

Diablotexto *Digital*



**Humanidades médicas, humanidades
ambientales y literaturas indígenas
contemporáneas en América Latina**

***Medical Humanities, Environmental Humanities
and Contemporary Indigenous Literatures
in Latin America***

**MIGUEL ÁNGEL MARTÍNEZ GARCÍA
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA**

m.angel.martinez@uv.es
<http://orcid.org/0000-0002-5755-1415>

**Fecha de recepción: 8 de octubre de 2023
Fecha de aceptación: 5 de diciembre de 2023**

***Diablotexto Digital* 14 (diciembre 2023), 424-442
DOI: 10.7203/diablotexto.14.27668
ISSN: 2530-2337**



Resumen: Las humanidades médicas nacieron con la esperanza de paliar algunas de las exclusiones que se realizan en la práctica de la biomedicina. Se esperaba que su enseñanza promoviera la capacidad de comprensión del personal sanitario, la compasión, el cuidado, el afrontamiento del dolor y de la muerte, etc. Sin embargo, el alcance de esta disciplina, al menos en su versión más extendida, no suele cuestionar los pilares fundamentales del conocimiento y la práctica biomédica. En este artículo, partimos de la lectura de un *corpus* de literaturas indígenas de América Latina para plantear la posibilidad de ensanchar el horizonte de las humanidades médicas a través del cruce de esta disciplina y de las humanidades ambientales.

Palabras clave: Humanidades médicas; Humanidades ambientales; Literaturas indígenas contemporáneas; América Latina

Abstract: Medical Humanities were born in the hope of alleviating some of the exclusions made in the practice of biomedicine. Medical Humanities were expected to promote healthcare personnel's capacity for understanding, compassion, caring, coping with pain and death, etc. However, the scope of this discipline, at least in its most popular version, does not usually challenge the fundamental pillars of biomedical knowledge and practice. In this article, we start from the reading of a selection of indigenous literature from Latin America to raise the possibility of widening the horizon of Medical Humanities through the crossing of this discipline and Environmental Humanities.

Key words: Medical Humanities; Environmental Humanities; Contemporary Indigenous Literatures; Latin America



Introducción: la conquista biológica¹

Hace aproximadamente tres años, el 29 de abril de 2020, me llamó la atención un vídeo que apareció en la parte superior de la pantalla de mi ordenador. Estaba trabajando en la redacción de un proyecto sobre literaturas indígenas, quería consultar un par de diarios, y tras hacer una búsqueda en Google, me topé con el vídeo. Cuando lo reproduje, me encontré con la siguiente escena: un plano de tierra rojiza, visible desde una cierta altura, por el que circulan tractores y retroexcavadoras, delimitado por familias de árboles tropicales. Una extensión de tierra que parece haber sido organizada con una cuadrícula, que es la que indica el lugar y la disposición de los huecos que empezamos a distinguir desde el ojo del dron. Cada uno de ellos —descubro— es un nicho, una tumba seguramente anónima. Lo que estoy mirando es la construcción de una fosa común en la ciudad de Manaus, la capital del estado de Amazonas, en Brasil.

La crisis que generó la expansión de la COVID-19 fue, como se ha repetido en los últimos años, una crisis global. Desde distintos organismos locales, nacionales e internacionales, se insistió de hecho en la necesidad de hallar soluciones globales para atenuar sus efectos². Más allá de los diferentes criterios desde los que podíamos entenderla, esta aspiración parecía razonable. Sin embargo, no debemos olvidar que la diseminación planetaria del virus produjo efectos igualmente disímiles en distintos contextos y comunidades. Los

¹ Agradezco a las investigadoras Mafe Moscoso y Pablo Méndez las conversaciones que están en el origen de este texto. Asimismo, el artículo se inscribe en el marco de trabajo de dos proyectos de investigación: el proyecto “TEIDE – Temporalidades de Emergencia. Imaginarios, Diagnósticos y Ecologías” (PID2020-120564GA-I00), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España; y el proyecto “Crisis climática, salud mental y bienestar en el Antropoceno. Una aproximación desde la ontología histórica” (PID2021-124477OA-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

² Sirva como ejemplo, en nuestro campo de trabajo –los Estudios Latinoamericanos–, el texto de presentación del Congreso LASA 2021. En este texto, se hizo uso de la expresión “crisis global” y se subrayó la dimensión “planetaria” de la expansión de la COVID, debido a que la enfermedad “se desarrolla en el momento histórico de mayor conectividad global”. Por esta razón, el Congreso LASA 2021 tenía “el propósito de convocar a las personas que estudian las sociedades y culturas latinoamericanas y del Caribe a reflexionar sobre las lógicas que inscriben a la región en los procesos de globalización contemporáneos, sobre los impactos que estos procesos han tenido en la vida de sus habitantes, en la arquitectura institucional de los Estados y en las dinámicas culturales del continente”. Ver texto completo en: <https://lasaweb.org/es/lasa2021/>.



pueblos amazónicos y las naciones indígenas de América Latina se han visto inmersas, en muchos casos, en una situación de peligro de desaparición por su exposición al SARS-CoV-2. A la violencia histórica y continuada que se cierne sobre estas poblaciones, se le sumó el peligro de contagio, la posibilidad de desarrollar la enfermedad y el abandono por parte de los Estados directa o indirectamente responsables (tanto del Norte como del Sur global).

En estas circunstancias, entonces, creo que conviene no olvidar dos hechos. Primero, que la zoonosis, el salto del SARS-CoV-2 a la especie humana, se ha producido en unas condiciones que en buena parte han sido generadas en la cadena de producción capitalista —en particular, por su brazo extractivista. La deforestación, la fragmentación de ecosistemas, la extinción de ciertas especies animales o las prácticas de la agricultura y la ganadería industrial funcionan, de facto, como se señala desde el ámbito de la ecología de las enfermedades, como el caldo de cultivo material para la emergencia de enfermedades víricas como la COVID-19³.

