

CÓMO CITAR

Valverde-Valverde, E. (2025). Bioética feminista, interseccionalidad y giro descolonial en una investigación con mujeres originarias. *Etbika+*, (12), 139-172.  
<https://doi.org/10.5354/2452-6037.2025.79101>

# Bioética feminista, interseccionalidad y giro descolonial en una investigación con mujeres originarias

FEMINIST BIOETHICS, INTERSECTIONALITY, AND THE DECOLONIAL  
TURN IN RESEARCH WITH INDIGENOUS WOMEN

Erika Valverde-Valverde<sup>1</sup>

Centro de Investigación en Estudios de la Mujer (CIEM),  
Universidad de Costa Rica. Doctoranda en la Universidad de  
Sevilla, España  
[erika.valverdevalverde@ucr.ac.cr](mailto:erika.valverdevalverde@ucr.ac.cr)

RESUMEN: Desde la co-investigación con mujeres Brörán en el Territorio Térraba (Costa Rica), este artículo articula bioética feminista, análisis interseccional y giro descolonial feminista latinoamericano. Los hallazgos visibilizan cómo las trayectorias de vida, las recuperaciones de tierra y la organización Warë Dbon Orcuo expresan el cuerpo–tierra–territorio como ontoepistemología (Arriagada, 2023). Este enfoque sitúa la autonomía más allá del individuo abstracto, reconoce el consentimiento informado como proceso y vincula la bioética con la reparación ecosistémica. Se propone, así, una agenda ético-política en diálogo con las luchas originarias y los

<sup>1</sup> <https://orcid.org/0000-0002-5120-3532>



horizontes de justicia ecosistémica desandroantropocentrada (Puleo, 2019).

**PALABRAS CLAVE:** bioética feminista, giro descolonial feminista; interseccionalidad; mujeres originarias; Brörán.

**ABSTRACT:** Grounded in co-research with Brörán women from Térraba Territory (Costa Rica), this article weaves together feminist bioethics, intersectional analysis, and the Latin American feminist decolonial turn. Findings highlight how life trajectories, land recovery processes, and the Warë Dbon Orcuo organization enact body–land–territory both as an onto-epistemology (Arriagada, 2023) and as an ethical-political category. This perspective reframes autonomy beyond the abstract individual, recognizes informed consent as an ongoing process, and links bioethics to ecosystemic repair. It thus proposes an ethical agenda in dialogue with Indigenous struggles and horizons of ecosystemic justice that are de-andro-anthropocentric (Puleo, 2019).

**KEYWORDS:** feminist bioethics, feminist decolonial turn, intersectionality, indigenous women, Brörán.

Este artículo deriva de una experiencia de co-investigación, desarrollada desde una mirada ecofeminista, interseccional y descolonial, con mujeres Brörán, habitantes del Territorio Térraba en Costa Rica.

Partiendo de este proceso situado, pongo en diálogo las vivencias del trabajo de campo con los desafíos bioéticos que emergen en los procesos de investigación con mujeres originarias. Al respecto, uno de los problemas que identifiqué radica en que la investigación académica con pueblos indígenas suele privilegiar normativas generalizantes y enfoques atomizados, lo que invisibiliza la agencia, los contextos de colonialidad y las tensiones comunitarias, desplazando, así, la deliberación bioética situada.

Desde este reconocimiento, oriento la reflexión en torno a tres preguntas:

1. ¿Qué previsiones bioéticas específicas requieren los procesos de investigación con mujeres originarias?
2. ¿Cómo reorienta la ontoepistemología cuerpo–tierra–territorio (Arriagada, 2023) la comprensión de la autonomía, el consentimiento y la (eco)justicia?
3. ¿Qué aprendizajes del trabajo de campo resultan útiles para personas investigadoras, estudiantes o personas vinculadas con estos campos?

Por ello, el *objetivo general* de este artículo se orienta a articular la bioética feminista con el análisis interseccional y el giro decolonial feminista latinoamericano, para proponer algunos lineamientos bioéticos contextualizados.

Este ejercicio busca aportar en tres direcciones: (i) desplazar el énfasis del “sujeto abstracto” hacia personas encarnadas (*embodied*) orientadas por lógicas relacionales en contextos muy específicos y, por tanto, situadas; (ii) compartir algunos hallazgos del campo que tienen potencia como criterios bioéticos; y (iii) sintetizar el marco de derechos que asisten a los pueblos originarios y a las mujeres originarias en un anexo acotado, al servicio de personas e instituciones interesadas en estas temáticas.

## Referentes teóricos

La bioética y los derechos humanos mantienen un vínculo indisoluble que puede ser enriquecido con la incorporación de las teorías y epistemologías feministas, ya que los feminismos constituyen movimientos históricos que, por siglos, han luchado por vindicar la humanidad de las mujeres, sus derechos y los mecanismos que garanticen su igualdad. En tanto herramienta crítica, el pensamiento feminista permite problematizar las relaciones desiguales de poder impuestas por el patriarcado y reconocer sus implicaciones en la investigación científica y en la práctica bioética.

Definiciones clásicas, como la de Kate Millett (1970), permiten comprender el patriarcado como un sistema político y social donde los hombres ejercen control y poder sobre las mujeres. Este sistema, dirá Millet, es compartido por la mayoría de las sociedades, se reproduce a través de la familia, el Estado, la ideología y la cultura, y se sostiene mediante la fuerza. Es por eso que Millett (1970) establece que las relaciones entre los sexos son de carácter político, y su administración se traduce en una “política sexual” cuya función es la jerarquización de las relaciones sociales y su regulación mediante la violencia que, entonces, debe ser entendida como el mecanismo regulador de la política sexual. La violencia aparece, entonces, como el recurso que asegura el dominio masculino sobre las mujeres, las personas jóvenes y aquellos cuerpos que no se ajustan a la norma.

A partir de este marco, resulta imprescindible dialogar con teóricas contemporáneas que han dado forma a los feminismos latinoamericanos descoloniales: indígenas, comunitarios, afrofeministas, antirracistas. Gracias a sus aportes, se ha profundizado el análisis al incorporar las dimensiones de colonialismo, raza e interseccionalidad.

Dichas teorías también pueden ser integradas a la bioética feminista, de manera que esta se reformule desde un horizonte situado y descolonial, en sintonía con los desafíos éticos que enfrentan pueblos, como los originarios, en contextos de investigación o de relación con la Academia.

Seguidamente se establecen estas teorías y sus imbricaciones.

### ***Bioética feminista: desestabilizando al individuo abstracto***

La ética dominante ha sido profundamente androcéntrica: sus pensadores históricos han negado o puesto en duda la capacidad agentiva de las mujeres como sujetas morales autónomas. Como consecuencia, la ética feminista ha reclamado una reinterpretación que recupere los

marcos éticos desde su literalidad, para así reconocer a las mujeres como sujetas de derechos en condiciones de igualdad. Por ejemplo, Alisson Jaggar (2014) enfatiza en la urgencia de partir de la ética feminista para discutir el estatus moral que la ética tradicional ha asignado a las mujeres. Con ello, coloca los sesgos en el centro mismo de la discusión para “explorar las formas en las cuales la devaluación cultural de las mujeres y de lo femenino se refleja y se racionaliza en los conceptos y métodos centrales de la filosofía moral” (p.8).

