



UNIVERSITAT DE
BARCELONA



Observatori de
Bioètica i Dret
Universitat de Barcelona



FLACSO
ARGENTINA

Revista de Bioética y Derecho

Perspectivas Bioéticas

www.bioeticayderecho.ub.edu - ISSN 1886-5887

ARTÍCULO

**Ética de la investigación desde el pensamiento indígena:
derechos colectivos y el principio de la *comunalidad***

**Ethics of research from indigenous thinking: collective rights
and the principle of *comunalidad***

**Ètica de la investigació des del pensament indígena: drets
col·lectius i el principi de la *comunalitat***

GUILLERMO MEZA SALCEDO *

OBSERVATORI DE BIOÈTICA I DRET DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA

La Revista de Bioética y Derecho se creó en 2004 a iniciativa del Observatorio de Bioética y Derecho (OBD), con el soporte del Máster en Bioética y Derecho de la Universidad de Barcelona: www.bioeticayderecho.ub.edu/master. En 2016 la revista Perspectivas Bioéticas del Programa de Bioética de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) se ha incorporado a la Revista de Bioética y Derecho.

Esta es una revista electrónica de acceso abierto, lo que significa que todo el contenido es de libre acceso sin coste alguno para el usuario o su institución. Los usuarios pueden leer, descargar, copiar, distribuir, imprimir o enlazar los textos completos de los artículos en esta revista sin pedir permiso previo del editor o del autor, siempre que no medie lucro en dichas operaciones y siempre que se citen las fuentes. Esto está de acuerdo con la definición BOAI de acceso abierto.

* Guillermo Meza Salcedo. Teólogo y Doctor (c) en Comunicación, Universidad Nacional de la Plata (UNLP), Argentina. Docente Investigador en la Corporación Universitaria Minuto de Dios, Colombia (Centro Regional Ibagué). Coordinador del Comité de Ética de la Investigación de la misma Universidad. E-mail: memomeza@yahoo.com.

Resumen

Desde hace unas décadas, son frecuentes las investigaciones científicas con pueblos indígenas en diversos campos del conocimiento: cuestiones genéticas, lingüísticas, jurídicas, etnográficas, investigaciones sobre sus plantas medicinales, sus ritos y tradiciones, entre otras. Es importante no solo abrir espacios de discusión y análisis para conocer aspectos regulatorios y éticos para su protección, sino para asumir dichas investigaciones desde sus cosmovisiones y epistemologías. Éstas son en esencia relacionales, con valores como pluralidad, diversidad, reciprocidad, complementariedad, *compartencia*. Todos estos valores se engloban en el principio de *comunalidad*, que reafirma la apuesta por los derechos colectivos de las poblaciones indígenas, más allá de la vivencia individual de los Derechos Humanos. Esta mirada diferente a la ética de la investigación es el objetivo de este artículo, como un campo aún por explorar.

Palabras clave: ética de la investigación; *comunalidad*; pueblos indígenas; derechos colectivos.

Abstract

In the last few decades, scientific research with indigenous population has been more frequent in different fields: genetics, linguistics, legal, and ethnographic studies, research related to medicinal plants, their rites, and traditions, among others. For this reason it is important to know regulatory and ethical aspects for their protection, but also to assume these research from their world view and epistemologies. These are essentially relational, with values such as plurality, diversity, reciprocity, complementarity and sharing ("*compartencia*"). All of these values are part of the commonality principle (*comunalidad*), which reaffirms the commitment to the collective rights of indigenous population, beyond the individual experiences of Human Rights. This different approach to research ethics is the objective of this article, as a field yet to explore.

Keywords: research ethics, commonality, indigenous population, collective rights.

Resum

Des de fa dècades són freqüents les investigacions científiques amb poblacions indígenes en diversos camps del coneixement: qüestions genètiques, lingüístiques, jurídiques, etnogràfiques, investigacions sobre plantes medicinals, els seus rituals i tradicions, entre d'altres. És important no només obrir espais de discussió i anàlisi a fi de conèixer aspectes reguladors i ètics per a la seva protecció, sinó que cal, a més, plantejar aquestes investigacions des de les cosmovisions i epistemologies pròpies d'aquestes poblacions. Aquestes cosmovisions i epistemologies són, en essència, relacionals, i inclouen valors com ara la pluralitat, diversitat, reciprocitat, complementarietat i compartició. Tots aquests valors s'inclouen en el principi de comunalitat, que posa de relleu la defensa dels drets col·lectius de les poblacions indígenes, més enllà de la vivència individual dels Drets Humans. Aquesta mirada diferent en l'àmbit de l'ètica de la investigació és l'objectiu d'aquest article.

Paraules clau: ètica de la investigació; comunalitat; pobles indígenes; drets col·lectius.

1. Introducción

La ética en la investigación científica surgió a raíz del impacto nocivo causado en el ser humano y en la naturaleza por estudios desarrollados con cuestionados buenos fines. En ciencias sociales, su abordaje aún es incipiente en la mayoría de países de América Latina, pues en la práctica común el análisis de los requisitos éticos se sigue considerando desde unos referentes que orientan y regulan la investigación en/con seres humanos y animales desde el enfoque de las ciencias biomédicas. Si bien todos estos referentes han de aplicarse, en este artículo defiendo que también han de complementarse desde otras áreas del saber y desde otras visiones plurales del mundo en cuanto *cosmovivencias*. En esta propuesta particular, de algunos pueblos ancestrales de América Latina.

Reconociendo que, desde hace unas décadas es más frecuente la investigación científica con pueblos indígenas, no solo es importante abrir espacios de discusión y análisis para conocer aspectos metodológicos, regulatorios y/o éticos para la protección de las poblaciones indígenas que son parte de las investigaciones científicas, sino asumir dicha investigación desde sus propias cosmovisiones y pensamientos, que son distintos a nuestra forma occidental de ver el mundo.

En la primera parte presento algunos elementos sobre los pueblos indígenas en América Latina y sus formas de concebir filosóficamente el mundo en relación con el lenguaje. En la segunda parte planteo la necesidad de transitar desde unos derechos humanos individuales a unos derechos colectivos, reconociendo la importancia histórica de los dos paradigmas de la ética de la investigación como son el principalismo y el enfoque de los Derechos Humanos. Finalmente se presentan algunas ideas del principio de la *comunalidad* como un área por explorar en el campo de la ética de la investigación.

2. Metodología

La investigación que originó las reflexiones aquí planteadas se realizó a partir de un estudio de carácter cualitativo que se enmarcó, en un primer momento, en una investigación de tipo exploratorio, y en un segundo momento, en una investigación de tipo analítica. Exploratoria en cuanto nos permitió acercarnos a pensar la ética de la investigación desde la perspectiva y/o cosmovisiones de las comunidades indígenas, a partir de la indagación sobre el estado del arte de la ética de la investigación en ciencias sociales en América Latina en los últimos quince años.

Una vez obtenido el estado del arte se seleccionaron de forma intencional las publicaciones que evidenciaron la relación de la ética de la investigación con las comunidades indígenas. Se definieron como categorías de análisis el principalismo, la ética de la investigación desde el paradigma de los derechos humanos, los derechos colectivos de las comunidades indígenas y la *comunalidad*, planteada en esta investigación como un principio fundamental para pensar la ética de la investigación.

El análisis se hizo teniendo en cuenta las categorías que se acaban de enunciar, que se pensaron al asumir como fundamento los recursos bibliográficos, foros, chats, ofrecidos por el curso de “Introducción a la Ética de la Investigación con seres humanos” del Programa de Educación Permanente en Bioética, de la Redbioética – UNESCO para América Latina. Pero también se pensaron en relación con una investigación que anteriormente había desarrollado sobre las cosmovisiones y filosofías indígenas en América Latina, donde el énfasis central de la investigación estuvo puesto en el sentido y vivencia del “nosotros”. Esto me permitió encontrar el principio de la *comunalidad* aquí expuesto en relación con la ética de la investigación.

Los resultados que están planteados como conclusiones, son más bien un insumo que puede orientar futuras investigaciones que incidan en el fomento de una ética de la investigación, asumiendo la complejidad y diversidad de las comunidades indígenas.

3. Pueblos indígenas: otras formas de ver y vivir el mundo a través del lenguaje

Los pueblos indígenas, denominados también pueblos originarios, ancestrales, nativos, aborígenes, tribales, minorías étnicas, entre otros, o amerindios para el caso latinoamericano, son pueblos considerados como tales, a partir de unas características específicas reconocidas por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en el convenio 169 de 1989. Entre estas características, Muñoz del Carpio (2012) y la Organización Mundial de la Salud (OMS, 2003) destacan la identificación que tienen de sí mismos y el reconocimiento de su comunidad como indígenas, con unas condiciones económicas, culturales y formas de vida y organización social que los diferencia de otros sectores de la población nacional. Además mantienen una serie de tradiciones y costumbres y una legislación especial que perviven desde sus sociedades precoloniales. También tienen una fuerte conexión territorial, tanto con la tierra como con sus recursos naturales, conservan sus lenguas, culturas y creencias y vivencias ancestrales como pueblos o comunidades diferenciadas. Hay pues cuatro dimensiones relacionadas con los pueblos indígenas que deben ser tomadas en cuenta para cualquier cuestión operativa: “el reconocimiento

de la identidad, el origen común, la territorialidad y la dimensión lingüística y cultural” (CEPAL, 2014: 40).

En el 2013 la Organización de Naciones Unidas (ONU) señaló que existen unos 5000 pueblos indígenas y tribales, ubicados en 90 países de los cinco continentes, los cuales suman una población de 370 millones. Particularmente en América Latina, la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 2014) manifestó que existen aproximadamente 820 pueblos indígenas en los países de la región, hablando alrededor de 653 lenguas indígenas, sumando una población total de 44,8 millones de habitantes, la que representa alrededor del 8,3 por ciento de la población total. Al hablar de las lenguas, Lenkersdorf (2005) arguye que ellas desvelan la realidad, nos dicen mucho más que lo que las palabras nos comunican, en última instancia, nos conducen a mundos desconocidos e inéditos, en ellas hay otras cosmovisiones y también otras filosofías.

Para despertar la importancia del arcoíris lingüístico que existe al interior de estos pueblos en relación con el tema de la ética de la investigación, véase la siguiente tabla de pueblos indígenas, así como la cantidad de lenguas que perviven en América Latina.

País	Pueblos indígenas	Lenguas
Argentina	34	15
Belize	4	4
Bolivia	39	33
Brasil	305	274
Chile	9	6
Colombia	102	65
Costa Rica	8	7
Ecuador	14	12
El Salvador	3	1
Guayana Francesa	6	6
Guatemala	26	26
Guyana	9	9
Honduras	9	6
México	78	68
Nicaragua	9	6
Panamá	9	8
Paraguay	20	20
Perú	85	43
Surinam	5	5
Uruguay	2	2

Venezuela	40	37
América Latina	816	653

Tabla 1. Pueblos indígenas y sus lenguas en América Latina. Tabla adaptada de Banco Mundial (2014), con información de la CEPAL (2014) y Mikkelsen (2014).