Es decir: unas condiciones de las que no solo no participan ni producen las comunidades indígenas, sino que son las mismas que las violentan, las mismas condiciones que han estado implicadas históricamente en su exterminio.

³ “La gente tiene que entender que todo esto está pasando porque estamos alterando el ecosistema rápidamente”, afirma el biólogo Carlos Zambrana-Torrel, uno de los miembros del equipo de EcoHealth Alliance, que estudia desde hace dos décadas aquellos virus alojados en especies salvajes que son susceptibles de saltar a los humanos. “Nosotros llevamos tiempo diciendo que hay una posibilidad de que algo así [Covid-19] ocurra... Tenemos que ser conscientes de que se estima que hay 1,7 millones de virus que todavía no conocemos y que están donde han estado siempre: en la naturaleza. Por eso, siempre y cuando mantengamos la distancia que ha existido siempre, se reduce el riesgo” (cit. en Patricia Peiró, “Los virus que dormían en la naturaleza hasta que llegaron los humanos”, *El País*, 28 de marzo de 2020). Ver también los estudios de Andreas Malm, *El murciélago y el capital. Coronavirus, cambio climático y guerra social* (Barcelona, Errata Naturae, 2020); David Quammen, *Contagio. La evolución de las pandemias* (Barcelona, Debate, 2020); VV.AA., *Sopa de Wuhan. Pensamientos contemporáneos en tiempos de pandemias*, (Aspo, 2020); VV. AA., *La fiebre. Pensamientos contemporáneos en tiempos de pandemias* (Aspo, 2020); Benjamin Roche *et al.*, “Was the COVID-19 pandemic avoidable? A call for a ‘solution-oriented’ approach in pathogen evolutionary ecology to prevent future outbreaks”, *Ecology letters*, 23 – 11, 2020, pp. 1557-1560; Alice Latinne *et al.*, “Origin and cross-species transmission of bat coronaviruses in China”, *Nature Communications*, 11 – 1, 2020, pp. 1-15; Heidi Albers *et al.*, “Disease risk from human–environment interactions: environment and development economics for joint conservation-health policy”, *Environmental and Resource Economics*, 76 – 4, 2020, pp. 929-944; Erica Johnson *et al.*, “An ecological framework for modeling the geography of disease transmission”, en *Trends in ecology & evolution*, 34 – 7, 2019, pp. 655-668; o Consuelo Lorenzo *et al.*, “Enfermedades zoonóticas virales emergentes. Importancia ecológica y su evaluación en el sureste de México”, *Sociedad y ambiente*, 15, 2017, pp.131-146.



Cuando la Articulación de los Pueblos Indígenas de Brasil (APIB) nos advertía de que la tasa de mortalidad por la COVID-19 en territorios indígenas doblaba la tasa del resto del país⁴, o el alcalde de Manaus se refiere a un posible “crimen contra la humanidad” (Reuters Staff, 2020), debemos entenderlo así: la aparición y el efecto del SARS-CoV-2 sobre estos pueblos se inscribe en la larga historia del “imperialismo” (Crosby, 1988)⁵ y de la “conquista biológica” (Cook, 2005)⁶.

⁴ Ver: <https://apiboficial.org/> y <https://apiboficial.org/emergenciaindigena/>.

⁵ “La tesis central de Crosby es que el éxito de la colonización europea sólo es comprensible en el contexto de... los sistemas ecológicos... El colonizador europeo avanza acompañado de animales, plantas, virus..., un poderoso ejército invasor al que el hombre únicamente ha prestado, involuntariamente en muchos casos, el medio de transporte. Las plantas europeas se propagan a mayor velocidad que los colonos; tras ellas, cerdos, vacas, caballos y ovejas crecen en rebaños semisalvajes...; los agentes patógenos de origen europeo, algunos tan inocuos como el sarampión o la rubéola, diezman las poblaciones nativas llevándolas al borde de la extinción. Es todo un mundo que destruye a otro”. Efectivamente, en la idea del “imperialismo ecológico” de Crosby, los seres humanos aparecen “como un elemento más, ni siquiera el más importante, de la expansión de todo un ecosistema” (Pérez Viejo, 1989: 490-491). Ver: Alfred Crosby, *Imperialismo ecológico. La expansión biológica de Europa. 900-1900* (Barcelona, Crítica, 1988).

⁶ “Desde la época de los grandes exploradores de la Edad del Descubrimiento, la gente se ha preguntado cómo unos centenares de españoles y un pequeño número de aliados fueron capaces de conquistar dos de los más grandes imperios del momento: el azteca y el inca. ¿Por qué sobrevivieron algunos mientras otros sucumbieron masivamente a los extranjeros que llegaban a las playas de las Indias al final del siglo XV? ¿Cómo pudo desaparecer tan rápidamente la numerosa población aborigen y ser reemplazada por extranjeros que, tras un periodo de aclimatación, dejaron de morir para multiplicarse sin contratiempos?... En el siglo XVI se ofrecieron dos explicaciones. La primera queda retratada en las argumentaciones de fray Bartolomé de las Casas (1474-1566), ... quien subrayaba que la crueldad de los españoles había sido el principal factor que hizo posible la dominación europea y la subyugación indígena. Españoles y portugueses mataron y mutilaron a los indios, los esclavizaron y los hicieron desgraciados de múltiples formas. La maldad de los españoles, difundida a través de la llamada Leyenda Negra, era una atractiva explicación para otras naciones, puesto que justificaba sus propias ocupaciones en los territorios de un «perverso» imperio católico. La segunda explicación para la aniquilación del pueblo amerindio era de carácter religioso. Los frailes y teólogos cristianos no podían comprender la razón por la que los indios, en un tiempo tan poderosos, parecían estar condenados a la extinción. La causa, según ellos, debía ser providencial y asociada, de una forma u otra, con el plan secreto de Dios de ayudar a la más rápida expansión de la fe a todos los pueblos... Sin embargo, la crueldad explica sólo una parte de las razones de la conquista y desaparición de los amerindios”. “Las nuevas investigaciones sobre el impacto de las enfermedades (como las viruelas, el sarampión, el tifus, la peste bubónica, la influenza, la malaria y la fiebre amarilla), en poblaciones no expuestas a éstas durante generaciones, nos impulsan a revisar el paradigma de la Leyenda Negra. La conquista de las Américas fue en gran parte posible por el intercambio biológico, más que por las armas de los conquistadores. La población fue debilitada por las oleadas de epidemias, con altas tasas de mortalidad, lo que permitió la dominación de los europeos. Los españoles sin ser conscientes llevaban en sí mismos los gérmenes de la destrucción de las civilizaciones americanas” (Cook, 2005: 1-7). Ver también: Alexis Diomedí, “La guerra biológica en la Conquista del Nuevo Mundo. Una revisión histórica y sistémica de la literatura”, *Revista Chilena de Infectología*, 20 – 1, 2013, pp. 19-25.



