



Cuadernos de Bioética

ISSN: 1132-1989

bioetica@um.es

Asociación Española de Bioética y Ética

Médica

España

ROZZI, RICARDO

BIOÉTICA GLOBAL Y ÉTICA BIOCULTURAL

Cuadernos de Bioética, vol. XXVII, núm. 3, septiembre-diciembre, 2016, pp. 339-355

Asociación Española de Bioética y Ética Médica

Madrid, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=87549410008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



BIOÉTICA GLOBAL Y ÉTICA BIOCULTURAL

GLOBAL BIOETHICS AND BIOCULTURAL ETHICS

RICARDO ROZZI

*Departamento de Filosofía y Religión, University of North Texas
Denton, TX, 76203-0920*

*Instituto de Ecología y Biodiversidad y la Universidad de Magallanes
Punta Arenas, Casilla 113-D, Magallanes, Chile
Rozzi@unt.edu*

RESUMEN:

Palabras clave:

Chile; Ecología;
Salud; Intercultural;
Mapuche

Recibido: 09/09/2016

Aceptado: 08/11/2016

La ética biocultural recupera una comprensión de los vínculos vitales entre los *hábitos* de vida de los *co-habitantes* (humanos y otros-que-humanos) que comparten un *hábitat*. El marco formal de las "3Hs" de la ética biocultural nos entrega una herramienta conceptual y metodológica para comprender y también para administrar de mejor manera sistemas ecosociales o bioculturales en las heterogéneas regiones del planeta. A partir de la bioética global originalmente propuesta por V.R. Potter, la integración de teoría y praxis impulsada por Alfredo Pradenas en la Sociedad de Bioética de Chile, y el marco conceptual de la ética biocultural (incluyendo tradiciones de pensamiento filosófico, científico y amerindio), realizo un análisis comparativo sobre: (i) una concepción ecosistémica e intercultural del cuerpo humano, (ii) una comprensión intercultural de la salud con prácticas complementarias de medicina amerindia y occidental, y (iii) un aprecio y respeto por los vínculos fundamentales entre los hábitos de vida, los hábitats donde tienen lugar, y el bienestar e identidad de las comunidades de cohabitantes. Los vínculos implícitos en las "3Hs" de la ética biocultural están presentes en los significados primigenios del término *ethos*. Esta comprensión recupera una raíz primaria en la génesis de la ética occidental, que no surgió acotada al *cómo* habitar o morar humano, sino que consideró también el *dónde* habitar y con *quiénes* co-habitar. Propongo restaurar la complejidad y amplitud del concepto de ética fraguado en la Antigua Grecia, reafirmar las raíces comunes de la bioética y la ética ambiental contenidas en la bioética global potteriana, e incorporar la perspectiva sistémica y contextual de la ética biocultural que valora la diversidad biológica y cultural (y sus interrelaciones), para sostener una concepción de la salud humana interconectada con la sustentabilidad de la biosfera.

ABSTRACT:

Keywords:

Chile; Ecology;
Health, Intercultural;
Mapuche

The biocultural ethic recovers an understanding of the vital links between the life *habits* of the *co-inhabitants* (humans and other-than-human) that share a *habitat*. The "3Hs" formal framework of the biocultural ethics provides a conceptual and methodological tool to understand and to better manage complex eco-social or biocultural systems in heterogeneous regions of the planet. From the global bioethics originally proposed by V.R. Potter, the integration of theory and praxis promoted by Alfredo

Pradenas in the Bioethics Society of Chile, and the conceptual framework of biocultural ethics (including traditions of philosophical thought, scientific and Amerindians), I develop a comparative analysis of: (i) an ecosystemic and intercultural concept of the human body, (ii) an intercultural understanding of health with complementary Western and Native American medicinal practices, and (iii) an appreciation and respect for the fundamental links among the life habits, the habitats where they take place, and the well-being and identity of the communities of cohabitants. Implicit links in the "3Hs" biocultural ethics are present in the archaic meanings of the term *ethos*. This understanding retrieves a primordial root in the genesis of Western ethics, which did not start bounded to *how to inhabit* or dwell, but also considered *where to inhabit* and with *whom to co-inhabit*. I propose to restore the complexity and breadth of the concept of ethics originated in Ancient Greece, to reaffirm the common roots of bioethics and environmental ethics contained in Potter's global bioethics, and to incorporate the systemic and contextual perspective of the biocultural ethic that values biological and cultural diversity (and their interrelationships), to sustain a conception of human health interconnected with the sustainability of the biosphere.

1. Introducción

Cuando se inauguró me invitó a escribir un ensayo que vinculara la bioética con la ética ambiental, acepté gustoso su invitación por tres razones. Primero, porque en mi propuesta de la ética biocultural una de las tesis centrales es que el bienestar de los humanos y de otros seres van de la mano¹. La comprensión de estos vínculos parece ser la norma en muchas culturas del pasado y la actualidad. La falta de preocupación ética por el bienestar de la comunidad de cohabitantes que prevalece en la sociedad global actual representa una anomalía cultural. Espero que este ensayo aporte a la rectificación de esta anomalía a través de dar mayor atención a formas de cohabitar interculturales e inter-específicas (a menudo ignoradas y marginadas por la globalidad) que valoran el bienestar de las comunidades de cohabitantes humanos y otros-que-humanos.

Segundo, la ética biocultural enfatiza que no es la especie humana como un todo la responsable de generar el cambio climático global, tampoco de que "la humanidad" haya superado la biocapacidad del planeta Tierra².

1 Rozzi, R. «Biocultural Ethics: Recovering the vital links between the inhabitants, their habits, and habitats». *Environmental Ethics*. 2012; 43: 27-50.

2 La huella ecológica global de la humanidad actual excede la biocapacidad anual de la Tierra. Se ha estimado que desde el año 2007 la sociedad global consume anualmente una vez y media la biocapacidad del planeta. Véase Hoekstra, A.J., Wiedmann, T.O. «Humanity's unsustainable environmental footprint». *Science*. 2014; 344(6188): 1114-1117.

No todos los humanos somos igualmente responsables, pero toda la humanidad y la comunidad de seres vivos están en peligro debido a las acciones de unos pocos agentes específicos con un autointerés desequilibrado, indiferentes a los intereses colectivos de los ciudadanos³. Al mismo tiempo, existen numerosas tradiciones de pensamiento (dentro y fuera de la civilización occidental) y agentes socio-ambientalmente responsables que favorecen la conservación de la salud de la tierra y de las personas. Espero que la perspectiva de la ética biocultural de este ensayo motive el interés por considerar tradiciones culturales y prácticas medicinales latinoamericanas, amerindias y criollas, rurales y urbanas, que pueden contribuir a desarrollar una bioética global, a la vez que contextual y regionalmente heterogénea.

Tercero, este número especial de *Cuadernos de Bioética* me ofrece un foro idóneo para rendir un homenaje

3 Aristóteles y los griegos antiguos llamaban *idi t s* a aquellas personas cuyo comportamiento anteponía sus intereses individuales por sobre los intereses colectivos de los ciudadanos de la *polis* (o Estado-nación) griega. Aristóteles fue implacable acerca de la necesidad de castigar a los *idi t s*, o idiotas, con el fin de mantener un régimen democrático. Sólo si ellos pagaban sus multas, cumplían sus sentencias y corregían su comportamiento de autointerés desequilibrado, podían permanecer en la *polis* como ciudadanos. Si no lo hacían, entonces eran exiliados. Desde la perspectiva de la ética biocultural la restauración de la capacidad del sistema judicial para sancionar el individualismo exacerbado, absorto en sí mismo (como los *idi t s* de Aristóteles) es una condición necesaria para la reorientar la sociedad global hacia la sustentabilidad de la biosfera. Véase Rozzi, R. «Implications of the Biocultural Ethic for Earth Stewardship». En: *Earth Stewardship. Linking Ecology and Ethics in Theory and Practice*, Rozzi, R., Chapin III, F.S., Callcott, J.B., et al. (eds.), Springer, Dordrecht, 2015, 113-136.

je a Alfredo Pradenas Mera. Inspirado por la escuela de pensamiento inaugurada por Van Rensselaer Potter, como miembro fundador de la Sociedad Chilena de Bioética y presidente de esta organización entre el 2002 y el 2006, Pradenas acercó la bioética chilena a la ética ambiental. Tanto es así que el 2006 trabajamos juntos en la preparación de un curso sobre ética ambiental y conservación biocultural, que lamentablemente no alcanzamos a enseñar juntos porque a pocos meses antes de iniciarse el curso Alfredo falleció de un cáncer pulmonar. Este artículo recoge notas que escribí para ese curso y procura comunicar a la comunidad internacional una faceta del pensamiento forjado en diálogo con Alfredo en el sur de Chile, para explorar intersecciones entre la bioética y la ética biocultural.

En este ensayo introduzco brevemente el trabajo de Alfredo Pradenas. Luego, a partir de la ética biocultural y el enfoque de Pradenas, propongo tres conceptos para una bioética global biocultural: (i) una concepción ecosistémica e intercultural de nuestros cuerpos más allá de los límites de nuestra piel, (ii) una salud intercultural con prácticas complementarias de medicina amerindia y occidental, y (iii) una valoración de los vínculos entre los hábitos de vida, los hábitats donde tienen lugar, y el bienestar e identidad de las comunidades de cohabitantes.