Los pueblos indígenas y tribales tienen formas diferentes de ver, vivir y vivirse en el mundo: muchos de ellos siguen conservando su sabiduría milenaria, cultura, tradiciones y costumbres, lenguas, creencias, etcétera. Hay en ellos una cosmovisión¹, que Dilthey (1974) entiende como una ‘visión del mundo’ que engloba, simultáneamente, una gama de realidades: lo mítico, mágico, religioso, artístico, racional, científico, filosófico, etcétera. Es lógico pensar que la humanidad no ha tenido una misma visión e interpretación del mundo, no ha tenido un mismo lenguaje ni una misma racionalidad, como tampoco ha habido una sola cultura, un mismo vivirse, sentirse y pensarse en el mundo, no ha habido ni hay una cosmovisión universal.

Al abordar la cuestión de la cosmovisión andina, Mejía (2011) relaciona dicho vocablo con el lenguaje, expresando que desde el binomio “lenguaje-cosmovisión” es inconcebible una visión del mundo de manera unívoca, dado que no existe un lenguaje universal para expresar el mundo: “la existencia de múltiples idiomas en el mundo debe hacernos reflexionar sobre la existencia de distintas visiones del mundo” (p. 39). Es decir que la existencia de una diversidad de idiomas en el mundo es un imperativo para reflexionar sobre la existencia de múltiples cosmovisiones. Sumado a lo anterior Sarmiento (2002), al indagar sobre las formas de conocer y actuar de los seres humanos en relación con la vida misma y sus procesos, plantea que se pueden derivar nuevos paradigmas de pensar y conocer desde una relación diferente con la humanidad y con el cosmos, más allá del determinismo y la linealidad de algunos enfoques epistemológicos.

Esta primera mirada a la diversidad de pueblos y lenguas indígenas en el continente, nos puede hacer pensar en diferentes *pachas*, distintos pasados históricos, en una variedad de geografías, diversos modos de producción, múltiples lenguajes y formas de cultivar el saber, diferentes razas y culturas. Más aún, han de llevarnos a reconocer que no existe una humanidad universal, trascendente al espacio y al tiempo, como tampoco existe una cosmovisión única, aunque hoy con los procesos de globalización, quiera imponerse una absoluta manera de ver y vivir el mundo. Esto se puede descubrir en lo que expresa Cely (2008) en su artículo *Una mirada bioética del proceso de globalización* citando a Araujo (1997):

La homogeneización cultural del planeta, la clonación del sentir y del elegir humanos, son realidades todavía más peligrosas que la degradación ambiental, pues la preceden.

¹ Adaptación del alemán *Weltanschauung*, compuesto por los términos, *Welt*, ‘mundo’, y *anschauen*, ‘observar’,

El incremento, la densidad de nosotros mismos, sin el alivio de la diversidad cultural, equivale a un agujero negro. Cuando todos pensemos lo mismo, el planeta se saldrá de su órbita, incapaz de soportar el peso de la uniformidad ideológica (p. 16).

En esta perspectiva, al buscar los fundamentos para la bioética, Ovalle (2002) infiere que la vida y las relaciones humanas son complejas por lo que no se pueden hacer declaraciones absolutas acerca de la misma, pero sí abrimos a sus múltiples mundos posibles aun por construir. O como señala Santos (2010b) en torno a su idea de epistemologías del sur, reconociendo una ecología o pluralidad de saberes:

[...] la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo, [...] la diversidad del mundo es infinita, una diversidad que incluye modos muy distintos de ser, pensar y sentir, de concebir el tiempo, la relación entre seres humanos y entre humanos y no humanos, de mirar el pasado y el futuro, de organizar colectivamente la vida, la producción de bienes y servicios y el ocio (p. 42-43).

Es importante resaltar que el pensamiento amerindio ha sido desconocido o ignorado por la cultura dominante, subvalorando la riqueza indígena al tema agrario, artesanal, folklórico, de museos, ruinas y pirámides. Subvaloración que puede ser vista como una constante de dar por hecho que la cultura del conquistado es inferior a la del conquistador, al grado incluso de no considerar a los indígenas conquistados como seres humanos por carecer de alma, considerando el debate entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda (Púa, 2011: 38-41). Por eso es pertinente lo que señala Cepeda (2012) frente a esta subvaloración:

“La lógica del pensamiento aborígen no debe subvalorarse solamente por el hecho de que no concuerde con la lógica silogística y racional desde la que se evalúa. Lo que se debe exigir es adentrarse en su propia lógica [de pensamiento sentiente] en busca de desentrañar su horizonte de comprensión desde el cual todas sus expresiones tienen sentido” (p. 5). Se trataría entonces de romper con el pensamiento abismal para dar paso al posabismal como pensamiento ecológico, es decir, atreverse a cruzar la línea que ha sido invisibilizada (Santos, 2010a).

En su artículo *El vivir nosotros amerindio vs decir nosotros de la globalización*, Meza (2016) señalaba que los pueblos amerindios tienen una cosmovisión del nosotros, que encarna ser-comunidad, vivir-en-comunidad, trabajar-en-comunidad: se trata de una *cosmovivencia* con un carácter complementario, solidario, cooperativo, de ayuda mutua, de *horizontalización* de las familias y el trabajo, organizados sobre la base de su sabiduría ancestral, manteniendo la diversidad de sus lenguas y conservando una cosmovisión centrada en el sentimiento de identidad

colectiva con la *Pachamama*¹. Para los pueblos amerindios hay una fuerte vivencia de *comunalidad* y no de individualidad, de territorio comunal más no de propiedad privada, de *compartencia* más allá de competencia, de politeísmo y no de monoteísmo. Viven bajo la lógica del intercambio más no del negocio, de la diversidad y no de la uniformidad, de la interdependencia más que desde la libertad. Lo que define al hombre amerindio es su relacionalidad, ser sujeto relacionador, es decir, en términos andinos, ser *chakana*, 'puente' (Estermann, 2008: 79-80).

El hombre andino no se piensa así [mismo] como un sujeto desprendido del cosmos sino que 'define' su identidad en y a través de 'relaciones'. La proposición básica de la runasofía andina es —variando la frase cartesiana— celebramus ergo sumus. La 'identidad' (idem: 'lo mismo') andina es justamente 'relacionalidad' entre 'heterogeneidades' (heteros: 'otro', 'ajeno')" (Sobreville, 2008: 236).

4. De los derechos individuales a los derechos colectivos

La mayoría de los autores que se han ocupado de la ética de la investigación en seres humanos coinciden en que ésta ha registrado un pasado tortuoso, que no se ha ahorrado sufrimiento ni crueldad. Esto llevó al surgimiento de una serie de códigos, normas, leyes y guías para regularla, que han venido asumiendo unas cosmovisiones que se pueden enmarcar en dos grandes paradigmas: el principialismo y los Derechos Humanos.

El principialismo, de origen angloamericano, se basó en los principios de respeto por las personas, beneficencia y justicia, condensados en el Informe Belmont. Desde ahí, Beauchamp y Childress propusieron su *Ética de los Principios* para resolver cuestiones éticas en el campo de la salud, con los cuatro principios ya conocidos en este campo: 'justicia, respeto por la autonomía, beneficencia y no maleficencia'. El paradigma de los Derechos Humanos, por su parte, recoge la tradición liberal en que el marco de referencia es la dignidad de las personas. Los Derechos Humanos son la construcción histórica del núcleo ético que proporciona una clara orientación de lo que debe ser promovido para que como seres humanos vivamos una vida realmente humana, digna (Milmaniene, 2010; Brusinno, 2016).

¹ En el mundo andino la *Pachamama* (madre tierra) no sólo responde al significado de *pacha* como mundo y tierra, sino que también significa espacio-tiempo y naturaleza. Así entonces, *Pachamama* significa madre del espacio-tiempo y madre de la naturaleza. Se refiere a todo aquello con lo que los seres humanos se encuentran, su entorno, lo que está sobre ellos y bajo ellos. El contacto con la *Pachamama* liga y religa a los seres humanos entre sí, con los otros seres que ocupan un tiempo y espacio y con los mismos dioses (Mejía, 2011: 147-151).

En América Latina, además de estos dos enfoques, se viene desarrollando la bioética latinoamericana o bioética en América Latina (Garrafa y Erig, 2009; Álvarez, 2012; García, 2012), que busca responder al contexto local para garantizar la vida de sus habitantes, así como afrontar importantes dilemas para elevar su calidad de vida. La perspectiva latinoamericana asume la calidad de vida de manera integral, no como datos estadísticos en relación con el bienestar y el desarrollo, ni tampoco se limita a una visión reduccionista de la salud. Toma en cuenta factores como bienestar, satisfacción, salud, vitalidad, capacidad de comunicación, atendiendo a la individualidad del ser humano, pero también a su colectividad, a su ser biológico, social, cultural y espiritual. Una calidad de vida que satisfaga las necesidades fundamentales del ser humano, por encima de su necesidad creada de consumo (Boladeras et al. 2000).

En cuanto al principialismo, se trata de un modelo de carácter normativo, instrumental-funcional-procedimental de orientación individualista, que ha jugado un papel importante en la ética de la investigación. Hay que destacar sus elementos teóricos y pragmáticos, dando una respuesta válida en un determinado momento histórico, pues con estos principios se quería ayudar en los problemas de la asistencia sanitaria y salvar las limitaciones de los antiguos procedimientos de responsabilidad ética. Sin embargo, dentro de los límites de este modelo se encuentra su convencionalismo moral, su pretensión de universalidad, los principios asumidos desde una lógica de mercado pues se le daba mayor importancia a la beneficencia, una antropología sesgada, enfoque cientificista de la ética con un carácter hegemónico, utilitarista, positivista, la mayoría de veces, asumidos de forma descontextualizada (Brussino, 2016).

A partir del análisis del principialismo desde Europa, América Latina, África y Asia, así como de una reflexión sobre los principios de autonomía, beneficencia, no maleficencia y justicia desde algunas de las grandes religiones del mundo, Siruana (2010) infiere la posibilidad para construir las bases de lo que se puede llamar una “bioética intercultural” muy relacionada con la cuestión de los derechos humanos, defendidos por su carácter universal. Frente a este modelo principialista, han venido surgiendo nuevos paradigmas que ponen el acento en las interacciones sociales y en las consideraciones contextuales, como es el caso de la llamada bioética latinoamericana y caribeña de la protección de sujetos (Garrafa, Kottow y Saada, 2005), la bioética de intervención (Flor y Garrafa, 2010), la bioética crítica (Pinto, 2010) o la bioética proximal (Kottow, 2015). En esta misma tendencia Lolas (2000) señala:

Hablar de autonomía, beneficencia, no maleficencia y justicia se ha convertido en tópico. Estos principios, en sí mismos, no brindan claves para saber cuál es más importante o primordial. Tampoco para determinar cuándo y cómo han de aplicarse a casos concretos. La infinita variedad de la conflictualidad humana plantea siempre desafíos inéditos. Más que enseñar Bioética se trata de facilitar el raciocinio bioético. Y para

lograrlo, es menester considerar el contexto cultural y valórico en que tal raciocinio se practica (p. 14).

Respecto al modelo de los Derechos Humanos, habría que señalar que también busca ser universalista, lo cual es discutible... dignidad humana, universal sí, pero asumiéndola desde qué paradigma, desde qué visión o cosmovisión, o desde qué fundamentos epistemológicos. Siguiendo a Brussino (2016), se puede decir que es importante asumir la propuesta de la ética desde los Derechos Humanos como una tarea inconclusa:

“que no cerrará nunca, al menos mientras la historia siga en movimiento y el futuro permanezca abierto. Este desarrollo de la civilización comprende una pluralidad de historias culturales particulares en las cuales la estabilización de la convivencia en sistemas normativos ha cobrado formas diferentes. No obstante, en el contexto de estas diferencias se encuentran los rastros de procesos análogos de aprendizaje” (p. 31).

Hace algunos años Lolas (2010) señalaba que los países latinoamericanos tenían unas características culturales e institucionales que requieren un trato peculiar en el campo de la bioética, entre ellos la fe religiosa y los debates éticos que afectan a las personas y a los grupos. En este sentido prevenía que muchas veces se confunde la evaluación ética con prácticas extranjeras de asimilación o consignas de creencias a manera de rituales administrativos, dejando de lado el carácter reflexivo de la bioética. Ciertamente se asume una legislación que recoge ecos de otras tradiciones y hay una importante contribución al campo, pero regularmente para los contextos latinoamericanos no es adecuada u oportuna, pues no se ha llegado a un profundo compromiso con la vida humana en su entorno natural.

En esta misma perspectiva, dentro de la propuesta para la construcción de una bioética latinoamericana, Peralta (2011) menciona la importancia de asumir lo que nos es propio axiológicamente: matices culturales, biodiversidad y riqueza étnica, a la que seguimos mirando desde fuera y no desde lo que ella misma desde dentro nos interpela. Ya sea de manera básica, desde el principio de la solidaridad respecto al derecho a la salud propuesto por la Declaración Universal de Bioética y Derechos Humanos (2005), que pudiera integrarse a las prácticas del sistema de salud occidental, asumiendo la salud como:

“un estado de armonía y equilibrio que responde a la comunidad, a la integralidad de la cosmovisión y a la territorialidad, y depende de las relaciones entre las personas, la comunidad y la naturaleza; origen de los componentes esenciales de la medicina tradicional” (Bernal, 2013: 14).

En este sentido, Agar (2004) señala que:

“la ética de la investigación incluye el respeto por la cultura y el reconocimiento de las formas básicas de la organización social. Esto, asociado ya no tanto ahora con la estructura social, con la metodología llamada dura, sino con la mirada blanda, asociada con la socialidad” (p. 67).

Se trata, con Bernal (2013), de entender otra forma de vivir culturalmente la salud, aceptar su autonomía alimentaria, su educación y promoción en salud integral, sus prácticas y saberes basados en la medicina ancestral y en criterios de pluralidad y complementariedad terapéutica, con plantas y ritos propios.

Por su parte, Escobar (2000) hace un llamado a avanzar hacia una macro-bioética, señalando que las actuales circunstancias nos obligan a no quedarnos en el espectro del tema médico/biomédico, por lo que “se requiere una visión nueva de la realidad que comprenda relaciones y dependencias reciprocas de todos los fenómenos físicos, biológicos, psicológicos, sociales y culturales” (p. 56). Llamado sumamente pertinente en América Latina, donde las deudas sociales son inmensas, como se evidencia en la creciente pobreza y exclusión social, una ciudadanía y unos derechos fundamentales recortados y unas precarias o inexistentes oportunidades de empleo, además de los complejos problemas del conflicto armado interno y el narcotráfico, que hacen más grave la situación.

Así pues, con estos presupuestos de fondo y aceptando el Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales de 1989, en materia de ‘derechos colectivos’, ratificados por la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas del 2007, que plantea el derecho de dichos pueblos a la libre determinación en estas cinco dimensiones: el derecho a la no discriminación; el derecho al desarrollo y el bienestar social; el derecho a la integridad cultural; el derecho a la propiedad, uso, control y acceso a las tierras, territorios y recursos naturales; y el derecho a la participación política, se puede decir que se está en tránsito hacia una realidad esencial de los pueblos indígenas como es su *cosmovivencia* comunitaria.

Este reconocimiento ha sido un proceso progresivo que ha permitido identificar sus necesidades en materia de protección de Derechos Humanos y descubrir las deficiencias de las distintas legislaciones nacionales en la materia. No obstante, se sigue en deuda pues se toman esos derechos colectivos desde una mirada occidental, como que el investigador o los comités son quienes protegen y garantizan la protección individual de los derechos de los individuos, su consentimiento informado, el balance riesgo-beneficio, la justicia distributiva de dar a cada cual lo que corresponde, o de mirar la autonomía personal y la beneficencia en las investigaciones, es decir, hay un problema de “participación” que si bien se ha avanzado en los derechos individuales,

los derechos colectivos han quedado al margen porque se ha descuidado la relevancia de los contextos comunitarios (Milmaniene, 2010: 288-290).

En esta perspectiva, la misma autora hace una crítica señalando que la reivindicación de la diversidad cultural se restringe ante la posibilidad de que los valores particulares atenten contra los principios universales expresados en los derechos humanos, pues la lógica argumentativa que subyace en la normatividad que reconoce la diversidad cultural, es que la dignidad constituye el fundamento y el límite inequívoco en caso de conflicto con las exigencias derivadas de las tradiciones, culturas o visiones plurales del mundo.

Particularmente respecto al derecho colectivo de la tierra, en el documento conclusivo del Primer Congreso Indígena (1971), en la vocería del Consejo Regional Indígena del Cauca se menciona:

Para los pueblos indígenas del mundo y de Colombia, la tierra tiene un significado particularmente importante. [...] La tierra es mucho más importante para la vida de los indígenas en comunidad. Los indígenas viven en comunidad y no pueden vivir sin comunidad. Cuando se acaba la comunidad se acaba la cultura, los conocimientos acumulados por muchos años, y se acaban los indígenas. Cuando los indígenas tienen poca tierra o no la tienen, se ven obligados a trabajar para gente no indígena, obligados a abandonar su familia, a dejar su gente, a aceptar otras formas de vida distintas, a abandonar sus costumbres. Se acaba la solidaridad, la ayuda mutua. Cuando no hay tierra, cada indígena tiene que luchar solo, defenderse solo, pensar solo, soportar solo la enfermedad y no tiene con quien compartir la tristeza o la alegría; el indígena solo no puede vivir, porque la fuerza para vivir está en la comunidad.

5. Principio de la comunalidad para la ética de la investigación

“No es que los Estados nos den una mano, sino que nos quiten sus manos de encima”. Esta es la frase con la cual la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI) inicia su Declaración de Cusco, en la cual además de afirmar su identidad comunitaria y relacional con la madre naturaleza, a través de unas prácticas de solidaridad, complementariedad, reciprocidad, de control social o administración de justicia, hacen una crítica social ante la urgencia de ver que los estados son cada vez menos nacionales y menos democráticos.

Según Zambrano (2006) la ética de la investigación no puede estar dissociada del entorno cultural, pues no solo hace parte de él, sino que además es una fuente que coadyuva a generarlo,

a propiciarlo, a configurarlo. Por ejemplo, entre los mixtecos se habla de *comunalidad*, entre los mayas del nosotros —*nosotridad*—, en los andinos de *relacionalidad*, para los africanos es el *ubuntu*, palabras que se pueden conjugar en la frase: ‘yo soy porque nosotros somos’. Culturalmente, la *comunalidad* está constituida por un trípode fundamental que le da vida: una estructura —la comunidad—, una forma de organización social —*comunalidad* expresada en el poder, trabajo, territorio, fiesta— y una mentalidad —la colectivista opuesta a la individualista— (Maldonado, 2013).

Dicha *comunalidad* al interior de los pueblos indígenas, expresa unos principios que habrá que entenderlos no como algo opuesto a la sociedad occidental, sino como diferentes, donde lo colectivo, la integralidad, la complementariedad y lo comunal se viven de forma muy distinta a nuestra cosmovisión moderna. Según Díaz (2014), hay cinco elementos que definen la comunalidad: a) la tierra como Madre y como territorio; b) el consenso en Asamblea para la toma de decisiones; c) el servicio gratuito como ejercicio de autoridad; d) el trabajo colectivo, como un acto de recreación; e) los ritos y ceremonias, como expresión del don comunal.

Además de Maldonado (2013; 2015) y de Díaz (2014), hay otros como Martínez (2010), Regino (2000), Aquino (2013), que presentan ideas importantes sobre la *comunalidad* manifestando que:

- ◆ Es el elemento que define la inmanencia de la comunidad, es el principio que explica a su sociedad.
- ◆ Representa el pensamiento y la acción de la vida comunitaria.
- ◆ Es la actitud hacia lo común vivida desde la reciprocidad.
- ◆ Es la raíz, el pensamiento, la acción y el horizonte de los pueblos indígenas.
- ◆ Es un pensamiento y una práctica emancipadora como un proceso incompleto, que nunca llega a destino porque no es un objetivo sino una forma de vivir.
- ◆ *Comunalidad* y complementariedad, vienen a ser dos categorías básicas para entender la raíz, el pensamiento y la acción de los pueblos indígenas.
- ◆ Es como horizonte y utopía, como una forma de vida que se recrea y cobra sentido en el día a día de la vida comunitaria.
- ◆ Tiene una función formativa: una impresionante escuela desinstitucionalizada en la que se forma a los jóvenes y adultos en la responsabilidad.

Teniendo en cuenta lo anterior, Martínez (2010) refiriéndose al sentir y vivir de los pueblos indígenas de Oaxaca expresa:

"Somos Comunalidad, lo opuesto a la individualidad, somos territorio comunal, no propiedad privada; somos compartencia, no competencia; somos politeísmo, no monoteísmo. Somos intercambio, no negocio; diversidad, no igualdad, aunque a nombre de la igualdad también se nos oprima. Somos interdependientes, no libres" (p. 17).

Por eso, para abrir paso a otra forma de ver la ética de la investigación es importante reconocer en esta misma perspectiva que "la libertad de la razón del 'yo-académico de racionalidad moderna' debe terminar ahí donde empieza la libertad de la razón comunitaria del 'nosotros' de las culturas indígena originarias" (Quintanilla, 2009: 133). O como señala Ortiz (2006) refiriéndose a una cosmovisión de la comunalidad entre los amerindios:

Las cosmovisiones están relacionadas con el sentir, pensar y actuar de la gente, con su comportamiento, porque éste generalmente está regulado por esa particular cosmovisión a la que se pertenece, dándose así una cosmovivencia; en otras palabras, un pueblo que posee un idioma desarrollado tiene, reitero, simultáneamente, su peculiar modo de filosofar inherente a su lengua. Para el caso de la tradición mixteca y andina, podemos hablar de una cosmovisión de comunalidad o del nosotros como comunalidad (p. 69).

Así pues, el ser humano indígena no se puede entender sólo en relación con la *Pachamama* sino en una multiplicidad de relaciones, entre ellas las sociales, ya sean políticas, económicas, éticas, religiosas, etcétera, es un 'ser para sí' y un 'ser para los demás' como *runa* y *ayllu* (sociedad y familia). Como *runa* es un ser concreto, inmerso entre sus *masi* (semejantes), pero sin perderse en la generalidad, con derechos y deberes, solidario y transformador de la naturaleza (*pacha*) y creador de bienes y valores como parte de la *Pachamama* (madre naturaleza), y como *ayllu*, no se diluye en las relaciones sociales, cual gota de agua en el mar, sino que al realizarse como ser colectivo, conserva su esencia humana y su individualidad para realizarse en el *ayllu* (Mejía, 2011: 241).

6. Conclusiones

Los derechos indígenas se asientan, no en una concepción individualista, sino en una colectiva y comunitaria, reconociendo que desde su cosmovisión todos son sujetos, tanto los seres humanos como los no humanos. El hombre y la mujer, son junto con otros seres, parte de la *Pachamama* y

todos conviven en una armonía de vida necesaria para vivir. Lo que los define es su relacionalidad, o como lo venimos presentando, su *comunalidad*.

La *comunalidad* dice: somos pluralidad, diversidad, reciprocidad, complementariedad, *compartencia*; cada yo, tú, él, ello, ustedes y ellos se configura al interior de un nosotros. Así como estamos en el cosmos sin poder llegar a su principio ni final, así estamos dentro de la *comunalidad* sin llegar a un punto culminante, pues más que un objetivo, la *comunalidad* es una forma de vivir que cobra sentido y se recrea en el día a día de la vida comunitaria.

Desde la ética de la investigación, la indagación aquí abordada muestra cómo hay un trabajo por realizar abriendo el horizonte de la misma, desde el campo de la bioética al campo de las ciencias sociales y particularmente, desde las cosmovisiones indígenas, sin creer que una cosmovisión desde el 'yo' sea la única posibilidad situacional, sino que coexisten en nuestro mundo cosmovisiones comunales donde el nosotros asume el acontecer cotidiano desde el cual se puede pensar el ejercicio investigativo. Por eso como señala Lenkersdorf (2005), respecto a la vivencia nosótrica del pueblo tojolabal como una manera diferente de vivir la vida:

"si de veras están interesados, escúchennos; escuchen para inquietarse y para empezar a preguntar, a indagar, a averiguar. Tienen mucho que aprender. A la vez tienen que desaprender la importancia extraordinaria que asignen al YO. No lo negamos, ni lo borramos, pero el YO lo mismo que el TÚ sólo existen gracias a la existencia del NOSOTROS que les da oportunidades de desarrollarse" (p. 34).

Bibliografía

- ◆ AGAR, L. "La ética de la investigación en ciencias sociales en el contexto de la globalización: de la investigación cuantitativa a la investigación cualitativa". *Acta Bioética* 10 (1), 2004: 65-68.
- ◆ ÁLVAREZ, J.A. "¿Bioética latinoamericana o bioética en Latinoamérica?". *Revista Latinoamericana de Bioética* 12(1), 2012: 10-27.
- ◆ AQUINO, A. "La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos". *Cuadernos del Sur* 34, 2013: 7-19.
- ◆ BANCO MUNDIAL. *Los Pueblos Indígenas en América Latina. Balance político, económico y social al término del Segundo Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas en el Mundo*. Nueva York: Banco Mundial/Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento, 2014.

- ◆ BERNAL, D.R. "La solidaridad y las declaraciones internacionales de Derechos Humanos y bioética: el caso del derecho a la salud de los pueblos indígenas colombianos". *Acta Bioética* 19 (1), 2013: 9-18.
- ◆ BOLADERAS, M.; TRIANA, J.; MALDONADO, C.; DELGADO, C.; CASTRO, M.; PFIZENMAIER, W.; LUKOMSKI, A.; PÉREZ, M.; GUZMÁN, M.P.; TAMARA, L.; ARTEAGA, I.D.; FONNEGRA-JARAMILLO, I.; GERLEIN, C. *Bioética y calidad de vida*. Bíos y Ethos 15, 2000. Universidad El Bosque.
- ◆ BRUSSINO, S. *Modulo I. Antecedentes y fundamentos de la ética de la investigación*. Material del XI Curso de Introducción a la ética de la investigación en seres humanos, Redbioética-UNESCO, 2016.
- ◆ COORDINADORA ANDINA DE ORGANIZACIONES INDÍGENAS. *I Congreso de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas. Declaración del Cusco*. Disponible en http://www.movimientos.org/enlacei/congresocaoi/show_text.php3?key=7592.
- ◆ CELY, G. "Una mirada bioética al proceso de la globalización". *Revista Latinoamericana de Bioética*, 8(1), 2008: 14-21.
- ◆ CEPEDA, J. "Ontología indígena. Aproximación filosófica a saberes precolombinos que posibilitan una ontología latinoamericana". En CEPEDA, J. (ed). *Aproximaciones ontológicas a lo latinoamericano I*. Rosario: Fundación Ross, 2012.
- ◆ COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (CEPAL). *Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*. Santiago de Chile: Naciones Unidas –CEPAL, 2014.
- ◆ DÍAZ, F. "Comunidad y comunalidad". En ROBLES, S., CARDOSO, R. (Comps). *Floriberto Díaz Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*. México: UNAM, 2007.
- ◆ DILTHEY, W. *Teorías de las concepciones del mundo*. Madrid: Revista de Occidente, 1974.
- ◆ ESCOBAR, A. *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: ICANH-Universidad del Cauca, 2005.
- ◆ ESCOBAR, J. *Comprensión sistémica de la salud y calidad de vida*. Bíos y Éthos, 15. Bogotá: Ediciones El Bosque, 2000.
- ◆ ESTERMANN, J. *Si el sur fuera el norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. Quito: Abya-Yala, 2008.

- ◆ FLOR DO NASCIMENT, W., GARRAFA, V. "Nuevos diálogos desde el sur: colonialidad y Bioética de Intervención". *Revista Colombiana de Bioética*, 5(2), 2010: 23-37.
- ◆ GARCÍA, R.H. "La bioética en perspectiva Latinoamericana, su relación con los Derechos Humanos y la formación de la consciencia social de futuros profesionales". *Revista Latinoamericana de Bioética*, 12(2), 2012: 45-51.
- ◆ GARRAFA, V., ERIG, L. "Epistemología de la bioética – enfoque latino-americano". *Revista Colombiana de Bioética*, 4(1), 2009: 73-92.
- ◆ GARRAFA, V., KOTTOW, M., SAADA, A. *Estatuto epistemológico de la bioética*. México: UNAM-Redbioética UNESCO, 2005.
- ◆ KOTTOW, M. "La enseñanza de una bioética proximal". *Revista Latinoamericana de Bioética*, 15(2), 2015: 26-41.
- ◆ LENKERSDORF, C. *Filosofar en clave tojolabal*. México: Porrúa, 2005.
- ◆ LOLAS, F. "Introducción: Hacia una bioética para América Latina y el Caribe". En: LOLAS, F. *Bioética y cuidado de la salud. Equidad, calidad, derechos*, Santiago de Chile: OPS/OMS, 2000.
- ◆ _____ "Bioética en América Latina. Una década de evolución". *Acta Bioética* 4, 2010 (Monografía). Disponible en <http://actabioethica.cl/docs/bioeticamerica.pdf>.
- ◆ MALDONADO, B. "Comunalidad y responsabilidad autogestiva". *Cuadernos del Sur* 34, 2013: 21-28.
- ◆ _____ "Perspectivas de la comunalidad en los pueblos indígenas de Oaxaca". *Bajo el Volcán*, 15(23), 2015: 151-169.
- ◆ MARTÍNEZ, J. *Eso que llamamos comunalidad*. Oaxaca: CONACULTURA, 2010.
- ◆ MEJÍA, M. *La Cosmovisión Andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Latina*. Lima: Universitaria, 2011.
- ◆ MEZA, G. "El vivir nosotros amerindio vs decir nosotros de la globalización". *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 37 (114), 2016: 151-166.
- ◆ MIKKELSEN, C. (ed). *El mundo indígena 2014*. Lima: Tarea Asociación Gráfica Educativa, 2014. Disponible en www.nacionmulticultural.unam.mx/portal/pdf/.../Mundo_Indigena_2014-2.pdf.
- ◆ MILMANIENE, M.P. "La comunidad indígena y sus derechos: debates en torno a la ética de la investigación en ciencias sociales". *Anuario de investigaciones* 17, 2010: 287-297.

- ◆ MUÑOZ DEL CARPIO, A. “Ética de la investigación en poblaciones originarias”. En CASADO, M., LUNA, F. (Coord). *Cuestiones de bioética en y desde Latinoamérica*. Navarra: Civitas-Thomson Reuters. 2012: 411-438.
- ◆ ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (OMS). *Poblaciones indígenas e investigaciones sanitarias participativas*. Ginebra: OMS, 2003.
- ◆ ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (ONU). *La Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas: Manual para las instituciones nacionales de derechos humanos*. Ginebra: Asia Pacific Forum of National Human Rights Institutions-ACNUDH, 2013. Disponible en www.ohchr.org/Documents/Publications/UNDRIPManualForNHRIs_SP.pdf.
- ◆ ORTIZ, I. “Comunalidad y ética en los andes de la mixteca”. En HUAMÁN, C. *Literatura, memoria e imaginación en América Latina. Algunos derroteros de su representación a través de la oralidad y la escritura*. Lima: Altazor-UNAM, 2006: 67-96.
- ◆ OVALLE, C. “Fundamentar la bioética: Una argumentación sostenible desde las ciencias de la complejidad”. *Bios y Oikos* 1, Universidad El Bosque, 2002: 45-53.
- ◆ PERALTA, A. “Perspectivas para una bioética latinoamericana”. *Revista de Bioética Latinoamericana*, 7 (1), 2011: 19-27.
- ◆ PINTO, B.J. “Bioética, crítica y sociedad: más allá del principalismo”. *Revista Colombiana de Bioética*, 5(1), 2010: 73-84.
- ◆ PÚA, F. *Filosofías amerindias: búsquedas de lo propio en América Latina*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2011.
- ◆ QUINTANILLA, V.H. La descolonización intra-intercultural de la filosofía en “Latinoamérica”. En Mora, David. *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*. La Paz: Instituto Internacional de Integración, 2009: 127-147.
- ◆ REGINO, A. “La comunalidad, raíz, pensamiento, acción y horizonte de los pueblos indígenas”. *México Indígena*, 1 (2), 2000: 7-14.
- ◆ SANTOS, B. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce - Universidad de la República, 2010a.
- ◆ _____. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, 2010b.

- ◆ SARMIENTO, Y. "Una fundamentación de la bioética desde la interdisciplinariedad y el diálogo entre paradigmas", *Bios y Oikos* 1, Universidad El Bosque, 2002: 22-31.
- ◆ SIRUANA, J.C. "Los principios de la bioética y el surgimiento de una bioética intercultural". *Veritas* 22, 2010: 121-157.
- ◆ SOBREVILLE, D. "La filosofía andina de P. Josef Estermann". *Solar* 4, 2008: 231-247. Disponible en: <http://revistasolar.org/wp-content/uploads/2016/04/Solar-4.pdf>.
- ◆ ZAMBRANO, C.V. "Dimensiones culturales en la Bioética. Aproximación para una Bioética intercultural y pública". *Revista Colombiana de Bioética* 1(2), 2006: 83-104.

Fecha de recepción: 16 de enero de 2017

Fecha de aceptación: 20 de junio de 2017