La bioética, como ética aplicada, reproduce estas tensiones y, por tanto, precisa de abordajes feministas que permitan desvelar y desinstalar el sexismo y la misoginia. Tal es el caso de Susan Sherwin (2014), quien plantea que las deliberaciones morales deben complejizarse, examinando cómo ciertas prácticas protegen privilegios de grupos dominantes a expensas de grupos subordinados; de ahí que proponga evaluar las acciones y principios según su capacidad para reducir la opresión (valores morales positivos) o reforzarla (valores morales negativos).

Estas críticas cuestionan nociones centrales de la bioética dominante, como “el individuo abstracto” o “la imparcialidad”. Scully (2021) advierte que la filosofía moral y política hegemónicas conciben al yo moral como un *locus* de conciencia singular, incorpóreo y desconectado socialmente, salvo por relaciones recíprocas con otros individuos similares. Las perspectivas feministas critican esta concepción, que consideran epistémicamente defectuosa porque omite la materialidad corporal encarnada (*embodied*), las diversas posibilidades de encarnar esa materialidad, la experiencia y construcción social o comunitaria, así como otros factores fundamentales que configuran la agencia, como la política, las ideologías o el fortalecimiento de los populismos que reviven agendas conservadoras que creíamos extintas.

Precisamente, el problema no radica en que los individuos tengan atributos concretos como, por ejemplo, el sexo/género, la sexodisidencia, la raza, la clase, la localización geográfica o social, o la diversidad

funcional sino en que tales atributos se nieguen y sean subsumidos por una falsa universalidad. Es decir, se universaliza una realidad muy concreta y, así, el individuo abstracto occidental es erigido como un parámetro único y, por tanto, excluyente: solo ciertos cuerpos acceden al reconocimiento de la racionalidad, mientras que otros, como los de las mujeres, las personas sexodisidentes o los cuerpos racializados quedan fuera de ese estatus (Lloyd, 1984, como se citó en Sherwin, 2014).

Para la bioética feminista, esta exclusión revela la necesidad de reinterpretar principios centrales de la ética y la bioética, como la autonomía y la justicia, desde un marco situado. En ese sentido, Susan Sherwin (2014) advierte que las corrientes éticas dominantes suelen proteger la autonomía de quienes ya se encuentran en posiciones privilegiadas, sacrificando las condiciones de autonomía de grupos históricamente vulnerados. Por ello, la ética feminista sostiene que la autonomía solo puede comprenderse relacionamente, es decir: en relación con otras personas, en relación con el poder y, también, con el contexto particular. De esta forma, las teorías bioéticas feministas reconocen explícitamente que no todas las personas tienen el mismo poder ni la misma oportunidad de ejercerlo, y que estas asimetrías deben hacerse presentes desde el inicio de los procesos de investigación para que formen parte del diseño, las perspectivas y el análisis ético.

Como señala María Teresa López de la Vieja (2015), el individuo abstracto presente en la ética dominante pretende neutralidad, pero es en realidad un individuo masculino, blanco y podemos decir también eurocéntrico y occidentalocéntrico que, en fin, reúne todos los atributos dominantes. Así, cuando desentrañamos sus características, muy concretas y encarnadas, se revelan los sesgos ocultos/ocultados en las teorías hegemónicas:

Los procesos de socialización muestran cuáles son las expectativas y qué lugar corresponde a cada uno de los agentes; éstos actuarán conforme a papeles definidos y distribuidos conforme a un sistema binario, para lo masculino y lo femenino. Esta

distribución condicionará las cargas y los beneficios y, en fin, las oportunidades de los agentes. (p.144)

En síntesis, cuando la investigación excluye el cuerpo y el contexto no se torna objetiva o neutra, sino que se sitúa en un lugar muy parcializado y concreto que, a su vez, es disfrazado y presentado como universal. En contraste, la bioética feminista amplía los principios éticos para reorientar la justicia y la autonomía desde las personas, reconociendo las relaciones de poder, así como las desigualdades que producen y atraviesan la vida cotidiana. Consecuentemente, estas situaciones construidas socialmente pueden ser reproducidas en los procesos de investigación, por ello, la importancia ética de explicitarlas desde el momento mismo en que se empieza a plantear y diseñar una investigación.

### ***Interseccionalidad situada: desbordando categorías fijas***

Las teorías feministas interseccionales también contribuyen a contrarrestar el sesgo de la abstracción, precisamente porque ponen el foco en dimensiones vitales –como el sexo-género, la sexodisidencia, la raza, el capacitismo, el edadismo– que pueden constituirse en ejes de opresión intersecados en cuerpos –y territorios– concretos.

Este análisis data del siglo XIX, cuando Sojourner Truth (Estados Unidos, 1797-1883) pronunció su discurso “¿Acaso no soy una mujer?” en la Convención de los Derechos de la Mujer (1851) en Ohio. Sin embargo, es Kimberlé Crenshaw (1989, 1991) quien presenta las primeras teorizaciones articuladas dentro de las teorías feministas, conceptualizando la interseccionalidad para explicar cómo raza y género se intersecan produciendo formas específicas de subordinación en mujeres negras. De ese planteamiento se deriva un marco que explicita y analiza las dimensiones vitales como estructuras múltiples y simultáneas que moldean experiencias diferenciadas, y que no requieren actuaciones intencionales o conscientes para su ocurrencia

porque están estructuralmente presentes en nuestras sociedades y en nuestras formas de pensar y construir conocimientos.

La interseccionalidad no es una sumatoria de categorías, por el contrario, se trata de una teoría orientada a visibilizar las dinámicas subyacentes y estructurales que operan como un todo y exigen, por tanto, un análisis encarnado y situado (Viveros Vigoya, 2016, p. 5). En ese sentido, y en clave latinoamericana, Viveros Vigoya (2023, 2024) muestra cómo la interseccionalidad se ha reinterpretado desde las luchas políticas de los movimientos sociales, nutriéndose con constructos como vida-territorio y cuerpo-territorio que la resignifican no como política de identidad, sino como política de luchas. Esta es una perspectiva teórico-política que debe entrar en diálogo con otras herramientas críticas para pensar las operaciones del poder y apuntar a transformaciones sociales (Viveros Vigoya, 2023).

Por todo esto, dicha lectura situada se alinea con el hilo del artículo: la articulación de la bioética feminista con otros enfoques situados que fortalecen el reconocimiento de asimetrías y sus consecuencias en la agencia, la autonomía y la justicia. De esta manera, los principios éticos dejan de responder exclusivamente al sujeto abstracto de la (bio)ética dominante y se empiezan a entender desde una perspectiva relacional atravesada por dimensiones vitales particulares.

### ***Giro descolonial feminista: cuerpo-tierra-territorio como ontoepistemología (bio)ética del Sur***

Las perspectivas feministas descoloniales desvelan el papel histórico y estructural del patrón de poder colonial en la producción material y simbólica de personas, naturaleza y territorios, al señalar que dichos procesos están atravesados tanto por la raza, como por el género (Lugones, 2008; Curiel, 2014; Segato, 2016). En este horizonte, la propuesta de Lorena Cabnal (2010) es clave: su planteamiento epistemológico –que integra conceptos como *patriarcado originario*, *entronque patriarcal* y *heteronormatividad cosmogónica*– profundiza

la crítica al mostrar la existencia de condiciones patriarcales previas que se entroncan con el patriarcado colonial, redefiniéndolo como “el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, como un sistema históricamente construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres” (Cabnal, 2010, p. 17).