2. La ética biocultural y el legado de Alfredo Pradenas para una bioética global

La ética biocultural afirma el valor que tienen los vínculos que se conforman entre los diversos *co-habitantes* (humanos y otros-que-humanos), sus *hábitos* de vida y los *hábitats* donde estos tienen lugar. Bajo esta propuesta formal de las “3Hs” de la ética biocultural, la conservación de los hábitats y la posibilidad de continuar co-habitando en ellos constituye un imperativo ético asociado al respeto por la vida del conjunto de los seres vivos y de la diversidad de seres humanos. La conservación de los hábitats y el acceso a ellos por parte de las comunidades de co-habitantes (humanos y otros-que-humanos) es la condición de posibilidad para la continuidad de sus hábitos de vida y bienestar. Por lo

tanto, este imperativo ético debería ser incorporado en las políticas de desarrollo, socio-económicas y ambientales, como una cuestión de justicia eco-social⁴.

La comprensión de las íntimas conexiones entre la salud humana y la salud de los ecosistemas condujo originariamente a acuñar el término *bioética* como una *ética de la vida*. Es decir, la bioética surgió como un tipo de ética ambiental. Esta conexión con la ética ambiental, particularmente la ética de la tierra de Aldo Leopold, es explícita en la propuesta de Potter quien acuñó el término bioética⁵. Sin embargo, esta conexión se ha perdido a menudo cuando la bioética ha tendido a centrarse en una ética médica⁶, desatendiendo las relaciones entre las sociedades humanas y la biosfera⁷. A comienzos del siglo XXI, Pradenas emergió como una figura transformadora

4 Para la propuesta de la ética biocultural, véase Rozzi, R. «Earth Stewardship and the Biocultural Ethic: Latin American Perspectives». En: Rozzi *et al.*, *Earth Stewardship...*, *op. cit.*, 87-112.

5 Esto es muy explícito en la propuesta de Van Rensselaer Potter. En su artículo *Bioethics: The science of survival*, donde acuñó la palabra bioética en 1970, introdujo una visión humanista-científica que expandió en sus libros *Bioethics bridge to the future* (1971) y *Global bioethics: Building on the Leopold legacy*. En ellos proyectó una visión ecosistémica hacia el concepto de una bioética global, acercando íntimamente las perspectivas de la bioética y la ética ambiental. Respecto a esta última, para Potter fue especialmente influyendo la ética de la tierra de Aldo Leopold.

6 Paralelamente a la propuesta bioética de Potter, el año 1971 se creó el *The Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of the Human Reproduction and Bioethics* de la Universidad de Georgetown en Washington, que más tarde se transformaría en el *Kennedy Institute of Ethics*. Esta institución impulsó una línea de pensamiento bioético diferente a la de Potter, puesto que desde sus inicios estuvo dedicada al estudio de problemas éticos vinculados fundamentalmente con las ciencias médicas, al punto que en su discurso inaugural, su director fundador el médico holandés André Hellegers, definió a la bioética como una ética biomédica. Esta segunda línea de pensamiento, centrada en la medicina, ha dominado el desarrollo posterior de la bioética y, de acuerdo al médico cubano José Ramón Acosta Sarriego, ha conllevado un drástico reduccionismo respecto al concepto original propuesto por Potter. Sin embargo, desde fines de los 1990s, este reduccionismo ha comenzado revertirse por la revitalización de enfoques de la bioética global. Véanse Ten Have, H.A.M.J., Gordijn, B. (eds), *Handbook of global bioethics*, Springer, New York, 2014; y Solinís, G. *¿Por qué una Bioética Global?: 20° aniversario del Programa de Bioética de la UNESCO*, París, 2015.

7 Es importante señalar, sin embargo, que a inicios y mediados siglo XX, se reconocen importantes predecesores a Potter y al *Kennedy Institute of Ethics* en la génesis del concepto bioética. Entre los precursores más relevantes se encuentran, el alemán Fritz Jahr, quien en 1927 propuso, desde una perspectiva Kantiana, hablar de un “imperativo bioético” que protegiera la vida en todas sus formas. A partir de la finalización de la segunda guerra mundial se hicieron una serie de aportes en las ciencias de la vida que conmovieron profundamente a la sociedad (fecundación médica asistida, nacimiento de la nueva genética, trasplantes de órganos, transgénesis vegetal y animal, etc.), a lo que se sumó la toma de conciencia sobre la creciente erosión del medio ambiente.

en la Sociedad Chilena de Bioética por una doble razón: fue el primer filósofo (no fue un médico) que presidió la bioética chilena, y promovió una aproximación transdisciplinaria que trascendía a la aproximación biomédica prevaleciente⁸. Por ejemplo, al inicio de su presidencia organizó en la ciudad de Valdivia en el sur de Chile, las V Jornadas de Bioética convocando la participación de la Red Chilena de Comités Hospitalarios de Ética, incluyendo médicos, enfermeras y otros profesionales de la salud de hospitales de ciudades y lugares remotos, junto a representantes de los pueblos originarios, filósofos, abogados, periodistas, antropólogos y otros científicos de diversas disciplinas (Figura 1). Durante los cuatro años que presidió la Sociedad de Bioética de Chile, organizó congresos que se realizaron en regiones relativamente apartadas e incluyeron temáticas de justicia social y ambiental.

El año 2004 marcó un giro en la vida de Alfredo Pradenas, cuando una Planta de Celulosa inició su funcionamiento 30 km aguas arriba del Santuario del Río Cruces. Situado aguas arriba de la ciudad de Valdivia, este humedal protegido ha sido el principal hábitat reproductivo de una carismática población de cisnes de cuello negro (*Cygnus melancoryphus*). Cuando la industria comenzó a arrojar residuos líquidos al río Cruces, decenas de cisnes fueron encontrados muer-

tos, muchos cayeron sobre la ciudad y sus alrededores al intentar escapar del humedal. Concomitantemente, comenzaron a registrarse otros signos de contaminación y problemas de salud en la población humana⁹.

Alfredo se involucró en la crítica, denuncia y análisis bioético del impacto ambiental y social generado por la Planta de Celulosa. Junto al Movimiento de Acción por los Cisnes, documentó el incumplimiento de las normas de emisiones aéreas y descargas al río por parte de la empresa. Al mismo tiempo criticó la baja capacidad y voluntad del Estado de Chile para obligar a respetar estas normas. El enfoque de Pradenas introdujo en Chile una bioética global, y su praxis junto a los ecosistemas fluviales y urbanos converge también con la ética biocultural. Cada vez que se contamina un río y un hábitat como el humedal del Santuario del Río Cruces, dañamos la vida de juncos y otros vegetales, gaviotines que anidan y crían sus familias, cisnes que se cortejan y alimentan, copépodos que nadan y filtran el agua, al mismo tiempo que dañamos nuestros cuerpos con el agua y los alimentos que ingerimos y el aire enrarecido que inhalamos. Si los procesos industriales se desentienden de los hábitats donde tienen lugar, si el Estado no incorpora regulaciones legales y económicas, y la cultura no incluye consideraciones éticas, entonces se ponen en serio riesgo la salud del conjunto de los cohabitantes humanos y no-humanos. No sólo se dañan nuestros cuerpos sino que también empobrece nuestros hábitos culturales que se desconectan de la belleza y el valor de la vida de los cisnes, los juncos y nosotros mismos. La reconexión ética de nuestros hábitos con los hábitats y co-habitantes con quienes compartimos nuestras existencias, restaura el sentido originario de la bioética propuesta por Potter hace cuarenta años.

8 La prevalencia de la orientación biomédica se expandió rápidamente en la bioética de los Estados Unidos de Norteamérica. También prevaleció en Latinoamérica a través de la obra de influyentes pensadores como el médico y filósofo argentino José Alberto Mainetti, quien en 1972 fundó el "Instituto de Humanidades Médicas" en la Provincia de Buenos Aires y mantuvo una activa colaboración con el *Kennedy Institute of Ethics*. Luego, en 1990 junto al siquiátra argentino Juan Carlos Tealdi fundó la Escuela Latinoamericana de Bioética (ELABE), que durante dos décadas ha ofrecido una serie de cursos y organizado otras actividades en cooperación con especialistas del *Kennedy Institute of Ethics*. La fuerte orientación médica de la bioética es también marcada en Chile. En nuestro país, la bioética experimentó un impulso mayor en 1994 con la creación de la Oficina de Bioética de la Organización Panamericana de la Salud (OPS), co-coordinada con la Universidad de Chile y el Gobierno de Chile. Su director y fundador, el médico siquiátra Fernando Lolas, afirma que "el programa parte de la concepción básica de que la bioética, como sistema de análisis de las implicaciones éticas de las acciones sanitarias, debe constituirse en una herramienta para la formulación y ejecución de los planes y programas de la OPS, en conjunto con las autoridades sanitarias del continente. Luego, en 1997 se creó la Sociedad Chilena de Bioética, que en su acta de constitución define como el primero de sus objetivos "promover el estudio y crecimiento de la Bioética y la formación e investigación en Bioética de los profesionales y de los estudiantes de ciencias de la salud".