Método: “aperturas ontológicas”

En este texto, no obstante, me gustaría ir un paso más más allá. No me gustaría quedarme encerrado una vez más en mi punto de vista —en nuestro punto de vista— ni atender, únicamente, a la violencia que ejercen nuestras formas de vida (modernas, capitalistas) sobre los pueblos originarios de América Latina. Aunque esta es sin duda una tarea que todavía está inacabada, me gustaría escuchar, ahora lo que estos pueblos nos dicen acerca de la situación que están —todavía— viviendo.

Y me gustaría hacerlo teniendo en cuenta lo que propone Marisol de la Cadena a propósito de la ontología como “categoría analítica”: escuchar, entonces, no para analizar “cómo conoce” cada comunidad indígena, o para analizar “los significados que —cada comunidad— da a lo que hace”, sino, más bien, para tener en cuenta verdaderamente, como dice de la Cadena, “lo que la gente —indígena— hace, y cómo hace las relaciones en la que ella misma es” (De la Cadena, Risør y Feldman, 2018: 163-169)⁷.

Desde mi posición, creo que puedo —o podemos— tener en cuenta lo que la “gente” indígena “hace” en relación con ciertos ejes, o conjuntos de haceres, o campos de relaciones atravesados por la emergencia del Sars-CoV-2. Pienso en concreto en cuatro grandes ejes: las prácticas de “suficiencia intensiva” (Viveiros de Castro, 2019) de los pueblos indígenas, las relaciones con el territorio, los saberes y haceres médicos, y las prácticas en relación con la muerte y el duelo; que aquí voy a atender a partir de un *corpus* de textualidades indígenas.

La acción suficiente

Cuando nos acercamos a este peculiar *corpus*, que podría incluir textos de literatura indígena moderna y contemporánea, recopilaciones de narraciones o

⁷ Ver también Marisol de la Cadena, “Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política»”, en *Tabula Rasa*, 33, 2020, pp. 273-311; y Marisol de la Cadena, “Naturaleza fuera de lo común”, *Prácticas artísticas en un planeta en emergencia*, (Buenos Aires, Centro Cultural Kirchner: 2021).



relatos anteriores a la conquista, testimonios, conversaciones u otros actos de habla de personas indígenas; cuando nos acercamos a este *corpus*, decía, es frecuente que nos encontremos con explicaciones como la que nos da el oralitor mapuche Elicura Chihuailaf en su *Recado confidencial a los chilenos* (1999):

Como usted tal vez sabrá, el hombre y la mujer mapuche se preocuparon, se preocupan, siempre de tomar de la tierra solo lo indispensable. Se carece del sentido de aprovechamiento innecesario de lo que esta ofrece. No hay una relación de poder sobre la naturaleza. Por lo mismo, todo ha de ser preservado. No hay sectores elegidos que deben ser salvados únicamente. De tal manera, por ejemplo, cuando cortamos árboles, plantamos otros, y se pone especial atención en ellos y sus renovables –y en los arbustos y helechos—, porque ellos cobijan a los espíritus cuidadores del agua. El agua que debe mantenerse corriente y lo más límpida posible porque representa la situación del espíritu humano (Chihuailaf, 1999: 52).

En este sentido, es muy significativo, también, el pasaje de *La chute du ciel* en el que el chamán yanomami Davi Kopenawa expone al antropólogo Bruce Albert su visión del trabajo. Por un lado, Kopenawa cuenta que muchas veces los yanomami son considerados personas flojas porque no derriban tantos árboles como los blancos. Pero por otro lado explica lo ridículo de tener que trabajar durante toda una vida, sometido a jornadas extenuantes, para tener acceso a una serie de cosas que la naturaleza provee sin costo monetario alguno (Kopenawa y Albert, 2020).

Las formas de organización social y las economías indígenas que Eduardo Viveiros de Castro llama de “suficiencia intensiva” suponen, efectivamente, un “camino civilizacional radicalmente distinto al nuestro”, el de las sociedades y las economías basadas en el progreso y en la idea de desarrollo. Tenerlas en cuenta es importante porque esta vía no nos conduce a las condiciones materiales (de devastación ecológica) en las que surgen las últimas enfermedades zoonóticas. “Contra la teoría economicista del desarrollo necesario —escribe Viveiros de Castro—, la cosmo-pragmática de la acción suficiente” (2019: 13 y 18-19).



La selva viviente

Estas prácticas de “suficiencia”, entonces, reducen el riesgo de producción de zoonosis porque implican el cuidado, y no la explotación y la destrucción, de los territorios. Antes de la invasión europea, dice Viveiros de Castro, “las poblaciones amazónicas habían encontrado, a lo largo de milenios de coadaptación con el ecosistema, soluciones de «sustentabilidad» incomparablemente superiores a los métodos modernos y estúpidos de deforestación con alambrados, tractores, motosierras y defoliantes” (2019: 10). De hecho, los pueblos indígenas cuidan del ecosistema en la medida en que este es un ente vivo del que ellos mismos forman parte. O, como diría Marisol de la Cadena, que ellos mismos “son” (2018, 2020 y 2021).

