritualidad induce a la acumulación del capital, y, por tanto, es una pseudoespiritualidad idolátrica de la muerte. En otras palabras, esto constituye una pseudoespiritualidad porque tiene como dios el capital.

El sintagma «modernidad capitalista» fue planteado por el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría y es útil para señalar la orientación específicamente economicista, enfocada en el dinero, el mercado y la competencia. Aunque, se debe señalar que tal sintagma trae consigo el riesgo de caer en una tautología, dado que la modernidad es por antonomasia capitalista.

En un segundo momento, se plantea que Latinoamérica y específicamente el mundo indígena, es un espacio-tiempo —*ñawpapacha*, en kichwa— filosófico que ha generado una corriente distinta de la modernidad. Esto es, un metarrelato biótico, una filosofía ecoespiritual especialmente afectiva o amorosa, y, centrada en el cuidado de la vida, *sumak kawsay*.

En otras palabras, el mundo indígena pone como centro de discusión el cuidado de la vida, mientras que la modernidad centra su debate alrededor de la técnica, el capital y la muerte. Aunque los enfoques del mundo indígena y el moderno parecen distintos, sin embargo, podemos encontrar alguna convergencia.

Rafael Yuste da cuenta de que se hay que cuidar la vida incluso bajo fines estrictamente técnico-científicos. Para graficar los señalado, sólo hay que tomar en cuenta el campo interdisciplinario que actualmente encontramos en boga, la inteligencia artificial, es decir:

Si queremos generar cerebros artificiales, va a ser mucho más fácil copiar a la naturaleza, hacer ingeniería biológica o manipulación genética, clonando un animal para construir cerebros con los mismos materiales orgánicos que ha utilizado esta. Fabricar computadoras digitales con materia orgánica es una lección aprendida tras seiscientos millones de años de evolución. (Yuste-Rojas 2024, p. 69)

Las máquinas indispensables para el trabajo cotidiano son solamente una réplica de la naturaleza, porque «han sido copiadas de los circuitos neuronales de nuestro cerebro. De hecho, son una mala copia de lo que pensamos que tenemos dentro. Actualmente, las redes neuronales artificiales que utilizan los ordenadores o los iPhone aprenden de una manera muy lenta y necesitan muchísimos datos» (Yuste-Rojas 2024, pp. 80-81).

3. ECOESPIRITUALIDAD Y SUMAK KAWSAY

El sumak kawsay es un sintagma de los kichwa y kechwa, que alude a un postulado de praxis simbiótica entre sujeto y pachamama; el sumak kawsay se puede resumir a través de las enseñanzas de Don Juan plasmadas en papel por Carlos Castañeda, referentes a la orientación del amor. De allí que la pregunta ética que todo sujeto se debe plantear —según Don Juan— para discernir sus propias acciones refiere a si, «¿tiene corazón este camino? Si tiene, el camino es bueno; si no, de nada sirve» (Castañeda 1999, p. 134).

Por supuesto, queda mucho por investigar respecto de la fenomenología del amor, incluso desde la neurobiología casi nada se ha dicho, quizá de manera reductiva se puede señalar que el amor es un «misterio».⁵ Esto es, un fenómeno todavía trascendental, indefinido e inabarcable. Empero, por lo menos de manera superficial, se sabe que la experiencia humana es básicamente sentimental y emocional. Los trabajos de Damasio dan a entender que la emoción y el sentimiento —y, junto a ello el amor— están intrínsecamente ligados (Damasio 2007). Por tanto, la memoria y la vida del sujeto se construye a partir de la fijación emocional.

Las experiencias personales suelen ser emocionales o tener lugar cuando la persona se encuentra en un estado de ánimo particular, y la información sobre el estado de la persona que recuerda puede registrarse como rastro de memoria del acontecimiento. Este componente afectivo del rastro de memoria puede desempeñar un papel en la recuperación de información del acontecimiento.⁶

Entonces, podemos concluir el presente acápite planteando una pregunta meramente empírica, ¿quién no tiene registrada en la memoria una experiencia sublime bajo el contacto con algún río, la montaña, el mar, etc? Si se quiere aproximar de mejor manera

⁵ Borges ha señalado «la amistad no es menos misteriosa que el amor o que cualquiera de las otras faces de esta confusión que es la vida» (Borges 1992, p. 31).