9 El documental *Ciudad de Papel* dirigido por Claudia Sepúlveda, Jirafa Films, Valdivia, 2007, provee un reconocido registro visual de este caso de la Planta de Celulosa Valdivia. Además, Claudia Sepúlveda documenta y analiza en profundidad los impactos socio-ambientales del "desastre ecológico del Santuario del Río Cruces" en su tesis doctoral: Sepúlveda, C. *Swans, Ecological Struggles and Ontological Fractures: A Posthumanist Account of the Río Cruces Disaster in Valdivia, Chile*, Ph.D. Dissertation, Department of Geography, University of British Columbia, Canada, 2016. Véase también Sepúlveda, C., Betatti, B. «El Desastre Ecológico del Santuario del Río Cruces: Trizadura Institucional y Retroceso Democrático». *Ambiente y Desarrollo*. 2015; 21: 62-68.



Figura 1. En octubre del 2002, al inicio de su período como Presidente de la Sociedad Chilena de Bioética, Alfredo Pradenas organizó las *V Jornadas de Bioética* en la Universidad Austral de Chile (UACH). Les otorgó un carácter genuinamente transdisciplinaria que involucró una diversidad de instituciones, participantes y temáticas que trascienden el ámbito de la medicina. Por ejemplo, la fotografía ilustra el foro “Medio Ambiente, Transdisciplina y Universidad” que incluyó la participación (de derecha a izquierda) de Mario Pino, geólogo de la UACH, quien expuso sobre “Transdisciplina en problemas ambientales complejos: el caso del proyecto Núcleo Milenio-UACH”, Pablo Villarroel, ingeniero y periodista (UACH), coordinador del foro, Pablo Eisendecker, abogado (UACH) quien abordó la “Transdisciplina como enfoque para el Derecho Ambiental”, Alfredo Pradenas quien presentó “Consideraciones epistemológicas para una bioética del medio ambiente”, y Ricardo Rozzi, filósofo y biólogo de la conservación (Universidad de North Texas, EE.UU. y Universidad de Magallanes, Chile), quien planteó una “Integración del bienestar social y la conservación biocultural en el extremo austral de América”. Fotografía Archivo Escuela de Periodismo UACH (gentileza de Pablo Villarroel).

La ética biocultural se enfoca en el valor de las cosmovisiones amerindias y la de defensa de poblaciones desplazadas de sus territorios.

3. Concebir al cuerpo humano más allá de los límites de su piel

Hacia fines de la década de los 1960s, al mismo tiempo que Van Rensselaer Potter forjaba sus conceptos de bioética, el ecólogo Paul Shepard criticaba una concepción cerrada del yo, entendido y vivido “como una

colección de órganos, sensaciones y pensamientos –yo– rodeado por una cubierta corporal dura: la piel, ropa y hábitos insulares”¹⁰. Los nuevos paradigmas de las ciencias ecológicas y evolutivas invitan, en cambio, a afirmar una conexión entre los diversos componentes de los ecosistemas que disuelve los límites entre la naturaleza humana y no-humana. La bioética global y las ciencias ecosistémicas nos conducen hoy a una concepción

¹⁰ Shepard, P. «Ecology and Man: A Viewpoint». En: *The Subversive Science: An Ecology of Man*, Shepard, P., McKinley, D. (eds.), Houghton Mifflin, Boston, 1967, 3.

abierta del yo. En términos de la ética biocultural, nos conducen a un yo co-habitante. En términos ecológicos de Shepard: “El pensamiento ecosistémico [...] requiere un tipo de visión a través de los límites. La epidermis de la piel es ecológicamente como la superficie de una charca o del suelo de un bosque, no tanto una capa aislante como una delicada interpenetración. Se revela así un yo ennoblecido y extendido [...] como parte del paisaje y el ecosistema”¹¹. La preocupación de Pradenas por la sangre de los cisnes y de los seres humanos valdivianos que se nutren de las aguas y los elementos del río Cruces resuenan con este fragmento del ecólogo Shepard tanto como con la bioética de Potter. La incorporación de una noción ecosistémica de un *yo extendido* devuelve a la ciudadanía la conciencia de que la salud del río es la salud de los cuerpos y, viceversa, que la salud física y emocional de los ciudadanos contribuye a que se mantenga la salud del conjunto de los cohabitantes y del ecosistema como un todo.

Desde la ética biocultural he subrayado también que la visión ecosistémica contribuye a disolver la soledad que conlleva una concepción cerrada del yo¹². En contraste con el encierro que genera una visión individualista de nuestros cuerpos y existencias, una concepción biocultural del yo abierto a la comunidad de co-habitantes genera una experiencia de estar acompañados. Cohabitamos con las aguas, los cisnes y una diversidad de seres humanos y otros-que-humanos. Formamos comunidades de vida. Nuestra salud es la salud de todos, nuestra alegría es la alegría de todos. La capacidad de escuchar a las múltiples voces de la diversidad biológica y cultural que habita en zonas remotas, rurales y urbanas, es expresada poéticamente por Leonel Lienlaf:

Pin dungu

Kaley mi pin

kochk Ûlla dunguenew,

mapu dunguenew.

Palabras dichas

“Es otra tu palabra”

me habló el copihue,

me habló la tierra.

Epe ngümafun.

Chukao dunguenew

mi külleñu

müley mi eluafiel rayen.

Casi lloré.

“Tus lágrimas debes dársela a las flores”

me habló el pájaro chucao¹³.

La capacidad de escuchar a “la tierra que nos habla” del poeta mapuche Lienlaf (1989), expresa la ancestral identificación que su pueblo mantiene con la tierra. De hecho el nombre del pueblo originario, *mapuche*, significa gente (=che) de la tierra (=mapu). En sus poesías bilingües (*mapudungun* y español) mantiene vivas las profundas interconexiones entre su cultura y los ecosistemas del sur de Chile. Establece una continua comunicación entre su lengua (*dungun*) y la tierra (*mapu*), donde co-habitaban seres humanos y otros-que-humanos. Hablan y emocionan la tierra sus flores y aves como el *chukao*. Más aún voces como la del chucao (un ave terrestre que habita en el sotobosque de las selvas lluviosas del sur de Sudamérica) nos comunican un imperativo ético: “Tus lágrimas debes dársela a las flores”. Las variadas voces humanas, de aves, plantas, arroyos cohabitaban en los hábitats compartidos, y bioculturalmente emergen guías éticas que vinculan la vida a los seres humanos con la comunidad de cohabitantes.

Planteadas desde las ciencias por Shepard, desde la bioética por Pradenas, desde la ética biocultural por Rozzi y desde la cosmovisión ecológica amerindia mapuche por Lienlaf se conciben las interconexiones entre la salud humana corporal y de los ecosistemas (a través de flujos de aire, líquidos y nutrientes), y el arraigo entre la salud emocional y afectiva y la experiencia cotidiana del co-habitar.

Otro poeta mapuche, Lorenzo Aillapan, también expresa en lengua mapudungun un concepto afín al “yo co-habitante” de la ética biocultural. De hecho, el nombre que le ha dado la comunidad es Hombre (=che) Pájaro (=üñüm): *Üñümche*. Con su lenguaje onomatopéyico poetiza el canto mañanero del zorzal:

¹¹ Ibid.

¹² Véase Rozzi, R. «Implicaciones éticas de Narrativas Yaganes y Mapuches sobre las aves de los bosques templados de Sudamérica austral». *Ornitología Neotropical*. 2004; 15: 435-444.

¹³ Lienlaf, L. «*Pin dungu* (Palabras dichas)». En: Lienlaf, *Se Ha Despertado el Ave de mi Corazón*, Editorial Universitaria, Santiago (Chile), 1989, 17.

Wilki

Pin ñi ùlkantun: mongen, ayüwün, poyen

*Rangiñ ùlkantu ka pürün kürüf mew wefi pilun püle
Chaliwün che feyti petu penielu fey ñi pichike pu yall
Feyti petu mongelelu puche, we mongen lelfün fūla
Chülle mapu dulliñ mülewe rumel pirentu winkul ka
lafken püle.*

*Pikum püle ka willi kürüf rüf mongetuy wüñotulu
püllüyem.*

*¡With will ki ki - with will ki ki pürüy ta ti püñeñ
with will ki ki - with will ki ki ulkantuy ta ti püñeñ!*

En su diálogo con el zorzal, el poeta Aillapan nos conduce hacia una ética biocultural y una bioética global. A través de este camino poético, onomatopéyico y antropomórfico, nos invita a escuchar el saludo de las aves, agradecer sus cantos compartidos por el aire, y asumir nuestra responsabilidad del cuidado con todos los seres. La noción de un *yo extendido* y la cosmovisión *mapuche* en el poema *wilki* conllevan un mensaje ético que conduce al cuidado y también a una experiencia de sentirnos vivos, alegres y enamorados en y con la tierra: “*Chülle Mapu*, paraíso terrenal de cordillera a mar”.