De este planteamiento se desprende una comprensión: para las mujeres originarias la autonomía personal y la defensa y protección territorial forman parte de una concepción indivisible. Esta articulación converge con una ontología relacional que, desde la filosofía de la ciencia, ha sido conceptualizada por Karen Barad (2007) como *ontoepistemología* (*onto-epistemology*): una noción teórica que parte de la crítica a las dicotomías cartesianas –particularmente la de sujeto/objeto– para proponer que *ser* y *conocer* emergen en *intra-acciones* (*intra-actions*), donde *sujeto*, *sujeta* y “objeto” *coemergen* (*co-emerge*) de manera situada. Desde este marco, comprendemos que el objeto no es una cosa/cosificación sino una entidad en relación.

En diálogo con Barad, Evelyn Arriagada (2023) retoma y desarrolla el constructo cuerpo–tierra–territorio (Cabnal, 2010) como *ontoepistemología*, pues “no es solo un concepto, sino que propone una forma de ser y estar en el mundo que desafía las formas occidentales que tienden a separar seres humanos y no humanos, cuerpo/mente (...)” (diapositiva de presentación, LASA 2023).

Precisamente, estas comprensiones son claves para fortalecer la crítica y propuesta de la bioética feminista: no se trata de sumar “lo ambiental” a la ética biomédica, sino de revisar los sesgos coloniales occidentalocéntricos para superar las concepciones andro-anthropo-céntricas (Puleo, 2023) que impiden ver las interconexiones y, con ello, la coimplicación de la justicia ecosistémica con la justicia humana. Somos una especie inserta en ecosistemas diversos, no la más importante, pero sí la responsable de causar la crisis que amenaza la vida planetaria.

En síntesis, un giro decolonial (eco)feminista desplaza el foco de la bioética dominante de la siguiente manera:

1. Desmonta la universalidad del individuo abstracto y abre una reflexión situada sobre las condiciones que posibilitan la autonomía. En el caso de esta investigación, ello remite a las mujeres racializadas y a las estrategias —personales y colectivas— que han articulado para generar condiciones que les permitan ejercer su autonomía dentro y fuera del Territorio.
2. Visibiliza la colonialidad del poder y del saber como ejes analíticos imprescindibles para comprender las manifestaciones contemporáneas de injusticia y opresión (Lugones, 2008; Segato, 2016, así como las tramas históricas que las originaron.
3. Integra el cuerpo—tierra—territorio como ontoepistemología necesaria en la deliberación bioética para reconocer y contribuir con la agencia de las mujeres racializadas, así como para aprender e integrar prácticas orientadas a restituir y resguardar la vida sobre la Tierra

Concluyentemente, el marco teórico aquí expuesto imbrica la bioética feminista, la interseccionalidad situada y el giro decolonial ecofeminista con el constructo cuerpo—tierra—territorio, como ontoepistemología. De esta manera, se desestabilizan las categorías hegemónicas de la bioética dominante y, en su lugar, emergen posibilidades teórico-políticas para deliberar situadamente sobre principios como la autonomía y la justicia. Estas posiciones epistemológicas no se presentan como meras abstracciones conceptuales, sino como herramientas críticas para dialogar con los hallazgos de una investigación.

Al respecto, seguidamente presento la metodología y consideraciones éticas situadas que guiaron mi proceso.

## Metodología y consideraciones éticas situadas

Esta investigación asumió una perspectiva ecofeminista descolonial e interseccional para afirmar que los paradigmas que subordinan a las mujeres son los mismos que sostienen la explotación y destrucción de la naturaleza y el planeta.

Se trató de un estudio cualitativo y descriptivo sustentado con los relatos de mujeres Brörán que fueron entrevistadas en su Territorio Térraba con el propósito de comprender los significados personales y compartidos sobre el cuerpo, la tierra, el territorio, las semillas y la naturaleza, así como los desafíos presentes en una realidad de resistencia frente a terratenientes, al neoliberalismo y al Estado.

El trabajo de campo se realizó en 2023 e incluyó ocho entrevistas individuales y tres entrevistas grupales en profundidad, además de observación participante como vivencia compartida que permitió acceder a los significados desde la reciprocidad y el respeto. Las entrevistas se diseñaron con guías abiertas y flexibles, privilegiando la narrativa personal y colectiva. El análisis de la información se llevó a cabo mediante la codificación de categorías y subcategorías, prestando atención tanto a las tendencias internas como a las relaciones emergentes entre ellas.

Las consideraciones éticas fueron centrales. Se siguieron las pautas internacionales para la investigación con pueblos indígenas (CIOMS–OMS, 2002), así como las previsiones éticas que se detallan en el anexo de este artículo, adaptando los procedimientos de consentimiento informado a las formas colectivas y orales de las Brörán. La confidencialidad fue garantizada cuando así lo solicitaron, y se priorizó el principio de no daño, entendido desde una ética feminista que reconoce la persistencia de manifestaciones estructurales de violencia patriarcal y racista en la vida de las mujeres Brörán, en los términos explicados en el apartado anterior.

De este modo, la investigación buscó sostener un diálogo situado y respetuoso con las participantes, devolviendo avances, haciendo

consultas sobre los contenidos y reconociendo sus estrategias personales y colectivas como parte constitutiva del proceso investigativo.

## Resultados y análisis

### ***Trayectorias y organización comunitaria***

Entre las mujeres entrevistadas emergen dos trayectorias vitales: (i) quienes permanecieron en el Territorio y (ii) quienes se marcharon buscando mejores condiciones económicas, pero retornaron años después. En ambos casos, la familia ha operado como espacio de disciplina patriarcal.

Para quienes permanecieron en el Territorio, los episodios de violencia intrafamiliar no pasan inadvertidos, sino que fueron reconocidos como situaciones injustas que debían ser cuestionadas y transformadas, tanto en el plano personal como en el familiar y comunitario: desde su perspectiva, debían reconocerse los derechos de todas las mujeres Brörán y garantizarse una vida libre de violencia.

Esta convicción se acompaña con otra: es fundamental establecer una organización. Por ello, las mujeres fundadoras intentaron integrarse a distintas organizaciones que surgieron en su comunidad, desde las mixtas a las conformadas solamente por mujeres. Aunque todos estos intentos fueron fallidos, la experiencia les permitió concluir la urgencia de conformar una organización de mujeres Brörán que priorizara los fines políticos y reivindicativos de las mujeres por encima de los económicos. Es así como cristaliza Warë Dbon Orcuo (Mujeres Mano de Tigre). Los inicios no fueron fáciles porque la comunidad rechazó su constitución específica de mujeres y las sancionó: “La gente decía: y ahora sí, estas mujeres lo que tienen es que no quieren que nadie las mande. No quieren que nadie las quiera” (Elides). Además, esta sanción se concretó en intentos de dañar la integridad física de algunas de las integrantes.