De hecho, es en la forma de ser de “la gente de Pacchanta”, en la forma de ser en relación con la tierra, donde la antropóloga peruana llega a la ontología en tanto que “herramienta analítica”: “Yo llegué —afirma De la Cadena— en ese momento de la manifestación..., en que la gente está defendiendo algo que es. No algo que piensan. No algo que creen. No cómo conocen, sino algo que es y lo que ellos son”. Ahí, en ese momento, es cuando la antropóloga empieza a tomar realmente en serio lo que ella denomina *Earth-beings*, “Seres-Tierra”, a lo que su amigo Nazario se refiere como *tirakuna*: “en ese momento que todavía recuerdo, estoy con Nazario... en la Plaza de Armas del Cusco defendiendo a *tirakuna*. Los traducían como ‘montañas’, ‘medioambiente’, como ‘montaña sagrada’, porque la iglesia tiene ahí un santuario. En medio de mi desconcierto —yo pensaba que estábamos protestando en defensa del medioambiente, y Nazario me aclara que él está allí defendiendo *tirakuna*— me doy cuenta de que el marco de interpretación cultural no me va a servir. Yo no puedo traducir como creencia algo que la gente me está explicando cómo siendo y haciéndolo. ¡No podía pensar *tirakuna* como creencia cultural! Y me doy cuenta de eso en el momento histórico del extractivismo: el momento en el cual lo que nosotros llamamos montañas están amenazadas por la posibilidad increíble hace cien años de desaparecer transformada en cualquier tipo de mineral” (De la Cadena, Risør y Feldman, 2018: 163-169).



El líder indígena, filósofo, poeta y escritor Ailton Krenak lo expresa en una sola oración, cuando dice que “nuestra historia está entrelazada con la historia del mundo” (2021: 14)⁸.

En la misma estela, algunos pueblos, como el Sarayaku, hablan de “selva viviente” (Biemann y Tavares, 2014: 66). En un contexto asimismo de movilización por la defensa de su territorio, José Gualinga, líder del pueblo kichwa de Sarayaku afirma:

La selva viviente es la selva de los seres, el lugar donde los micro y macroorganismos se comunican y se interconectan con nosotros. Es también un espacio para la recreación, una fuente donde renovamos nuestra energía psicológica y física. Además, es un espacio en el que se transmiten los conocimientos y así, a través de los Yachaks y de los ancianos a los hijos, constituye un área de educación propia. Son zonas donde entramos en comunión con otros seres y estos seres nos transmiten las energías vitales para poder vivir, para poder continuar. Eso es la selva viviente.

Ha sido importante para el caso hacer entender a la Corte cómo está entretrejida la vida del pueblo de Sarayaku con las montañas, con las lagunas, con los árboles, con el Amasanga, con el Sacha Runa, con el Ja Xingu, con todos los espacios naturales que a su vez tienen otros seres que no son visibles, que son los protectores, los que regulan el ecosistema. Ellos tienen, por ser los que protegen, un derecho fundamental, más que nosotros. Nuestra intención fue hacer entender a la Corte la importancia del territorio de Sarayaku; si el territorio desaparece, los pueblos indígenas también desapareceremos (Biemann y Tavares, 2014: 66).

⁸ Al comienzo del texto “Nuestra historia está entrelazada con la historia del mundo”, el filósofo y líder indígena dice: “Sólo es posible pensar en la ‘naturaleza’ si estás fuera de ella. ¿Cómo haría un bebé que está dentro del útero de la madre para pensar en su madre? ¿Cómo haría una semilla para pensar la fruta? Es desde afuera que se piensa el adentro. En un determinado momento de la historia, el ‘espacio civilizado’ de los humanos concibió la idea de ‘naturaleza’, precisó nombrar aquello que no tenía nombre. Por ello, la ‘naturaleza’ es una invención de la cultura, es hija de la cultura y no algo que viene antes de ella. ¡Y eso tenía un sentido utilitario enorme! ‘Yo me separo de la naturaleza y ahora puedo dominarla’. Esto debe haber nacido con la misma idea de ‘ciencia’. La ciencia como forma de controlar la ‘naturaleza’, la cual pasa a ser tratada como un organismo que puede manipularse. Y esto es una cosa escandalosa, porque cuando el hombre piensa en esto ya está condenado, ¿no? Él sale de ese ‘organismo’, deja de ser alimentado por ese flujo cósmico fantástico que crea vida y va a observar la vida desde afuera. Y, mientras el hombre se quede observando la vida desde afuera, está condena-do a una especie de erosión” (2021: 2-3).



Haceres médicos

En relación con las prácticas o haceres médicos, sabemos que distintas comunidades mapuche, en Chile, o *kichwa*, en Ecuador, por ejemplo, están haciendo uso de sus propias tradiciones y remedios para prevenir o curar la COVID-19. Es lo que hacen en otras ocasiones también ante la emergencia de otras dolencias o estados que ellos consideran enfermedades.

Por esta razón —aunque no es la única—, es importante volver a insistir en la relación que existe entre la salud y el cuidado del territorio para las naciones indígenas: porque es ahí, en los lugares que habitan las comunidades, donde crecen las plantas u otras formas de vida que los pueblos originarios utilizan en sus tratamientos.

Los recuerdos de mi infancia —escribe Chihuailaf— se instalan sobre las manos de mi madre enarbolando hojas y hierbas medicinales. Salgo con mi madre y mi padre a buscar remedios y hongos. La menta para el estómago, el toronjil para la pena, el matico para el hígado y para las heridas, el coralillo para los riñones —iba diciendo ella (1999: 52).