4. Concebir a la medicina más allá de los límites la medicina moderna

En 1962 Van Rensselaer Potter fue invitado a la Universidad del Estado de Dakota del Sur a dictar una conferencia con motivo del centenario de la ley sobre concesiones de tierras firmada por Abraham Lincoln, a cuyo amparo se había fundado dicha universidad. Pese a que el honor se le confirió fundamentalmente por ser ex-alumno de esa casa de estudios y por sus entonces veintidós años de experiencia en investigaciones sobre el cáncer, Potter decidió optar por un tema más filosófico: “examinar nuestras ideas sobre el progreso”. En sus memorias, Potter recuerda que todo comenzó en esa charla, cuyo título fue “Un Puente hacia el Futuro, el Concepto

14 *Wilki*, En: Aillapan, L., Rozzi, R. *Veinte Poemas Alados de los Bosques Nativos del Sur de Chile*, Editorial Plaza y Valdés, México, 2001, 22.

El zorzal

Cantando digo: “¡vida, alegría y amor!”.

Entre canciones y bailes, por el aire a los oídos saludo al humano, así a los que cuidan a sus niños, a los que están vivos, gracias a la naturaleza virgen: *Chülle Mapu*, paraíso terrenal de cordillera a mar.

De norte a sur todo rejuvenece al volver a la espiritualidad...

*¡With will ki ki - with will ki ki pürüy ta ti püñeñ
with will ki ki - with will ki ki ulkantuy ta ti püñeñ!*¹⁴

de Progreso Humano”¹⁵. Potter analizó tres imágenes del progreso: religioso, como ganancia material y como científico-filosófico, y propuso que “sólo el concepto científico-filosófico de progreso que pone énfasis en la sabiduría [...] puede llevar a la supervivencia”¹⁶.

Durante las primeras décadas de desarrollo de la bioética el concepto de progreso se distanció de la propuesta de Potter, y adquirió una faceta moderna que privilegió una búsqueda de principios científicos y éticos universales. Esta faceta ha resultado problemática para la bioética latinoamericana, puesto que una atención excesiva a los principios conlleva una cierta desatención a la realidad contingente. El filósofo argentino Salvador Bergel ha señalado críticamente que: “una característica central de este período es el exclusivo apego a la doctrina del principalismo”. La doctrina del principalismo expuesta por Tom Beauchamp y James Childress en su obra “Principios de Ética Biomédica” pretendió fundamentar la bioética sobre la base de cuatro principios: autonomía, beneficencia, no maleficencia y justicia¹⁷. Bergel ha criticado que la bioética promovida en Latinoamérica por

15 Para una exposición más detallada de este episodio, véase el artículo Acosta Sarriego, J.R. «La bioética de Potter a Potter». *Global Bioethics*. 2001; 14: 75-83.

16 *Ibid.*, 83.

17 Véase Beauchamp, T., Childress, J. *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York, 2002. Este libro ha tenido gran influencia a través de varias ediciones, incluyendo una traducción en español “Principios de ética biomédica”. Chile no ha escapado a su influencia; véase Santo, M. «Bioética y Fondecyt». En: *Bioética e Investigación con Seres Humanos y en Animales*, Kottow, M. (ed.), Comité Asesor de Bioética CONICYT, Santiago (Chile), 2006, 9-20.

la Organización Panamericana de la Salud (OPS) tuvo inicialmente un énfasis excesivo en la doctrina del principalismo y problemáticas médicas propias del mundo desarrollado. En consecuencia, olvidó los condicionantes sociales de la salud que son centrales en la región: mal nutrición, acceso al agua potable y pobreza.

A partir de 1995, con el primer congreso latinoamericano de bioética ("Bioética y Pobreza en la Realidad Latinoamericana") se gestó un espacio de reflexión sobre temas sociales vinculados a la salud, que procuró desprenderse de la tradición anglosajona para crear una bioética Latinoamericana y del Caribe que respondiera a las necesidades y a las particularidades de la región. De acuerdo a Bergel, esta perspectiva se consolidó el 2002 durante el Sexto Congreso de la Asociación Internacional de Bioética (IAB) celebrado en Brasilia. Bajo la coordinación del filósofo brasileño Veolnei Garrafa, el congreso tuvo como tema central: "Bioética, Poder e Injusticia". Dejó en evidencia la necesidad de un cambio radical, y los investigadores de la bioética latinoamericana y del Caribe comenzaron a trabajar con nuevos enfoques, prácticas y categorías que posibilitaran la definición de respuestas más adecuadas a los problemas regionales. Este proceso culminó en mayo de 2003 cuando, con apoyo de la UNESCO, se fundó la Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética que tiene como uno de sus objetivos centrales la profundización y adaptación conceptual de la disciplina a las raíces culturales de los diferentes pueblos y países de la región¹⁸. Miguel Kottow, oftalmólogo y sociólogo chileno y uno de los representantes más activos en la Red Latinoamericana de Bioética, ha afirmado la insuficiencia del principalismo, subrayando que: "Ninguno de sus cuatro principios es privativo de la bioética, como se concluye después de treinta años de debates; todo lo contrario a su entender, se trata de propuestas éticas tan generales que podían ser introducidas en el discurso de cualquier ética aplicada sin lograr con ello facilitar las

soluciones que las respectivas prácticas sociales solicitan [...] esto explicaría que desde la bioética Latinoamericana hayan emergido posiciones fundantes que sobrepasan los límites de las disciplinas que son culturalmente más vastas y políticamente más ambiciosas que una reflexión principalista y académica"¹⁹. Fermín Schramm, colaborador cercano de Kottow y profesor de la Escuela Nacional de Salud Pública de Río de Janeiro, ha desarrollado otra crítica severa a las aproximaciones universalistas de la bioética. Schramm ha propuesto aproximaciones bioéticas más contextualizadas social, económica y culturalmente. En su conferencia "¿Bioética sin universalidad? Justificación de una bioética de Latinoamérica y del Caribe de protección" presentada en Montevideo el 2004, precisaba que: "El problema que se presenta en bioética es que las herramientas con vocación universal, como las europeas (por ejemplo la deontología kantiana o el personalismo) no son capaces de dar una respuesta adecuada a los problemas de salud y calidad de vida de la mayoría de las poblaciones latinoamericanas y caribeñas, sea porque los valores en los cuales se fundamentan y que pretenden extender arbitrariamente a culturas diferentes y distintas hacen parte del propio problema (en virtud de que no fortalecen los instrumentos de inteligibilidad de los problemas), sea porque los que utilizan tales herramientas no tienen suficientemente en cuenta las singularidades de las situaciones que no pueden quedar subsumidas en modelos a priori sin perder su especificidad, indicadas aquí por el término derridiano *differance*"²⁰.

Pradenas enfatizó la conciencia del "otro". Para extender y diversificar los horizontes conceptuales y prácticos de la bioética Pradenas rompió la "cápsula del principalismo". Al poner la atención en la contingencia, no sólo percibimos mejor los problemas sino que también trascendemos al conocimiento objetivo para estremecernos vitalmente en la sorpresa del encuentro con el "otro". Un "otro" que no se deja reducir a principios. El "otro" como sujeto, como co-habitante, resquebraja las certidumbres de los modelos y los discursos científicos. Afirma, en cambio, la autonomía de la vida en una cohabitación donde

18 Para una exposición más detallada sobre el desarrollo de la bioética en Latinoamérica y el Caribe, véase Bergel, S.D. «La Bioética: Nacimiento de la bioética y su aterrizaje en América Latina y el Caribe». En: *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y "Latino" (1300-2000). Historia, Corrientes, Temas y Filósofos*, Dussel, E., Mendieta, E., Bohórquez, C. (eds.), Siglo XXI, Ciudad de México, 2009, 446-456.

19 Ibid., 449.

20 Ibid.

nos escuchamos y vocalizamos desde diferentes lenguajes. Dolores y alegrías trizan nuestras pieles y conceptos numéricos, nos hacen salir de nuestra cápsula del individualismo, y nos reconectan con los flujos de agua, aire, tierra y pulsos del conjunto de los seres con quienes cohabitamos.

De una manera poética, Lorenzo Aillapan nos invita hacia el reencuentro con la diversidad biocultural en el sur de Sudamérica. Con el canto onomatopéyico de la lengua mapudungun nos enseña cómo en la medicina natural cohabitan la *lloyka* y la cultura mapuche:

Lloyka

*Llūkalayaymi turpu fūtra chaw ka eyimi kude ñuke
Inche ta fey lawentuayu feula fachante frentren ka tutelu
fey mew ta llapūm chefe kelū pūtra pingeken
Ka fey rumel llakotukey pu che re mapu lawen mütem
Inche ta fey mew mongelchefe rumel lloyka pingem
Fey ñi chawwüngen wakeñ ũlkantuken
puwūlu fey feutekūnūn.
¡Wichin wichin kūchay tami challaaa lif tuay tami rukaaa
wichin wichin kūchay tami wütrüggg wütrüggg!*