⁶ «Personal experiences are often emotional or take place while the person is in a particular mood, and information about the state of the rememberer may be recorded as part of the memory trace or the event. This affective component of the memory trace may then play a role in the retrieval of information about the event» (Tulving 1983, pp. 42-43).

la pregunta para al tema en cuestión, se puede preguntar ¿quién no ha tenido una experiencia ecoespiritual?

4. MUNDO INDÍGENA Y ECOESPIRITUALIDAD

Al situar la mirada en el mundo indígena, el primer recuerdo de la vida ecoespiritual en el Pueblo Kichwa Saraguro, lo sostengo alrededor de la candela reluciente, con el aprendizaje de la *lectura del fuego*, en la casa de barro color castaño. El hogar aún está cubierto con tejas algo ennegrecidas por el paso del sol y los años.

Para preparar el fuego y dialogar con aquel, con anterioridad se debía ir caminando por aproximadamente veinte minutos hacia el *apu*⁷ Puglla, pedirle permiso para ingresar entre sus bosques, con el fin de recoger abundante leña seca, consistente en ramas que caen de los árboles que van creciendo.

Recuérdese que, el espacio y la praxis sagrada del mundo indígena, entre aquellas, la lectura del fuego, el diálogo con las montañas o los ríos, fueron calificados por la etnología y la antropología como creencia, cosmovisión, rito, etc. Obviamente la lectura del fuego que aquí se propone, tiene hoy menos tintes de superchería, puesto que ha tenido muy buena difusión el estudio de la optogenética desarrollado por Karl Deisseroth (2021a, 2021b).

Deisseroth ensayó básicamente descargas de luz en los ojos de ciertos ratones de laboratorio que previamente se habían abandonado a la muerte. Al recibir las descargas de luz los ratones se levantaban y empezaban a buscar alimentos. Con ello se demostró que la luz coadyuva para reforzar el aferramiento a la vida.

Para el caso del Pueblo Kichwa Saraguro, se puede traducir la luz como el padre-sol *tayta inti*, que consecuentemente es considerado dios, especialmente a partir de los Inka y Aymara. Aunque, fuera de la narrativa del mundo indígena, sabemos básicamente la importancia de la luz para la fotosíntesis y la reproducción de la vida. En este sentido, Ellacuría propone que «suplamos el término “Dios” por el término “fundamento”» (Ellacuría 2000, p. 58) entonces, dios no es meramente una referencia celestial o teologal, sino que, es el fundamento de la vida.

Quizá un ejemplo aún más plausible —o moderno— de diálogo con la luz, es el fenómeno del internet por fibra óptica, es decir, la información que fluye asumiendo la forma energética de luz, que luego se proyecta en las pantallas digitales. De allí que la discusión alrededor de la espiritualidad se asume aquí como una praxis que refiere a lo más importante —filosóficamente hablando— en el mundo indígena, lo trascendental, lo sagrado; o, el fundamento, según Ellacuría.

Por consiguiente, hay que señalar que la ecoespiritualidad está ligada con la pachamama (¿naturaleza?) y con lo que aquella produce y reproduce. Bajo este argumento, la

⁷ Abuela o abuelo en kichwa, la categoría *apu* no tiene género, aunque las montañas, según el pueblo kichwa Saraguro, sí que poseen género respectivo.

eco espiritualidad va de la mano con lo que se conoce como ecología, de allí su prefijo *eco*. La ecoespiritualidad refiere así a la relación y religación entre sujeto-pachamama.

Para continuar con el relato, a mis cuatro años, María decidió iniciar la enseñanza de la lectura del fuego, quizá fue antes, pero la memoria no es de mucha ayuda. La educación con el fuego se realizaba por las noches, para mejorar la concentración —según decía—, cuando todos duermen, bajo el sonido de los grillos, los pájaros, las arañas que decían perezosas «til til til til». El fuego expresa su saber a través de una fenomenología de sonidos, tonalidades, colores, etc.