Y más abajo, en el mismo texto, en el *Recado*:

Los winka han roto la armonía aquí, han violentado el equilibrio... Ellos trabajan con las energías negativas, por eso aquí se ha secado el agua y han desaparecido las plantas y hierbas medicinales. Nos han quitado nuestros remedios; tenemos que salir lejos para recogerlos. Los pinos de los winka han secado el agua y han desaparecido las plantas y hierbas medicinales, por eso nos hemos enfermado nosotros y también nuestros animales. Los winka están enfermando a nuestra Madre Tierra (1999: 73).

La idea de la armonía o del equilibrio que cita Chihuailaf, y que remite al eje de la cosmología mapuche, aparece a menudo, con sus propias particularidades, en otras cosmologías indígenas. Según esta idea, la salud suele concebirse como un equilibrio entre los componentes, las fuerzas, los seres —humanos y no humanos—, las energías heterogéneas que habitan en un lugar determinado.



Quiero traer a este texto dos pasajes que se refieren esta concepción de la salud. El primero de ellos lo extraigo de nuevo del *Recado confidencial a los chilenos*. En él, Chihuailaf dice:

En este mundo, en su inmensidad, habitan las fuerzas que nos protegen y también aquellas que nos pueden causar daño. Ha de ser constante nuestra actitud de respeto y de vigilancia para que no se rompa su equilibrio, nos dijeron y nos dicen nuestros abuelos y nuestros padres. A la Tierra pertenecemos, a sus sueños. En sus bosques azules / en su misterio infinito habitan, con sus aromas, las flores, las plantas y los árboles medicinales que, junto a los cantos de nuestras Machi mantienen o recuperarán —si es quebrantada— esa armonía” (1999: 76-77).

El segundo pasaje que quiero compartir aquí procede de *Selva jurídica*, de Biemann y Tavares (2014). Es la transcripción de una declaración de Sabino Gualinga en la Audiencia Pública que se celebró en la Corte Interamericana de Derechos Humanos el 8 de julio de 2011, en el marco del juicio del Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku contra el Estado de Ecuador:

Testigo: Yo soy desde pequeño el que conoce todo el tema de la selva. Conozco la selva, conozco los ríos, conozco la vida, inclusive de las piedras.

Representante: Don Sabino, ¿por qué es tan importante el territorio para la gente de Sarayaku?

Testigo: Sarayaku es una tierra viva. Es una selva viviente. Ahí existen árboles y plantas medicinales y otros tipos de seres.

Representante: Don Sabino, ¿podría usted explicar a la corte cuáles fueron los efectos de las acciones de la empresa CGC en territorio de Sarayaku en relación a los seres que habitan el territorio de Sarayaku y que la gente común no puede ver?

Testigo: En la selva viven seres y muchos de la generación de mis abuelos y mis padres los encontraban y veían, eso era muy común. Allí viven los amos de la selva; nosotros no somos los dueños. Vive el Amasanga, que es uno de los amos de la selva, vive el Ja Xingu, vive el Sacharuna, que en traducción sería como el hombre de la selva. Eso podrían ver. Si desaparecen, eso sería una calamidad.

Representante: ¿Que sucedería con esos seres a partir de que la empresa CGC colocara explosivos en la selva?

Testigo: Si explotan los explosivos, todos estos seres mueren, huyen, desaparecen y el efecto es que genera grandes enfermedades (Biemann y Tavares, 2014: 14-16).



Aunque una idea de la armonía o del equilibrio subyace a la concepción de la salud y organiza las prácticas médicas de diversas naciones indígenas, no podemos por supuesto suponer que las prácticas médicas ante la emergencia de una enfermedad son las mismas en todas ellas. El caso de algunas comunidades mapuche o *kichwa*, que utilizaron sus propios remedios para prevenir o tratar la Covid-19, no se puede extender, evidentemente, a otras regiones y comunidades. Como en otras esferas de la vida, cada nación y/o cada comunidad ha desarrollado sus propias prácticas también ante esta situación particular.

Sabemos por ejemplo que el pueblo Yanomami tiene una relación singular con las enfermedades y la medicina de los blancos. Davi Kopenawa explica que los *xapiri*—esto es: los espíritus del bosque a través de los cuales los chamanes pueden sanar las enfermedades— sólo pueden actuar frente a las enfermedades que ellos conocen. Por lo tanto, necesitan las medicinas de los extranjeros para contener y tratar epidemias que ellos trajeron y que han causado la muerte a un extenso porcentaje de la población yanomami (Kopenawa y Albers, 2020)⁹.

“Inmunologías indígenas”

Igualmente, los pueblos indígenas llevaron a cabo, cada uno de ellos, sus propias medidas de aislamiento para evitar el contacto con el último coronavirus.

⁹ En todo caso, de forma semejante a lo que ocurre en otras naciones indígenas, “las concepciones de salud y enfermedad, la etiología de las enfermedades y, por extensión, las nociones del ‘buen vivir’, están estrechamente vinculadas —entre los yanomami— al conjunto de relaciones interpersonales que los individuos crean y recrean en su vida diaria, tanto en su comunidad como hacia fuera”. “Es difícil encontrar una expresión en yanomami —así como en la mayoría de las lenguas indígenas suramericanas, como escriben José Antonio Kelly y Javier Carrera— que describa a la “salud” en términos biomédicos, pues ésta está siempre relacionada con aspectos sociales, materiales e inmateriales que van más allá de la mera presencia o no de enfermedades. Desde su perspectiva, la salud forma parte del estado de bienestar colectivo, que incluye, mínimamente: 1) la ausencia de conflictos sociales, es decir, la paz interna —muchas veces dependiente de un buen liderazgo que cohesione y motive a la comunidad, por un lado, y la existencia de relaciones amistosas con las comunidades vecinas, por el otro; 2) la abundancia de recursos alimenticios (caza, pesca, recolección, conucos); y 3) la ausencia de enfermedades. Éstos son distintos aspectos que indican un estado de ‘buen vivir’. Un estado vinculado a la cercanía de los parientes y la ausencia de personas extrañas; un estado que hay que crear y recrear permanentemente en el seno comunitario. Más aún, la ausencia de enfermedades y la plenitud de alimentos son aspectos interrelacionados con la ausencia de conflictos, pues éstos son la causa de muchos males y enfermedades” (Kelly y Carrera, 2007: 333-39).