En el poema, Aillapan nos recuerda que el nombre mapudungun *lloyka* proviene de los términos *llako* (= sanar) y *lawen* (= remedio). Tal como el chamán mapuche o *machi*, este “hermano pájaro” es un “sanador de tiempo completo”, que sana con hierbas. Las aves, las hierbas, los árboles del bosque están siempre disponibles para sanar. Por eso mientras exista el bosque y conozcamos a sus habitantes, nuestros compañeros de vida vegetales y animales, no debemos tener miedo, puesto que siempre tendremos “remedios a tiempo de sobra y buenos”. Esta afirmación de la *lloyka* en el poema es una expresión del saber botánico mapuche y de su medicina natural, cuya riqueza ha sido registrada por naturalistas, cronistas y misioneros desde los primeros encuentros. Ya en el siglo XVIII, el abate Juan Ignacio Molina se admiraba de la herbolaria mapuche, escribiendo que: “Los vegetales, con especialidad los herbáceos, forman el capital de la farmacia [...] (de los mapuches) [...] y sus médicos, llamados *machi* y *ampife*, son herbolarios peritos que poseen por tradición el secreto de

un número grande de simples, adaptables a todo género de enfermedad, con los cuales hacen diariamente unas curaciones maravillosas; y aunque, [...] procuren ocultar lo que saben en esta materia, [...] movidos por la amistad, han manifestado hasta ahora las virtudes medicinales de muchos árboles y de más de 200 yerbas salutíferas, que usan con mucho acierto los chilenos cristianos, sirviéndoles al mismo tiempo para establecer un ramo de importante comercio con los reinos limítrofes y con la Europa. Estas plantas han sido ya descriptas en un

La Loica

No tengan miedo Gran Padre y Gran Madre,
yo tendré remedio a tiempo de sobra y bueno.
Por eso me llamo “ser de guata colorada”
y siempre he mejorado a mi gente con pura hierba.
Por eso mi nombre es “sanador de tiempo completo”.
Al igual que otro hermano pájaro,
canto desde que nací hasta morir ...
¡Wichin wichin kūchay tami challa lif tami rukaa
wichin wichin kūchay tami wütrüg wütrüg!²¹

libro intitulado, no sé porque razón, el hebreo, en el cual se exponen, juntamente con sus virtudes, los modos de usarlas: las más notables son el cachenlahuen, la viravira, la retamilla, el paico y el quinchamali”²².

La expresión poética “siempre he mejorado a mi gente con pura hierba” es corroborada hoy, además de su uso popular, por la ciencia a través de numerosos estudios etnobotánicos sobre las prácticas y propiedades medicinales de plantas que forman parte de la medicina herbolaria mapuche²³. Estos estudios ofrecen

21 *Lloyka*, en: Aillapan, L., Rozzi, R., *op. cit.*, 20.

22 Molina, J.I. *De la Historia Geográfica, Natural y Civil del Reyno de Chile*, Real Academia de Buenas Letras, Sevilla, 1878, 155.

23 Véanse Aldunate C. «Mapuche: gente de la Tierra». En: *Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*, Hidalgo, J., Schiappacasse, V., Niemeyer, H., Aldunate, C., Mege, P. (eds.), Editorial Andrés Bello, Santiago (Chile), 1996, 111-134; Foerster, R., Gundermann, H. «Religiosidad mapuche contemporánea: elementos introductorios». En: Hidalgo y cols., *op. cit.* 189-239; Massardo, F. «Plantas medicinales y medio ambiente». En: 2° *Congreso de plantas medicinales*, Ministerio de Salud, Santiago (Chile), 1997, 189-211; Massardo, F., Rozzi, R. «Plantas medicinales chilenas: un recurso subvalorado». *Ambiente y Desarrollo*. 1996; 12: 76-81; San Martín, J. «Medicinal plants in central Chile». *Economic Botany*. 1983; 37: 217-227; Villagrán, C.

un puente entre la medicina occidental y la medicina amerindia. En la última década del siglo XX, la Unidad de Medicina Natural del Ministerio de Salud de Chile planteó que el mejor conocimiento de las características de las medicinas de los pueblos originarios, así como de las enfermedades que los aquejan y su forma de enfrentar la enfermedad, permiten un desarrollo efectivo de proyectos de coexistencia de la medicina moderna con la medicina ancestral. Una década más tarde, a comienzos del siglo XXI, la preocupación por diversas medicinas y el respeto por las culturas indígenas fueron incorporados más ampliamente en la Declaración Universal de la UNESCO sobre Bioética y Derechos Humanos.

5. Vincular los hábitos, los hábitats y los cohabitantes (humanos y otros-que-humanos)

La Declaración Universal de la UNESCO sobre Bioética y Derechos Humanos aprobada en octubre de 2005, afirma en su artículo 17 que: "Se habrán de tener debidamente en cuenta la interconexión entre los seres humanos y las demás formas de vida, la importancia de un acceso apropiado a los recursos biológicos y genéticos y su utilización, el respeto del saber tradicional y el papel de los seres humanos en la protección del medio ambiente, la biosfera y la biodiversidad.

La reciente declaración de la UNESCO reconoce la necesidad de proteger al medioambiente. Reconoce también la responsabilidad social en salud, la distribución equitativa de los beneficios de la investigación científica, el respeto por los saberes tradicionales, la protección del medio ambiente y la biodiversidad. Sin embargo, la implementación de estos reconocimientos es extremadamente difícil. Hoy ocurren grandes conflictos territoriales. Un aspecto positivo de estas declaraciones es que reconocen refinadas cosmovisiones y prácticas ecológicas tradicionales sustentables. Un aspecto negativo es que no son suficientes para prevenir o detener los frecuentes y recurrentes desplazamientos forzados y violentos des-

pojos de tierras a que están expuestas las comunidades amerindias, campesinas, y afrodescendientes en Norte, Centro y Sudamérica"²⁴.

La poesía del Leonel Lienlaf transcurre entre estas tensiones. Lienlaf pertenece a uno de los principales grupos mapuche, los *pewenche* o gente del *pewen* o araucarias (= *pewen*) que crecen sobre suelos volcánicos en la cordillera de los Andes en el sur de Sudamérica. Como aspecto positivo podemos señalar que se ha reconocido cómo su cosmovisión y prácticas ecológicas tradicionales, la organización social y la distribución ancestral de los clanes *pewenche* están estrechamente relacionadas con los parches de bosques de araucarias que se distribuyen como "islas de árboles" sobre los suelos volcánicos²⁵. También cómo la recolección de semillas del *pewen* representa un hábito esencial para la base nutricional de su dieta y la salud²⁶. Los piñones o semillas del *pewen* son notables por sus altos contenidos de cisteína y metionina, los dos únicos aminoácidos que contienen azufre en su estructura molecular. La metionina es además un aminoácido esencial; es decir, el cuerpo humano es incapaz de sintetizarla. Por lo tanto, su carencia puede causar deficiencia de proteínas. Por ende, el hábito dietario *pewenche* tiene una explicación funcional para la salud: la metionina es un aminoácido que debe obtenerse de una fuente nutritiva externa. Finalmente, bajo un análisis biocultural los hábitos lingüísticos y nombres *pewenches* son coherentes con una interpretación científicas del ciclo ecológico del azufre²⁷.

24 Véase Baquedano, S. *Sensibilidad y Responsabilidad Socioambiental: Un Ensayo de Pesimismo Autocrítico*. Publicaciones Acuario, La Habana, 2008; Chapin, F.S., Ill, Cochran, P., Huntington, O.H., Knapp, C.N., Brinkman, T.J., Gadams, L.R. «Traditional knowledge and wisdom: A guide for understanding and shaping Alaskan social-ecological change». En: *Linking Ecology and Ethics For A Changing World: Values, Philosophy, and Action*, Rozzi, R., Pickett, S.T.A., Palmer, C., Armesto, J.J., Callicott, J.B. (eds.), Springer, Dordrecht, 2013, 49-62.

25 Aagesen, D. «Indigenous resource rights and conservation of the Monkey-puzzle Tree (*Araucaria araucana*, Araucariaceae): A case study from Southern Chile». *Economic Botany*. 1998; 52: 146-160; Herrmann, T.M. «Indigenous knowledge and management of *Araucaria araucana* forest in the Chilean Andes: implications for native forest conservation». *Biodiversity and Conservation*. 2006; 15: 647-662.

26 Tacón, A. *Recolección de piñón y conservación de la Araucaria (*Araucaria araucana*, Mol. Koch.): Un estudio de caso en la comunidad de Quinquen*, Master Thesis, Universidad Austral de Chile, Valdivia, 1999.

27 Cf. Schlesinger, W. *Biogeochemistry: An Analysis of Global Change*, Academic Press, Waltham, 2013.

«Botánica indígena de los bosques de Chile: Sistema de clasificación de un recurso de uso múltiple». *Revista Chilena de Historia Natural*. 1998; 71: 245-268.

El ciclo biogeoquímico del azufre (Figura 2) en los hábitats pewenche comienza con los átomos contenidos en moléculas provenientes de rocas y cenizas volcánicas. Después de varias reacciones químicas, que tienen lugar principalmente en las bacterias suelos y dentro de los árboles, los átomos de azufre del volcán se incorporan a moléculas de aminoácidos y proteínas que forman parte de las semillas del pewen. Por lo tanto, directamente

las personas ingieren aminoácidos azufrados sintetizados por un árbol de pewen. De este modo, en algún grado significativo, los cuerpos de los árboles de pewen y de los humanos están formados por el mismo tipo de moléculas. Por lo tanto, el llamarse pewenche (gente del pewen) tiene una justificación material biofísica concreta. Además, las personas incorporan moléculas azufradas que provienen indirecta o mediadamente de

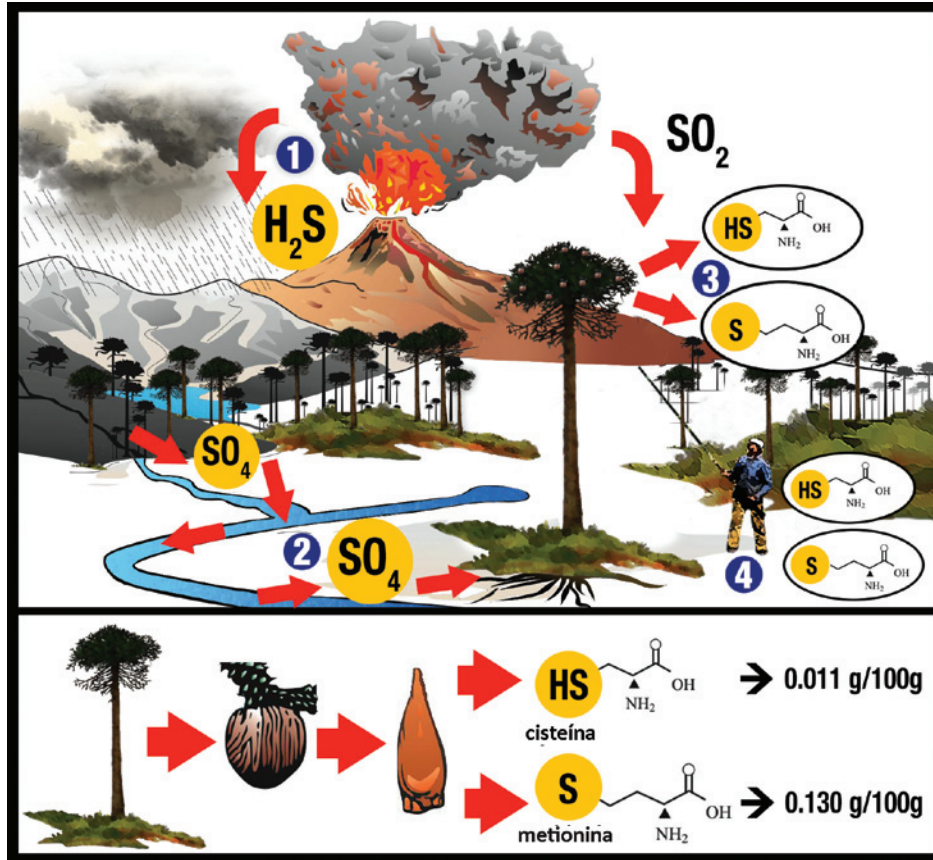


Figura 2. Para la bioética, el análisis bajo el marco conceptual de la ética biocultural del ciclo biogeoquímico del azufre (S) considera *cohabitantes* humanos, arbóreos y otros seres que cohabitan en los *hábitats* volcánicos donde los pewenche mantienen sus *hábitos* de recolectar semillas de pewen. (1) El ciclo biogeoquímico comienza con el ingreso del azufre (S) que proviene de los volcanes y de sus cenizas transportadas por el viento, el agua de lluvia y de los ríos hacia los suelos. (2) En los suelos, a través de reacciones químicas de oxidación y reducción que realizan las bacterias y los hongos, las moléculas de sulfuro de hidrógeno (H_2S) y de dióxido de azufre (SO_2) emitidas por los volcanes son transformadas en moléculas de sulfato (SO_4). En la forma química de sulfato (SO_4), el azufre puede ser absorbido por las raíces de los árboles de pewen. (3) Una vez en el interior del árbol, se inicia en las células vegetales una cadena de reacciones metabólicas en que las enzimas (i) asimilan el azufre de las moléculas inorgánicas de sulfato, (ii) las incorporan en procesos de síntesis de moléculas orgánicas, y (iii) generan los dos aminoácidos esenciales que contienen azufre: metionina y cisteína. (4) Por lo tanto, cuando la gente (che) come semillas con los aminoácidos sintetizados por el árbol (pewen), también está comiendo los átomos de azufre de la tierra volcánica (mapu). Este hábito no sólo genera identidad sino que es esencial para la salud nutritiva del pueblo pewenche.

los volcanes, es decir, la tierra o *mapu*. Por lo tanto, el llamarse mapuche (gente de la tierra) también tiene una justificación material biofísica sólida.

Con el marco conceptual de la ética biocultural, se combinan los análisis de los nombres amerindios con los ciclos biogeoquímicos y fisiológico-nutritivos del azufre. Esta combinación demuestra que tanto los cuerpos simbólico-lingüísticos como los cuerpos biofísicos de los *pewenche* y de los *mapuche* se entrelazan con sus *hábitos* (recolección de las semillas de *pewen*), sus *hábitats* (bosques de *pewen* en suelos volcánicos de la *mapu*) y sus *co-habitantes* (árboles de *pewen*, volcanes, rocas, ríos, humanos o che). La cultura *pewenche* y sus ecosistemas estructuran un elegante sistema de vínculos entre hábitos, hábitats y cohabitantes, biofísicos y simbólico lingüísticos con una medicina natural preventiva.

Como aspecto negativo debemos señalar que desde la década de 1980, las comunidades *pewenche* han debido oponerse a presiones de desplazamientos forzados (o negociados) de sus territorios, asociados a la construcción de represas en el río Biobío que inundarían sus bosques de araucaria y otros proyectos de desarrollo²⁸. Para la conservación biocultural, análisis comparativos como el efectuado entre la cosmovisión amerindia *pewenche* y las ciencias ecológicas y médicas no tiene la intención de ofrecer una validación científica de formas de conocimiento tradicional. El propósito es, en cambio, establecer diálogos interculturales y trabajar conjuntamente en la elaboración de políticas que sean socio-ambientalmente justas. Además, los conocimientos y valores ecológicos mapuches y de otros pueblos originarios son todavía ignorados en gran medida en los programas de educación formal y no-formal, y en la formulación de políticas desarrollo en Chile y el mundo. Para contrarrestar este aspecto negativo, las poesías de Lienlaf vigorizan las voces *pewenche*, manteniendo las interconexiones entre los hábitos culturales, la presencia viva en los imaginarios de los cohabitantes humanos, vegetales y telúricos, y los hábitats y

territorios donde se despliegan estos vínculos vitales, en los ámbitos biofísicos y simbólico-lingüísticos. En términos del poeta:

Mañkean ñi dungu

Umagtuken

lafken pewmamu ina

nepeken

challwa nepenmu.

Ayeken kűmemew,

Ngűmaken mawűnmew

feley ta ñi mongen,

feley ta ñi nűtram,

fewla umagtuan.

El sueño de Mañkean

Mi risa es el sol del mediodía,
mis lágrimas las vertientes,

Mi sueño el descanso del amor,
y mi despertar la vida de los
peces.

Es así mi existir,
es así mi palabra,
y las aguas me continúan
cantando²⁹.

La conciencia de la interconexión ecológica, expresada por el poeta Lienlaf, enfatiza que las existencias de los seres humanos y los demás seres transcurren juntas; el dolor de uno es el dolor del otro, el agua de las vertientes es el agua de las lágrimas, la diversidad biológica y la diversidad cultural danzan juntas, el bienestar de los seres humanos y de los demás seres vivos y entes del mundo natural van de la mano. Sin embargo, para “que las aguas continúen cantando”, como en el poema de Lienlaf, debemos esforzarnos por comprender interconexiones entre las existencias humanas y de las demás especies, cuyas dimensiones han quedado olvidadas o negadas por las éticas antropocéntricas dominantes de la modernidad, y vuelven a recordarse bajo la concepción de una bioética global.

6. Bioética global y ética biocultural

Los tres pasos propuestos en este ensayo procuran forjar: (i) una concepción ecosistémica e intercultural del cuerpo humano interconectado más allá de los límites de la piel, ecosistémica e, (ii) una salud intercultural con prácticas complementarias de medicina amerindia y occidental, y (iii) una valoración de los vínculos entre

²⁸ Baquedano, M. *La Batalla de Ralco. De la Electricidad Sucia a la Electricidad Verde*, Lom, Santiago (Chile), 2004.

²⁹ Lienlaf, L. «*Mañkean ñi dungu* (El sueño de Mañkean)». En: Lienlaf, *op. cit.*

los hábitos de vida, los hábitats donde tienen lugar, y el bienestar e identidad de las comunidades de cohabitantes. Para implementar cada uno de estos pasos, revisemos a modo de conclusión y proyección futura los aportes complementarios que entregan la bioética global de Potter, la integración de teoría y praxis de Pradenas, y el marco formal de las "3 Hs" (hábitats, hábitos, co-habitantes) de la ética biocultural.

Potter concluye su libro "Global Bioethics" refiriéndose a la ética de la tierra de Aldo Leopold. En su último párrafo escribe: "Tal como Leopold, yo también creo que 'Todas las éticas que han evolucionado hasta este momento descansan sobre una sola premisa: que el individuo es un miembro de una comunidad cuyas partes son interdependientes'. Esta aproximación global a la bioética urge para abordar algunos de los más serios desafíos que confrontamos hoy"³⁰.

Este mensaje final de Potter en su libro sobre bioética global está en consonancia no sólo con la ética de la tierra de Leopold, sino también con la ética biocultural y su análisis de cosmovisiones ecológicas, como la pewenche examinada más arriba. Lo que aporta hoy la ética biocultural es un marco formal para comprender, y también para administrar, de mejor manera los componentes de las comunidades "cuyas partes son interdependientes". Las "3Hs" de la ética biocultural nos entregan una herramienta conceptual y metodológica para operar inmersos en políticas globales que no logran ensamblar adecuadamente las partes interdependientes de las unidades sistémicas bioculturales conformadas por hábitos de vida, hábitats y co-habitantes (humanos y otros-que-humanos) en las heterogéneas regiones del planeta.

Uno de los aportes de Pradenas para abordar la comprensión y consideración política y ética de "las partes interdependientes" es su énfasis en la importancia de las metáforas. Su libro *Bioética: De la realidad a la metáfora*, gestado a partir de su tesis de Magister en Bioética (*Niveles epistemológicos en bioética: de la realidad a la metáfora*), trata primero los componentes de la crisis

cultural contemporánea y la tarea que debiera asumir la bioética para revertir sus efectos más desfavorables, para concluir que esta tarea "consiste en un nuevo desafío a los cánones tradicionales de la racionalidad"³¹. Esta tarea genera un punto de encuentro entre la propuesta de Pradenas y la ética biocultural. El ejercicio hecho en este ensayo con los poemas de Lienlaf y Aillapan ha procurado mostrar que el mundo poético no es sólo una posibilidad, sino una actualidad viva en movimientos culturales amerindios, occidentales y criollos. La actualidad de estos movimientos poéticos da respuesta también a la crítica a la racionalidad de la sociedad global que desarrollaba (al mismo tiempo que Pradenas escribía su libro) el filósofo australiano Aaran Gare, quien señala que: "[El] problema más fundamental con las doctrinas éticas [es] su marginación de la cultura dominante, [...] el fundamento último para justificar cualquier acción, organización o esfuerzo no se encuentra hoy en los principios de alguna doctrina ética, sino que en la gran narrativa del progreso económico"³². La crítica de Gare es pertinente porque las decisiones a nivel global se orientan principalmente por "la gran narrativa del progreso económico". Sin embargo, el examen desplegado desde la ética biocultural contesta a Gare, y complementa el llamado de Pradenas a poner "un nuevo desafío de los cánones tradicionales de la racionalidad", puesto que afirma la realidad de movimientos bioculturales actuales. Estos movimientos emanan desde tradiciones de pensamiento que difieren de un estrecho pensamiento economicista y afirman, en cambio, las interrelaciones entre los componentes de quienes forman parte de las comunidades de vida. Parafraseando y mutando el conocido lema del Foro Social Mundial "Otro Mundo Es Posible", desde la ética biocultural afirmamos que "Este Mundo Es Diverso y Actual". Ocupo el término *actual* en sentido aristotélico para subrayar que otro mundo que el gobernado por la gran narrativa del progreso económico no es solo una *potencialidad*, sino que en gran medida es una actualidad. El reconocimiento de la he-

30 Potter, R.V. *Global bioethics: Building on the Leopold legacy*, Michigan State University Press, East Lansing, 1988, 178.

31 Pradenas, A. *Bioética: de la realidad a la metáfora*, Ediciones Pudú, Valdivia, 2000, 71.

32 Gare, A. «MacIntyre, Narratives, and Environmental Ethics». *Environmental Ethics*. 1998; 20: 3 -4.

terogeneidad del mundo actual (respecto a sus hábitos, hábitats y co-habitantes) plantea un desafío epistemológico y ético de la mayor relevancia para una *bioética global* en diálogo con una ética biocultural.

Finalmente, como proyección hacia el futuro para este diálogo con la bioética global, incluyo un esquema general de la ética biocultural que ilustra su propuesta

formal de las "3Hs" englobada en dos niveles más amplios (Figura 3). El primer nivel ensaya una integración entre los dominios biofísicos, culturales (incluyendo un énfasis en el ámbito simbólico-lingüístico, en el espíritu de Alfredo Pradenas) y de construcción de institucionalidad (embebida en ámbitos políticos, sociales y económicos multi-escalares). El segundo nivel ilustra

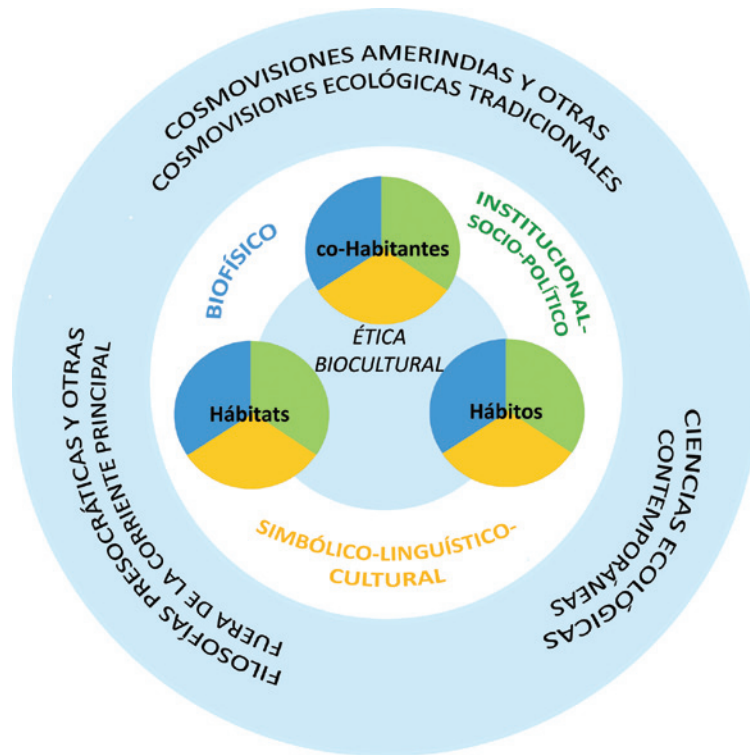


Figura 3. Las "3 Hs" de la ética biocultural (Hábitats, Hábitos y co-Habitantes) ofrecen un nuevo marco conceptual para reorientar a la sociedad global hacia trayectorias políticas, económicas y culturales más sustentables, como también más equitativas. La comunidad de co-habitantes incluye a los seres humanos y otros-que-humanos. El *nivel intermedio* ilustra que para la integración de las "3Hs" se distinguen tres dominios de la realidad biocultural: biofísico (azul), cultural (amarillo; simbólico-lingüístico, y prácticas asociadas) e institucional (verde; social y político, incluyendo los ámbitos económicos, tecnológicos y de infraestructura). El color verde de este último dominio resulta de una mezcla de los colores azul y amarillo para indicar que la ética biocultural demanda que las dimensiones biofísicas y simbólico-lingüístico-culturales sean consideradas cuidadosamente en los ámbitos institucionales, sociales y políticas. Por ejemplo, que las políticas de desarrollo económico consideren cuidadosamente los atributos biofísicos y culturales de los co-habitantes que sustentan y, a su vez, son afectados por estas políticas. El *nivel externo* organiza los análisis filosóficos comparativos entre cosmovisiones ecológicas que informan la ética biocultural. En el esquema se distinguen tres grupos: (a) cosmovisiones ecológicas amerindias y otras cosmovisiones no occidentales, (b) filosofías pre-socráticas y otras filosofías occidentales no convencionales, y (c) las ciencias ecológicas contemporáneas. La ética biocultural fomenta diálogos y prácticas interculturales entre las comunidades sustentan ricas tradiciones culturales, que a menudo son pasadas por alto en el mundo académico y socio-ambiental de decisiones políticas. Las formas *circulares* en la figura indican que tanto las formas de conocimientos como las prácticas tradicionales, filosóficas y científicas son dinámicas; ellas han cambiado históricamente, y enfatizo que pueden cambiar hoy para orientar la sociedad global hacia hábitos de co-habitación intercultural e inter-especies que contribuyan a la sustentabilidad de la biosfera.

diversas cosmovisiones, tradiciones filosóficas y científicas ecológicas que informan a la ética biocultural en su exploración de bases fundacionales para éticas que trasciendan a los sesgos de las éticas prevaletentes en la modernidad y la sociedad global, que privilegian a los seres humanos, particularmente al hombre blanco occidental, sus hábitos y hábitats. En el pensamiento ambiental de las últimas décadas han sido especialmente relevantes las ciencias de la teoría cuántica, la teoría general de la relatividad y las ciencias ecológicas y evolutivas, como también las tradiciones del budismo o el taoísmo, tradiciones minoritarias dentro del cristianismo (incluyendo la teología de la liberación y la encíclica papal *Laudato Si'*), y pueblos amerindios, maoríes y aborígenes australianos que están asumiendo un papel creciente en la gobernanza de algunas naciones³³. Las formas de conocimiento y las prácticas ecológicas tanto tradicionales como científicas son dinámicas, y por tanto pueden orientarse a través de diálogos interculturales e inter-disciplinarios como los ensayados en este artículo y número especial de Cuadernos de Bioética.