Mi hogar materno está ubicado en el barrio Totoras, exactamente frente al Puglla, que tiene cubierta su falda, en la mayor parte, por árboles de pino. Aproximadamente desde la mitad del Puglla hasta la colina hay una zona casi desértica, esto se debe, según la memoria kichwa Saraguro, a que el Puglla ha perdido una esfera gigante de oro que antes guardaba en sus entrañas. La pérdida se habría suscitado bajo el contexto de una encarnizada lucha entre montañas, el tesoro habría sido tomado por el Acacana, otro apu (abuelo o abuela) situado a pocos minutos del Puglla.

En la profunda obscuridad, María encendía una vela y también ponía leña en el fogón para iniciar la lectura de la luz. Hay que aclarar que para los Kichwa Saraguro los fenómenos en su totalidad son manifestaciones de la vida de la pachamama, por ello, con el fuego también se puede conversar, sanar, o, incluso aprender, si se pone algo de atención. En este cauce, María jamás tomó la posición de docente, sino que su papel era el de intermediaria, de una mayordoma del portal del conocimiento. Quienes enseñan son las plantas, los ríos, las montañas, el astro sol, el fuego, etc.

Una frase recurrente y algo socrática de María era: «yo no sé nada, no fui a la escuela». Por supuesto, María lo decía con modestia. Según los toltecas, «el que sabe»,⁸ o, quien tiene acceso al conocimiento es el sujeto interdisciplinario, el filósofo; a este sujeto, tanto la etnología como la antropología lo llamó *shamán*, curandero, brujo, etc. Y así se conoce aún hoy entre los Kichwa Saraguro. Castañeda comprendió esta realidad al señalar que «para el indio americano, acaso durante miles de años, el vago fenómeno que llamamos brujería ha sido una práctica seria y auténtica, comparable a la de nuestra ciencia» (Castañeda 1994, p. 18).

Sin embargo, la modernidad enclaustró tanto el conocimiento como la noción ciencia bajo la institución: escuela, colegio y universidad. Según Foucault en el ámbito académico, a través de múltiples ritos llamados «exámenes», que luego son refrendados con títulos, se logra inculcar en el sujeto, el espejismo de que ya conoce, o, se ha certificado en algún campo del conocimiento.

5. DE LA ECOESPIRITUALIDAD A LA SECULARIZACIÓN COLONIAL

La manifestación de la eco-espiritualidad se puede observar hoy todavía en el mundo indígena, entre los kechwa, kichwa, aymara, etc., es decir, especialmente bajo los contextos donde hay una relación simbiótica entre persona-pachamama. El sujeto indígena dialoga o

⁸ Esta discusión se puede analizar en Castañeda 1994, p. 12.

se comunica regularmente con el abuelo fuego, el padre sol, la madre laguna, el abuelo montaña, etc.

Recurriendo a la memoria, se debe iniciar tomando conciencia de que la ecoespiritualidad también fue afectada por el trauma colonial colectivo, que recayó sobre el mundo indígena en Latinoamérica.

Esto quiere decir que la colonia influyó directamente sobre la ecoespiritualidad, persiguiendo, destruyendo y exorcizando hasta llegar a fragmentar y formar dos campos del conocimiento, que hoy se pueden categorizar de manera reductiva como: ecología y religión. Aquí encontramos la raíz de la degradación que ha sufrido la filosofía indígena y con ello la ecoespiritualidad, tal degradación se puede resumir como racismo epistemológico.

Para graficar esto último, se debe hacer un excuso respecto del racismo epistemológico (ver Chukwudi-Eze *et al.* 2008). Dado que aquel no es meramente corporal y superfluo, es decir, no solamente se tiene aversión a la diversidad del color de la piel, del atuendo, de la lengua, etc., sino que el racismo se vincula en un nivel más profundo bajo esquemas mentales, epistemológicos y pseudoespiritualidades.

De allí que se puede señalar que, la esclavitud no nace del racismo, sino al revés, el racismo es un producto de la esclavitud.⁹ Consecuentemente, la esclavitud tiene un fundamento de mayor profundidad: la economía. A su vez, los esclavos son necesarios para la máquina capitalista,¹⁰ solamente como mano de obra barata, como engranaje de la máquina económica, como cosas.

Entonces, la filosofía, la ecorreligión o la ecoespiritualidad del sujeto esclavizado, colonizado y excluido carece de científicidad, validez, utilidad, etc. Como corolario se tiene que la destrucción de la ecoespiritualidad también es necesaria para la prevalencia del capital.

¿Sino, sólo hay que preguntar cuán peligroso es para la industria extractiva que la gente comience a comprender una montaña rica en oro y minerales, como *sujeto vivo*? ¿Y qué pasaría, si un río se comprende como *sujeto sagrado*?

Por ejemplo, Braudel suele señalar en sus esquemas historiográficos de larga duración la influencia de las plantas sagradas del mundo indígena. Este es el caso del «estimulante inclasificable, ni alimento ni bebida que es el tabaco en todas sus formas» (Braudel 1994, p. 5): el tabaco.

Si bien, hoy todavía el tabaco es una planta sagrada en el mundo indígena, específicamente un portal para sanar el cuerpo y el espíritu (¿mente?), quizás una herramienta de psicoanálisis. Empero, también hay que observar la gigantesca industria tabacalera que se

⁹ En el original «Slavery was not born of racism: rather, racism was the consequence of slavery» (Williams 2021, p. 4).

¹⁰ «Here, then, is the origin of Negro slavery. The reason was economic, not racial; it had to do not with the color of the laborer, but the cheapness of the labor» (Williams 2021, p. 14).

ha desarrollado, con la consiguiente miríada de personas adictas que luego requieren tratamiento farmacéutico.

Si se parte de la tesis de que el capital todo lo privatiza, compra y vende para monetizar. Entonces, destruir la ecoespiritualidad es un primer paso del capital, conducente hacia la mercantilización total. Porque el capitalismo también es un sistema totalitario. En el ejemplo propuesto, el tabaco primero perdió su dimensión ecoespiritual, o, fue secularizado, y sólo posteriormente se transformó en una mercadería.

6. ECOESPIRITUALIDAD, PLANTEAMIENTO EPISTEMOLÓGICO

La ecoespiritualidad, lamentablemente, no es un campo del conocimiento —como la matemática, el derecho, la contabilidad, etc— exactamente delimitado, específico y abarcable. La ecoespiritualidad tiene todavía una cobertura lingüística y semántica colonial que la minimiza, demoniza o excluye.

Entonces, el problema acuciante de la presente discusión está situado en descifrar la forma en que la ecoespiritualidad se somete al disciplinamiento eurocéntrico, que luego confluye hacia la ecología y la religión. Esto quiere decir que, comprender la división de la ecoespiritualidad en los dos campos del conocimiento, constituye un paso hacia la descolonización espiritual.

Siguiendo a Foucault¹¹ se puede señalar que, el disciplinamiento del saber es un acto encaminado a clasificar, dividir y establecer taxonomías acordes con la ideología capitalista, pero camuflada de positiva, científica o neutral. El disciplinamiento del conocimiento es una herramienta de consuelo que necesitó el «hombre moderno» para desplegar de manera continua la explotación de la naturaleza y el consiguiente desarrollo tecnológico.

Una vez fragmentada la ecoespiritualidad encontramos un par de conocimientos, el ecológico-biológico fundado en la razón, frente a otro conocimiento —el religioso— supuestamente «irracional». Lo racional se traduce como científico, lo irracional como no-científico. Esta fragmentación es lo que aquí se plantea como secularización colonial de la ecoespiritualidad.

Aplicando los razonamientos señalados a la fragmentación ecoespiritual encontramos que, según la taxonomía de la ciencia moderna, la ecología y la biología vienen a ser campos del conocimiento centrados en los seres vivos —obviamente desacralizados—, con el objeto de observar, describir y comprender las relaciones que hay entre sí, y, con el ambiente.

En tanto, la religión que aborda lo espiritual y que estudia lo trascendental, es decir, lo que está más allá del sujeto: la ética, la moral, lo sagrado, etc., es de alguna manera irracional, subjetivo y hasta de carácter privado.