En lo que hoy llamamos Ecuador, algunas comunidades *kichwa* han realizado cuarentenas colectivas en sus pueblos; en la Araucanía, las comunidades mapuche implementaron sus propias barreras sanitarias cortando las vías de acceso a sus territorios, para impedir que gente de otros lugares entrara a sus segundas o terceras residencias; en la Amazonia, los Huni Kuin también dijeron: “Nos vamos a retirar a la selva, vamos a quedarnos quietos y no vamos a dejar entrar a nadie más” (Lagrou, 2020).

En continuidad con la atención hacia los saberes y haceres médicos, me pregunto también qué ocurre con lo que podríamos llamar “inmunologías indígenas”. Tal vez también podamos atender a la aparición de umbrales o, de nuevo, de prácticas de inmunidad específicas, relacionadas con la exposición a diferentes ecologías o por las distintas relaciones de co-evolución¹⁰ con las especies no humanas.

Así, según Crosby, la domesticación de animales en Europa favoreció la transmisión de diversas enfermedades infecto-contagiosas, pero también el desarrollo de los sistemas inmunológicos. Su hipótesis es que las poblaciones originarias de América Latina contaban con menos animales domésticos, y por lo tanto eran más “sanas” y también más vulnerables a los patógenos traídos de Europa a partir de 1492 (1988).

En cualquier caso, podríamos poner a dialogar la visión (profundamente colonialista) de Crosby con los estudios (anticoloniales) de la antropóloga brasileña Els Lagrou, que insiste en el saber acumulado por los Huni Kuin en su convivencia con los animales y seres de la selva. Según esta comunidad, “las personas enferman porque la caza y los peces —pero también otros seres que agredimos— se vengan y mandan su *nisun*, dolor de cabeza y tontera que pueden resultar en enfermedad y muerte” (2020). “El universo de la selva es, así,

¹⁰ Para una introducción a los postulados de la biología «eco-evo-devo», puede ser útil ver Margulis (1996a, 1996b, 2002, 2013), Haraway (2019) y quizás, sobre todo, el texto divulgativo *Todos somos líquenes. Introducción a una visión simbiótica de la vida (Teoría Eco-Evo-Devo)*, de Scott Gilbert, Jan Sapp y Alfred Tauber (2020). La biología “eco-evo-devo” parte de la tesis de que la evolución de cualquier forma de vida siempre se da en un ecosistema concreto y en relación con las otras formas de vida que lo conforman. Por lo tanto, el desarrollo de esa forma de vida, sus metamorfosis, no se pueden explicar nunca de forma aislada, ni siquiera en el interior de la propia especie, y no dependería únicamente de la selección natural, como se afirma desde las teorías neo-darwinistas.



habitado por una multiplicidad de especies que son sujetos y negocian su derecho al espacio y a la propia vida. En este universo la cosmopolítica de los humanos consiste en matar solamente lo necesario. Se tiene la aguda (con)ciencia de que para vivir es necesario matar y de que toda acción, toda predación, desencadena una contra-predación”, quizás en forma de enfermedad (Lagrou, 2020)¹¹.

Para mí, es significativo que esta u otras comunidades indígenas, en contacto estrecho con ciertas especies salvajes (al menos más estrecho que el que tienen las poblaciones “blancas”), no hayan sido responsables de derrames zoonóticos ni fenómenos epidémicos. Por otra parte, estudios recientes han demostrado que los yanomami son los seres humanos con una mayor grado de “diversidad bacteriana”. Los autores de una investigación que parte de las muestras recogidas a una comunidad yanomami descubierta en 2008 —y que, “salvo algún contacto con otros” yanomami, “nunca habían tenido relación con el mundo exterior”— concluyeron que “tienen casi el doble de diversidad que los estadounidenses”. De hecho, los investigadores observaron un descenso progresivo de dicha diversidad “desde los yanomami hasta los occidentales, pasando por los guahibo —también de la Amazonía— y los malauíes —una comunidad del Sur de África”. Los investigadores no han hallado ningún otro pueblo con este grado de variedad bacteriana. “Tampoco en los archivos del proyecto Microbioma Humano”. “Es como si, cuanto más expuesto está uno al estilo de vida occidental, más se reduce la riqueza de su microbioma” (en Criado, 2015).

La profesora de la escuela de medicina de la Universidad de Nueva York, María Gloria Domínguez, coautora del estudio, nos recuerda que “nuestras bacterias juegan importantes cometidos en la fisiología humana, como la respuesta inmune, el metabolismo y hasta la conducta. Pero aún no sabemos cuánto y cómo han cambiado nuestros microbiomas occidentalizados con relación al microbioma de nuestros ancestros... Tenemos muchas prácticas antimicrobianas, como el nacimiento por cesárea, el uso de los antibióticos, el

¹¹ Sobre los efectos de la caza de animales salvajes, ver también Quammen, *Contagio: La evolución de las pandemias* (2020).



jabón, los limpiadores. Pero en el mundo aún quedan poblaciones remotas de cazadores y recolectores que viven en la era pre-biótica como lo hacían nuestros antepasados”. María Gloria Domínguez o José Clemente, autor principal del estudio, creen que la “degradación del microbioma” puede estar relacionado con el surgimiento de enfermedades no transmisibles que tienen una alta tasa de incidencia en las sociedades occidentales actuales (como “la inflamación intestinal, la esclerosis múltiple, la diabetes tipo I, la artritis reumatoide, el cáncer de colon”, etc.) (en Criado, 2015).