Tales situaciones evidencian la refuncionalización del entronque patriarcal referido por Cabnal (2010) y por Segato (2016), pues la fuerte resistencia de la comunidad también se traducía en acusarlas de dividir a la comunidad en momentos que precisaban unidad frente a los desafíos provenientes del mundo mestizo. Esto, sin duda, remite a las dinámicas de autopreservación del patriarcado y a las lealtades que exige de las mujeres, el mundo patriarcal originario.

Finalmente, la organización se sostuvo, creció en cantidad de integrantes y se extendió prácticamente por todo el Territorio. Actualmente constituye un referente comunitario en distintas situaciones referidas a las mujeres y sus derechos, pero también a la preservación territorial y cultural. Warë Dbon Orcuo muestra la posibilidad de transformación de la cultura patriarcal a partir de la constante acción política de las mujeres organizadas.

Las mujeres que se encuentran en la segunda trayectoria son más jóvenes y valoran el papel de la familia y la comunidad en su decisión de retornar. Muchas de ellas señalan que, a su regreso, tuvieron que convivir con familias políticas no indígenas, en un ambiente marcado por tensiones, hostilidad y discriminación sexista y racista; lo que motivó su incorporación en las Recuperaciones. En todos estos procesos, identifican a Warë Dbon Orcuo como referente fundamental, reconociendo los caminos que abrió para todas las mujeres Brörán; además, la valoran como un espacio necesario para compartir, brindar apoyos emocionales y materiales mutuos, y crecer personal y colectivamente.

En este recorrido, la organización emerge como símbolo del paso de trayectorias bifurcadas a una trayectoria colectiva compartida y sostenida en el tiempo, donde la formación continua, la protección del Territorio y el acuerpamiento son centrales.

### ***Recuperación de tierras y autonomía de las mujeres***

La Recuperación es una estrategia colectiva ejercida por los pueblos originarios localizados en el sur de Costa Rica para liberar tierras

que, legítima y legalmente, forman parte de los Territorios, pero han sido usurpadas por personas no indígenas y dedicadas a residencia, agricultura con pesticidas, y ganadería extensiva.

Estas acciones se desarrollan en un escenario de poder desigual: presencia policial parcializada o negligente, racismo sistémico en la atención estatal y en las interacciones con el mundo mestizo, entre otras condiciones que obstaculizan el acceso a la justicia y al goce de sus derechos. En el imaginario nacional, la expresión del racismo sistémico es prueba de su carácter colonial, pues la narrativa mestiza describe a los pueblos originarios como “vagos” o improductivos debido a que no explotan sus territorios y los dejan “ociosos” o llenos de “monte”. Esta es la mirada colonial de la civilización versus la barbarie que también manifiesta su inherente extractivismo mortal.

En contraste, los procesos de Recuperación no se terminan con la liberación de un territorio usurpado: “es ahí donde empieza la tarea” (mujer entrevistada). Recuperar también se traduce en reparación ecosistémica: siembra de árboles para restaurar ríos; agroecología y prácticas agrícolas ancestrales orientadas a recuperar el suelo socavado y, también, generación de alimentos tanto para la familia como para el mundo no humano. Las mujeres describen el inicio de estos procesos como arduo y lleno de carencias, pero también se refieren a la alegría por la siembra, por el río que crece y por la proliferación de árboles, plantas (muchas de ellas medicinales), así como de animales que habían dejado de verse y vuelven a medida que se fortalece el ecosistema. Todo esto también es descrito y explicado por ellas como una recuperación simultánea de la vida frente a la muerte emocional que consideran consecuencia de su estancia fuera del Territorio: “yo allá [fuera del Territorio] estaba que no podía más, deprimida, flaca, flaca, una tristeza que yo no le sé explicar”; “Cuando yo veo cada fruto que recojo de ella [la Tierra] veo sonreír a mi abuelita, sonreír a mis ancestros, y eso me hace feliz. Yo sé que mis nietos verán y vivirán y disfrutarán esto”.

Este relato intenta transmitir el significado de la recuperación, como un proceso simultáneo que reconstruye las relaciones imbr-

cadadas entre el Territorio–Tierra y el Territorio–Cuerpo (Cabnal, 2014), y da como resultado no solo la protección ecosistémica, sino también la consolidación de la autonomía personal y organizativa de las mujeres Brörán.

### **Cuerpo–Tierra–Territorio como ontoepistemología Brörán**

Como hemos visto, en la práctica cotidiana de las mujeres Brörán, el cuerpo–tierra–territorio se afirma como ontoepistemología: no solo se trata de un concepto, sino una forma integrada de ser y conocer, donde resulta inconcebible separar cuerpo/mente, humano/no humano, cultura/naturaleza. En clave ontoepistemológica, la autonomía personal y la protección territorial forman parte de un mismo principio ético-político que, además, contribuye con la vindicación de los derechos de las mujeres Brörán (Cabnal, 2010; Arriagada, 2023).

En contextos de colonialidad persistente, esta vivencia materializa la crítica al individuo abstracto: la autonomía no es un atributo etéreo, sino una práctica encarnada y relacional, que coemerge en la relación con la tierra, las familias recuperantes y la organización de mujeres Warë Dbon Orcuo. Así mismo, en este marco sujeto y “objeto” coemergen (Barad, 2007) relacional y situadamente: lejos de ser cosificados, el territorio y sus habitantes (agua, ríos, biodiversidad, vida humana...) se conciben y perciben como sujetos, pero también como fuentes de conocimiento.

Recuperar y defender el cuerpo, también implica de manera consciente provocar el desmontaje de los pactos masculinos con los que convivimos, implica cuestionar y provocar el desmontaje de nuestros cuerpos femeninos para su libertad. Es un planteamiento que nos invita a recuperar el cuerpo para promover la vida en dignidad desde un lugar en concreto, a reconocer su resistencia histórica y su dimensionalidad de potencia transgresora, transformadora, y creadora (...) No defendiendo mi territorio tierra solo porque necesito de los bienes

naturales para vivir y dejar vida digna a otras generaciones. En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud. (Cabnal, 2010, p. 23).

## Discusión

### ***De la atomización a las interconexiones***

El pensamiento occidentalocéntrico moderno ha privilegiado una visión atomizante de la vida: el cuerpo como máquina (Descartes, s. XVII), la separación mente/cuerpo, salud mental/salud física, humano/no humano. Estas dicotomías se inscriben en una tradición que legitimó la colonización al describir lo no humano como salvaje, bárbarico o indómito.

En ese sentido, resulta indispensable recordar que los pueblos originarios de lo que hoy es “América” y “África” fueron considerados como no humanos por las potencias coloniales. De ingrata memoria es el Debate de Valladolid (1550-1551) centrado en dirimir si los “indios” tenían o no alma: con el triunfo de las tesis de Bartolomé de las Casas se zanjó la discusión sobre su estatus humano, lo que suponía la abolición de su esclavitud, pero fue sustituida finalmente por el eufemismo de la mita y la encomienda. No tuvieron la misma oportunidad los pueblos negros, cuya humanidad fue sistemáticamente negada y cuya esclavización fue justificada en la supuesta ausencia del “alma”. No obstante, en ambos casos, la permanencia del patrón de poder colonial (Quijano, 2000) ha implicado la persistencia de tales concepciones antropocéntricas y racistas.

En este mismo marco, y como lo ilustró Gabriel García Márquez (1982) en *La soledad de América Latina*, las crónicas de los conquistadores mostraban una mezcla de asombro y fascinación frente a un paisaje que, desde entonces, ha sido transformado por las lógicas extractivistas coloniales. Antes, como ahora, los ecosistemas y los pueblos originarios fueron y son catalogados como rarezas exóticas a domesticar o explotar.

En contraste, las cosmovisiones originarias de Aby Yala (América) y Alkebulan (África) sostienen una comprensión sistémica, relacional e interconectada, donde lo humano y lo no humano forman parte de un entramado vital. Como se mostró en el apartado anterior, la recuperación y protección –particularmente impulsada por mujeres– confirman la potencia y vigencia de estas epistemologías frente a la actual crisis climática antropogénica. Tales perspectivas deberían interpelarnos y conducirnos a desistir de prácticas y modos de vida que están destruyendo la casa común.

En este sentido, una bioética feminista –y decolonial– debería incorporar estas cosmovisiones en sus deliberaciones y pautas para desafiar, pero también transformar la hegemonía androantropocéntrica (Puleo, 2019).

### **Cuerpo-tierra-territorio y reparación**

Las experiencias de Recuperación relatadas por las mujeres Brórán ponen en práctica su construcción ontoepistemológica cuerpo-tierra-territorio (Arriagada, 2023; Cabnal, 2010). Estas prácticas reparadoras no constituyen invenciones contemporáneas, sino que están enraizadas en los fundamentos de sus cosmovisiones y, al mismo tiempo, en la resistencia ancestral que se inició cinco siglos atrás.

A través de estos modos de vida, no solo resisten al extractivismo, sino que también proponen alternativas: restituyen vínculos interdependientes entre seres humanos y no humanos, que son una de las principales claves para salvaguardar nuestro hogar planetario.

En este horizonte, la autonomía se resignifica: no como atributo individual, sino como resultado de estrategias personales y colectivas en contextos atravesados por la colonialidad racista y patriarcal. La recuperación del territorio es, a la vez, recuperación del cuerpo, de la autonomía y de la agencia colectiva de las mujeres, lo que contribuye a la transformación y reparación de los entramados comunitarios patriarcales.

Estos procesos no constituyen un logro definitivo, sino un camino en construcción, donde las mujeres reconocen lo que ya han andado y lo que falta por andar. Al mismo tiempo, convocan a otras en clave intra e interterritorial, a fin de tejer alianzas que también están atravesadas por las dinámicas intergeneracionales, ampliando así los horizontes de autonomía, justicia y reparación.

### ***Implicaciones bioéticas***

Desde este análisis, la bioética feminista debería incorporar, al menos, cuatro reflexiones centrales en sus deliberaciones:

1. *Ampliar la autonomía*: En el sentido establecido por la autonomía relacional, se trata de reconocer que no todas las personas acceden en igualdad de condiciones a la posibilidad de ejercerla, ni a los mecanismos que favorecen o garantizan su ejercicio. Por ello, también debe incorporarse la valoración de trayectorias y dimensiones vitales que pueden obstaculizar o favorecer dicho ejercicio, así como la identificación y reconocimiento de las estrategias específicas que, con muchas dificultades, llevan a cabo las mujeres –particularmente las originarias y racializadas– para garantizar ese ejercicio en contextos donde se intersectan múltiples dimensiones generadoras de desigualdad.
2. *De la no maleficencia a la reparación ecosistémica*: Este principio debe ampliarse para incorporar el análisis de la violencia estructural –racista, patriarcal y extractivista– como una forma de daño ético que afecta tanto a cuerpos como a territorios y sus ecosistemas.

En consecuencia, la bioética no debería limitarse a “no dañar” sino que debería abrirse al reconocimiento, acompañamiento y potenciación de prácticas de reparación ecosistémica y comunitaria, muchas de las cuales han sido históricamente sostenidas por las mujeres. Extender este sostenimiento de prácticas sustentables, tanto a los hombres como a otras sociedades, debería formar parte de las tareas universalizables.

3. *Devolución y corresponsabilidad*: en sintonía con las tendencias bioéticas actuales, el consentimiento informado no debe entenderse como la mera firma de un documento, sino como un proceso dialógico y continuo que, concordantemente, debe ser presentado en formatos accesibles y adecuados. Esto también implica asegurar procesos de diálogo con las comunidades, poniendo especial atención a la situación y posición de las mujeres, para garantizar el reconocimiento de su agencia y autonomía, así como la reparación de asimetrías de poder en la investigación.
4. *Justicia ecosistémica desandroantropocéntrica*: Requerimos reconfigurar el principio de justicia desde claves feministas y decoloniales que trasciendan tanto las nociones de individuo abstracto, como la supremacía de la especie humana. Esto supone asentar nuestras deliberaciones bioéticas en horizontes –situados– de justicia ecosistémica, capaces de reparar las desigualdades históricas y de reconocer la centralidad de los pueblos originarios en la protección de la biodiversidad y la vida planetaria para que –al igual que ellos– nos concibamos como una especie que ha coevolucionado con otras y con el planeta mismo.

## Conclusiones

Los hallazgos de esta investigación muestran que la bioética feminista permite desplazar la unidad de análisis del individuo abstracto hacia redes de relación donde el poder ocupa un lugar central. Esta reinterpretación resulta crucial en contextos originarios porque desvela

cómo las lógicas hegemónicas, formuladas desde un sujeto universal y descontextualizado, invisibilizan las condiciones materiales de existencia que pueden posibilitar o restringir el ejercicio de la autonomía y el acceso a la justicia. Estas lógicas son injustas en sí mismas por lo que cuestionarlas y superarlas también es un ejercicio de justicia.

En diálogo con el análisis feminista interseccional, es posible visibilizar cómo la intersección de dimensiones vitales —como el sexo—género, la raza, clase o la localización— puede actuar como facilitadoras de experiencias de opresión, pero, también, como plataforma para la resistencia, una vez que se han resignificado tales opresiones. Desde esa perspectiva, la interseccionalidad surge como análisis que habilita la agencia y contribuye con la transformación ético—política.

Concomitantemente, el constructo *cuerpo—tierra—territorio* emerge como categoría que enlaza la autonomía y la justicia como prácticas relacionales. Además, permite repensar los principios de la bioética desde claves feministas descoloniales orientadas a superar tanto los sesgos androcéntricos, como los antropocéntricos.

Estas reflexiones constituyen, en sí mismas, un aporte para personas investigadoras, académicas y estudiantes, en la medida en que reafirman la interpretación del consentimiento informado (C.I.) como un proceso dialógico permanente que, además, debe articularse con una evaluación ética ampliada hacia los riesgos y beneficios ecosociales, respetando cosmovisiones y procesos políticos propios de los pueblos originarios. La investigación devuelve así criterios prácticos: la centralidad de las perspectivas de las mujeres —y no únicamente la comunitaria— en las decisiones sobre territorio y vida; y la necesidad de reconocer que los procesos de autonomía y justicia se sostienen en relaciones de reciprocidad y resistencia.

En paralelo, la revisión del derecho internacional —presentada en el anexo— ofrece un respaldo normativo que acompaña esta deliberación situada. De este modo, la experiencia relatada no solo busca aportar aprendizajes específicos para investigaciones con pueblos originarios, sino que también se une a la agenda de investigación—acción orientada

a vincular la reparación ecosistémica con las políticas institucionales de ética en investigación.

Reconocer a los pueblos originarios, particularmente a las mujeres, como actoras centrales en la conservación de ecosistemas permite ampliar los marcos bioéticos hacia horizontes de justicia ecosistémica. En este horizonte, comprendernos como especie inserta en la casa común no es solo un imperativo ético, sino también una condición de posibilidad para la continuidad de la vida planetaria.

## Anexo: Derecho Internacional que asiste a los Pueblos Originarios y a las Mujeres Originarias

### 1. Previsiones éticas en la investigación específica con pueblos indígenas

Uno de los problemas de la Bioética actual es la escasa literatura y regulaciones éticas específicas para la investigación con pueblos étnicos (Muñoz del Carpio Toia, 2018), lo que potencia el riesgo de cometer errores al trabajar con estas poblaciones. Por ello, este apartado enumera algunos aspectos básicos a tener en cuenta en la orientación de procesos de investigación específicamente relacionada con estos pueblos y personas.

En primer lugar, las personas investigadoras deben procurar la inclusión de los pueblos indígenas en el goce de principios y derechos como la igualdad y la justicia, a través de proyectos que los reconozcan como sujetos y copartícipes de investigación. Además, deben garantizar la protección de los conocimientos, prácticas y Territorios. Esto podría parecer muy obvio, sin embargo, debe tenerse presente como un deber ético inquebrantable, frente a los históricos abusos registrados en la investigación con pueblos indígenas, afrodescendientes y otros «*minoritarios*», por citar algunos: el experimento de Tuskegee; el caso del pueblo Havasupai en Arizona, Estados Unidos (Havasupai Indian Tribe v. Arizona Board of Regents, 2004; Rubin, 2004; Dalton, 2004); las investigaciones en aldeas esquimales de Athabaskan y Alaska (Cochran et al., 2008); y el caso del pueblo Karitiana en Brasil (Llacta.org, 2004).

Como lo ha señalado la Dra. Muñoz del Carpio Toia (2018):

La investigación con comunidades indígenas pertenece a un ámbito de la bioética que debe ser profundizado y debe abordar temas referidos a la protección de estos grupos, sobre todo en el proceso especial de consentimiento informado, pero también debe tocar aspectos relacionados al respeto de la

autonomía y de los derechos individuales y grupales de estas comunidades. También se deben tener en cuenta aspectos de confidencialidad de los datos obtenidos en la investigación para prevenir estigmatización, discriminación y otros daños individuales o colectivos.

Para facilitar esta tarea, a continuación, se señalan algunos criterios presentes en las diversas Declaraciones Bioéticas que deben ser considerados en este tipo de investigación, así como algunas reflexiones que provienen de mi práctica como investigadora:

1. *Garantizar la integridad de los pueblos indígenas*: respetar siempre el derecho de las personas sujetas de investigación, a fin de salvaguardar su integridad y tomar todas las precauciones públicas posibles para respetar su privacidad, la confidencialidad de sus datos y para minimizar el impacto del estudio sobre la integridad física y mental, y sobre su personalidad. (Asociación Médica Mundial, AMM, Declaración de Helsinki, Párrafo 21, 2000).
2. *Validar y respetar el derecho a la autodeterminación y reconocimiento* de la identidad de los pueblos indígenas, así como el respeto a su autonomía. Para ello, son claves los lineamientos de la Declaración de Helsinki (2000) en lo respectivo a la aplicación del Consentimiento Informado como *componente activo y constante en todo el proceso de investigación* al que acude la persona investigadora para recordar a las personas participantes los derechos que les asisten.
3. Concatenado con lo anterior, es crucial comprender que *los avales para la investigación que se solicitan a los pueblos indígenas, sus dirigencias o instancias, no sustituyen el consentimiento informado de las personas participantes*. Esto es fundamental en los procesos vinculados con las mujeres. El consentimiento es un instrumento dirigido a hacer valer la autonomía y derechos de cada persona, quien, siendo el centro de un proceso de investigación, avala y consiente —o no— su participación.
4. *Conocer anticipadamente* las características de la población para que la información sobre la investigación, la solicitud de avales

para realizarla y el consentimiento informado sean comunicados de manera pertinente, adecuada, clara y transparente.

5. *Investigación con «poblaciones vulnerables»*. Los instrumentos éticos de investigación vigentes utilizan este término para referir a la protección especial de ciertos grupos humanos, como los pueblos indígenas. Por tanto, es necesario acudir a las Pautas Éticas Internacionales CIOMS-OMS para la Investigación Biomédica en Sujetos Humanos (2002), particularmente a la Pauta 13. Investigación en que participan personas vulnerables ya que:
  - Precisa, entre los grupos considerados vulnerables, a “algunos grupos étnicos y raciales minoritarios...”.
  - Exige una justificación adecuada y suficiente para la investigación con estos grupos o con personas pertenecientes a ellos.
  - Mandata el establecimiento y aplicación estricta de medios idóneos para proteger los derechos y el bienestar de estos grupos y/o sus integrantes.
6. Al respecto de esta *Pauta*, asumo el *constructo «vulnerable» como categoría política*. Esto significa que la «vulnerabilidad» no es una condición inherente, sino una construcción histórica que, en el caso de estas poblaciones, es de carácter colonial: pueblos indígenas y afrodescendientes no son «biológica o naturalmente» vulnerables, sino que han sido colocados en ese lugar por los aparatos de control y dominación, primero coloniales y, luego, del Estado Nación. Por tanto, opto por el constructo «*población vulnerada*» para aludir a esta categoría y a la *situación* en la que han sido colocados estos pueblos y personas. Subrayo “situación” frente a “condición” porque, a diferencia de esta última, las diversas situaciones en que los grupos subalternados son colocados por los sistemas de opresión pueden ser transformadas por acciones afirmativas de justicia, igualdad y equidad.
7. Concatenadamente, la Pauta N° 10 (CIOMS-OMS, 2002) *sobre investigación con poblaciones y comunidades con recursos limitados*

enfatisa en que las investigaciones deben responder a las necesidades de salud y prioridades de la población o comunidad y, además, que cualquier intervención, producto desarrollado o conocimiento generado deberá estar disponible razonablemente para su beneficio. Particular atención merece el uso de patrocinios o financiamientos, que nunca deberán aplicarse de manera que las personas se sientan obligadas a participar por un monto que represente para ellas un alivio en su situación económica. Este aspecto, que no se limita a poblaciones étnicamente diversas, debe ser cuidadosamente estudiado para que no menoscabe el derecho al consentimiento de las personas que participan en la investigación.

En este marco, la Universidad debe aportar en la construcción de conocimientos y normativas en materia bioética, alejándose de manifestaciones afines a la orfandad terapéutica. Las Universidades públicas tienen un deber ético particular en este sentido.

## **2. El marco de derechos humanos**

La Bioética se acompaña siempre de instrumentos internacionales en materia de derechos humanos, a fin de que sus evaluaciones tomen en cuenta los acuerdos internacionales dedicados a garantizar la integridad y goce de todos los derechos sin distinción alguna de edad, sexo, género, sexodisidencia, diversidad funcional, etnia/raza, entre otros que se puedan mencionar.

Por tanto, este apartado cita los principales instrumentos correspondientes a derechos de los pueblos indígenas y a derechos de las mujeres.

### **2.1. Derechos de los pueblos originarios**

En lo correspondiente a pueblos originarios, esta investigación identificó los siguientes suscritos por Costa Rica:

1. *El Convenio 107 de la OIT sobre Protección de Pueblos Indígenas y Tribales (1957)* que enuncia los derechos de las poblaciones y las obligaciones de los Estados ratificantes (OIT, s.f.:2) constituye un antecedente muy importante porque fue ratificado por Costa Rica desde su promulgación. Así mismo, es antecedente del siguiente Convenio (169) que surge como respuesta al clamor de organizaciones indígenas, sociales y activistas quienes exigieron una revisión y transformación de sus contenidos, particularmente de su énfasis colonial.
2. *El Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales (1992)*, es un instrumento jurídico internacional de carácter vinculante para los países suscriptores, enuncia los derechos de los pueblos indígenas y tribales y los deberes de los Estados ratificantes. Parte del principio de respeto a las culturas e instituciones de los pueblos y da por supuesto su derecho a seguir existiendo en el seno de sus sociedades nacionales, a establecer sus propias instituciones y a determinar el rumbo de su propio desarrollo (OIT, s.f.: 3).

Uno de los importantes mecanismos establecidos por este Convenio es la consulta a los pueblos indígenas y tribales sobre medidas legislativas o administrativas que les afecten directamente. Además, enuncia su derecho a participar en la adopción de decisiones acerca de las políticas y los programas que les interesen (OIT, s.f.: 3). De esta manera, sus normas establecen un marco para la protección de estos pueblos en armonía con el derecho internacional.

3. *La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007)*, brinda un marco de trabajo internacional para los esfuerzos encaminados a fomentar los derechos de los pueblos indígenas y se combina con otros instrumentos de derechos humanos y un acervo creciente de jurisprudencia sobre estos pueblos (Pillay, 2013). En ese entendido, la Declaración contiene orientaciones esenciales para construir sociedades que garanticen la plena igualdad y los derechos de los pueblos indígenas (AFP y ACNUDH, 2013: iii).

A modo de síntesis, los derechos contenidos en esta Declaración (AFP y ACNUDH, 2013) son:

- a. Igualdad y no discriminación; integridad cultural y derechos colectivos.
- b. Libre determinación; autonomía; participación, consultas y consentimiento.
- c. Tierras, territorios y recursos; desarrollo con identidad; reparación y compensación.
- d. Mecanismos de Naciones Unidas orientados a los pueblos indígenas.

Además, el sistema de las Naciones Unidas dispone de diversos mecanismos con mandatos específicos para abordar los derechos de los pueblos indígenas, tales como: el Foro Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas que, desde 2002, constituye un órgano asesor del Consejo Económico y Social; el Mecanismo de personas expertas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas creado en 2007 para asesorar al Consejo de Derechos Humanos; el cargo de Relator o Relatora Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas, creado en 2001.

4. *La Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (OEA, 2016)* es un instrumento jurídico que reconoce una serie de derechos individuales y colectivos a los pueblos indígenas del continente, de manera concomitante con la Declaración de la ONU, anteriormente citada.

## **2.2. Derechos humanos de las mujeres originarias**

Existen dos instrumentos internacionales sustantivos en materia de derechos humanos de las mujeres, que obviamente también asisten a las mujeres indígenas.

1. *La Convención sobre la Eliminación de Todas las formas de Discriminación contra la Mujer” (CEDAW) (1979)*, promulgada por el Sistema de Naciones Unidas, que define la discriminación contra las mujeres como:

(...) toda distinción, exclusión o restricción basada en el sexo que tenga por objeto o por resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio por la mujer, independientemente de su estado civil, sobre la base de la igualdad del hombre y la mujer, de los derechos humanos y las libertades fundamentales en las esferas políticas, económicas, social, cultural y civil o en cualquier otra esfera. (Artículo 1)

2. *La “Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la Violencia Contra las Mujeres, Belém do Pará” (Belém do Pará) (1994)*, promulgada por el Sistema Interamericano de Derechos Humanos, que en su Artículo 1 conceptualiza la violencia contra las mujeres como: “cualquier acción o conducta, basada en su género, que cause muerte, daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico a la mujer, tanto en el *ámbito* público como en el privado”.

Este marco de derechos humanos de las humanas se combina con la multiplicidad de instrumentos emitidos por los sistemas de Naciones Unidas e Interamericano de Derechos Humanos. Por tanto, es posible partir de dicho marco para incidir en el reconocimiento específico de un determinado grupo o población, pues el articulado permite abordar procesos de discriminación y violencia en poblaciones concretas. Así mismo, debido a que el Estado costarricense ha ratificado todos los instrumentos anteriormente mencionados, promulgándolos como leyes de la República, es posible demandar su cumplimiento, además de contar con apoyos supranacionales como la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

Por ejemplo, podemos partir del principio de igualdad y no discriminación contemplada en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007), de la Convención CEDAW (1979) y de la Convención Belem do Pará (1994) para exigir el cumplimiento específico de la igualdad de las mujeres indígenas.

En este sentido, un aspecto relevante es que el mecanismo de personas expertas de la ONU encomienda, además de la corrección de desequilibrios existentes entre pueblos indígenas y no indígenas,

que se vele por la igualdad entre los hombres y las mujeres indígenas (AFP y ACNUDH, 2013: 21). La trascendencia de este aspecto radica en que, en más de una ocasión, se trata de colocar las costumbres y la tradición por encima de los derechos humanos de las mujeres, perjudicando así el cumplimiento de sus derechos, principalmente porque muchas de esas costumbres y tradiciones tienen un ordenamiento patriarcal. En este particular, las propias mujeres indígenas han partido de Belém do Pará para denunciar formas de violencia patriarcal, a la vez que vindican la posibilidad de una convivencia que, en resguardo de sus cosmovisiones, también garantice los derechos de las mujeres. Concomitantemente, la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (OEA, 2016) reconoce y protege los derechos humanos de las mujeres indígenas a través del “Derecho a la igualdad entre hombre y mujer”, que elimina toda forma violencia y discriminación contra las mujeres, las niñas y los niños indígenas (OEA, 2017: 13).

Por su parte, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (en adelante CIDH) (2017: 2-3) establece ocho principios que deben guiar la acción de los Estados para garantizar el pleno acceso de las mujeres indígenas a sus derechos:

1. *Enfoque holístico*: que aborde las formas múltiples e interconectadas de discriminación que ellas enfrentan.
2. *Actoras empoderadas*: entenderlas como sujetas de derecho y no simplemente como víctimas.
3. *Interseccionalidad*: considerar que las manifestaciones de discriminación del sistema sexo género están unidas indivisiblemente a otros factores como la raza, el origen étnico, la edad, la clase, la orientación sexual y la identidad de género; y que la superposición de varias capas de discriminación –la interseccionalidad– genera una forma de discriminación agravada y potenciada.
4. *Autodeterminación*: Respetar el derecho de los pueblos indígenas a la autodeterminación, a sus territorios y recursos naturales, y a una vida libre de racismo es condición previa para garantizar el

derecho de las mujeres indígenas a una vida sin ninguna forma de discriminación y violencia.

5. *Incorporación de sus perspectivas*: Tener en cuenta la cosmovisión y las ideas de las mujeres indígenas en todas las políticas que las afectan.
6. *Participación activa*: Proporcionar a las mujeres indígenas la oportunidad de participar en todos los procesos que influyen en sus derechos.
7. *Indivisibilidad*: Considerar la estrecha conexión que existe entre la protección de los derechos civiles y políticos de las mujeres indígenas y sus derechos económicos, sociales y culturales.
8. *Dimensión colectiva*: Entender los derechos de las mujeres indígenas en sus dimensiones individual y colectiva, cuya interconexión es innegable e inseparable.

Estos principios son correspondientes con el Derecho Internacional que obliga a los Estados a garantizar que todas sus acciones se apeguen estrictamente a sus estándares (CIDH, 2017: 3):

1. Autodeterminación, identidad cultural, propiedad, consulta y consentimiento.
2. Igualdad y no discriminación.
3. Frente a la Violencia, debida diligencia y acceso a la justicia.

Finalmente, la CIDH (2017: 12) recomienda complementar estas disposiciones con medidas, tales como: la capacitación en competencias de género y cultura para el funcionariado público; la erradicación de la discriminación institucional; la promoción de los DESC; la producción de estadísticas; y la protección de las defensoras indígenas de derechos humanos y ambientales.

## Referencias

- Arriagada, E. K. (2023, mayo). *Ecologías políticas feministas y activismos ambientales: Aportes conceptuales y experienciales desde Latinoamérica* [Ponencia]. En Congreso de la Latin American Studies Association (LASA 2023), Vancouver, Canadá.
- Asia Pacific Forum of National Human Rights Institutions [APF] & Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos [ACNUDH]. (2013). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas: Manual para las instituciones nacionales de derechos humanos*.
- Asociación Médica Mundial [AMM]. (2000). *Declaración de Helsinki: Principios éticos para las investigaciones médicas en seres humanos*.
- Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke University Press.
- Cabnal, L. (2010). Tejiendo los saberes desde el cuerpo-tierra-territorio: Feminismo comunitario desde Iximulew, Guatemala. En *Feminismos diversos: El feminismo comunitario* (pp. 11–19). Red de Sanadoras Ancestrales.
- Cabnal, L. (2014). *Feminismos diversos: El feminismo comunitario*. CLACSO.
- Cochran, P. A. L., Marshall, C. A., Garcia-Downing, C., Kendall, E., Cook, D., McCubbin, L. y Gover, R. M. S. (2008). Indigenous ways of knowing: Implications for participatory research and community. *American Journal of Public Health*, 98(1), 22–27. <https://doi.org/10.2105/AJPH.2006.093641>
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos [CIDH]. (2017). *Indigenous women and their human rights in the Americas* (OEA/Ser.L/V/II. Doc. 44/17). Organización de los Estados Americanos. <https://www.oas.org/en/iachr/reports/pdfs/indigenouswomen.pdf>
- Consejo de Organizaciones Internacionales de las Ciencias Médicas [CIOMS] & Organización Mundial de la Salud [OMS]. (2002).

*Pautas éticas internacionales para la investigación relacionada con la salud en seres humanos.*

- Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241–1299. <https://doi.org/10.2307/1229039>
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1989(1), 139–167. <https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>
- Curiel, O. (2015). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. En I. Mendia Azkue, M. Luxán Serrano, M. Legarreta Iza, G. Guzmán Orellana, I. Zirion Landaluze, & J. Azpiazu Carballo (Coords.), *Otras formas de (re)conocer: Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* (pp. 45–60). Universidad del País Vasco.
- Dalton, R. (2004). When two tribes go to war. *Nature*, 430(6999), 500–502. <https://doi.org/10.1038/430500a>
- García Márquez, G. (1982, diciembre 8). *La soledad de América Latina* [Discurso de aceptación del Premio Nobel de Literatura]. Fundación Nobel. <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1982/marquez/lecture/>
- Havasupai Tribe of the Havasupai Reservation v. Arizona Board of Regents*, 220 Ariz. 214, 204 P.3d 1063 (Ariz. Ct. App. 2008).
- Jaggar, A. (2014). Ética feminista. *Debate Feminista*, 49, 8–21. [https://doi.org/10.1016/S0188-9478\(16\)30002-0](https://doi.org/10.1016/S0188-9478(16)30002-0)
- Llacta.org. (2004, noviembre 13). Brasil: El caso de los Karitiana. <http://www.llacta.org/notic/041113b.htm>
- López de la Vieja de la Torre, M. T. (2015). *Autonomía y salud reproductiva. Dilemata: Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 7(17), 1–17. <https://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/article/view/355>

- Lugones, M. (2008). *Colonialidad y género. Tabula Rasa*, (9), 73–101. <https://doi.org/10.25058/20112742.340>
- Millett, K. (1970). *Sexual politics*. University of Illinois Press.
- Muñoz del Carpio Toia, Á. (2018). *Ética en la investigación con comunidades indígenas* [Material de clase, Maestría en Bioética: Problemas de ética de la investigación]. FLACSO.
- Organización de los Estados Americanos [OEA]. (1994). *Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer (“Belém do Pará”)*. <https://www.oas.org/es/mesecvi/docs/BelemDoPara-ESPANOL.pdf>
- Organización de los Estados Americanos [OEA]. (2016). *Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Secretaría General de la Organización de los Estados Americanos. OEA. <https://www.oas.org/es/sadye/documentos/res-2888-16-es.pdf>
- Organización de Estados Americanos [OEA] (2017). *Aprendiendo y enseñando sobre nuestros derechos: Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. OEA. <https://www.oas.org/es/sadye/documentos/DADPI.pdf>
- Organización Internacional del Trabajo (OIT). (s. f.). *Folleto No. 8: La OIT y los pueblos indígenas y tribales*. [https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100\\_ILO\\_CODE:C107](https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C107)
- Organización de las Naciones Unidas (ONU) (1979). *Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW)*. ONU
- Pillay, N. (2013, junio). *Keynote speech by Ms. Navi Pillay, United Nations High Commissioner for Human Rights*. Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OHCHR). <https://www.ohchr.org/en/statements-and-speeches/2013/06/keynote-speech-ms-navi-pillay-united-nations-high-commissioner>
- Puleo, A. (2019). *Claves ecofeministas: Para rebeldes que aman a la Tierra*. Plaza y Valdés.

- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201–246). CLACSO.
- Segato, R. L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.
- Scully, J. L. (2021). Feminist bioethics. En Ásta & K. Q. Hall (Eds.), *The Oxford handbook of feminist philosophy* (pp. 272–286). Oxford University Press.
- Sherwin, S. (2014). Feminismo y bioética. *Debate Feminista*, 49, 21–40.
- Viveros Vigoya, M. (2016). *La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación*. *Debate Feminista*, 52, 1-17. <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>
- Viveros Vigoya, M. (2023). *Interseccionalidad y giro decolonial comunitario*. CLACSO.