En este sentido, lo secular colonial también se puede comprender como un discurso antónimo de lo espiritual, religioso y sagrado. La secularización colonial en su sentido

¹¹ Ver el acápite titulado «Los hechos comparativos» (Foucault 2006, p. 263 ss.).

tradicional y eurocéntrico se explica primariamente, en la división entre lo irracional de lo racional, que luego se puede trasladar para el fraccionamiento binario entre; lo privado integrado en la institución iglesia como religión, y, lo público integrado en la institución Estado, como norma codificada.

Esta forma de secularización *mutatis mutandis*, la podemos encontrar en la obra que desarrolla Hegel bajo el título de *Historia de Jesús* (Hegel 1981). Hegel toma un metarrelato bíblico y lo traduce a un relato histórico desacralizado, desespiritualizado y desprovisto de milagros; la historia trascendental de Jesús contada por Hegel se transforma en una biografía de Jesús.

Hegel realiza una eliminación de los milagros que presenta la Biblia, pero esta eliminación no es un acto epistemológico superficial. Sino que la eliminación de los milagros tales como: la resurrección de Lázaro, la multiplicación de los panes y peces, o, la propia resurrección de Jesús, trae consigo la supresión del acto trascendental, esto es, la eliminación de algo situado más allá del sí mismo: el desprecio del amor al pobre, la marginación del otro, y, por tanto, el descrédito de la ética.

La *Historia de Jesús* que presenta Hegel es una muestra de la des-humanización, en tanto destrucción del metarrelato ético. Esta misma crítica se puede aplicar desde el mundo indígena en tanto a través de la secularización colonial se provoca la desacralización de la ecoespiritualidad, o, también una destrucción del metarrelato ético.

La categoría secularización colonial permite abarcar un periodo y dimensión colonial de larga duración, con cinco siglos de continuidad. Fenómeno iniciado por la iglesia judeocristiana en 1492, y, desarrollado en el presente por los estudios etnológicos, antropológicos y arqueológicos.

La secularización colonial actualmente se ha planteado bajo un sentido de rigurosidad científica, frente a un supuesto «pensamiento» ingenuo. Lo científico es un sinónimo de academia, seriedad, probidad etc. Mientras que lo no-científico es un sinónimo de creencia, superchería o cosmovisión.

El sentido secular colonial arqueológico se observa, por ejemplo, en los planteamientos de Slimak, que aluden a la caza sacralizada o la búsqueda de alimentos del neandertal, descritos como un fenómeno codificado e irracional del sujeto en estado inmaduro, de niñez.¹² El rezo, el agradecimiento, el rito hacia el animal sacrificado se comprende solamente como un acto irracional. Lo que para el mundo indígena es ecoespiritual, para la ciencia moderna es un acto ingenuo, antónimo de la racionalidad pseudoespiritual imperante.

Lo espiritual, según la modernidad, tendría una orientación «racional», solo en tanto estuviera enfocado en un dios perteneciente a una religión monoteísta esquematizada en una institución burocrática clerical.

¹² Se puede revisar el acápite titulado: «Ritos neandertales de paso a la edad adulta», en Slimak 2024, p. 119 ss.

7. SECULARIZACIÓN COLONIAL COMO INSTRUMENTO DE LA MODERNIDAD

La modernidad es intrínsecamente secular-colonial porque asume lo espiritual sólo en una dimensión lucrativa o mercantilizada, es decir, se refuerza una tendencia desligatoria, deshumanizada y des-naturalizada. De allí que, casi se tiene un consenso respecto de que la modernidad se dirige de manera reverencial hacia la muerte. La modernidad induce al suicidio colectivo.

La tendencia necrofílica de la modernidad se observa cuando aquella genera ecofobia¹³ y busca desterritorializar o romper los vínculos sagrados entre sujeto y territorio. La modernidad promueve la desligación o desacralización, es decir, se busca que lo sagrado se torne en algo banal, de carácter privado y luego mercantil.

Una vez roto el vínculo del mundo indígena, entre sujeto-colectivo y territorio, se obtiene una conexión artificial entre propietario y propiedad, sujeto y máquina, sujeto y vida artificial, etc. La secularización colonial asume así la forma de un instrumento epistemológico que destruye la ecoespiritualidad, porque sirve para cosificar a la pachamama y traducirla como naturaleza. Una vez cosificada la naturaleza, ésta se transmogrifica en un recurso al servicio de la industrialización, la compraventa y el desarrollo tecnológico.

A mayor tecnología, también aumenta la desertificación de los territorios, esto es la destrucción de la pachamama. Sin embargo, a ello hay que añadir la des-humanización y des-naturalización del sujeto.

8. ECOESPIRITUALIDAD, DESHUMANIZACIÓN Y DESNATURALIZACIÓN

La modernidad ligada con la tecnología desemboca en la des-humanización y también en la des-naturalización, es decir, actúa en doble vía. Por un lado, destruye los vínculos de cercanía o proximidad entre seres humanos, los deshumaniza; por otro lado, destruye los vínculos ecoespirituales entre persona y naturaleza, los desnaturaliza.

Toda vez que un sujeto está des-naturalizado y des-humanizado se desarrolla una «conexión» especial con objetos desprovistos de vida, las máquinas, por ejemplo: teléfonos celulares, o, inclusive ciertos prototipos de relación afectiva entre sujeto y robots sexuales. De allí que los postulados desarrollados por Fromm son válidos para la modernidad (ver Fromm 1964), en tanto el sujeto moderno tiene en especial estima la vinculación con objetos muertos, o, lo que se conoce como necrofilia.

La deshumanización es observable bajo la proliferación de las «redes sociales» que promueven básicamente una vida artificial, hoy es común observar y asistir a reuniones

¹³ Albrecht señala que la destrucción del territorio y la naturaleza genera en el sujeto una diversidad de trastornos de carácter territorio-corporal como: biosfobia, ecoparálisis, ecoansiedad, ecofobia, etc. (Albrecht 2019, p. 72).

virtuales de personas que no se vinculan entre sí; pero aún más aberrante constituye la observación «online» de la muerte, la guerra o los genocidios.

En la década actual se observó como espectáculo el asesinato de gazatíes en manos de los israelíes. Es decir, en cualquier de sus formas, el sujeto modernizado se «relaciona» con otras personas cercenado de los sentidos, casi estrictamente de manera ocular y auditiva (ver Kurnitzky 2005).

En la otra vía, lo que aquí llamamos des-naturalización se refiere a la separación ideal o artificial entre sujeto y naturaleza. El sujeto separado artificialmente de la naturaleza asume mentalmente, o de una manera idealista, que no depende de la naturaleza y que puede vivir como un ente abstracto, de manera flotante.

Lo anterior se debe principalmente a que, el sujeto modernizado observa la naturaleza con la intermediación de pixeles, en pantallas digitales; escucha la naturaleza, los pájaros, el agua, etc., bajo grabaciones de audio.

El sujeto moderno tiene una relación sujeto-objeto tanto con las personas, como con la pachamama. Lo que la modernidad conoce como naturaleza se transforma en un objeto audible o visible a través de computadoras, tabletas o celulares.¹⁴ Finalmente, el ser humano se transmogrifica en un «órgano» de la máquina, el sujeto es un engranaje de la producción, vive «conectado»: a las redes sociales, al internet, a su trabajo.

9. MUNDO INDÍGENA, CIENCIA Y ECOESPIRITUALIDAD

El mundo indígena, en su dimensión filosófica, tomó presencia y fuerza con el aparecimiento de los llamados «derechos de la naturaleza», prácticamente a comienzos del siglo XXI. Empero, se detecta que paralelamente con la puesta en escena de la filosofía indígena, la modernidad inicia un proceso de absorción.

La modernidad asume categorías, esquemas y teorías del mundo y la filosofía indígena para incorporarlos a las corrientes desarrollistas, industrialistas, extractivistas, etc. En otras palabras, la modernidad subsume lo indígena, sólo en cuanto es útil, mercantilizable, políticamente correcto, etc. En este sentido podemos encontrar, por ejemplo, sintagmas modernos como «economía verde», «desarrollo sustentable», «minería responsable».