Umbrales de vida y muerte

Además, creo que es importante, en una situación de emergencia sanitaria como la que hemos vivido, tener en cuenta las diferentes relaciones que los diversos pueblos indígenas establecen con la muerte, lo que hacen con ella y con las personas que mueren, antes y después de la muerte. Creo que sería de interés observar qué se atiende con medicinas u otros saberes y qué no, qué se toma como curable y que no, o si se prioriza a alguien en la atención en la enfermedad, o qué y cómo hacen después, en ese proceso que nosotros llamamos “duelo”.

Voy a partir aquí, otra vez, de lo que sí conocemos: de las prácticas de asistencia selectiva efectuadas por ejemplo en el Estado español, por las que muchas personas mayores fueron insuficientemente atendidas; de la repetida imposibilidad de acompañar a las personas que hacían el tránsito hacia la muerte, que morían a solas o apenas acompañadas por el personal sanitario; o del abandono de los muertos por parte de las instituciones sanitarias de países como Ecuador, que no solo no se ocupó de cuidar a su población, sino que ni siquiera fue capaz de garantizar una muerte digna y unos “parámetros mínimos de necroética” (Moscoso, 2020).

En las sociedades indígenas, el lugar que ocupan las personas mayores es, en muchos casos, radicalmente diferente del lugar que ocupan en las sociedades occidentales. Por eso parece difícil que pudiera darse en ellas una práctica de asistencia selectiva que se fundamenta en una valorización de la vida que concluye que las vidas de las personas mayores valen menos que la vida de



una persona más joven. En una sesión del ciclo *Presentes densos. En torno a las artes de vivir en un planeta herido*, celebrado en el Instituto Valenciano de Arte Moderno (IVAM, España), la investigadora *kichwa* Verónica Yuquilema Yupangui respondió, precisamente, a esta pregunta:

Entender el virus es entender una lógica de vida. Una lógica de vida que ha venido ocurriendo desde antes (del virus). Afortunadamente, en nuestra lógica de vida comunitaria, los abuelos y las abuelas no son desechables, no son esa parte de la población que ya no sirve. Al contrario, para nosotros los abuelos y las abuelas son un tesoro viviente, son nuestra memoria oral, nuestra filosofía. La población de abuelos y abuelas es una población que no se deja indefensa dentro de las lógicas comunitarias. Ha sido una de las poblaciones que dentro de las comunidades y las familias ha sido más cuidada (Moscoso y Yuquilema, 2021).

Conclusiones: humanidades médicas, humanidades ambientales

Al hacer este breve recorrido por un *corpus* heterogéneo de literaturas indígenas, nos damos cuenta de que las prácticas que en estos pueblos, los pueblos indígenas, están asociadas a la salud van más allá de la irrupción de una enfermedad y atraviesan ámbitos, como el cuidado del territorio o la relación con los seres no humanos, que la biomedicina ha excluido de su campo de saber y de acción (Foucault, 2007).

Es cierto que las humanidades médicas nacen con la esperanza de paliar, justamente, algunas de las exclusiones que realiza en su práctica la medicina, y se espera que su enseñanza promueva ciertas capacidades: capacidades de comprensión, compasión, cuidado, el afrontamiento del dolor y de la muerte, etc. Sin embargo, el alcance de esta disciplina, al menos en su versión más extendida, no va más allá de una experiencia estrictamente humana, y no suele cuestionar los pilares fundamentales —la epistemología— del conocimiento y la práctica biomédica.

Si observamos, entonces, lo que las literaturas indígenas nos dicen o capturan sobre sus prácticas médicas, advertimos que lo que se reúne en ellas, en dichas prácticas —espíritus de los bosques, animales, árboles, ancestros que habitan otras vidas, sueños o visiones—trascienden, ampliamente, el horizonte



de sentido que proporcionan las humanidades médicas. En este punto, por tanto, se torna visible el salto que tendría que realizar una investigación en humanidades médicas que quisiera aproximarse a los procesos de salud y enfermedad en las naciones indígenas de América (o quizás, en cualquier lugar y en cualquier sociedad, en un tiempo como el nuestro expuesto al cambio climático y a la “Intrusión de Gaia”) (Stengers, 2016; Latour, 2013, 2017 y 2019): el salto que cruza y que pone en contacto a las humanidades médicas con las humanidades ambientales.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERS, Heidi J. *et al* (2020). “Disease risk from human–environment interactions: environment and development economics for joint conservation-health policy”, *Environmental and Resource Economics*, 76, n.º 4, pp. 929-944.
- BIEMANN, Ursula; TAVARES, Paulo (2014). *Forest Law – Selva jurídica*. Michigan: Eli and Edythe Broad Art Museum / Michigan State University.
- CHIHUAILAF, Elicura (1999). *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- COOK, David (2005). *La conquista biológica. Las enfermedades en el Nuevo Mundo*. Madrid: Siglo XXI.
- CRIADO, Miguel Ángel (2015). “Los yanomami, los humanos con mayor variedad de bacterias”, *El País*, 17 de abril. Disponible en https://elpais.com/elpais/2015/04/17/ciencia/1429277446_083699.html [Fecha de consulta: 1 de septiembre de 2023].
- CROSBY, Alfred W. (1988). *Imperialismo ecológico. La expansión biológica de Europa. 900-1900*, Barcelona, Crítica.
- DE LA CADENA, Marisol (2021). “Naturaleza fuera de lo común”, *Prácticas artísticas en un planeta en emergencia*, Centro Cultural Kirchner (Buenos Aires). Disponible en <https://simbiologia.cck.gob.ar/publicaciones/naturaleza-fuera-de-lo-comun-por-marisol-de-la-cadena/> [Fecha de consulta: 2 de septiembre de 2023].
- DE LA CADENA, Marisol (2020). “Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política»”, *Tabula Rasa*, 33, pp. 273-311.
- DE LA CADENA, Marisol; RISØR, Helen; FELDMAN, Joseph (2018). “Aperturas ontoepistémicas: conversaciones con Marisol de la Cadena”, *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 32, pp. 159-177.
- DIOMEDI, Alexis (2013). “La guerra biológica en la Conquista del Nuevo Mundo. Una revisión histórica y sistémica de la literatura”, *Revista Chilena de Infectología*, 20, 1, pp. 19-25.
- FOUCAULT, Michel (2007). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Madrid: Siglo XXI.