Para concluir quiero destacar que en la recuperación que hace la ética biocultural de la comprensión de los vínculos vitales entre los hábitos de vida de los co-habitantes que comparten un hábitat está implícito el significado primigenio del término *ethos*. Los primeros registros escritos del término *ethos* provienen de las obras de Homero (ca.1000 a.C.) y Hesíodo (ca. 800 a.C.), quienes lo utilizaron para designar las moradas habituales de los animales y luego de los humanos. Con una hermenéutica ecológica, en la ética biocultural he traducido este sentido primigenio de *ethos* para definirlo como hábitat³⁴.

La comprensión de la experiencia originaria implicada en el concepto de *ethos* recupera una raíz primaria

en la génesis de la ética occidental, que no surgió acotada al *cómo* habitar o morar humano, sino que también al *dónde* habitar y con *quiénes* co-habitar³⁵. Esta recuperación de la amplitud del concepto de ética, fraguado en la Antigua Grecia, apela de una manera post-potteriana a una indagación sobre las raíces comunes de la bioética y la ética ambiental y, más particularmente, a visitar las raíces y derivas comunes y hetero-complementarias de la bioética global y la ética biocultural.

Agradecimientos

Agradezco a Francisca Massardo los valiosos comentarios al ms, a las personas e instituciones que han colaborado con el programa de Filosofía Ambiental de Campo en el Parque Etnobotánico Omora, y al apoyo de los proyectos ICM P05-002, Basal-CONICYT PFB-23 y FONDECYT 11130451. Este trabajo es una contribución del Programa de Conservación Biocultural Subantártica, coordinado por la Universidad de Magallanes y el Instituto de Ecología y Biodiversidad en Chile y la University of North Texas en EE.UU.

Referencias

- Aagesen, D. «Indigenous resource rights and conservation of the Monkey-puzzle Tree (*Araucaria araucana*, *Araucariaceae*): A case study from Southern Chile». *Economic Botany*. 1998; 52: 146-160.
- Acosta Sarriego, J.R. «La bioética de Potter a Potter». *Global Bioethics*. 2001; 14: 75-83.
- Aillapan, L., Rozzi, R. *Veinte Poemas Alados de los Bosques Nativos del Sur de Chile*, Editorial Plaza y Valdés, México, 2001.
- Aldunate C. «Mapuche: gente de la Tierra». En: *Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*, Hidalgo, J., Schiappacasse, V., Niemeyer, H., Aldunate, C., Mege, P. (eds.), Editorial Andrés Bello, Santiago (Chile), 1996, 111-134.
- Baquedano, M. *La Batalla de Ralco. De la Electricidad Sucia a la Electricidad Verde*, Lom, Santiago (Chile), 2004.

33 Véase Callicott, J.B. *Earth's Insights: A Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback*, University of California Press, 1994. Para las relaciones entre las ciencias ecológico-evolutivas y la ética ambiental véase también Rozzi, R. «The reciprocal links between evolutionary-ecological sciences and environmental ethics». *BioScience*. 1999; 49(11): 911-921.

34 He elaborado este análisis sobre las raíces del término ética, en particular derivado del concepto *ethos* en «From Biocultural Homogenization to Biocultural Conservation». En: Rozzi, Pickett, y cols., *op. cit.*, 9-32.

35 *Ibid.*, 20-22.

- Baquedano, S. *Sensibilidad y Responsabilidad Socioambiental: Un Ensayo de Pesimismo Autocrítico*. Publicaciones Acuario, La Habana, 2008
- Beauchamp, T., Childress, J. *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York, 2002.
- Bergel, S.D. «La Bio-Ética: Nacimiento de la bioética y su aterrizaje en América Latina y el Caribe». En: *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y "Latino" (1300-2000). Historia, Corrientes, Temas y Filósofos*, Dussel, E., Mendieta, E., Bohórquez, C. (eds.), Siglo XXI, Ciudad de México, 2009, 446-456.
- Callicott, J.B. *Earth's Insights: A Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback*, University of California Press, 1994.
- Chapin, F.S., III, Cochran, P., Huntington, O.H., Knapp, C.N., Brinkman, T.J., Gadamus, L.R. «Traditional knowledge and wisdom: A guide for understanding and shaping Alaskan social-ecological change». En: *Linking Ecology and Ethics For A Changing World: Values, Philosophy, and Action*, Rozzi, R., Pickett, S.T.A., Palmer, C., Armesto, J.J., Callicott, J.B. (eds.), Springer, Dordrecht, 2013, 49-62.
- Foerster, R., Gundermann, H. «Religiosidad mapuche contemporánea: elementos introductorios». En: *Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*, Hidalgo, J., Schiappacasse, V., Niemeyer, H., Aldunate, C., Mege, P. (eds.), Editorial Andrés Bello, Santiago (Chile), 1996, 189-239
- Gare, A. «MacIntyre, Narratives, and Environmental Ethics». *Environmental Ethics*. 1998; 20: 3-21.
- Herrmann, T.M. «Indigenous knowledge and management of Araucaria araucana forest in the Chilean Andes: implications for native forest conservation». *Biodiversity and Conservation*. 2006; 15: 647-662.
- Hoekstra, A.J., Wiedmann, T.O. «Humanity's unsustainable environmental footprint». *Science*. 2014; 344(6188): 1114-1117.
- Lienlaf, L. *Se Ha Despertado el Ave de mi Corazón*, Editorial Universitaria, Santiago (Chile), 1989.
- Massardo, F. «Plantas medicinales y medio ambiente». En: *2° Congreso de plantas medicinales*, Ministerio de Salud, Santiago (Chile), 1997, 189-211.
- Massardo, F., Rozzi, R. «Plantas medicinales chilenas: un recurso subvalorado». *Ambiente y Desarrollo*. 1996; 12: 76-81.
- Molina, J.I. *De la Historia Geográfica, Natural y Civil del Reyno de Chile*, Real Academia de Buenas Letras, Sevilla, 1878.
- Potter, R.V. *Global bioethics: Building on the Leopold legacy*, Michigan State University Press, East Lansing, 1988.
- Pradenas, A. *Bioética: de la realidad a la metáfora*, Ediciones Pudú, Valdivia, 2000.
- Rozzi, R. «Biocultural Ethics: Recovering the vital links between the inhabitants, their habits, and habitats». *Environmental Ethics*. 2012; 43: 27-50.
- Rozzi, R. «Earth Stewardship and the Biocultural Ethic: Latin American Perspectives». En: *Earth Stewardship. Linking Ecology and Ethics in Theory and Practice*, Rozzi, R., Chapin III, F.S., Callicott, J.B., et al. (eds.), Springer, Dordrecht, 2015,
- Rozzi, R. «From Biocultural Homogenization to Biocultural Conservation». En: *Linking Ecology and Ethics For A Changing World: Values, Philosophy, and Action*, Rozzi, R., Pickett, S.T.A., Palmer, C., Armesto, J.J., Callicott, J.B. (eds.), Springer, Dordrecht, 2013, 9-32.
- Rozzi, R. «Implicaciones éticas de Narrativas Yaganes y Mapuches sobre las aves de los bosques templados de Sudamérica austral». *Ornitología Neotropical*. 2004; 15: 435-444.
- Rozzi, R. «Implications of the Biocultural Ethic for Earth Stewardship». En: *Earth Stewardship. Linking Ecology and Ethics in Theory and Practice*, Rozzi, R., Chapin III, F.S., Callicott, J.B., et al. (eds.), Springer, Dordrecht, 2015, 113-136.
- Rozzi, R. «The reciprocal links between evolutionary-ecological sciences and environmental ethics». *BioScience*. 1999; 49(11): 911-921.
- San Martín, J. «Medicinal plants in central Chile». *Economic Botany*. 1983; 37: 217-227.
- Santo, M. «Bioética y Fondecyt». En: *Bioética e Investigación con Seres Humanos y en Animales*, Kottow, M. (ed.), Comité Asesor de Bioética CONICYT, Santiago (Chile), 2006, 9-20.

- Schlesinger, W. *Biogeochemistry: An Analysis of Global Change*, Academic Press, Waltham, 2013.
- Sepulveda, C. *Swans, Ecological Struggles and Ontological Fractures: A Posthumanist Account of the Río Cruces Disaster in Valdivia, Chile*, Ph.D. Dissertation, Department of Geography, University of British Columbia, Canada, 2016.
- Sepúlveda, C., Betatti, B. «El Desastre Ecológico del Santuario del Río Cruces: Trizadura Institucional y Retroceso Democrático». *Ambiente y Desarrollo*. 2015; 21: 62-68.
- Shepard, P. «Ecology and Man: A Viewpoint». En: *The Subversive Science: An Ecology of Man*, Shepard, P., McKinley, D. (eds.), Houghton Mifflin, Boston, 1967.
- Solinís, G. ¿Por qué una Bioética Global?: 20° aniversario del Programa de Bioética de la UNESCO, París, 2015.
- Tacón, A. *Recolección de piñón y conservación de la Araucaria (Araucaria araucana, Mol. Koch.): Un estudio de caso en la comunidad de Quinquen*, Master Thesis, Universidad Austral de Chile, Valdivia, 1999.
- Ten Have, H.A.M.J., Gordijn, B. (eds), *Handbook of global bioethics*, Springer, New York, 2014.
- Villagrán, C. «Botánica indígena de los bosques de Chile: Sistema de clasificación de un recurso de uso múltiple». *Revista Chilena de Historia Natural*. 1998; 71: 245-268.