Sin embargo, el mundo indígena construye discursivamente tanto el conocimiento como la ciencia de una forma distinta de la europea. Es decir, encontramos una lingüística particular, de manera entrelazada con lo metafórico. Este lenguaje puede adquirir una diversidad de traducciones, significados y símbolos que, a su vez, aluden a diosas, dioses y una multiplicidad de mundos.

Hay que señalar que lo metafórico también es un rasgo definitorio del ser humano en general, y no sólo del mundo indígena, en tanto, «el razonamiento simbólico representaría

¹⁴ Esta discusión se puede observer de manera ampliada en el acápite titulado: *Emotional Death* en: Albrecht 2019, p. 67 ss.

uno de los principales elementos diferenciales que distinguen lo humano de lo infrahumano» (Slimak 2024, p. 99). Sin embargo, lo metafórico es preponderante en las estructuras discursivas del mundo indígena.

La precisión que hay que hacer al respecto es que, hay ciertos prototipos de razonamiento que son generalmente aceptados y calificados como «científicos» por la modernidad capitalista; así como también hay *otros* razonamientos despreciados y calificados como creencia, mito, magia, cosmovisión, etc. La ciencia eurocéntrica coloca la ecoespiritualidad del mundo indígena en el último listado de tipos de razonamientos.

Como ejemplo de lo señalado se tienen los esquemas de metarrelato del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, que «analiza al país [mexicano] y lo disecciona en pisos, en vientos, en tendencias, en estados de ánimo» (Ejército Zapatista de Liberación Nacional 2001, p. 15). Cuando el Estado mexicano asume una forma viva, orgánica, interdependiente, etc.

En el contexto de Solentiname encontramos otro ejemplo, en tanto prosa poética agrícola que rige la siembra y a su vez grafica también lo ya señalado, donde «Juan dice:- Compadre, ¿oyó anoche cantar el punco?¹⁵ -Sí, compadre.-Entonces, no hay que sembrar» (Wright 1991, p. 18).

Es decir, la interrelación entre sujeto y territorio en el marco de la agricultura o la cosecha, se sostiene a través del relato metafórico de un vínculo que alude al comportamiento de los vivientes: los pájaros punco, en el presente caso, influyen y están vinculados con la praxis de siembra, destinada para conseguir alimento.

Así, la presentación ecoespiritual de la ciencia indígena deviene generalmente metaforizada, de tal manera que obviamente incumple con los parámetros «científicos» de la ciencia moderna, secularizada y generalmente llamada positiva.

10. CONCLUSIONES

Desde una perspectiva de larga duración, la ecoespiritualidad fue reprimida inicialmente por la iglesia judeocristiana. En este sentido, el mundo indígena tiene todavía un trabajo epistemológico de desdemonización. La desdemonización se puede comprender como una «lucha contra la distorsión»,¹⁶ prácticamente toda la historiografía del mundo indígena ha sido desarrollada por la iglesia, la etnología, la antropología o la sociología.

En el presente siglo, la represión de la ecoespiritualidad se despliega a través de la ciencia moderna. Si bien se comprende que el ataque moderno a la ecoespiritualidad no es meramente religioso, sino en un nivel epistemológico.

Es decir, toda vez que no se puede contradecir el fundamento vitalista de la ecoespiritualidad, se mantiene un cuestionamiento falaz, pseudocientífico, que hace

¹⁵ Pájaro.

¹⁶ Ver la desdemonización en Heinrich 2012, p. 137.

alusión a si la ecoespiritualidad tiene una función mercantil, si genera ganancia, si deriva en utilidad.

Por lo tanto, la ecoespiritualidad hace frente o contradice al capitalismo y la respectiva pseudoreligión con su tótem: el dinero. Hay que recordar aquí que, el capitalismo también constituye un sistema fundado en un tipo de relación entre sujeto-objeto, sea esta relación entre persona-persona, o, persona-naturaleza. Esta relación —si se le puede llamar relación a esta aberración— se funda en la explotación, la muerte y la dominación.

Finalmente, el cuidado de la vida que se despliega con la ecoespiritualidad se puede observar en los contextos y en los territorios indígenas, traducidos en la salud corporal del sujeto que tiene acceso al aire cristalino, a las montañas o a los ríos vivos. Lo anterior desemboca es la salud de los ecosistemas, de la pachamama, o, el cuidado y la reproducción de la vida.

Empero, la modernidad, y, con ella la industria extractiva transnacional, la iglesia ortodoxa y la «ciencia»; mantienen todavía una disputa teológica, que tiene como centro de discusión la vida, esto último sucede, aunque no se admite de manera explícita.

Referencias

- Albrecht, G., 2019. *Earth Emotions: New Words for a New World*. Ithaca/Londres: Cornell University Press.
- Borges, J.L., 1992. *El informe de Brodie*. 24^a ed. Buenos Aires: Emecé.
- Braudel, F., 1994. *Bebidas y excitantes*. Madrid: Alianza.
- Cardenal, E., 2004. *Memorias III: la revolución perdida*. 2^a ed. Managua: Anama.
- Castañeda, C., 1994. *Una realidad aparte: nuevas conversaciones con don Juan*. 1^a ed. Colombia: Fondo de Cultura Económica.
- Castañeda, C., 1999. *Las enseñanzas de don Juan: una forma yaqui de conocimiento*. 1^a ed. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Chukwudi-Eze, E., Paget, H., y Castro-Gómez, S., 2008. *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. 1^a ed. Buenos Aires/Duke University: Del signo/Globalization and the Humanities Project.
- Dabashi, H., 2008. *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire*. 1^a ed. Nueva York: Routledge.
- Damasio, A., 2007. *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona: Crítica.

- Deisseroth, K., 2021a. *Connections: A Story of Human Feeling*. Epub. Nueva York: Penguin Random House.
- Deisseroth, K., 2021b. *Projections: A story of human emotions*. 1^a ed. Nueva York: Penguin Random House.
- Dussel, E., 2012. *Método para una filosofía de la liberación*. 1^a ed. Buenos Aires: Docencia.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), 2001. *EZLN: documentos y comunicados II. 15 de agosto de 1994 / 29 de septiembre de 1995*. 1^a ed. Ciudad de México: Era.
- Ellacuría, I., 2000. *Escritos teológicos*. El Salvador: UCA.
- Foucault, M., 2006. *La arqueología del saber*. 22^a ed. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.
- Foucault, M., 2014. *Las redes del poder*. 1^a ed. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Fromm, E., 1964. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea: hacia una sociedad sana*. 6^a ed. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F., 1981. *Historia de Jesús*. 2^a ed. Madrid: Taurus.
- Hegel, G.W.F., 1991. *Escritos pedagógicos*. 1^a ed. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Heinrich, K., 2012. *Ensayo sobre la dificultad de decir no*. 1^a ed. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Kassir, S., 2006. *De la desgracia de ser árabe*. 2^a ed. Córdoba: Almuzara.
- Kurnitzky, H., 2005. *Una civilización incivilizada: el imperio de la violencia en el mundo globalizado*. Ebook. Ciudad de México: Océano.
- Neruda, P., 2004. *Canción de gesta. Las piedras de Chile*. Buenos Aires: Debolsillo.
- Quizhpe-Gualán, F.C., 2023. *Hacia una arquitectónica de la filosofía indígena*. 1^a ed. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador.
- Said, E.W., 2008. *Orientalismo*. 2^a ed. Madrid: Debolsillo.
- Slimak, L., 2024. *El neandertal desnudo: comprender a la criatura humana*. Epub. Barcelona: Penguin Random House.

Tulving, E., 1983. *Elements of episodic memory*. Nueva York: Oxford University Press.

Williams, E., 2021. *Capitalism and Slavery*. 3^a ed. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Wright, P., 1991. *The Peasant Poets of Solentiname*. 1^a ed. Londres: Short Run Press.

Yuste-Rojas, R., 2024. *El cerebro, el teatro del mundo. Descubre cómo funciona y cómo crea nuestra realidad*. Epub. Barcelona: Paidós.