- JOHNSON, Erica E. *et al.* (2019). “An ecological framework for modeling the geography of disease transmission”, *Trends in ecology & evolution*, 34, 7, pp. 655-668.
- KELLY, José Antonio; CARRERA, Javier (2007). “Los Yanomami”, *Salud indígena de Venezuela*, 1, pp. 323-380.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce (2020). *La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*. París: Plon.
- KRENAK, Ailton (2021). “Naturaleza fuera de lo común”, *Prácticas artísticas en un planeta en emergencia*, Centro Cultural Kirchner (Buenos Aires). Disponible en <https://www.cck.gob.ar/nuestra-historia-esta-entrelazada-con-la-historia-del-mundo-por-ailton-krenak/10195/> [Fecha de consulta: 2 de septiembre de 2023].
- LAGROU, Els (2020). “Nisun: La venganza del pueblo murciélagos y lo que nos puede enseñar sobre el nuevo coronavirus”, *El Caminero*. Disponible en <https://caminero1320.wordpress.com/2020/04/14/nisun-la-venganza-del-pueblo-murcielago-y-lo-que-nos-puede-ensenar-sobre-el-nuevo-coronavirus-por-els-lagrou/?fbclid=IwAR3-wittsen6uPY9JPSbc73ePljRhbsdu2FIA9is5fMxT96UksN1AFgblk4> (original en Blog da Biblioteca Virtual do Pensamento Social de la revista Sociologia & Antropologia de la Universidade Federal do Rio de Janeiro, en: <https://blogbvps.wordpress.com/2020/04/13/nisun-a-vinganca-do-povo-morcego-e-o-que-ele-pode-nos-ensinar-sobre-o-novo-corona-virus-por-els-lagrou/> [Fecha de consulta: 5 de septiembre de 2023].
- LATINNE, Alice *et al.* (2020). “Origin and cross-species transmission of bat coronaviruses in China”, *Nature Communications*, 11, 1, pp. 1-15.
- LATOUR, Bruno (2013). *Políticas de la Naturaleza. Por una democracia de las ciencias*. Barcelona: RBA.
- LATOUR, Bruno (2017). *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- LATOUR, Bruno (2019). *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política*. Madrid: Taurus.
- LORENZO, Consuelo *et al.* (2017), “Enfermedades zoonóticas virales emergentes. Importancia ecológica y su evaluación en el sureste de México”, *Sociedad y ambiente*, 15, pp.131-146.
- MALM, Andreas (2020). *El murciélagos y el capital. Coronavirus, cambio climático y guerra social*. Barcelona: Errata Naturae.
- MOSCOSO, Mafe (2020). “Guayaquil, ‘Colonial’ Virus”, *El Salto*, 4 de abril. Disponible en <https://www.elsaltodiario.com/el-rumor-de-las-multitudes/guayaquil-colonial-virus> [Fecha de consulta: 6 de septiembre de 2023].
- MOSCOSO, Mafe; YUQUILEMA, Verónica (2021). “Destrucción de ecosistemas y emergencia de enfermedades zoonóticas. Luchas y resistencias anticoloniales frente a la COVID-19 en territorios indígenas”, *Presentes densos. En torno a las artes de vivir en un planeta herido*, IVAM, 10 de abril. Disponible en <https://www.ivam.es/es/presentes/mafe-moscoso-y-veronica-yuquilema-destruccion-de-ecosistemas-y-emergencia-de-enfermedades-zoonoticas-luchas-y-resistencias-anticoloniales-frente-al->



- [covid-19-en-territorios-indigenas-i/](#) [Fecha de consulta: 6 de septiembre de 2023].
- PEIRÓ, Patricia (2020). “Los virus que dormían en la naturaleza hasta que llegaron los humanos”, *El País*, 28 de marzo. Disponible en https://elpais.com/elpais/2020/03/23/planeta_futuro/1584966075_762387.html [Fecha de consulta: 5 de septiembre de 2023].
- PÉREZ VIEJO, Tomás (1989). “Alfred W. Crosby: *Imperialismo ecológica. La expansión biológica de Europa 900-1900*, Barcelona, Ed. Crítica, 1988”, *Revista de Historia Económica*, n.º 2, pp. 489-491.
- QUAMMEN, David (2020). *Contagio. La evolución de las pandemias*. Barcelona: Debate.
- REUTERS STAFF (2020), “Alcalde de Manaus advierte de un genocidio de indígenas en Amazonas por el coronavirus”, *Reuters*, 21 de mayo. Disponible en <https://www.reuters.com/article/salud-coronavirus-amazonas-idESKBN22W392> [Fecha de consulta: 5 de septiembre de 2023].
- ROCHE, Benjamin *et al.* (2020). “Was the COVID- 19 pandemic avoidable? A call for a ‘solution- oriented’ approach in pathogen evolutionary ecology to prevent future outbreaks”, *Ecology letters* (2020), 23, 11, pp. 1557-1560.
- STENGERS, Isabelle (2016). *En tiempos de catástrofes*. Buenos Aires: NED.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2019). *Cosmopolítica. Desarrollo, etnocidio y suficiencia intensiva*. Córdoba: La Sofía Cartonera.
- VV. AA (2020). *Sopa de Wuhan. Pensamientos contemporáneos en tiempos de pandemias*. Aspo (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio).
- VV. AA (2020). *La fiebre. Pensamientos contemporáneos en tiempos de pandemias*. Aspo (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio).