



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
FACULDADE DE CIÊNCIAS DA SAÚDE  
CÁTEDRA UNESCO DE BIOÉTICA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM BIOÉTICA**

**SAULO FERREIRA FEITOSA**

**O PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO EPISTEMOLÓGICA DA BIOÉTICA DE  
INTERVENÇÃO: POR UMA PRÁTICA BIOÉTICA LIBERTADORA**

**BRASÍLIA  
2015**

**SAULO FERREIRA FEITOSA**

**O PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO EPISTEMOLÓGICA DA BIOÉTICA DE  
INTERVENÇÃO: POR UMA PRÁTICA BIOÉTICA LIBERTADORA**

Tese apresentada como requisito parcial  
para obtenção do Título de Doutor em  
Bioética pelo Programa de Pós-Graduação  
em Bioética da Universidade de Brasília.  
Linha de Pesquisa: Fundamentos de  
Bioética e Saúde Pública.

Orientador: Prof. Dr. Volnei Garrafa

BRASÍLIA – DF  
2015

Feitosa, Saulo Ferreira.

O Processo de Territorialização Epistemológica da Bioética de Intervenção: por uma prática bioética libertadora, Brasília, 2015.

Orientador: Volnei Garrafa

Tese (doutorado) – Universidade de Brasília/Programa de Pós-Graduação em Bioética, 2015.

206 p.

1. Bioética de Intervenção. 2. Pensamento Latino-americano. 3. Pluralismo Bioético. 4. Bom Viver. 5. Sentir Pensar Interepistemicamente.

I. Feitosa, SF; Garrafa V. II. O Processo de Territorialização Epistemológica da Bioética de Intervenção: por uma prática bioética libertadora.

SAULO FERREIRA FEITOSA

**O PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO EPISTEMOLÓGICA DA BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO: POR UMA PRÁTICA BIOÉTICA LIBERTADORA.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade de Brasília como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Bioética.

Aprovada em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Volnei Garrafa – Presidente  
Universidade de Brasília (UnB)

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Flávia Regina Souza Ramos  
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

---

Prof. Dr. Marcio Fabri dos Anjos  
Centro Universitário São Camilo (CUSC)

---

Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento  
Universidade de Brasília (UnB)

---

Prof. Dr. Miguel Ângelo Montagner  
Universidade de Brasília (UnB)

---

Prof. Dr. Jorge Alberto Cordón Portillo  
Universidade de Brasília (UnB)

*Aos povos indígenas do Brasil, pelos longos anos de convivência, acolhimento, partilha e aprendizagem;*

*Aos guerreiros e guerreiras indígenas que tiveram suas vidas ceifadas pela ação ou omissão do Estado brasileiro, especialmente aos amigos e amigas com quem convivi mais de perto;*

*Ao meu querido avô, Antônio Feitosa Ramos, que nos deixou recentemente, aos 98 anos. Assumindo uma filosofia de vida simples, enraizada no universo rural do agreste pernambucano, pautada pela honestidade, solidariedade, reciprocidade e acolhimento, vovô deixou um legado ético inestimável. Desde criança foi protagonista de algumas atitudes descoloniais. Quando estudante da escola primária repudiava o exibicionismo aristocrático dos primos maternos, seus colegas de turma. Por essa razão, decidiu retirar de sua assinatura o sobrenome que o vinculava àqueles parentes indesejáveis. Depois da morte de seus pais, aos quais se referia com profunda admiração, preferiu demolir a casa grande e a senzala, que embora se tratassem de estruturas rústicas, reproduziam os símbolos da colonização. Após seu casamento, passou a ocupar uma modesta habitação que antes serviu de moradia para um dos trabalhadores de seu pai. Ali, juntamente com sua amada Águeda, acompanhou o crescimento de seus dez filhos e recebia diuturnamente as pessoas que o procuravam, muitas delas em busca de aconselhamentos.*

## AGRADECIMENTOS

Aos membros da minha comunidade moral originária, meus pais Odilon e Selma, meus irmãos Sérgio, João e Rildo, minha irmã Juliana e de modo muito especial à querida Zefinha, que dedicou toda sua vida a cuidar de nossa família, pelos afetos, os cuidados, as festas e, sobretudo, pelo recíproco controle ético que exercemos sobre nossas vidas;

À Rosane e Coralina, por aceitarem incluir em nosso projeto de vida coletivo esse meu projeto de estudo;

Ao professor Volnei Garrafa, amigo-orientador, pela atenção, o zelo e pela cumplicidade nessa parceria intelectual;

À professora Rita Segato, pela amizade, diálogos e aprofundamentos temáticos, através dela agradeço às professoras e professores do PPG Bioética;

À Cátedra UNESCO de Bioética da UnB, ao Programa de Pós-graduação em Bioética, à CAPES pela colaboração com o Programa e o apoio recebido através da bolsa de estudo;

À Vanessa e Camila da secretaria da Cátedra UNESCO de Bioética, Shirleide e Cleide do PPG Bioética, pela disponibilidade, eficiência e dedicação em atender todas as solicitações que lhes foram feitas;

Aos amigos e colegas do Programa de Pós-Graduação em Bioética, pelas descobertas, pelo carinho, pelo companheirismo;

A todos os amigos e amigas do Cimi – nosso invencível exército de sonhadores – pela cooperação e o apoio necessário ao desenvolvimento deste estudo;

Aos integrantes de nossa comunidade indigenista de Pernambuco – nossa fraternidade do Bom Viver – (Sandro, Heloísa, Carol, Renato, Lara, Eliene, Ângelo, Alcilene, Manuela, Otto, Francisco, Roberto), por nossa grande amizade, pelas lutas conjuntas, pelos embates teóricos, pelas festas e principalmente pelos sonhos partilhados;

Às pessoas que das mais variadas formas, mesmo aquelas mais singelas, contribuíram para a concretização deste trabalho.

A todos e todas, a minha mais sincera gratidão.

## RESUMO

Esse trabalho tem como finalidade descrever e analisar o processo de elaboração, surgimento, legitimação e propagação da teoria denominada Bioética de Intervenção. Conscientes da dimensão histórica, política e ideológica dessa proposição bioética, optamos por construir um texto na forma de registro historiográfico, com base numa hermenêutica crítica e dialógica capaz de comportar a pluralidade epistêmica que possa viabilizar a construção de um pluralismo bioético enraizado na realidade concreta da América Latina. Partimos do pressuposto de que a Bioética de Intervenção surgiu num contexto de contestação ao neoliberalismo e tendo a “periferia” como lugar de elaboração e enunciação de saber, se constitui numa proposta pluriversalmente aberta para as interações interepistêmicas com outros saberes que se colocam a serviço dos processos de construção das autonomias. Em seu horizonte está a libertação dos povos e dos grupos de pessoas oprimidas do Planeta, vítimas das injustas estruturas de poder que dão sustentação às relações de desigualdade historicamente construídas com base na conformação do Sistema-Mundo Capitalista. Com o propósito de contribuir com seu processo de consolidação epistemológica tecemos algumas considerações sobre o seu referencial teórico e apresentamos algumas sugestões objetivando a superação de algumas preocupações identificadas. Para evitar uma abordagem especista – dada sua forte vinculação aos direitos humanos –, estamos sugerindo a inclusão dos direitos da natureza dentro de seu arcabouço teórico. Como forma de insurgência contra a imposição da racionalidade ocidental pelas epistemologias dominantes propusemos a adoção de uma reflexão bioética interepistêmica e sentipensante na qual sentir e pensar (emoção e razão) interagem para produzir o conhecimento. Cuidando para que sua prática interventiva nunca ocorra de maneira intromissiva, desrespeitando o protagonismo e as autodeterminações dos sujeitos a quem se destina a ação bioética agregamos a perspectiva da interculturalidade crítica ao pluralismo bioético proposto pela Bioética de Intervenção. Considerando que o caráter político militante da Bioética de Intervenção implicará sempre no estabelecimento de relações com as instituições do Estado, refletimos sobre as tensões emanadas desse relacionamento e apresentamos a necessidade de refundação do Estado, buscando inspiração nas experiências recentes ocorridas na Bolívia e no Equador que resultaram na construção do Estado pluralista e inspirado pelo paradigma do Bom Viver.

**Palavras-chave:** Bioética de Intervenção, Pensamento Latino-americano, Pluralismo Bioético, Bom Viver, Sentipensar Interepistemicamente.

## ABSTRACT

This work has as its purpose describing and analyzing the creation, emergence, legitimization, and propagation process of the theory named bioethics of intervention. Aware of the historical, political, and ideological dimension of this bioethics' position, we have opted to write a text in the shape of a historiographical register, based in a hermeneutic critic and dialogical capable of comporting the epistemic plurality which may be able to build a bioethical pluralism rooted in the concrete Latin-American reality. We work on the assumption that bioethics of intervention arose in a context of contestation against neoliberalism and having the "periphery" as the place of creation and enunciation of knowledge, it constitutes itself on a proposal, which is plurally and universally open to the inter-epistemic interaction of other knowledge that are at service to the autonomy building processes. In its horizon, there can be found the liberation of the oppressed people and groups from the planet, victims of unjust power structures which give support to the disparity relations historically built based on the need to conform capitalist world-system. With the purpose to contribute with its epistemological consolidation, we have made some considerations about the theoretical referential and we have presented some suggestions objectifying the overcoming of some identified concerns. In order to avoid a *speciesist* approach – given its strong connection to human rights–, we are suggesting the inclusion of nature's rights in its theoretical framework. As a way of insurgence against western rationality by the dominant epistemologies, we have proposed the adoption of an inter-epistemic and sentipensante bioethical reflection, in which to sense and to think (emotion and reason) interacts with one another to produce knowledge. Ensuring that its interventional practice never takes place in an authoritarian manner, disrespecting the protagonism and auto-determination from the subjects to whom is destined bioethics action, we aggregate the critical inter-culturally perspective against bioethical pluralism proposed by the bioethics of intervention. We consider that the militant character of bioethics of intervention will always imply in the establishments of relations with the State's institutions; we have reflected on the tensions provided from such relationship and we have presented the need to refound the State, looking for inspiration in the recent experiences in Bolivia and Ecuador, which in its turn have resulted in the construction of a pluralist State inspired by the Good Living paradigm.

**Key-words:** Bioethics of intervention, Latin-American Thinking, Bioethical Pluralism, Good Living, Inter-epistemic Sentipensar<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> "Sentipensar" can be understood as a process of simultaneous feeling and thinking in which an emotional impact provokes reflection, fusing the two forms of interpreting reality in one single act of knowledge construction

**LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

- ALAI** – Agência Latino-Americana de Informação
- BI** – Bioética de Intervenção
- BNDES** – Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social
- CBIA** – Centro Brasileiro para a Infância e Adolescência (CBIA)
- CEBI** – Centro de Estudos Bíblicos
- CEBs** – Comunidades Eclesiais de Base
- Cepal** – Centro de Estudos para a América Latina
- Cimi** – Conselho Indigenista Missionário
- DNPM** – Departamento Nacional de Pesquisa Mineral
- CNPI** – Comissão Nacional de Política Indigenista
- DUBDH** – Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos
- EUA** – Estados Unidos da América
- Fiesp** – Federação das Indústrias do Estado de São Paulo
- FMI** – Fundo Monetário Internacional
- Funai** – Fundação Nacional do Índio
- IPCC** – Painel Intergovernamental de Mudanças Climáticas
- LBA** – Legião Brasileira de Assistência
- LOAS** – Lei Orgânica da Assistência Social
- MARE** – Ministério da Administração Federal e Reforma do Estado
- MAS** – Movimento ao Socialismo
- MDL** – Mecanismos de Desenvolvimento Limpo
- OMM** – Organização Meteorológica Mundial
- ONG** – Organização não governamental
- ONU** – Organização das Nações Unidas
- PAC** – Programa de Aceleração do Crescimento
- PIN** – Política de Integração Nacional
- PSA** – Pagamento por Serviços Ambientais
- REDD** – Redução de Emissões por Desmatamento e Degradação
- SPI** – Serviço de Proteção ao Índio
- SUS** – Sistema Único de Saúde
- UnB** – Universidade de Brasília
- Unesco** – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
- WRM** – Movimento Mundial pelas Florestas Tropicais

## LISTA DE TABELAS

**Tabela 1** – Relação dos Projetos do PPG Bioética/UnB Defendidos Desde o Início do Programa (agosto de 2008) até Dezembro de 2014.

**Tabela 2** – Diferentes Noções de Desenvolvimento

**Tabela 3** – Quadro Sinótico dos 20 Anos de Bioética na UnB

**Tabela 4** – Indicadores de Atuação em Nível Regional e Internacional

<b>Resumo</b>	VI
<b>Abstract</b>	VII
<b>Lista de Siglas e Abreviaturas</b>	VIII
<b>Lista de Tabelas</b>	IX
<b>INTRODUÇÃO</b>	01
<b>1. APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA</b>	09
1.1. A episteme e a prática neoliberal	14
1.2. As consequências do neoliberalismo para América Latina e para o Brasil	22
1.3. A desobediência epistêmica da bioética de intervenção	27
<b>2. INDICADORES TEÓRICOS</b>	36
2.1. A epistemologia que liberta	36
2.2. A complexa eticidade e a ética libertária	42
2.2.1. No caminho da Ética da Libertação	46
2.2.1.1. A Eticidade do Estágio Egípcio-Mesopotâmico	48
2.2.1.2. A Eticidade do Estágio Indo-Europeu	51
2.2.1.3. A Eticidade do Estágio Asiático-Afro-Mediterrâneo	52
2.2.1.4. A Eticidade do Estágio do Sistema-Mundo Atual	56
2.2.2. AS ETICIDADES AMERÍNDIAS	58
<b>3. A BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO NO CONTEXTO DO PENSAMENTO LATINOAMERICANO</b>	62
3.1. Sobre a existência de um pensamento Latino-americano	63
3.2. A insurgência político-epistêmica da América Latina	74
3.2.1. Teoria da Dependência	75
3.2.2. Pedagogia do Oprimido	77
3.2.3. Teologia da Libertação	79
3.2.4. Colonialidade do Poder	80
3.2.5. Bioética de Intervenção	82
<b>4. O MUSSEQUE DO MUNDO COMO TERRITÓRIO EPISTEMOLÓGICO</b>	91
4.1. O lugar como determinante da dimensão global da Bioética de Intervenção	97
4.2. A epistemofagia da Bioética de Intervenção	107
4.3. O pluralismo bioético e a interculturalidade crítica	113
<b>5. POR UMA BIOÉTICA DO BOM VIVER</b>	120
5.1. Bom Viver como categoria Filosófica	128
5.2. As exigências práticas do bom viver	131
5.3. A Bioética de Intervenção como uma bioética do bom viver	137
5.3.1. Sentir-Pensar Interepistemicamente	137
5.3.2. Reconhecer o Significado e os Direitos da Natureza	143
<b>6. A BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO E A QUESTÃO DO ESTADO: Demarcando o território político-epistemológico da BI.</b>	151
6.1. A Intervenção e a Ação do Estado	154
6.1.1. Estado e Nação: O colonialismo e a colonialidade	157
6.1.2. O Estado Pluralista Comunitário	161
6.1.3. Experiências de Negação do Estado	170
6.1.4. A Demarcação político-epistemológica da Bioética de Intervenção	178
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	180
<b>REFERÊNCIAS</b>	185

## INTRODUÇÃO

***Sou ainda o menino,  
 que teve fome,  
 que teve dor,  
 sem saber porque,  
 só uma diferença existe  
 entre o menino de ontem  
 e o menino de hoje,  
 que ainda sou:  
 Sei agora porque tive fome,  
 Sei agora porque tive dor.  
 [...]  
 Teus cárceres experimentei.  
 Neles fui objeto,  
 fui coisa, fui estranheza.  
 [...]  
 Tudo está marcado por ti.  
 Recife, cidade minha,  
 te quero muito, te quero muito.***

***(Paulo Freire)<sup>2</sup>***

O texto em epígrafe foi extraído do longo poema de Paulo Freire dedicado à sua cidade natal, Recife. Após o golpe militar de 1964 fora obrigado a deixar o Brasil e passando a viver no exílio alimentava o sonho cotidiano de voltar a viver naquela cidade, o que nunca veio a se concretizar. A citação desses versos, pinçados do extenso corolário existencial em que se encerra o poema, não se deu por acaso, mas em decorrência da nossa percepção de quão tão bem eles traduzem os corpos marcados pelas histórias de vida expressas através do binômio opressão-libertação. A consciência pueril manifesta pelo menino de hoje que agora sabe “porque teve fome e porque sentiu dor” evidencia uma “fragilidade” libertária inerente à neotenia da espécie humana que mesmo submetida às mais cruéis estruturas de opressão e dominação sistêmicas mantém preservada a sua capacidade de poder pensar. E “pensar bem,” na acepção de Freire, é o passo decisivo para se iniciar um processo de Libertação.

---

<sup>2</sup> Poema escrito em Santiago, Chile, em fevereiro de 1969.

Mas esse poema também pode ser considerado como uma síntese analógica da Bioética de Intervenção: nele identificamos o injusto Sistema-Mundo Capitalista representado por uma antiga cidade brasileira, que se localizando na periferia do Sistema reproduz internamente as relações “centro-periferia”; o menino pobre como expressão maior da “banda frágil” da sociedade; o corpo desse menino que é capaz de sentir “prazer de dor”. Apesar da fome, da violência e solidão do cárcere, ele declara seu amor à cidade, é um ser de desejos, regido por uma Ética da Libertação.

Por essa razão, convertemos essa poesia numa espécie de síntese introdutória de nosso trabalho onde pretendemos descrever e analisar o processo de territorialização epistemológica da Bioética de Intervenção (BI). Assumimos essa tarefa conscientes de nossos limites, mas certos de nosso esforço para superá-los e poder traduzir, da melhor maneira possível, essa experiência de produção de conhecimento a partir da periferia do Sistema e em aliança com os oprimidos, reconhecendo seus protagonismos políticos e epistêmicos.

Não faz parte da perspectiva desse trabalho discutir conceitos desenvolvidos por epistemólogos sobre a teoria do conhecimento, nem tampouco aprofundar as teses apresentadas pelas diferentes escolas epistemológicas e suas interfaces com a bioética – o que não significa ignorar esses aspectos – mesmo porque serão considerados dentro de uma abordagem devidamente contextualizada. Nosso objetivo é compreender como o pensamento bioético construído a partir do território epistêmico da Bioética de Intervenção vai sendo apreendido, aplicado, reelaborado, acrescido de novas contribuições, difundido e multiplicado, tornando-se assim uma ferramenta bioética democrática colocada a serviço da sociedade. Feito isso, pretendemos apontar alguns apontamentos que possam corroborar com o aprofundamento de conceitos e ideias já apresentadas pelo conjunto da produção teórica da Bioética de Intervenção.

Acreditamos que esse estudo se aproxima de um exercício historiográfico na medida em que pretendemos seja ele um registro do processo de constituição da Bioética de Intervenção, devendo para tanto considerar-se sua genealogia tomando em conta os antecedentes, as intervenientes do processo, os vários atores envolvidos, as fontes disponíveis para viabilizar o acesso à informação qualificada, a

sistematização das informações e a posterior análise das mesmas. E em tudo isso está como marca forte a nossa “particularidade do lugar” (1).

Por isso, realizamos esse exercício de maneira declaradamente comprometida – política e ideologicamente – com o objeto pesquisado, pois somos convencidos da importância da Bioética de Intervenção para a produção do conhecimento bioético, para o fornecimento de referenciais de análises bioéticas e para a tomada de decisão nas situações onde há demandas deliberativas. Esse comprometimento exigiu-nos redobrar a vigilância para não incorrerem em leituras simplistas que resultassem em descrições ufanistas desprovidas de análises mais substanciais.

Frente a essa situação e em face do caráter descritivo-analítico do trabalho, faremos uso do método hermenêutico dialético conforme a proposição de Minayo (2), onde a “subjetivação do objeto e a objetivação do sujeito” não são reduzidas à mera problematização quantitativa e qualitativa da prática científica, mas consideradas fundamentais no processo de articulação entre hermenêutica e dialética, o que torna possível a construção teórico-metodológica com base documental.

De maneira simplificada, o que pretendemos com essa tese é contar “uma história” sobre a História da Bioética de Intervenção, e essa nossa história pode ser uma dentre tantas outras com enredos e estruturas textuais os mais diversificados possíveis, todos eles determinados pelos respectivos lugares sociais e o comprometimento ideológico dos contadores dessas histórias, podendo todas elas – a nossa e a dos outros – serem questionadas, debatidas, aceitas ou rejeitadas.

Para que isso ocorra é imprescindível que nesses registros historiográficos a Bioética de Intervenção seja colocada (contextualizada) no enredo maior da Bioética Plural, como a definiu Engelhardt, mas sempre a partir de sua própria História. Thomas Kuhn descreveu a revolução ocorrida no estudo da ciência desde o momento em que os historiadores “em vez de procurar as contribuições permanentes de uma ciência mais antiga [...] procuram apresentar a integridade histórica daquela ciência, a partir de sua própria época” (3). Esta é a mesma integridade por nós desejada nesse registro sobre a história da Bioética de

Intervenção. A partir da pesquisa bibliográfica realizaremos uma revisão de literatura de artigos publicados por Volnei Garrafa e Dora Porto, principais teóricos da Bioética de Intervenção, além de publicações de outros autores que de maneira mais ou menos aprofundada dedicaram atenção ao tema.

Entendemos a BI como uma proposta de saber em construção, interagindo com os acontecimentos históricos e conjunturais, totalmente comprometida com o meio social em que se encontra inserida. Essa tomada de posição a coloca numa condição de protagonista na construção de novos saberes. Sendo assim, estamos propondo uma reflexão sobre a trajetória epistêmica da BI em seu curto, mas profícuo percurso histórico. Para Bourdieu (4) trajetória implica em uma “série de posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente (ou um mesmo grupo) num espaço que é ele próprio um devir, estando sujeito a incessantes transformações”. É com essa compreensão que nos dispomos a desenvolver esse projeto de pesquisa.

Essa tese se constitui em duas partes, a primeira corresponde a uma contextualização geral, onde procuramos delinear nosso ponto de partida através da identificação do problema, da explicitação de nossos referenciais teóricos e da localização da Bioética de Intervenção dentro do conjunto dos saberes produzidos na América Latina. São três os capítulos que a conformam: Apresentação do problema, Indicadores Teóricos e A Bioética de Intervenção no contexto do Pensamento latino-americano.

No primeiro capítulo, procuramos justificar a nossa compreensão de que a Bioética de Intervenção surgiu como uma reação ao neoliberalismo que a partir da década de 1970 despontou como nova forma de dominação capitalista mundial, que muito mais do que uma proposta econômica se impôs enquanto projeto político, passando inclusive a cooptar as várias formas de saber. A ofensiva neoliberal resultou também na captura da bioética, por isso a Bioética de Intervenção irrompeu como uma contestação a essa captura, defendendo a politização da bioética e a ruptura com a perspectiva neoliberalizante.

No segundo capítulo, o nosso esforço foi direcionado para tentar explicitar a razão da escolha dos referenciais teóricos balizadores da estrutura central do texto.

Por entendermos que compreender o processo de produção epistemológica e aprofundar o componente ético da Bioética de Intervenção são os desafios principais dessa nossa pesquisa, selecionamos quatro autores (Thomas Kuhn, Walter Mignolo, Edgar Morin e Enrique Dussel) com os quais estabelecemos um diálogo no intuito de qualificar nossa capacidade reflexiva e analítica, evidentemente agregando a essas as diversas contribuições de outros importantes autores e autoras.

No terceiro capítulo, realizamos uma breve síntese do Pensamento latino-americano desde o período da invasão européia ao continente. Chegando ao período mais recente, correspondente à segunda metade do Século XX, situamos a Bioética de Intervenção dentro do campo das principais correntes teóricas latino-americanas de inspiração libertária: Teoria da Dependência, Pedagogia do Oprimido, Teologia da Libertação, Colonialidade do Poder. A Bioética de Intervenção é colocada, portanto, como a quinta proposição do Pensamento latino-americano contemporâneo libertador.

Diferentemente da primeira parte que possui um caráter mais descritivo, em face de sua finalidade introdutória, a segunda parte, composta pelos capítulos 4 a 6, caracteriza-se por seu perfil analítico. Nela são analisados os referenciais e categorias teóricas da Bioética de Intervenção, procurando aprofundá-los e aportar contribuições que possam ajudar na consolidação e ou aprimoramento dos mesmos. Para tanto, os artigos de Volnei Garrafa e Dora Porto serão revisitados, assim como as produções dos demais autores que contribuem para o seu “processo de territorialização epistemológica”, inclusive as dissertações e teses defendidas no PPG Bioética da UnB. Os capítulos da parte II estão assim nomeados: O Musseque do Mundo como Território Epistemológico, Por uma bioética do Bom Viver, Bioética de Intervenção e a Questão do Estado: demarcando o território epistemológico da BI.

O quarto capítulo evidencia nossa preocupação em demonstrar a importância do lugar sócio-político-ideológico na produção do conhecimento. Por essa razão, fizemos uma contextualização da Bioética de Intervenção a partir de seu chão, de seu torrão natal, do território fértil de onde brotam os mananciais de saberes que foram sendo assimilados, aprofundados e potencializados. Mas também demonstramos como a BI sempre se coloca numa posição de abertura para dialogar

com saberes oriundos de outros territórios, alguns deles geograficamente distantes do seu, mas considerados epistemologicamente próximos. Diante disso, procuramos entender como ocorrem os diálogos epistêmicos e identificar possíveis inadequações ou desconfortos.

O quinto capítulo foi desenvolvido numa perspectiva propositiva. Tendo como referência a proposta ameríndia do Bom Viver – por nós considerada como uma alternativa ao modelo ocidental de sociedade capitalista vigente – elaboramos alguns apontamentos que acreditamos possam agregar novos conhecimentos ao corpo teórico da Bioética de Intervenção. O Bom Viver pode ser entendido ainda como um movimento que congrega as lutas dos povos ameríndios pelos seus direitos políticos e epistêmicos. Entendemos que este tipo de luta, política e epistêmica, é o mesmo que empreende a BI em escala menor dentro da arena bioética. Portanto, há alguns elementos preliminares motivadores para construirmos pontes que interliguem os caminhos entre a BI e o Bom Viver.

O sexto capítulo traz uma discussão sobre os desafios da práxis bioética, mas concretamente da Bioética de Intervenção, uma vez que esta, declaradamente, assume uma perspectiva militante dentro da arena bioética global e advoga a politização dos discursos e das práticas bioéticas. Nesse contexto, os sujeitos da ação e as instituições envolvidas devem ser devidamente considerados a partir de seus graus de relevância tanto em relação à sua capacidade de identificar o conflito moral e seu poder de deliberar sobre o mesmo, quanto em relação à sua forma de proceder. Convencidos dessa importância, dedicamos maior atenção à questão do Estado por ser esse o responsável pela elaboração e execução das políticas sobre as quais a BI propõe uma incidência bioética. A reflexão tem como finalidade analisar se a proposta de uma ação bioética libertadora como propõe a BI pode ser viabilizada dentro da estrutura do Estado.

## PARTE I

### A ESPERANÇA NUNCA MORRE

#### Contextualizando o surgimento da Bioética de Intervenção

*Estou aqui, Manitu, no lugar onde você finalmente me trouxe.  
Manitu! Manitu! Muito me tem dado, mas muito me tem tirado.  
Você me deu visão clara do que devo fazer para meu povo.  
Você me deu força para liderar meu povo. Você falou por minha boca de glória que poderia ser do meu povo.  
Através de mim, você fez o povo vibrar com uma visão do paraíso que poderia ter sido nosso, mas agora...  
Eu não compreendo, mas eu sei o que ainda devo fazer e, porque você deseja, farei o necessário.  
Manitu! Você me deu tudo! Você me tirou tudo! Você tirou meu pai, meus irmãos, meus amigos. Você tomou meu povo e minha terra...  
Agora vai tomar minha vida e eu lhe entrego, satisfeito, pois nesta entrega, deixo meu povo com esperança para o futuro. Tudo mais pode morrer, mas não a ESPERANÇA!  
Esse tem sido seu plano para que eu possa deixar à posteridade, no meio de toda a morte e destruição e desolação que todos os índios ainda têm que enfrentar, a viva ESPERANÇA, de que algum dia, de alguma maneira, haverá tempos melhores.  
Para isso você me preparou, e que minha morte deixe o meu povo com ESPERANÇA!  
[Tecumseh, do povo Sawnee]*

A bonita prece da página anterior é atribuída ao cacique *Tecumseh*, do povo *SHAWNEE*, pronunciada antes da batalha contra o Exército Norte-americano, em 1813, quando foi morto (5). O povo Shawnee, habitante originário da região do rio Ohio é um dos símbolos da grande resistência dos povos originários dos territórios tradicionais que foram usurpados pelos Estados Unidos após a sua fundação. Esta prece traduz o significado da primeira parte dessa tese que denominamos a Esperança Nunca Morre.

O adágio “a esperança é a última que morre” costuma ser pronunciado em contextos de dificuldades e até mesmo de desesperanças como uma espécie de mantra, de ideia força que pode ajudar a transpor os obstáculos identificados e projetar situações futuras de dias melhores. Mas o poeta e bispo Pedro Casaldáliga, um declarado guerrilheiro da Esperança, que desde o ano de 1971 dedicou sua vida à luta em defesa dos camponeses e indígenas habitantes da região do rio Araguaia, sempre se refere a esta como “aquela que nunca morre”. Foi inspirado nesse mote de Pedro que escrevemos a primeira parte da tese em que contextualizamos a Bioética de Intervenção como um dos sinais de Esperança que irromperam em meio ao desesperançoso cenário neoliberal que se instalou sobre a América Latina entre os anos de 1970 e 2000.

É a certeza na imortalidade da Esperança que faz com que os mortais seres humanos, diante de sua limitação imposta pela finitude da vida, encontrem a força e a energia necessárias para lutar e promover transformações históricas a médio e longo prazo. Se a Esperança nunca morre, a Utopia também nunca morrerá e a cada dia os sonhos de libertação se renovam e desafiam a humanidade a continuar sua marcha rumo a uma terra Sem Mal. É em meio a essa caminhada da humanidade que a bioética se coloca, como mais uma pequena placa a indicar caminhos que poderão vir a ser de libertação.

## 1. APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA

No Século XX, a mudança substancial ocorrida no ocidente sobre a concepção do saber tornou possível a aceitação de outras formas de conhecimento para além daquelas metafisicamente produzidas. Com a publicação de *O Novo Espírito Científico*, em 1934, Gaston Bachelard conseguiu distanciar-se do conceito Kantiano do “eu transcendental” e estabelecer um contato profundo com o homem histórico. Esse livro, juntamente com *A formação do Espírito Científico*, publicado em 1938, representou grande crítica ao pensamento objetivo, ao método cartesiano e ao determinismo científico:

Consideraríamos o ano de 1905 como o início da era do novo espírito científico, momento em que a Relatividade de Einstein deforma conceitos primordiais que eram tidos como fixados para sempre. A partir dessa data, a razão multiplica suas objeções, dissocia e religa as noções fundamentais, propõe as abstrações mais audaciosas. Idéias, das quais uma única bastaria para tornar célebre um século, aparecem em apenas vinte e cinco anos, sinal de espantosa maturidade espiritual (6).

Assumindo a complexidade do pensamento “ávido de totalidade”, Bachelard questiona a noção de pensamento linear e submete o valor epistemológico à capacidade demonstrada de pensar complexamente, contestando a simplificação das idéias:

Não há idéia simples, porque uma idéia simples, como viu Dupréel, deve ser inserida, para ser compreendida, num sistema complexo de pensamentos e experiências. A aplicação é complicação. As idéias simples são hipóteses de trabalho, conceitos de trabalho, que deverão ser revisadas para receber seu justo papel epistemológico. As idéias simples não são a base definitiva do conhecimento; aparecerão, por conseguinte, com um outro aspecto quando forem dispostas numa perspectiva de simplificação a partir das idéias completas (7).

Na mesma perspectiva epistêmica adotada por Bachelard, Thomas Kuhn (3) afirma que grande parte dos novos conhecimentos são frutos das rupturas de

paradigmas, que dão origem ao que ele chamou de revoluções científicas. Mostra, dessa forma, que não existe uma linearidade objetiva. Portanto, não pode ser o conhecimento humano um saber linear. Não se trata de um conhecimento cumulativo, mas fruto de mudanças, de trocas, de confrontações entre saberes, inclusive entre o saber hegemônico e aqueles considerados por esse como outros saberes. Todos eles são frutos de práticas específicas, visto que “não há, pois, conhecimento sem práticas e actores sociais. E como umas e outros não existem senão no interior de relações sociais, diferentes tipos de relações sociais podem dar origem a diferentes epistemologias” (8). Advém daqui o nosso convencimento em travar uma discussão epistemológica com base em dois conceitos que consideramos determinantes para o bom êxito de nosso propósito: processo e territorialização.

O processo é entendido enquanto movimento histórico dentro do qual surgiu a Bioética de Intervenção. Essa compreensão implica numa complexificação da questão, pois bem sabemos que todo movimento somente pode ser compreendido numa perspectiva histórico-dialética onde não se pode pensar o problema a partir de uma relação causa-efeito, evitando-se assim incorrer em reducionismos. Contudo, como há um marco temporal que demarca o período de gestação da Bioética de Intervenção e esse período coincide com a expansão mundial do neoliberalismo e sua consolidação/dominação na América Latina, situamos a origem da mesma dentro do momento histórico de predominância do projeto neoliberal no continente, identificando-a como uma reação, uma contestação, uma confrontação com o referido projeto. Por essa razão, ela nasce como uma bioética militante, comprometida com uma ética da libertação.

Por ser uma criação brasileira, obviamente sofreu as influências do seu meio de origem – o Brasil –, com todas as suas potencialidades e limitações. Sendo gestada no espaço acadêmico, influenciou e foi influenciada pelo mesmo, razão pela qual nos interessamos em identificar a relação entre o pensamento de alguns autores brasileiros<sup>3</sup> e os referenciais teóricos da Bioética de Intervenção, conforme explicitaremos ao longo do texto.

---

<sup>3</sup> No repertório bibliográfico da Bioética de Intervenção está bastante evidenciada a contribuição de Paulo Freire. Contudo, independente de haver ou não uma explicitação, é possível identificarmos uma aproximação com o

Para pensar a territorialização da Bioética de Intervenção partimos da idéia de território defendida pelo geógrafo Milton Santos (9), que o compreende enquanto um lugar que possibilita a realização das mediações entre o mundo, a sociedade nacional e a sociedade local. Um território epistêmico é, sobretudo, esse lugar de mediação entre saberes locais, nacionais, regionais e internacionais.

Para favorecer ainda mais a apreensão do conceito de território, Porto-Gonçalves (10) nos alerta que ele “não é algo exterior à sociedade. Território é espaço apropriado, espaço feito coisa própria, enfim, o território é instituído por sujeitos e grupos sociais que se afirmam por meio dele”. Da incidência dos vários sujeitos individuais e coletivos sobre o território resulta a territorialidade, como uma marca, uma identidade, um vir-a-ser territorializado, autonomizado, emancipado, plenamente autodeterminado. Os atores sociais em cena são os responsáveis diretos pelos processos de territorialização social, política e epistêmica, bem como pela constituição e consolidação das territorialidades específicas, o que assegura a possibilidade da existência de múltiplas territorialidades dentro de um mesmo espaço territorial.

A compreensão dessa relação território/territorialidade é a chave imprescindível para a explicitação dos conceitos utilizados nesse trabalho, mesmo porque, conforme assegura Bellino (11) “mais do que uma disciplina, a bioética é um território, um terreno de confronto de saberes sobre problemas surgidos do progresso das ciências biomédicas, das ciências da vida, em geral das ciências humanas”. Há, portanto, um macro território epistêmico bioético internacional e vários territórios epistêmicos bioéticos regionais: bioética africana, bioética anglo-americana, bioética asiática, bioética europeia, bioética latino-americana, bioética da Oceania. Dentro dessa diversidade epistêmica territorial situam-se as infinitas territorialidades epistêmicas: o princípalismo, o paradigma casuístico, o paradigma das virtudes, a bioética plural de Engelhardt, a bioética utilitarista de Peter Singer, a bioética feminista, a bioética vinculada à teologia da libertação, bioética da proteção etc. Nessa conformação, a Bioética de Intervenção constitui-se numa territorialidade específica e diferenciada, localizada, inserida e enraizada no território epistêmico bioético latino-americano. Posto isso, partimos do entendimento de que a Bioética

---

pensamento de outros teóricos a exemplo de Celso Furtado, Caio Prado, Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro, Milton Santos, Josué de Castro, etc.

de Intervenção pertence a um campo epistêmico comum às demais bioéticas. Todavia, construiu dentro desse campo macro o seu território epistemológico específico, promovendo assim uma ruptura, sem, contudo, negar a importância do pensamento predominante – a Bioética Princípalista em especial – mas protagonizando uma mudança de paradigma.

A territorialização, por sua vez, é entendida como resultado do processo, o que irá possibilitar a delimitação de um espaço próprio de produção de conhecimento, implicando na conformação de um novo território epistêmico. Esse, por sua vez, se constitui numa região epistêmica pertencente a um determinado objeto.

Todavia, uma maior compreensão do ‘problema’ por nós apresentado como sendo o ponto de partida dessa tese, somente poderá ser alcançada dentro de uma dimensão territorial ainda mais ampliada, o Sistema-Mundo Capitalista e sua territorialização epistêmica neoliberal, pois como afirmamos antes, partimos do entendimento de que a Bioética de Intervenção surge – não exclusivamente, mas também – em oposição ao domínio epistemológico global então exercido pelo neoliberalismo naquela conjuntura específica da época de seu surgimento entre as décadas de 1990 e 2000. A própria nomenclatura, com a agregação da palavra “intervenção” ao substantivo bioética pode ser entendida como uma resposta, uma contra-ofensiva à proposta “intervencionista” do neoliberalismo com seu discurso economicista e biologizado.

O conceito de Sistema-Mundo por nós utilizado tem como referência as produções teóricas de Immanuel Maurice Wallerstein, sociólogo estadunidense e primeiro a elaborá-lo, e de Giovanni Arrighi, economista italiano que desenvolveu sua carreira acadêmica nos EUA. Ambos foram fortemente influenciados – dentre outras teorias – pelas teses marxistas, pelo pensamento gramsciano e pela perspectiva estruturalista do historiador francês *Fernand Braudel*, fundador da Escola dos *Annales*. Suas análises sobre a política internacional, pautadas na relação Estado-Capital representam uma contestação à leitura liberal identificada com o centro hegemônico do poder. Para tanto, torna-se importante apresentar as principais idéias sobre Sistema-Mundo desenvolvidas por esses teóricos:

*A world-system is not the system of the world, but a system that is a world and that can be, most often has been, located in an área less than the entire globe. World-systems analysis argues that the unities of social reality within which we operate, whose rules constrain us, are for the most part such world-systems<sup>4</sup>. (12)*

Com base em tal conceito, o referencial de análise sobre as relações internacionais é o Sistema-Mundo (ou Sistemas-Mundo) e não o Estado-Nação como na abordagem liberal. Historicamente foram construídas experiências diferentes de Sistemas-Mundo havendo pelo menos duas variantes de modelo: os impérios mundiais e as economias mundiais. No império mundial (Império Mundo) há um único centro político, com uma pesada estrutura burocrática e a divisão de trabalho centralizada, atuando sobre culturas variadas, como o grande Império Romano. Na economia mundial (Economia Mundo) há vários centros políticos, com divisão de trabalho centralizada, operando em diferentes culturas (12) [p.99].

Segundo Wallerstein, em algum momento da história foi possível a coexistência dos dois modelos de sistema. Eles se reconheciam e interagiam mantendo suas especificidades. Atualmente existe um único modelo, o Sistema-Mundo moderno, criado no Século XVI, inicialmente restrito à Europa e às Américas, expandindo-se depois para as outras regiões, conseguindo no Século XX atingir a totalidade do globo terrestre. O Sistema-Mundo moderno foi instituído a partir do modelo da “Economia Mundo”, que se caracteriza como capitalista: *“It is and has always been a world- economy. It is and has always been a capitalist world- economy. (12) [p. 23].*

Como essa Economia Mundo possui diversos centros políticos, que são os Estados, esses disputam entre si a hegemonia sobre o sistema. Nesse formato, todos os Estados integrantes do Sistema-Mundo estão imbricados com a estrutura do capitalismo e o respectivo processo de acumulação do capital, o que torna a Economia Mundo determinante para a política internacional, relativizando assim a importância da figura do Estado – fortemente valorizada pelos liberais – uma vez que este está submetido aos interesses econômicos das corporações capitalistas.

---

<sup>4</sup> Um sistema mundo não é o sistema do mundo, mas um sistema que é um mundo e que pode ser, como frequentemente tem sido, localizado numa área menor que o globo todo. Uma análise de sistemas mundiais argumenta que as unidades da realidade social dentro das quais nós operamos, cujas regras nos contraem, são na maioria das vezes estes sistemas mundos.

No contexto das disputas Inter-Estados é importante considerar o conceito de hegemonia explicitado por Arrighi, que revela grande afinidade com a definição gramsciana para o tema. Para ele, não se trata apenas de exercer um domínio:

A hegemonia, portanto, é mais do que a dominação pura e simples, e diferente dela: é o poder adicional que compete a um grupo dominante, em virtude de sua capacidade de conduzir a sociedade em uma direção que não apenas atende aos interesses do grupo dominante, mas é também percebida pelos grupos subalternos como servindo a um interesse mais geral (13).

Na luta pela hegemonia do Sistema-Mundo, Arrighi descreve quatro ciclos sistêmicos de acumulação capitalista hegemônicos por diferentes atores estatais do centro: o genovês, o holandês, o britânico e o estadunidense. O último deles foi o que mais promoveu a expansão da acumulação capitalista ao longo do século XX, tendo entrado em crise no limiar da década de 1970, o que irá resultar na aposta da solução neoliberal.

Ainda para trabalhar essa primeira parte, onde nos esforçamos por uma melhor contextualização, identificação e delimitação do 'problema', utilizaremos como texto referencial a obra *La Democracia Disciplinaria: El proyecto posneoliberal para América Latina*, publicada pelo economista equatoriano Pablo Dávalos (14). Isto significa dizer que os conceitos e as análises socio-históricas sobre o neoliberalismo apresentados nessa primeira parte foram apreendidas das reflexões elaboradas por Dávalos. Na introdução dessa obra, o autor analisa o discurso de "intervenção" construído pela episteme neoliberal. Ele descreve a maneira como o neoliberalismo construiu um discurso médico de matriz intervencionista a partir de algumas expressões como "terapia de choque", "cura social", "receituário econômico" etc. As várias referências ao discurso médico são interpretadas como a legitimação da imposição neoliberal sobre os corpos e as subjetividades, onde a sociedade é caracterizada como o corpo social e o neoliberalismo como terapia social ou como a cura social dos males da sociedade. Conclui suas considerações iniciais afirmando que "o neoliberalismo biologiza o discurso de intervenção porque sua intervenção se inscreve, precisamente, dentro dos âmbitos do biopoder" [p. 09].

No contraponto, a Bioética de Intervenção propõe outra orientação interventiva (não intervencionista): a desbiologização do discurso bioético na

perspectiva da desbiologização da vida, com a politização dos conflitos morais e dos dilemas éticos. Ela nasce, portanto, como uma contestação ao modelo de vida biologizada e globalizada capitalista, apresentado pelo ideário neoliberal como uma forma de escamotear as gritantes desigualdades sociais e as injustas estruturas político-econômicas que as produzem, razão pela qual os seus teóricos farão questão de ressaltar a importância política, explicitar o significado ideológico da opção feita por essa matriz bioética e questionar a passividade de outras matrizes, muitas delas, inclusive, alinhadas com o discurso neoliberalizante da vida e da natureza:

O que os bioeticistas dos países periféricos não devem mais aceitar – e os da América Latina particularmente – é o crescente processo de despolitização dos conflitos morais. O que está acontecendo muitas vezes é a utilização da justificativa bioética como ferramenta, como instrumento metodológico, que acaba servindo de modo neutral apenas para leitura e interpretação dos conflitos, por mais dramáticos que sejam. Dessa maneira, é amenizada (e até mesmo anulada, apagada) a gravidade das diferentes situações de conflitos, principalmente aquelas coletivas e que, portanto, acarretam as mais profundas distorções sociais (15).

### **1.1. A Episteme e a Prática Neoliberal**

O neoliberalismo conforma uma parte do clássico discurso liberal que se estruturou – nos Séculos XVIII e XIX – durante o desenvolvimento do capitalismo. Sendo assim, compartilha o mesmo território epistemológico do liberalismo, que tem como fundamentos básicos: a destruição dos vínculos comunitários e sociais e sua substituição pelos valores individuais; a conversão da natureza em produto de exploração; a definição das relações de poder a partir da auto-regulação do mercado; e o controle da escassez pela definição dos preços das mercadorias. A partir dessa perspectiva, tanto os seres humanos como a natureza são convertidos em objetos de “intervenção” com base em novas relações de poder, agora integrados e integrantes do mercado “auto-regulado” pelo equilíbrio dos preços e pela produção mercantil.

Nesse novo contexto histórico, as relações de poder codificam a violência em um formato diferente, o formato da política moderna. O poder e as imposições passam a ser exercidos sobre os seres humanos, a sociedade e a natureza de

forma eminentemente política. “O neoliberalismo pretende a justificação e a legitimação teórica dessas relações de poder” (14)<sup>5</sup> [p. 06], sua marca se faz presente desde a constituição do Estado moderno.

Em geral, o neoliberalismo é apresentado como uma teoria econômica. Mas ele não se resume a um mero discurso econômico: trata-se de um projeto político-econômico desenvolvido a partir de uma estratégia biopolítica e geopolítica. Através da biopolítica ocorre uma imposição da violência contra as pessoas e as sociedades, enquanto na geopolítica se evidencia a violência contra a natureza.

É na dimensão biopolítica da razão neoliberal que o discurso médico ocupa lugar estratégico, para exercer o absoluto controle sobre os corpos e as subjetividades. Assim, a economia se aproximou da neurociência e da psicologia investindo no estudo sistemático sobre as reações comportamentais dos consumidores, nascendo, deste modo, a neuroeconomia<sup>6</sup>. As pessoas, agora reduzidas à condição de consumidoras, passam a ser observadas e analisadas com base em indicadores mercadológicos de consumo. Várias empresas como a Delta Airlines, Coca-Cola, Kodak, General Motors, Ford, Daimler Chrysler, investem somas consideráveis de seus capitais nesses estudos, tendo em vista o neuromarketing.

Essas pessoas/consumidoras são as componentes do corpo social sobre o qual incide a terapia neoliberal. Nessa ótica, as crises do capitalismo são enfrentadas sempre com os tratamentos de choque, o que traumatiza o corpo social mercantilizado e despersonalizado. Para legitimar essa prática, há uma trama epistêmica que elabora um discurso vinculante entre a biopolítica do neoliberalismo e a geopolítica do capitalismo financeiro. O binômio violência e heurística do medo são parte dessa trama. Aqui nos deparamos com um paradoxo bioético, posto que a heurística do medo defendida pelo filósofo Hans Jonas influencia sobremaneira a bioética, de modo especial as reflexões bioéticas que têm como objeto os dilemas éticos emergentes, decorrentes do desenvolvimento e utilização das novas tecnologias. Para Jonas (16), “o medo se torna a primeira obrigação preliminar de

---

<sup>5</sup> Todas as citações referentes a essa obra são fruto de tradução própria devido ao fato de não haver edição em língua portuguesa.

<sup>6</sup> Neologismo que vem sendo muito utilizado pelos operadores do mercado na atualidade, assim como a expressão neurofinanças, ambas apresentadas como sendo o uso da ciência para “comprar, vender e investir melhor”.

uma ética da responsabilidade histórica”, que tem como preocupação a proteção das gerações futuras. Isso torna a heurística do medo uma componente importante do “princípio responsabilidade” de Jonas.

Tão convencido que é da relevância desse método heurístico, o filósofo recomenda que “jamais deveríamos confiar o nosso destino àquele que considere que essa fonte da responsabilidade, o medo e o temor [...] não seja suficientemente digna do *status* do homem” [p. 352]. Contudo observa que essa não é a única, embora muitas vezes predomine sobre as demais. É com base nessa fundamentação que consideramos contraditória esta proposta desenvolvida por Jonas no sentido de seu aproveitamento como um novo método<sup>7</sup>. Neste sentido, é necessário registrar que o neoliberalismo (assim como, de certo modo, a própria bioética predominante – principialista) fez uso dessa “fonte da responsabilidade” para impor um modelo de vida neoliberal que jamais poderá ser considerado como referência de vida boa.

O neoliberalismo se apropriou do recurso do medo para controlar e dominar a sociedade e as populações. Criou uma “cultura do medo” em relação a todas novas “enfermidades” que vão aparecendo continuamente: medo dos migrantes, medo dos que pensam diferentemente dos cânones do capitalismo desenvolvimentista, medo do terrorismo, medo das mudanças climáticas etc. “Através do medo se cria uma realidade de incerteza, condição ideal para a aplicação das terapias de choque. Uma sociedade atemorizada é facilmente manipulada e aceita qualquer coisa que se lhe imponha” (14) [273].

O discurso contra o terrorismo é um dos mais reveladores quanto à aplicação da heurística do medo como forma de dominação. A partir dele se persegue e mata pessoas, se massacra populações inteiras e se submete as nações inseridas no Sistema-Mundo Capitalista às normas de vigilância e controle impostas pelas políticas de segurança dos países centrais, tudo sob a justificativa de combate ao terrorismo. Assim, o medo se converte também em casuística, sempre a serviço dos interesses políticos e econômicos das grandes potências financeiras.

---

<sup>7</sup> Não se trata aqui de validar ou não esse método, também não é nosso intuito aprofundar essa discussão. Apenas entendemos ser necessário destacar a contradição identificada, uma vez que a heurística do medo costuma ser utilizada de maneira positiva em diversos textos bioéticos.

O sociólogo Boaventura de Sousa Santos, em artigo publicado na Revista Carta Maior (17), analisou o combate ao terrorismo como uma guerra global e formulou importante crítica sobre a forma como a estratégia dessa guerra vai se expandindo para todos os continentes. No caso da América Latina, o que está realmente em foco são as mudanças políticas, a partir da eleição de alguns governos que questionam a histórica dominação dos EUA sobre o continente, sendo o discurso do combate ao terrorismo a justificativa para evitar mudanças nessa relação. O Plano Colômbia, criado sob a justificativa de combater as Forças Revolucionárias Colombianas (FARC), faz parte da estratégia continental. A verdadeira ameaça não são as FARC: são as forças progressistas e, em especial, os movimentos indígenas e camponeses. Pelo contrário, a permanência das FARC é fundamental para manter a justificativa da guerra contra o terrorismo e gerar um clima de medo e uma lógica bélica que bloqueia o avanço das forças progressistas (17).

Para fundamentar sua análise, Boaventura apresenta informações contidas no relatório Tendências Globais-2020, produzido pelo Conselho Nacional de Informação dos EUA, sobre os cenários de ameaça à segurança nacional do país:

No relatório afirma-se que as reivindicações territoriais dos movimentos indígenas "representam um risco para a segurança regional" e são um dos "fatores principais que determinarão o futuro latino-americano". Tomando como exemplo as lutas indígenas de Chiapas/México, Equador, Bolívia, Chile e sul da Argentina, afirma que "no início do século XXI existem grupos indígenas radicais na maioria dos países latino-americanos, os quais em 2020 poderão crescer exponencialmente, obtendo a adesão da maioria dos povos indígenas... Estes grupos poderão estabelecer relações com grupos terroristas internacionais e grupos antiglobalização (17).

As análises formuladas nesse relatório passaram a justificar a estratégia de criminalização das lutas e das lideranças dos movimentos sociais do campo e da cidade. No Brasil há uma grande quantidade de representantes do movimento sem teto, do movimento sem terra, do movimento indígena, do movimento quilombola e outros que já foram processados e/ou condenados e presos em decorrência dessa ofensiva neoliberal. Essa realidade revela que "o medo é a matéria prima do neoliberalismo e o terror é sua metodologia" (14) [p. 274]. De fato, as políticas de

ajuste macro fiscal do Fundo Monetário Internacional (FMI) se legitimaram desde o uso estratégico do medo e se impuseram desde o terrorismo econômico e político.

É fazendo uso da heurística do medo que na atualidade o capitalismo financeiro-especulativo executa sua nova estratégia geopolítica de privatização da natureza, a expansão da denominada economia verde. Esta se utiliza de uma série de mecanismos de gestão ambiental ofertados pelo mercado e absolvidos pelos governos nacionais, especialmente os da América Latina e demais países do Sul: Pagamento por Serviços Ambientais (PSA), Redução de Emissões por Desmatamento e Degradação (REDD), Mecanismos de Desenvolvimento Limpo (MDL) e Mercado de Carbono.

Para justificar a importância da economia verde, o mercado recorre às ameaças do aquecimento global, que é utilizado como meio para destituir a sociedade de sua relação com a natureza (14). Não se trata de negá-lo, nem tampouco relativizar a destruição da camada de ozônio e suas consequências ambientais (danos). A questão é que o discurso produzido não se destina a combater as causas geradoras do problema, decorrentes da ação predatória da acumulação do capital. Pelo contrário, contribui para consolidar e expandir o domínio sobre a natureza através do controle, manejo e comercialização do clima, o chamado capitalismo verde.

Se tomarmos como exemplo o REDD poderemos compreender como opera atualmente o Sistema-Mundo Capitalista na área ambiental. Esse conceito foi estabelecido pela Convenção de Clima da ONU e se trata de um mecanismo que estabelece uma forma de remuneração aos países que mantiverem áreas de proteção florestal. Para calcular o valor a ser pago foi instituído o “crédito de carbono”, que constitui uma das formas de pagamento por serviços ambientais (PSA). Quando comprovada a redução de emissão de gases do efeito estufa é emitido um certificado quantificando a redução em toneladas. O Painel Intergovernamental de Mudanças Climáticas (IPCC) estabeleceu uma convenção determinando que cada tonelada de CO<sub>2</sub> equivale a um crédito de carbono. O detentor desse crédito pode negociá-lo no mercado internacional.

Cerca de 350 milhões de pessoas no mundo dependem das florestas para viver. Esses mecanismos de “proteção ambiental” forjados pelo capitalismo verde são novas formas de dominação dos territórios e da vida dos povos e comunidades tradicionais. O Movimento Mundial pelas Florestas Tropicais (WRM) produziu um número especial de seu boletim mensal (novembro de 2012) sobre o tema REDD. Ali são relatadas várias experiências em diferentes países em que a população local está sendo violentada em suas formas de vida e de uso da floresta:

Às vezes, não podem cortar nem ao menos uma árvore para fabricar uma canoa, tampouco caçar, pescar e coletar frutas, plantas medicinais e alimentos. Se alguém desobedece, tem que enfrentar a polícia ou algum segurança privado do projeto de REDD, com risco de perder a liberdade (18).

O pagamento dos créditos de carbono pode ser feito por países ou empresas. Em muitos casos ocorrem estabelecimentos de contratos diretos entre uma determinada comunidade e a empresa contratante. No Brasil, a experiência mais divulgada é o contrato proposto pela empresa Google ao Povo Suruí, em Rondônia. Por ser uma área onde ocorre muito roubo de madeira, esse projeto está sendo apresentado como uma alternativa ao desmatamento. Embora as lideranças que participaram da negociação façam uma propaganda positiva, o povo está dividido. Há lideranças que temem pela privação da liberdade de ir e vir, pela dificuldade de manter suas atividades tradicionais e pelo favorecimento econômico de pequeno grupo de indígenas etc.

Vários estudos comprovam que as áreas de florestas mais protegidas no mundo são justamente aquelas habitadas por povos e comunidades tradicionais. Essas populações construíram formas próprias de convivência com seus territórios e os bens naturais neles existentes. Seus mecanismos de proteção das florestas são inerentes aos seus modos de vida, são parte das suas cosmologias onde a natureza é constitutiva da vida das pessoas.

Emerge desse contexto um grave conflito ético. Além de se apropriarem dos territórios dos povos e comunidades tradicionais, ao realizarem o pagamento dos serviços ambientais, as empresas e os países centrais do Sistema-Mundo Capitalista se desobrigam do “dever de fazer” sua parte na grande tarefa de cuidar do planeta Terra e de todas as formas de vida nele existentes. Os ricos empresários

continuam a depredação, a privatização dos bens da natureza – que são de usufruto coletivo dos seres humanos e de todas as demais formas de vida existentes – e a convertê-los em capital, enquanto os empobrecidos pelo sistema (povos tribais, indígenas, quilombolas, camponeses e todas as populações tradicionais do Sul global) são transformados em empregados dos ricos, passando da condição de filhos, cuidadores e protetores da Mãe Natureza – visto que mantêm uma relação de pertencimento ao território/Planeta – para a função de promotores do capitalismo verde, criando-se assim uma nova categoria: operários da indústria do carbono.

As repercussões dessa prática a médio e longo prazo serão devastadoras. Para além do desmantelamento dos vínculos territoriais, provoca uma verdadeira inversão ideológica repercutindo sobre as cosmologias dos povos e comunidades. Para esses, o cuidado com a natureza ocorre pela gratuidade, com base em uma economia da reciprocidade/solidariedade. Nessa perspectiva, o ser humano, a floresta e as demais espécies interagem de maneira dinâmica e intensa. Em suas narrativas cosmológicas há muitos ensinamentos sobre o cuidado com a natureza, seus repertórios mitológicos são povoados de entidades protetoras das matas. Aqui não é o medo quem determina o cuidado, mas o respeito e a consciência identitária de pertencimento ao território e à natureza. Nas comunidades rurais brasileiras, ainda hoje, as pessoas costumam falar em pai da mata, comadre fulozinha<sup>8</sup>, caipora, curupira etc. Todos estes são seres protetores da natureza e que exigem das pessoas uma conduta ética de respeito. Quando alguém deixa de obedecê-los poderá receber um castigo como forma de ressocialização, de restabelecimento dos vínculos comunitários rompidos, de recomposição da solidariedade quebrada. Com o pagamento dos serviços ambientais, a tarefa do cuidado é reduzida para alguns membros das comunidades e esses agora prestarão contas ao pagador/empresa. A relação com os seres encantados é transferida para o capital e quando não houver mais pagamento, a responsabilidade do cuidado acabará.

---

<sup>8</sup> Em 1990, uma jornalista do Jornal do Comércio de Pernambuco, escreveu um artigo intitulado “Comadre Fulozinha habita a mata norte de Pernambuco”. A causa desse artigo foi o fato de durante a realização da pesquisa do censo de 1990, um pesquisador do IBGE ter escutado várias vezes de moradores da região da mata norte pernambucana que a comadre fulozinha morava naquela região. Essa informação vinha sempre que o recenseador perguntava: Há mais algum morador nessa região? Várias pessoas respondiam: sim, a comadre fulozinha, lá dentro da mata.

Na atualidade há uma nova retórica capitalista que já não reproduz o discurso neoliberal traumatizante das décadas anteriores, cuja tônica era a diminuição do Estado. Esse se tornou – por demais – antipopular. Agora o tão propalado “ajuste estrutural”, por enfrentar grande resistência dos segmentos organizados da sociedade civil, foi substituído por novos vocábulos não tão assustadores como aquele – a exemplo das expressões “erradicação da pobreza” e “responsabilidade social empresarial” – que soam como mantras, repetidas vezes pronunciados pelas bocas de alguns governantes latino-americanos, ávidos por converter as nações por eles governadas à religião do mercado e colocá-las em permanente harmonia com a sociedade do consumo. Incluir para consumir tornou-se o mote das políticas governamentais na área social, sobretudo aquelas que implicam em transferência de renda, como o Programa Bolsa Família no Brasil.

Novos tempos, novos discursos, novas estratégias de dominação capitalista, mas a lógica neoliberal de gestão da vida de acordo com o modelo empresarial de multiplicação dos lucros permanece a mesma. Os Estados continuam administrados na perspectiva do taylorismo/fordismo<sup>9</sup>. Conseqüentemente, o discurso de cidadania adotado por seus dirigentes tem como destinatário o *homo economicus*, ou seja, o indivíduo já capturado pelo mercado, aquela pessoa que é fortemente influenciada pelas recompensas materiais, econômicas e salariais. Trata-se, portanto, de uma espécie de cidadania regulada<sup>10</sup> pelo mercado. De acordo com essa lógica, a erradicação da pobreza torna-se uma necessidade de mercado. Para Miguel Romero e Pedro Ramiro, o capital financeiro especulativo passou a identificar nos pobres e na pobreza grandes possibilidades de lucro, razão pela qual estabeleceu a seguinte meta:

*Convertir a las personas pobres en consumidoras y a la pobreza en un negocio rentable para las grandes corporaciones. Construir un relato que reemplace el ajuste estructural por la lucha contra la pobreza, las privatizaciones por las alianzas publico-privadas, las trabajadoras y trabajadores por los emprendedores, la*

---

<sup>9</sup> A abordagem Clássica ou Tradicional da Administração compõe-se da Escola de Administração Científica constituída a partir das idéias de Frederick Winslow Taylor (1856-1915), contando depois com as contribuições de Henry Ford (1863-1947) e a Teoria Clássica de Henri Fayol (1841-1925).

<sup>10</sup> O conceito de "cidadania regulada", utilizado por Wanderley Guilherme dos Santos (1994), refere-se a uma cidadania que não se pauta por referenciais políticos universalistas, mas está submetida a um sistema social estratificado, onde os direitos sociais são utilizados para mediar o conflito, as tensões resultantes da ofensiva da acumulação frente às lutas da sociedade por justiça e equidade. O autor refere-se ao Brasil.

*responsabilidad efectiva de las empresas transnacionales por la voluntariedad de la corresponsabilidad de todos los 'grupos de interes'. (...) Es la era de la pobreza 2.0: no se trata de atajar las causas estructurales que promueven las desigualdades sociales, sino de gestionar y rentabilizar la pobreza de acuerdo a los criterios de mercado (19).*

Embora tenhamos destacado nesse tópico a nova estratégia de lucro, acumulação e ampliação do território capitalista estruturada na economia verde, que se revela como um filão empresarial da atualidade, não podemos deixar de lembrar o fato de que isso se dá concomitantemente e de maneira complementar com as formas de acumulação do capital historicamente consolidadas na América Latina. Nesse caso, o setor da indústria, que com os investimentos recebidos a partir dos anos 1950 consolidou o poder econômico e político da burguesia industrial latino-americana, continua fortalecido e operando na forma de conglomerados que dividem entre si vultosas quantias de verbas oriundas do erário público<sup>11</sup> destinadas à construção de grandes empreendimentos na área de infra-estrutura (Usinas Hidrelétricas, Rodovias, Portos etc.), mineração e agronegócio.

## **1.2. As Consequências do Neoliberalismo para a América Latina e para o Brasil**

O neoliberalismo aparece inicialmente na Alemanha Ocidental, em seguida é recepcionado pelas ditaduras sul-americanas e da Indonésia, consolidando-se na Inglaterra durante a era Thatcher e nos EUA com o governo de Ronald Reagan, passando a predominar como ideologia do capital financeiro em nível mundial, deflagrando uma nova onda da globalização capitalista<sup>12</sup>. A partir daí começou a impor mudanças substanciais na regulação no Sistema-Mundo Capitalista como a flexibilização das leis trabalhistas e a desestruturação dos sistemas de proteção social, retirando do Estado a responsabilidade protetiva. Nesse contexto, começou a ser desmantelado o Estado do Bem-Estar Social e a seguridade social passou a ser privatizada.

---

<sup>11</sup> No caso do Brasil há uma política declarada de fortalecimento do capital nacional, para tanto, o Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES), transfere milionárias quantias “em forma” de empréstimo à iniciativa privada sob a justificativa de fortalecer o empresariado nacional.

<sup>12</sup> Muitos estudiosos apontam que a globalização teve início na chamada era dos descobrimentos (Século XVI), intensificando-se durante a Revolução Industrial (Século XVIII), ganhando novo impulso no período pós-Segunda Guerra Mundial (Século XX). Por isso, essa fase atual refere-se à globalização capitalista neoliberal.

De acordo com Dávalos (14), “o momento inaugural do neoliberalismo na América Latina tem data marcada: 11 de setembro de 1973”, com o golpe militar do Chile, quando os militares, comandados por Augusto Pinochet, assassinaram o presidente Salvador Allende e tomaram o poder [p.234]. Desde então, todas as ditaduras já instaladas anteriormente na região, sob a liderança dos EUA, intensificaram seus processos internos de neoliberalização político-econômica durante os anos 1970 a 1980. As ditaduras produziram perseguições políticas, prisões, torturas, assassinatos, milhares de desaparecidos, etc. enquanto, concomitantemente intensificavam a política de choque macroeconômico. A deterioração da vida humana e a depredação da natureza para fins mercantis resultaram em altas taxas de pobreza e miséria e aprofundaram o fosso entre ricos e pobres, reforçando o poderio político e econômico das elites locais que se alinharam aos governos militares.

Nesse período, o Fundo Monetário Internacional (FMI) resolvia todas as crises financeiras do Sistema-Mundo Capitalista através dos chamados ajustes macro-fiscais, que resultavam sempre na transferência de capital da periferia para o centro do Sistema. A Dívida Externa era o mecanismo mantenedor dessa espoliação financeira, submetendo a soberania dos Estados nacionais ao mercado mundial. A inflação, tratada como um *pathos*, era considerada o único grande mal estar da sociedade e, para libertar o corpo social dessa enfermidade, recorria-se às terapias determinadas pelo centro. Por mais dolorosas que fossem, eram ditas necessárias para o restabelecimento do corpo social. Se após sua aplicação a cura não ocorresse, era responsabilizado o paciente que certamente não fora suficientemente atento e cumpridor do receituário. Nesse caso, aplicava-se uma nova terapia de choque.

Quando nos anos 1980 começaram os processos de reconquista das democracias na América Latina os Estados nacionais já se encontravam totalmente submetidos à perspectiva neoliberal, ficando para as democracias ressurgentes a tarefa de consolidação do neoliberalismo. A Argentina é um bom exemplo, dada a ortodoxia da política neoliberal implantada naquele país pelo presidente Carlos Saul Menem (1989-1995 e 1995-1999). Em total adesão à perspectiva monetarista da

Escola de Chicago, Menem submeteu toda a perspectiva de vida dos argentinos aos ditames da política estadunidense.

No Brasil esse período representará um grande paradoxo, ao mesmo tempo em que se realizava a Assembléia Nacional Constituinte (1987-1988) e se promulgava a tão festejada Constituição Cidadã, o Governo brasileiro começava o processo de ajuste ao modelo neoliberal.

Com o neoliberalismo, os mecanismos de dominação da classe opressora local/nacional foram atualizados através da internalização do discurso e do modo de governar imposto pelo centro do Sistema-Mundo Capitalista, onde o Estado foi convertido em mero serviçal do mercado, desresponsabilizando-se completamente pelos cuidados com a população. Como consequência direta dessa política, o já insuficiente sistema de proteção social brasileiro sofreu um duro golpe e, mais uma vez, foram os empobrecidos, os vulnerabilizados pelo sistema, os mais castigados.

Intencionalmente, o desmonte do sistema de proteção social brasileiro ocorreu no período pós-Constituinte, quando a sociedade civil brasileira<sup>13</sup>, após um difícil e prolongado processo de organização e mobilização iniciado nos anos 1970 – sob violenta repressão da Ditadura Militar – havia conseguido conquistas importantes que foram consignadas no texto constitucional de 1988, sobretudo no capítulo II dos Direitos Sociais que em seu artigo 6º estabelece que “são direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados”. (20)<sup>14</sup>. Posteriormente, o direito à moradia foi incorporado através da redação dada pela Emenda Constitucional nº 26, de 2000 e o direito à alimentação pela Emenda Constitucional nº 64, de 2010, como resposta às demandas apresentadas pelos movimentos sociais em suas lutas por habitação, pela soberania e segurança alimentar.

Sem sombra de dúvidas, a Constituição Federal de 1988 iniciou uma nova história dos direitos sociais no Brasil, mas ao mesmo tempo os direitos assegurados pelo texto constitucional ficaram submetidos às imposições da nova ordem capitalista mundial. No ano seguinte à sua promulgação (1989), o Congresso norte-

---

<sup>13</sup> Referimo-nos ao conceito gramsciano de sociedade civil, a partir de uma concepção ampliada do Estado.

<sup>14</sup> Redação dada pela Emenda Constitucional nº 64, de 2010.

americano transformou o Consenso de Washington<sup>15</sup> numa imposição nas negociações das dívidas externas dos países latino-americanos, estabelecendo como principais medidas a abertura da economia por meio da liberalização financeira e comercial e eliminação de barreiras aos investimentos estrangeiros; amplas privatizações; redução de subsídios e gastos sociais por parte dos governos; desregulamentação do mercado de trabalho para permitir novas formas de contratação que reduzissem os custos das empresas etc. Essas condicionantes acabaram se tornando o modelo do FMI e do Banco Mundial para todos os países.

Em agosto de 1990 – numa agregação de submissão intelectual ao interesse econômico classista – a Federação das Indústrias do Estado de São Paulo (Fiesp) publicou o documento "Livre para crescer – Proposta para um Brasil moderno", onde reproduzia para o contexto nacional o receituário imposto pelos economistas e políticos de Washington. “As reformas comerciais liberalizantes recomendadas pelo Banco Mundial e avalizadas pela Fiesp seriam, de resto, fielmente encampadas pelo governo Collor” (21), que durante seu curto e conturbado mandato (1991-1992) promoveu um alinhamento total do Brasil aos EUA. Após o *impeachment* de Collor, a proposta de ajustes liberais será continuada pelo governo de Itamar Franco (1992-1994) e recrudescerá durante os sucessivos mandatos de Fernando Henrique Cardoso (1995-1998 e 1999-2002).

Logo após ser empossado, Cardoso editou a Medida Provisória nº 813 de 01/01/1995, que extinguiu o Ministério do Bem Estar Social, a Legião Brasileira de Assistência (LBA) e o Centro Brasileiro para a Infância e Adolescência (CBIA) sem, contudo, apresentar qualquer alternativa para a atenção do Estado na área da assistência social. Para justificar suas mudanças arbitrárias, o governo fez uso da retórica neoliberal, alegando que não deve ser exclusividade do Estado a promoção do bem estar social, devendo tal tarefa ser assumida pela sociedade através das famílias, das comunidades, dos grupos associativos e das empresas privadas. Para tanto, instituiu o Programa Comunidade Solidária. Coordenado pela então primeira-

---

<sup>15</sup> Em novembro de 1989, reuniram-se na capital dos Estados Unidos funcionários do governo norte-americano e dos organismos financeiros internacionais ali sediados - FMI, Banco Mundial e Banco Interamericano de Desenvolvimento - especializados em assuntos latino-americanos. O objetivo do encontro, convocado pelo *Institute for International Economics*, sob o título "Latin American Adjustment: How Much Has Happened?", era proceder a uma avaliação das reformas econômicas empreendidas nos países da região. Para relatar a experiência de seus países também estiveram presentes diversos economistas latino-americanos. Às conclusões dessa reunião é que se daria, subseqüentemente, a denominação informal de "Consenso de Washington" (21).

dama, a antropóloga Ruth Cardoso, o referido programa funcionou como instrumento de transferência da responsabilidade social do Estado para outrem:

Longe de ser fato episódico ou perfumaria de primeira-dama, opera como uma espécie de alicate que desmonta as possibilidades de formulação da Assistência Social como política pública regida pelos princípios universais dos direitos e da cidadania: implode prescrições constitucionais que viabilizariam integrar a Assistência Social em um sistema de Seguridade Social, passa por cima dos instrumentos previstos na Loas<sup>16</sup>, desconsidera direitos conquistados e esvazia as mediações democráticas construídas (22).

Para viabilizar as reformas exigidas pela economia liberal, Fernando Henrique Cardoso criou o Ministério da Administração Federal e Reforma do Estado (MARE), que teve como ministro durante o seu primeiro mandato Luis Carlos Bresser Pereira. Esse impôs um modelo de administração gerencial desenvolvimentista capaz de suprimir os direitos sociais. Na área da saúde, os reflexos dessa política podem ser constatados ao analisarmos seus efeitos sobre o SUS<sup>17</sup>, que na época encontrava-se em processo de implantação. Como consequência da mesma, conseguiu-se ampliar o acesso aos serviços de atenção básica ao passo em que ocorreu a mercantilização dos serviços em nível secundário e terciário, as relações trabalhistas na saúde pública foram precarizadas e houve a terceirização de grande parte da assistência terapêutica.

Atualmente vivenciamos o período denominado pós-neoliberalismo. A conjuntura política latino-americana é bem diferente daquela das décadas anteriores e vários governantes dos Estados nacionais ou plurinacionais<sup>18</sup> são originários de partidos ideologicamente localizados mais à esquerda. Nesse contexto, durante os governos Lula (2003-2006; 2007-2010) e Dilma (2011- 2014), o Brasil tomou algumas iniciativas no sentido de recuperar a perspectiva da proteção social assegurada pela Constituição de 1988. Em 2004 foi criado o Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome, foram construídas políticas de transferência de renda, além de outras iniciativas no âmbito das políticas sociais, apontando para a construção da seguridade social.

---

<sup>16</sup> LOAS: Lei Orgânica da Assistência Social N° 8742, de 07.12.1993

<sup>17</sup> Sistema Único de Saúde (SUS), instituído pela Lei 8080 de 19 de setembro de 1990.

<sup>18</sup> O Equador e a Bolívia, através de processos constituintes posteriores ao do Brasil, asseguraram em suas constituições o reconhecimento do caráter plurinacional de seus Estados.

Por outro lado, a partir chegada de Lula à presidência da República o Brasil passou a vivenciar uma nova onda desenvolvimentista, agora continuada pela presidenta Dilma. Obstinação pela idéia de inclusão do país no mercado global, esses governos empreenderam – através de uma política de privilegiamento de grandes empresas ditas nacionais – um processo de expansão do capital brasileiro para o exterior, sobretudo para os países do Sul, ao mesmo tempo em que intensificaram em âmbito interno a marcha do capital para as regiões do país consideradas não plenamente inseridas na economia capitalista. Nesse sentido, o Centro-Oeste e o Norte, em face de suas grandes reservas de recursos naturais, tornaram-se territórios de exploração do agronegócio (produção de grãos e agro-combustíveis), exploração mineral e produção de energia hidráulica, dentre outras atividades econômicas.

Ao mesmo tempo, as regiões já consideradas inseridas ao sistema econômico capitalista passaram a receber novos investimentos na área de transportes, portos, indústrias etc. Para tanto, o Governo conta com grandes dotações orçamentárias asseguradas pelo Programa de Aceleração do Crescimento (PAC).

Na prática, essa política se traduz em empreendimentos, a maioria deles na forma de mega projetos que ao mesmo tempo em que ampliam a territorialização do capital, promovem mais um processo de desterritorialização das regiões regionais, sobretudo dos povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais, reforçando as estruturas determinantes e mantenedoras das desigualdades sociais.

Não obstante o discurso governamental de industrialização, hoje como na Colônia, o país está em evidência como um grande exportador de produtos primários, sobretudo referente ao extrativismo. Notícia divulgada pela Agência Latino-Americana de Informação (ALAI), no dia 10 de maio de 2012, aponta o Brasil como o maior produtor e exportador de minério da América Latina. No ano de 2011 produziu 410 milhões de toneladas, enquanto todos os demais países da América do Sul produziram apenas 147 milhões. Constata-se assim uma verdadeira reprimarização da economia brasileira.

Embora na área de política exterior o discurso governamental aponte para a construção de uma geopolítica que altere as relações de poder fundadas na antiga

dominação centro-periferia, internamente reproduz-se a velha lógica, mantendo no centro as antigas elites econômicas e fortalecendo suas supremacias políticas. O encantamento pelo “Mito da Modernidade”<sup>19</sup> converte esses governos em obstinados servidores sistêmicos do capital. Assim sendo, transformaram-se em meros serviçais da elite branca do país (ruralistas, empreiteiros, mineradores, banqueiros), que os reconhece como competentes administradores estatais visto que estão conseguindo ajudá-los a multiplicar seus capitais.

Para não cair no conceito da avaliação das elites brancas, o governo federal necessita utilizar todo seu aparato autoritário, a exemplo da força de repressão criada através da edição do Decreto Presidencial nº 7957<sup>20</sup>, em março de 2013, para agir contra qualquer grupo social que se oponha às grandes obras de interesse do capital, mesmo que estas destruam o meio ambiente, as terras indígenas ou de comunidades tradicionais. Numa condição servil ao capital, o Estado brasileiro na atualidade tem se revelado um eficiente operador e mantenedor da colonialidade do poder<sup>21</sup>.

### **1.3. A Desobediência Político-Epistêmica da Bioética De Intervenção<sup>22</sup>**

Para a implantação do projeto neoliberal norte-americano na América Latina a catequização epistêmica foi determinante. Participaram dessa empreitada atores diversos, muitos deles originários da própria região, mas formados em centros

---

19 O filósofo argentino Enrique Dussel definiu como Mito da Modernidade, o fato dela (a modernidade) ter sido apresentada como um projeto de emancipação global, mas em realidade se converteu num instrumento de dominação dos estados ditos desenvolvidos sobre o resto do mundo. O ponto de partida para a construção desse mito é a “falácia do desenvolvimento” que sustenta haver uma cultura superior, a branca, européia, que desenvolveu um sistema de vida civilizada, devendo o mesmo ser imposto a todos os povos do Planeta para que possam sair da condição de selvageria e barbárie.

<sup>20</sup> “Institui o Gabinete Permanente de Gestão Integrada para a Proteção do Meio Ambiente; regulamenta a atuação das Forças Armadas na proteção ambiental; altera o Decreto nº 5.289, de 29 de novembro de 2004, e dá outras providências”. Embora a justificativa seja a proteção ambiental, há um artigo que determina o uso da força nacional (juntamente com polícia federal e forças armadas) para reprimir as ações dos movimentos sociais contrários aos mega projetos. O governo federal já fez uso desse dispositivo para reprimir as manifestações contra as Usinas Hidrelétricas de Belo Monte e São Luis do Tapajós. No segundo caso uma liderança indígena do povo Munduruku foi assassinada por um delegado da polícia federal, em outubro de 2012.

<sup>21</sup> Segundo Quijano (2009, p. 73) “a colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjectivos, da existência social quotidiana e da escala societal”. Em 2010 Wanderson Flor do Nascimento defendeu tese de doutorado com o significativo título “Por uma vida descolonizada: diálogos entre a Bioética de Intervenção e os estudos sobre a colonialidade” no Programa de Pós-Graduação em Bioética da UnB.

<sup>22</sup> Desobediência epistêmica: Expressão cunhada por Walter Mignolo para fundamentar a importância da ruptura epistemológica nos processos políticos de libertação/descolonização.

acadêmicos estadunidenses, sendo, portanto, suficientemente doutrinados para cumprir de maneira eficiente as tarefas que lhes foram delegadas:

Contribuiria para a pronta aceitação do diagnóstico e da proposta neoliberal – dessa visão economicista dos problemas latino-americanos – a existência de um grande número de economistas e cientistas políticos formados em universidades norte-americanas, de Chicago e Harvard, onde passara a pontificar uma visão clássica e monetarista dos problemas econômicos. Alguns desses economistas seriam chamados a ocupar posições de comando em seus países de origem, do que são exemplos Salinas de Gortari no México e Domingo Cavallo na Argentina (21).

Papel determinante também cumpriram as pesquisas realizadas nos países latino-americanos com apoio de instituições financeiras norte-americanas. Foi nesse período que se proliferaram os *workshops* promovidos pelo Banco Mundial para o público das organizações não governamentais (ONGs) e fundações que aderiram à sua pauta temática. Na área da cooperação internacional – tanto governamental como não governamental – os recursos já eram previamente destinados pelos doadores de acordo com seus interesses. Começaram a ganhar destaque os investimentos em projetos que priorizassem novas temáticas como o acesso ao patrimônio genético e aos conhecimentos tradicionais associados, projetos de seqüestro de carbono, experiências de manejo florestal e gestão ambiental etc.

Assiste-se ainda nesse período a ressurreição das velhas idéias liberais de organismos internacionais, muito ativos no financiamento e organização de publicações que monopolizariam o debate acadêmico no continente e que acabariam por influir fortemente na orientação das atividades extracurriculares das universidades públicas latino-americanas, afogadas, junto com o Estado, em dificuldades financeiras (16). Essas mesmas universidades foram submetidas à pressão do mercado que determina e financia pesquisas, perdendo a autonomia político-epistêmica na produção do conhecimento. No Brasil foi iniciado o processo de ampliação do ensino superior a partir da criação de faculdades privadas, chegando em 2008 ao total de 2.016 instituições de ensino superior privadas contra 236 públicas<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Cf. Censo de Educação Superior INEP/MEC. Resumo Técnico do Censo de Educação Superior de 2008. Disponível em: [http://www.inep.gov.br/superior/censosuperior/relatorio\\_tecnico.htm](http://www.inep.gov.br/superior/censosuperior/relatorio_tecnico.htm). Acesso em: 12/03/2011.

A bioética também é afetada por esse processo. Entre as correntes majoritárias é sabidamente comprovada a predominância da tradição liberal, razão pela qual grande parte da produção bioética nas universidades sempre esteve – e continua a estar – orientada para atender demandas apresentadas pelos grupos poderosos que hegemonizam o poder dentro do Sistema-Mundo Capitalista. Em muitos casos, o seu reconhecimento e sua projeção no espaço acadêmico podem ser compreendidos como uma compensação pela colaboração com o projeto dominante: “A bioética acadêmica deve seu histórico êxito, em primeiro lugar, ao serviço prestado à agenda neoliberal” (23).

As armadilhas epistemológicas estrategicamente planejadas pelo pensamento neoliberal, ancoradas numa metodologia heurística e desenvolve perspicácia, conseguem arrematar colaboradores na seara bioética que se empenham para promover a aproximação entre essa e os planos de gestão empresarial que objetivam maior competitividade e ampliação dos lucros. Neste sentido, selecionamos, para fins de análise, dez artigos científicos que tratam da relação bioética/empresa/ética empresarial. Em alguns deles a aplicação bioética é reduzida à questão da biossegurança, em outros é tratada como sinônimo de responsabilidade social empresarial e há até situação em que é tratada como agregação de valor, uma espécie de mercadoria ética. Na citação abaixo, retirada de um dos artigos analisados, os autores demonstram preocupação com o fato de empresas colombianas estarem sendo obrigadas a elevar seus graus de competitividade a fim de se manter na disputa dentro do mercado internacional, entendem que isso representa uma demanda bioética e sugerem uma forma de colaboração:

*En Colombia, las empresas han sido obligadas a elevar la competitividad para poder incursionar o sostenerse en los mercados internacionales y por lo tanto ya reconocen que es a través de la calidad humana, como alcanzarán esta meta, por tanto le corresponde a la Bioética garantizar un apoyo a esta meta mediante indicadores axiológicos que evidencien valores y beneficios morales derivados de ella (24).*

---

Destacamos, todavia, que durante o Governo de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002) foram criadas apenas duas universidades federais enquanto no período do governo Lula (2003-2010), foram criadas 14 novas universidades federais.

Em decorrência do grau de comprometimento sistêmico da bioética, Kottow chegou a afirmar que “o processo de colonização do mundo menos desenvolvido pela doutrina neoliberal ameaça arrastar a bioética para a esterilidade e a irrelevância” (25)<sup>24</sup>. Mas como todo processo dialético, a bioética não pode ser vista numa única perspectiva, a sistêmica. Ela também pode ser anti-sistêmica, assumindo uma postura de libertação, de ruptura doutrinária, promovendo uma revolução epistemológica que seja suficientemente capaz de insurgir-se contra o campo doutrinário hegemônico/dominante.

Em texto publicado no ano 2000, Garrafa (26) descreve os rumos que estão sendo trilhados pela bioética no Brasil naquele início de década. No mesmo artigo o autor faz referência à Bioética Dura, como uma das matrizes em evidência naquele momento, juntamente com a Bioética na perspectiva da Teologia da Libertação, Bioética Crítica de Inspiração Feminista, Bioética Feminista e Anti-racista e a Bioética da Reflexão Autônoma. Para justificar essa promissora aparição de tantas vertentes bioéticas no cenário brasileiro ele faz a seguinte afirmação:

A contraditória realidade social tem obrigado a “bioética brasileira” a procurar perspectivas alternativas às teorias bioéticas tradicionais. Embora o principalismo tenha sido a mola propulsora da disciplina no País e ainda exerça uma certa hegemonia no contexto acadêmico nacional, começa a esboçar-se um movimento intelectual de reação à simples importação descontextualizada das propostas ou “pacotes éticos” importados acriticamente dos países mais desenvolvidos [p.174].

A citação acima sinaliza para um caminho em sentido oposto àquele temido por Kottow: a “contraditória realidade social” à qual se refere Garrafa tem sua origem na própria gênese dos Estados nacionais latino-americanos, forjados a partir da violenta história de massacres dos povos originários, do esbulho possessório dos seus territórios coletivos transformados em grandes latifúndios pelos invasores, da escravização dos povos negros sequestrados do continente africano para reforçar a mão de obra indígena também escravizada, da mercantilização e depredação da natureza etc. Portanto, a causa que originou a gritante desigualdade social que afeta o país, é a mesma que a mantém e a aprofunda: o capitalismo. O mesmo capitalismo que engendrou o neoliberalismo. É contra esse “pecado original”

---

<sup>24</sup> Tradução própria.

perenizado e recorrente que emergem as várias correntes bioéticas no cenário brasileiro e latino-americano, e muito especialmente a Bioética de Intervenção.

Entre as novidades bioéticas apontadas por Garrafa naquele momento inclui-se a bioética dura (*hard bioethics*), nomenclatura predecessora da Bioética de Intervenção. O próprio simbolismo semântico já revela o grau de não comprometimento com o pensamento bioético tradicional de inspiração liberal. O adjetivo “dura” indica uma reação, uma posição/oposição, um desafio, uma opção por construir um novo arcabouço epistemológico que liberte a bioética das garras da epistemologia neoliberal. Entendemos que esse processo de ruptura protagonizado pela bioética dura, sua transição para a Bioética de Intervenção e seu processo de consolidação a coloca numa atitude anti-sistêmica<sup>25</sup>, o que necessariamente não a torna anti-sistêmica, mas aponta um caminho a seguir. Aqui se delinea o problema por nós identificado e a meta a ser alcançada nesse trabalho: refletir sobre o perfil anti-sistêmico da Bioética de Intervenção e discutir o alcance e repercussão de seu postulado epistemológico, considerando as produções teóricas de seus autores principais, Volnei Garrafa e Dora Porto, do corpo docente e discente da Cátedra UNESCO de Bioética e do Programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade de Brasília (UnB), tendo como referência o contexto brasileiro e latino-americano. Entendemos que a “desobediência epistêmica” é a principal ferramenta de que dispõe a Bioética de Intervenção para se impor como uma teoria bioética anti-sistêmica. Chegamos a essa compreensão a partir das argumentações apresentadas por Walter Mignolo, as quais podem ser sintetizadas na citação abaixo:

Toda mudança de descolonização política (não-racista, não heterossexualmente patriarcal) deve suscitar uma desobediência política e epistêmica. A desobediência civil pregada por Mahatma Ghandi e Martin Luther King Jr. foram de fato grandes mudanças, porém, a desobediência civil sem desobediência epistêmica permanecerá presa em jogos controlados pela teoria política e pela economia política eurocêntricas (27) .

---

<sup>25</sup> Immanuel Wallerstein cunhou a expressão “movimentos anti-sistêmicos”, nos anos setenta, para englobar movimentos que, em *todas as áreas geográficas* do sistema-mundo capitalista, se opõem a ele, isto é, para incluir tanto os movimentos socialistas que lutam no centro e na semiperiferia do sistema-mundo, como os movimentos de libertação nacional que se afirmam sobretudo na periferia deste mesmo sistema-mundo. Sobre este ponto, Wallerstein (2008), em especial o capítulo II. Aqui, sem renunciar a essa primeira conotação proposta por Immanuel Wallerstein, acrescento a esta expressão um novo sentido, mais referente à sua significação *temporal ou de época*, enquanto expressão dessa crise múltipla de estruturas de longa duração, algumas das quais são seculares, mas outras também milenares e até plurimilenares (28).

Entendemos que na origem dessa resistência político-epistêmica encontram-se as influências teóricas sofridas pela BI e de modo particular destacam-se alguns autores brasileiros que muito contribuíram com o pensamento da esquerda no país, dentre os quais destacamos Caio Prado Jr., Celso Furtado e Florestan Fernandes.

O período entre 1930 e 1960 constitui um marco definidor na tentativa de pensar o Brasil a partir da ótica nativa, pois até então os esforços feitos para compreendê-lo partiam sempre do paradigma europeu, dessa forma, era sempre visto através do espelho do colonizador. Aparecem nesse período outros autores também importantes como Gilberto Freire, com *Casa Grande e Senzala*, 1934 e Sérgio Buarque de Holanda, com *Raízes do Brasil*, 1936. Não obstante suas diferenças teóricas e políticas, esses e os anteriormente citados têm em comum a perspectiva de construir uma ideia autóctone de Brasil, um pensamento enraizado em um território socialmente e politicamente delimitado, com uma identidade cultural própria, assim como propugna a BI. Todavia, mesmo objetivando construir uma leitura local sobre o país, a fundamentação teórica terá como base de argumentação o conhecimento gerado a partir do território epistemológico do Norte, esta contradição vai também se refletir na BI, por isso trata-se de uma desobediência epistêmica em perspectiva, que aos poucos irá se concretizando.

Entre os anos 1950 e 1980 a concepção marxista da história ocupou lugar de destaque na academia brasileira, por essa razão, há uma farta produção bibliográfica, sobretudo nas áreas de sociologia, economia, ciência política e história que atestam a importância do marxismo acadêmico no Brasil. Partimos do entendimento de que a Bioética de Intervenção sofre, em sua origem, uma forte influência da efervescência política e intelectual daquela época o que lhe imprime uma característica peculiar de bioética militante. Do conjunto da produção brasileira desses dois períodos mencionados, identificamos, pelo menos três obras que em nossa compreensão influenciaram a formulação teórica da BI: *Formação do Brasil Contemporâneo*, 1942; *Formação Econômica do Brasil*, 1959, *A Revolução Burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*, 1975.

Para muitos, *Formação do Brasil Contemporâneo* é a mais importante produção historiográfica brasileira depois de *História Geral do Brasil* produzida 100 anos antes por Varnhagen. Nela encontramos uma chave de leitura necessária para

compreendermos a gravidade das tensões sociais, políticas e econômicas existentes no Brasil de hoje: “elas refletem o choque entre o Brasil empresa-para-os-outros, que ainda somos, e o Brasil nação-para-si, que desejamos ser” (29).

Caio Prado identificou no processo de colonização brasileira uma inovação nas formas de dominação. Até então a pilhagem das riquezas das nações dominadas e os altos tributos a elas impostos eram as práticas mais correntes. Todavia, no Brasil da época da conquista, os povos indígenas que aqui habitavam viviam de acordo com um modelo econômico que não admitia a acumulação de riquezas, além do mais, os colonizadores não identificaram à época da invasão a existência de metais preciosos para serem explorados. Por esse motivo, a Coroa Portuguesa resolveu implantar uma empresa, com enorme dimensão territorial, utilizando-se de capital europeu e mão de obra escrava indígena e negra. Não obstante as pretensões do projeto colonizador, a “empresa Brasil” resultou numa realidade populacional particular:

[...] organizou-se nele uma vida humana que diverge tanto daquela que havia aqui, dos indígenas e suas nações, como também da dos portugueses que empreenderam a ocupação. Criou-se no plano das realizações humanas algo novo [...]: uma população bem diferenciada e caracterizada, até etnicamente, habitando determinado território; uma estrutura material particular, constituída na base de elementos próprios; uma organização social definida por relações específicas; finalmente, uma consciência, mais precisamente uma certa ‘atitude’ mental coletiva particular. [...] Esse novo processo histórico se dilatou e se arrasta. Ainda não chegou ao seu termo (30).

Influenciado pelo keynesianismo, Celso Furtado construiu em *Formação Econômica do Brasil* uma reinterpretação da história do país sob a ótica econômica. Constatando que o Brasil, 460 anos após a chegada dos europeus, permanecia na periferia do sistema econômico mundial predominante, propõe uma “intervenção racional” do Estado no processo de desenvolvimento, por ele entendido como a forma de combater os desequilíbrios gerados pelos vários ciclos econômicos, que tendo como base a produção de bens primários em vistas à exportação, promoveram uma gigantesca evasão de riquezas para o exterior.

Diferentemente de outros economistas que entendiam as crises cambiais e inflacionárias dos países periféricos como resultante da inabilidade dos gestores

públicos, “Furtado deslocou o foco de análise para a configuração estrutural desigual do sistema centro-periferia” (31). Para ele, o subdesenvolvimento não se constitui em uma mera categoria transitória, mas na verdade assume uma dimensão estrutural com tendência a continuar existindo na relação entre os países centrais (desenvolvidos) e periféricos (subdesenvolvidos). Dessa forma, a instabilidade e os desequilíbrios estruturais dos países da periferia são de origem sistêmica.

Visto assim, o subdesenvolvimento pode ser entendido como uma expressão do processo de colonização a que estão permanentemente submetidos os países incluídos na categoria de subdesenvolvidos. Estes, em geral, assumem essa condição em situação de total lealdade à identidade que lhe foi “conferida” pelos beneficiários da colonialidade do poder. Tal identidade é traduzida através do nacionalismo forjado a partir da construção eurocêntrica do Estado-nação. Na relação centro-periferia, o modelo artificial de Estado-nação imposto aos colonizados favorece a dominação.

A Revolução Burguesa no Brasil permanece sendo em tempos atuais uma referência no pensamento sociológico brasileiro. Aliando rigor metodológico à pesquisa empírica o autor desenvolve uma forma própria de pensar a realidade brasileira. De maneira peculiar, Florestan faz uso da teoria marxista para analisar, sob a ótica da revolução burguesa, a transição brasileira para a modernidade social capitalista:

Florestan destaca a importância primordial da transformação capitalista como fator essencial da mudança histórica nas formações periféricas ocidentais: o crescimento capitalista é real, apesar de dependente. O que a periferia reproduz são as “características estruturais e dinâmicas essenciais” do capitalismo central — isto é, economia mercantil, competitiva, mais valia, etc. — sem as quais ela “não seria capitalista”. A uniformização dos princípios de modernização não exclui entretanto a existência de “diferenças fundamentais” que decorrem do processo pelo qual esse desenvolvimento capitalista torna-se “dependente, subdesenvolvido e imperializado” (32).

É importante destacarmos a condição própria de Florestan, que se entendendo e assumindo a condição de oprimido, desenvolve uma “sociologia engajada e radical”, como ele próprio a define, por isso, busca em sua vida intelectual uma aproximação com o marxismo. Desde o início de seus estudos

acadêmicos procura analisar a questão do subdesenvolvimento e da dependência, utilizando-se do conceito de heteronomia herdado de Marx e Weber.

É na interpretação do processo histórico brasileiro que o autor identifica as origens das deformações sociais do Brasil contemporâneo que carrega as fortes marcas deixadas pela ditadura militar, por ele entendida como uma “autocracia burguesa”. Na raiz de tudo está o nosso passado escravocrata, dependente e periférico.

Nessas breves considerações feitas sobre as três obras já nos é possível identificar uma aproximação entre elas e a Bioética de Intervenção. Inicialmente pela definição de um lugar social a partir do qual se fala – um país periférico chamado Brasil integrante de uma macrorregião também periférica, a América Latina –, depois pela definição das categorias de análise: centro-periferia, desenvolvido-subdesenvolvido, colonizador-colonizado, imperialismo etc. e, finalmente, pela propositura de transformação das situações de desigualdades identificadas: intervir para transformar. Evidentemente, assim como aproximações há também distanciamentos, mas no momento interessa-nos destacar apenas as razões que nos levaram a perceber as semelhanças que justificam a proposta deste estudo.

No título desse trabalho inserimos a expressão “por uma bioética libertadora”. A libertação é descrita por Paulo Freire (33), como sendo “a ação e a reflexão dos homens sobre o mundo para transformá-lo”. Trata-se, portanto, de um uma práxis que liberta. Por esse motivo, a aplicabilidade da Bioética de Intervenção, ou seja, o modo como deve se dar a “intervenção” é inerente ao problema acima formulado. Feitas tais considerações, nos é possível concluir que a partir dos conceitos de desobediência epistêmica e libertação temos a argumentação devidamente sustentada para passarmos a discutir o processo de territorialização epistemológica anti-sistêmica da Bioética de Intervenção.

## 2. INDICADORES TEÓRICOS

Para construir os pressupostos teóricos dessa empreitada intelectual procuramos identificar autores que pudessem contribuir em, pelo menos, duas distintas perspectivas inerentes à característica acadêmica desse estudo: o desafio da construção epistemológica e a complexidade da abordagem ética. Para tanto, recorreremos às contribuições de quatro autores com o mesmo número de obras específicas de cada um deles, a saber: Thomas S. Kuhn – *A Estrutura das Revoluções Científicas* (3); Walter Mignolo – *Desobediencia Epistémica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad* (34); Edgar Morin – *O Método 6. Ética* (35); e Enrique Dussel – *Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão* (36). Esta última será aquela sobre a qual demandaremos maior atenção em face de sua abrangência temporal sobre a história das eticidades e sua proposta de ‘intervenção ética’ sobre o Sistema Mundo globalizado e excludente, numa perspectiva que entendemos próxima da Bioética de Intervenção.

### 2.1. A Epistemologia que Liberta

A forma como Thomas S. Kuhn apresentou o problema das pesquisas científicas na obra acima apontada, traz a perspectiva da externalização da atividade científica por considerar que todo conhecimento científico é resultante da interação de dimensões psicológicas, históricas e sócio-culturais, diferenciando-se assim da visão internalista e exclusivista de outros autores sobre tal atividade. Contesta, portanto, o fazer científico fundado em critérios metodológicos apartados do ambiente, postos numa espécie de ilha sapiencial, freqüentada por um pequeno grupo de privilegiados e “iluminados” detentores da produção do conhecimento. Para fundamentar a dinamicidade, interatividade e o caráter não linear da produção científica, desenvolveu o conceito e a aplicação do paradigma como elemento dinamizador do processo de elaboração do conhecimento. É a possibilidade de construção e desconstrução de paradigmas que assegura a mobilidade do saber científico: “A emergência de novas teorias é geralmente precedida por um período de insegurança profissional pronunciada, pois exige a destruição em larga escala de

paradigmas” (3) [p.73]. É nessa provisoriedade temporal necessária – no fazer, refazer ou desfazer contínuo dos paradigmas – que a dimensão histórica da ciência se manifesta.

Para formular uma teoria da ciência pensada a partir da proposição de paradigmas, Kuhn necessitou explicitar melhor o conceito, o significado proposto para essa expressão, mesmo porque recebeu algumas críticas sobre a possível multiplicidade conceitual referida na mesma obra. Margaret Masterman, descrita por Kuhn como sua “leitora simpatizante”, fez críticas ao autor alegando que na “Estrutura das Revoluções Científicas” (3) haveria vinte e duas significações diferentes de paradigma. Em posfácio escrito na edição de 1969, ele responde afirmando que na verdade, ao longo do livro, o conceito de paradigma aparece apenas com dois distintos significados,

De um lado indica toda a constelação de crenças, valores, técnicas, etc..., partilhados pelos membros de uma comunidade determinada. De outro, denota um tipo de elemento dessa constelação: as soluções concretas de quebra-cabeças que, empregados como modelos ou exemplos, podem substituir regras explícitas como base para a solução dos restantes quebra-cabeças da ciência normal<sup>26</sup> [p. 218].

Com o intuito de tornar mais compreensível o conceito, Kuhn desenvolveu a noção de matriz disciplinar que contem algumas generalizações simbólicas, que podem ser apresentadas de maneira lógica, como as fórmulas abundantemente utilizadas pelas ciências exatas ou mesmo por meio das palavras. A depender do número de generalizações simbólicas que os componentes de uma determinada comunidade científica podem produzir, torna-se possível averiguar a potencialidade de determinada ciência. Os paradigmas vão assim se constituindo em uma esfera constelar dos compromissos assumidos por um determinado grupo. Na constelação paradigmática são conformados os consensos pelos respectivos membros de cada

---

<sup>26</sup> O conceito de “ciência normal” foi cunhado por Kuhn para indicar uma das fases em que um paradigma se estabelece como a principal forma de trabalho de uma comunidade científica. Durante o período da ciência normal, os cientistas se dedicam a fortalecê-lo por meio de experimentos e verificações dos seus principais postulados. Após o período inicial de revolução científica causada por uma nova teoria em um determinado campo da ciência, se ela consegue corrigir as falhas de uma anterior (mesmo tendo as suas próprias e gerando novas perguntas) e for aceita por uma comunidade científica (convertendo, de maneira análoga a de uma conversão religiosa, a maioria de seus membros), acabará por tornar-se parte da corrente principal dentro dessa disciplina, definindo a “ciência normal” ou padrão. Este será assim até que uma eventual nova teoria revolucionária, a desafie no futuro, ao responder melhor às potenciais anomalias que se lhes apresentem.

grupo, que experimentam sua validade durante a exemplificação: a sua aplicação para solucionar problemas detectados.

É nesse conceito de paradigma, sobretudo, que se encerra nosso interesse nessa obra, posto que na experiência de afirmação de uma matriz disciplinar bioética plural, vários consensos foram e continuam a ser consolidados entre a comunidade dos bioeticistas. Para exemplificar, tomemos a distinção proposta pela Bioética de Intervenção quando estabelece a classificação entre “situações persistentes e situações emergentes”. Essa distinção foi aos poucos sendo assimilada e apropriada pela comunidade bioética local, regional e inter-regional, chegando mais recentemente a ser utilizada internacionalmente na estruturação da agenda convocatória da reunião anual de 2013 do *International Bioethics Committee* (IBC) da Unesco, realizada em Seul, Coréia do Sul.

A partir do momento em que tal classificação torna-se usual e pode ser referenciada exemplarmente, passa a ser compreendida como uma generalização simbólica que possibilita o aprimoramento da matriz disciplinar bioética. Com base nela, torna-se possível afirmar que no Sul global predominam “situações persistentes” – ou seja, aquelas que persistem e se repetem histórica e insistentemente através dos tempos – que demandam uma produção bioética que contemple tal realidade, o que justifica os consensos construídos pelos bioeticistas do Sul, de modo particular os da latinoamérica. Vão-se, dessa forma, conformando paradigmas bioéticos que são originários da América Latina, mas que podem ser validados para outras regiões planetárias. O paradigma pode ser então considerado como instrumento a serviço da batalha epistêmica travada entre a produção do conhecimento bioético do Sul e o conhecimento bioético do Norte, sendo o seu conteúdo um adversário leal ou um leal aliado (a depender do lugar que cada um se coloca), na medida em que estará sempre submetido à prova e poderá ser substituído por outro.

Nesse sentido, merece destaque o trabalho desenvolvido por Oliveira, Villapouca e Barroso (37) ao analisarem as “perspectivas epistemológicas da bioética brasileira a partir da teoria de Thomas Kuhn”, no qual, ao fazerem uso do conceito de noção de matriz disciplinar conseguem identificar as concepções comuns entre as – por eles denominadas – seis escolas da bioética brasileira: escola da bioética de reflexão autônoma ou bioética autonomista, escola da bioética de intervenção, escola

da bioética da proteção, escola da bioética da teologia da libertação, escola da bioética crítica de inspiração feminista e escola da bioética feminista e anti-racista.

Dentro desse conjunto das escolas, a Bioética de Intervenção conforma um paradigma bioético que vem sendo testado e validado, tendo como principal campo experimental e de difusão a Cátedra Unesco de Bioética e o Programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade de Brasília que possibilitam uma pluridiversidade epistêmica que se traduz em um pluralismo disciplinar propiciador de interdisciplinaridade e transdisciplinaridade, assumindo de maneira consciente a responsabilidade e as conseqüências do processo de produção de um conhecimento bioético que se propõe operar em duas dimensões: epistemológica e política. Em âmbito epistemológico, através da desconstrução e reconstrução de saberes, e no âmbito político, na desconstrução e reconstrução de práticas bioéticas, apontando para uma atitude interventiva.

Contudo, o conceito de paradigma formulado por Kuhn, embora tenha representado um avanço em relação a outras proposições teóricas pelo fato de favorecer a compreensão da ciência a partir de uma subjetividade onde interagem elementos históricos, sociais e culturais, ainda é insuficiente para uma abordagem mais ampla no campo das ciências humanas e sociais. Entendendo essa limitação, Dussel (36) argumenta na perspectiva de se ampliar a noção de paradigma tanto numa perspectiva teórica como prática, uma vez que esse pode se referir tanto à “ciência (também ciência humana ou social), uma teoria, conjunto de teorias, programa de pesquisa científica ou até uma formação ideológica (por ex. quando se fala de ‘paradigma’ capitalista, neoliberal ou socialista, que se encontram por sua parte em diversos níveis de abstração)” [p. 487]. Por essa razão, ele trabalha com o conceito de paradigma-crítico, desenvolvido a partir da comunidade das vítimas, onde o pesquisador se coloca ao lado das vítimas (que pode ser a banda frágil na formulação da BI), o que exige do mesmo um sair de seu mundo hegemônico e assumir o lugar da vítima a fim de poder perceber/vivenciar o seu sofrimento, realizando dessa forma um processo de aprendizagem no qual poderá compreender a realidade estudada. Nesse processo, o mundo da vítima, que se constitui no objeto externo da ciência, vai sendo internalizado dentro do próprio campo da ciência, o que permitirá o surgimento de novos paradigmas a partir de uma perspectiva crítica.

Para aprofundar essa reflexão recorreremos, outra vez, a Walter Dignolo (34). O conceito de “desobediência epistêmica” por ele formulado está totalmente inserido no arcabouço teórico do pensamento decolonial<sup>27</sup>, assumindo, dessa maneira, um caráter político de luta em defesa dos direitos epistêmicos dos povos colonizados que sofreram um processo de negação de seus conhecimentos. A desobediência epistêmica representa uma insurgência contra a dominação do saber, uma oposição à assimilação e reprodução do conhecimento colonizador e mantenedor da colonialidade. Diz respeito a um projeto epistêmico enraizado na história do sofrimento vivenciado no corpo e nas mentes das vítimas da história colonial que carregam consigo as marcas e a memória da parte da humanidade oprimida, e por isso mesmo, desejosa de libertação. Essa condição historicamente construída obriga que os projetos epistêmicos sejam realizados conjuntamente com os projetos políticos de libertação, uma vez que a descolonialidade epistemológica somente poderá ocorrer dentro de um projeto amplo de descolonialidade que contemple um “conjunto de processos ética e epistemicamente orientados, politicamente motivados e economicamente necessários” [p.31].

Consideramos importante destacar que libertação é um dos conceitos que conformam o paradigma da Bioética de Intervenção, razão pela qual incluímos no título desse trabalho a expressão “por uma prática bioética libertadora”. Dignolo (34) preocupa-se em explicitar a distinção entre emancipação e libertação, informando que o conceito de “emancipação” foi utilizado para afirmar a liberdade conquistada com o aparecimento de uma nova classe social – a burguesia – e, no Século XX, foi retomada pelo discurso marxista para referir-se ao processo de “emancipação da classe trabalhadora”. A libertação, embora abranja também o conceito de emancipação, é posta numa perspectiva mais ampla, inclui a ‘classe racial’ colonizada pela burguesia européia. O referido autor considera que “O Discurso sobre o Colonialismo” de Aimé Césaire e “Os Condenados da Terra” de Frantz Fanon podem ser considerados como fundadores do discurso de libertação e do pensamento decolonial, sustentando que “libertação e descolonização são projetos

---

<sup>27</sup> Ao longo do texto faremos uso das expressões decolonial e descolonial como sinônimas. Segundo Dignolo, a descolonialidade foi formulada nos anos 1970 por pensadores árabes islâmicos (Sayyid Qutib, Ali Shariati, Ayatollah Komeini), por pensadores afro-caribenhos (Aimé Césaire, Frantz Fanon), pela filosofia da libertação na América Latina e por intelectuais indígenas e ativistas na América Latina, Nova Zelândia e Canadá.

conceituais (e, portanto epistêmicos) de desprendimento da matriz colonial de poder”<sup>28</sup> [p. 23].

Na América Latina, entre os anos 1970 e 1980, com o surgimento da filosofia e da teologia da libertação, os processos de libertação política foram vinculados aos processos de libertação epistêmica, tornando-se o “desprendimento epistêmico”<sup>29</sup> componente estratégico das lutas globais de libertação. Nesse sentido, a descolonização epistemológica, juntamente com a descolonização política e econômica, compõe o processo amplo de libertação das sociedades. O desprendimento epistêmico não diz respeito apenas a uma mudança de paradigma, mas a uma ruptura epistêmico-espacial com o modo de pensar imposto pela modernidade. Foi este modo de pensar que originou a diferença espacial/colonial que acabou criando a categoria de povos culturalmente avançados e atrasados, economicamente desenvolvidos e subdesenvolvidos, implicando ao mesmo tempo na existência de povos também epistemicamente desenvolvidos e subdesenvolvidos. Essa classificação foi construída pelos europeus colonizadores que se auto-elegeram como sendo superiores, colocando a eles mesmos como modelo de desenvolvimento político, econômico, cultural, espiritual e intelectual a ser atingido pelos demais povos do Planeta. Essa mesma classificação produziu outro tipo de diferença, a diferença imperial, definida pelo critério racial, colocando os impérios brancos europeus na posição de superioridade em relação aos impérios orientais, por exemplo. Essas diferenças colonialmente construídas são sustentadas por uma epistemologia que opera com a finalidade de perenizar as relações fundadas pela matriz colonial de poder mantenedoras da colonialidade do ser e do saber.

De acordo com Mignolo (34) o “desprendimento requer uma análise do fazer e desfazer das diferenças imperiais e coloniais assim como visões e estratégias para a gestação e crescimento do pensamento fronteiriço” [p. 124]. No pensamento fronteiriço se entrecruzam a pluriversalidade de cada história local e seus relatos de

---

<sup>28</sup> A matriz colonial de poder se constitui numa estrutura complexa de níveis entrelaçados que incluem: controle da economia, controle da autoridade, controle da natureza e dos recursos naturais, controle de gênero e da sexualidade, controle da subjetividade e do conhecimento (34) [p.12].

<sup>29</sup> Desprendimento epistêmico, expressão cunhada por Aníbal Quijano, significa desnaturalizar os conceitos e campos conceituais que são ponto de partida de práticas e concepções de economia e de política, de ética e de filosofia, de tecnologia e de organização da sociedade, onde o bem-estar das pessoas estará acima do crescimento econômico (34) [p. 34].

descolonização poderão conectar-se através da experiência colonial comum capaz de dar origem a uma nova lógica, também comum, do conhecer:

El pensamiento crítico fronterizo nos provee de un método para protagonizar el vuelco descolonial, como así también la conexión entre proyectos surgidos de la herida colonial que pueden ahora concebirse y explorarse en la esfera de las diferencias coloniales e imperiales. El pensamiento crítico fronterizo es entonces el método que conecta la pluri-versidad (diferentes historias coloniales atrapadas en la modernidad imperial) con el proyecto uni-versal de desprendimiento del horizonte imperial, de la retórica de la modernidad junto a la lógica de la colonialidad, y de construcción de otros mundos posibles donde ya no haya un líder mundial, de derecha, de izquierda o de centro [p. 122].

Pelo fato da Bioética de Intervenção estar (física, ideológica e politicamente) localizada na periferia do Sistema-Mundo Capitalista de acordo com a definição geopolítica do próprio sistema, a metodologia sugerida na forma de pensamento fronteiriço poderá ser um instrumento estrategicamente importante para a consolidação de sua teoria (ainda em construção), como forma de contribuir na sua territorialização epistemológica, com base numa relação interepistêmica capaz de reconhecer e validar os vários saberes bioéticos gestados na periferia e que aportam para o projeto de descolonização do saber.

## **2.2. A Complexa Eticidade e a Ética Libertária**

Na tentativa de construir uma conceituação sobre o significado da ética, muitos autores acabam encarcerando-a numa redoma noológica e transcendente sem qualquer contraponto com a concretude planetária-humana-cultural, o que transmite a idéia de se fazer necessário adentrar o “Jardim de Epicuro”<sup>30</sup> como condição única para o pensar bem em busca de uma construção de conteúdos éticos desejáveis. Fosse assim, a possibilidade ética seria sempre restrita a um pequeno grupo de bem economicamente nascidos ou favorecidos sistêmicos, salvo os pouquíssimos

---

<sup>30</sup> Epicuro de Samos ( 341 - 271 a.C.), nasceu na Ilha grega de Samos, estudou em Teos, na Ásia Menor. Foi um filósofo grego do período helenístico. Seu pensamento alcançou muito destaque, tendo repercutido no Século I d.C. Jardim era a denominação da comunidade dos epicuristas que entendiam ser a amizade o maior prazer. Sua casa em Atenas possuía um grande jardim onde os amigos se reuniam, cultivavam e refletiam. Muitos núcleos epicuristas foram criados na Jônia, no Egito e depois em Roma.

excluídos que em face da generosidade epicurista – vez por outra – adentrariam aquele jardim que lhes possibilitaria vivenciar o ócio produtivo para o bem pensar. Estaríamos sempre diante de uma suposta eticidade, desencarnada da realidade social e ancorada numa filosofia do espírito que delegaria às mentes iluminadas dos privilegiados pela injusta assimetria das relações sociais sistemicamente definidas, o que caracterizaria um quadro de permanente exclusão epistêmica. Isso significaria dizer que os pobres não pensam. E muitas vezes somos levados a supor isso... Tal impressão equivocada é fruto do racismo epistêmico que estrutura os projetos de dominação colonialistas perenemente sustentados pela colonialidade do saber e do poder, com base na perversa lógica centro-periferia, a qual somente reconhece o pensamento central, que como veremos pouco mais adiante com a ajuda de Enrique Dussel, historicamente costuma usurpar e afirmar ser de sua autoria o saber produzido pelos oprimidos da periferia.

Como numa espécie de desfecho de sua obra sobre o pensamento complexo, o filósofo francês Edgar Morin, cuja teoria da complexidade sempre gozou de especial apreço entre os teóricos brasileiros, sistematizou no último volume de *o Método* (35) o seu entendimento sobre o desafio do agir na complexa realidade humana, aportando uma compreensão sobre o significado da ética que diverge conceitualmente daquelas formulações etéreas já referidas:

A ética manifesta-se para nós, de maneira imperativa, como exigência moral. O seu imperativo origina-se de uma fonte interior no indivíduo, que o sente no espírito como injunção de um dever. Mas ele provém também de uma fonte externa: a cultura, as crenças, as normas de uma comunidade. Há, certamente, também uma fonte anterior, originária da organização viva, transmitida geneticamente. Essas três fontes são interligadas como se tivessem um lençol subterrâneo em comum [p.19].

Ainda no trabalho acima citado, o método 5, o autor sustentava que a tríade “indivíduo-sociedade-espécie” cumpre papel decisivo na definição de uma ética onde interagem natureza, cultura, indivíduo e coletividade, submetidos a todas possíveis intervenientes históricas que demandam das ações dos sujeitos, esses definidos por Morin como sendo todos os seres vivos. Na interação entre os componentes inerentes à referida tríade, se manifesta a complexidade e, segundo Garrafa (38) “os referenciais epistemológicos de uma bioética comprometida com a realidade

concreta dos países periféricos”, deve levar em conta “a análise concreta dos fatos a partir do referencial do pensamento complexo (na visão de Edgar Morin) ou da totalidade concreta (na visão de Karel Kosik)” [p.7]. Em 2006, Garrafa (39) aprofundou essa sua compreensão através do artigo “Multi-inter-transdisciplinaridade, complexidade e totalidade concreta em bioética”, com a declarada finalidade de corroborar na formulação de “um novo estatuto epistemológico para a bioética”, quando dedicou maior atenção ao paradigma da complexidade e da totalidade concreta. Foi a partir da importância dispensada por Garrafa, principal autor da Bioética de Intervenção, a esses dois paradigmas que entendemos ser necessário trazer as contribuições de Morin e Dussel para nosso trabalho.

Dentre as questões suscitadas envolvendo a ética e o mundo complexo, Morin destaca a “incerteza ética” que é derivada do hiato existente entre a “intenção e a ação”. Isso corresponde a dizer que durante a efetivação do ato – o agir – pode acontecer que a intenção que demandou aquela ação não venha se concretizar. A não garantia desta concretização tornaria insuficiente uma atitude moral que não contempla as consequências dos seus atos, por isso ele critica o fato de Kant ter situado a “essência da moral na intenção”. Entre a intenção moral e a situação resultante da ação podem-se identificar diferentes graus de complementaridade e antagonismo: ao mesmo tempo em que a intenção se materializa no resultado alcançado pela ação executada, as consequências do resultado poderão ser consideradas morais ou imorais, porque é possível que se criem e desenvolvam consequências imorais decorrentes de um ato moral e consequências morais decorrentes de um ato imoral. Essa incerteza ética é oriunda da ecologia da ação: “A ecologia da ação indica que toda ação escapa, cada vez mais, à vontade do seu autor na medida em que entra no jogo das inter-retro-ações do meio onde intervém. Assim, a ação corre o risco não somente de fracassar, mas também de sofrer desvio ou distorção de sentido” (35) [p.41].

A Bioética dos Princípios já demonstrou preocupação com as consequências do ato moral quando agregou à beneficência a não-maleficência. Todavia não se pode assegurar uma governabilidade ética sobre o fenômeno da ecologia da ação, decorrente da complexidade da vida e dos modos de se viver no mundo, um dos

motivos pelo qual se questiona a amplitude da Bioética Principlialista. Poderíamos recorrer a um sem número de exemplificações de tomadas de decisões orientadas por boas (ou supostamente boas) intenções que resultaram em consequências contrárias e gigantescamente desproporcionais ao resultado desejado, mas em coerência com nossa opção de promover uma reflexão bioética com base no paradigma do Sistema Mundo Capitalista basta-nos reportarmo-nos a um aspecto da política internacional dos Estados Unidos da América (EUA), país localizado no centro do referido Sistema. Referimo-nos de modo particular à chamada “guerra contra o terrorismo” deflagrada pelo governo de George W. Bush e legitimada pela sociedade estadunidense – essa concordando inclusive com a flexibilização do princípio da legalidade em vista de maior segurança para os cidadãos do país – após o episódio ocorrido em Nova Iorque no dia 11 de setembro de 2001, amplamente noticiado como o atentado às torres gêmeas<sup>31</sup>.

A atual política estadunidense, além de despertar externamente o ódio e produzir novos focos terroristas em decorrência das invasões, massacres de pessoas, destruições e dominação de territórios de países do Sul, no interior do próprio Estado promoveu aquilo que Hannah Arendt, ao escrever sobre “Origens do Totalitarismo” (40), definiu como “Efeito de Bumerangue”. Isso pode ser constatado com a adoção do *Uniting and Strengthening America by Providing Appropriate Tools Required to Intercept and Obstruct Terrorism (USA PATRIOT ACT) Act of 2001*. Trata-se de uma medida controversa tomada pelo Poder Executivo, mas convertida em lei pelo Congresso dos Estados Unidos em 26 de outubro de 2001. O *Patriot Act* permite, dentre outras ações, a invasão de domicílio, espionagem das pessoas, interrogar e torturar suspeitos de espionagem ou terrorismo, negação do direito à

---

<sup>31</sup> Trata-se de ataque terrorista contra as duas torres do maior conjunto comercial do mundo, o World Trade Center, em Nova Iorque por duas aeronaves comerciais (Boeing 757 da American Airlines) seqüestradas pelos terroristas, morreram quase três mil pessoas. Em 07 de outubro de 2001, à revelia da Organização das Nações Unidas (ONU), os EUA atacaram o Afeganistão (com o apoio da Aliança Muçumana do Norte e OTAN), sob alegação de que a grupo terrorista Al-Qaeda, liderado por Osama Bin Laden (assassinado em 02 de maio de 2011 por agentes do governo norte-americano, no Paquistão, na cidade de Abbottabad), seria o responsável pelos ataques de 11 de setembro e teria o apoio do governo do Afeganistão (Talibã), com base nessa argumentação, os soldados talibãs foram tratados como “terroristas”, negando a esses a aplicação da Convenção de Genebra que define os direitos e os deveres de pessoas, combatentes ou não, em tempo de guerra. A invasão que se arrasta até hoje, vem deixando um rastro de mortes e destruição sem precedentes. Também sob alegação de combate ao terrorismo, utilizando-se do argumento não comprovado de que o Iraque possuía armas de destruição em massa, aquele país fora atacado pelos EUA com apoio da Inglaterra e outros poucos países em menor grau de comprometimento no ano de 2003, com a continuação da invasão até 2011, resultando em massacre de milhares de iraquianos e a destruição total do país.

defesa etc. Sob a justificativa de combater ações terroristas foram suprimidas as liberdades civis, permitindo ao governo obter todo tipo de informação desejada sobre qualquer cidadão ou cidadã estadunidense, podendo inclusive infiltrar informantes no interior de organizações sociais, sob a justificativa de coibir protestos. Em maio de 2011 o presidente Barack Obama renovou a aplicação das medidas previstas no *Patriot Act*. Contudo, em junho de 2013 o ex-técnico da CIA Edward Snowden<sup>32</sup> denunciou os abusos cometidos na aplicação do *Act*, que incluíram escutas telefônicas, controle das mensagens trocadas pela internet, acesso às informações financeiras (que podem estar sendo utilizadas por empresas privadas para fins comerciais), com o agravante de que esse controle absoluto dos EUA sobre a vida das pessoas, com base no esquema “vigiar e punir” descrito por Foucault (41) se estende a outros países, inclusive o Brasil.

Essa situação demonstra que de fato a boa intenção (nesse caso estamos considerando o interesse da sociedade, dos cidadãos e das cidadãs, de se livrar do terrorismo) não assegura a moralidade do ato, por que “os efeitos da ação dependem não apenas das intenções do ator, mas também das condições próprias ao meio onde o ato acontece” (35) [p.42]. No âmbito privado, em nossas deliberações pessoais nos deparamos cotidianamente com a incerteza ética quando somos interpelados por situações que nos obrigam a tomar uma posição, intervir numa realidade concreta. No contexto em que estamos refletindo há a decisão pessoal de Snowden, que após ter prestado serviço ao Estado corroborando na execução da política “antiterrorismo” dos EUA começou a perceber toda a dimensão “imoral” da mesma e resolveu rebelar-se contra ela.

Com essa atitude tornou-se inimigo do Estado que o considerou traidor e entendeu ter o direito de julgá-lo pelo crime de espionagem e roubo de informações. Mas o ex-técnico da CIA, em declaração ao Jornal britânico *The Guardian*, no dia 7 de junho de 2013, afirmou que não poderia em sua consciência, continuar calado

---

<sup>32</sup> Edward Joseph Snowden é um administrador de sistemas. Trabalhava para uma empresa terceirizada que prestava serviço à Agência de Segurança Nacional dos EUA (CIA), tornando-se depois seu técnico. Ele revelou material sigiloso do programa de vigilância PRISM (que controla conversas telefônicas e transmissões de dados na internet de pessoas do mundo inteiro, utilizando-se dos serviços de empresas estadunidenses como a Google, Facebook e Skype) aos jornais *The Guardian* e *The Washington Post*. Em 22 de junho de 2013 autoridades federais dos EUA apresentaram acusações formais contra ele num tribunal federal da Virgínia, acusando-o de espionagem, roubo e conversão de propriedade do governo. Snowden recebeu asilo político da Rússia, sob protestos do governo dos EUA que exige sua extradição para submetê-lo a julgamento.

diante dos abusos praticados pelo governo de seu país contra cidadãos de todo o mundo, mesmo sabendo dos riscos que estaria correndo, inclusive de morte. Ao que tudo indica, durante os anos em que esteve trabalhando para o serviço de inteligência dos EUA, Snowden se orientou por uma ética da responsabilidade, estando consciente do significado daquele tipo de atividade prestado a serviço do bem (segurança) da coletividade de seu país, submetendo-se então às normas determinadas.

No momento em que decidiu denunciar o esquema de espionagem do governo, passou a se orientar por uma ética da convicção. Essa distinção entre as duas éticas é feita por Max Weber, que destaca o conflito (incompatibilidade) existente entre elas: enquanto a primeira firma compromissos, a segunda os rejeita, mas como ele mesmo explica, “isto não quer dizer que a ética da convicção equivalha a ausência de responsabilidade e a ética da responsabilidade, a ausência de convicção” (42). Por sua vez, Norberto Bobbio (43) reflete o mesmo conflito ético opondo a ética individual à ética de grupo, como nas situações em que a moral do indivíduo irá confrontar-se com a moral estatal (política), ou seja, a “razão de Estado” apresentada em “O Príncipe” (44).

Tomando em conta essas reflexões, vemos que o problema da contradição que é inerente ao pensamento complexo também se coloca para a ética, em decorrência da incerteza da própria história humana. Por isso Morin (35) insiste na importância do pensar bem:

‘Trabalhar pelo pensar bem’ reconhece a complexidade humana: não dissocia indivíduo/sociedade/espécie; essas três instâncias interligam-se, gerando-se reciprocamente, sendo fim e meios entre elas, mas ao mesmo tempo, continuando potencialmente antagônicas. O indivíduo é *sapiens/demens*, *faber/mitologicus*, *economicus/ludens*, prosaico/poético, uno e múltiplo [p. 63].

Essa afirmação da necessidade de se considerar a dimensão trinitária para o bem pensar é importante, mas não é suficiente para nosso propósito de aportar contribuições para o processo de consolidação de uma proposição bioética da libertação, por isso, reconhecendo a dimensão da “complexidade epistemológica” já recorreremos às contribuições de Kuhn, Mignolo e Morin, passando agora a refletir sobre a Ética da Libertação proposta por Enrique Dussel.

### 2.2.1. No Caminho da Ética da Libertação

Pelo fato de termos explicitado já no primeiro capítulo a adoção do conceito de Sistema-Mundo, a Ética da Libertação torna-se uma teoria por demais relevante para nossa discussão posto que ancora a problematização da eticidade planetária na lógica do Sistema-Mundo. A “eticidade” é compreendida por Dussel (36) como sendo “a totalidade concreta do mundo, do horizonte cultural” [p. 633]. Todavia, faz-se necessário tornar presente algumas diferenças entre a sua concepção de Sistema-Mundo e aquela anteriormente descrita a partir dos conceitos elaborados por Wallerstein e Arrighi. No capítulo 1 fizemos referência a quatro ciclos e cada um deles recebendo a denominação de acordo com a predominância hegemônica de um Estado que naquele momento específico assumiu a liderança do processo de acumulação capitalista. Dussel (36) trabalha com a noção de quatro estágios que processualmente resultaram no atual Sistema-Mundo, cuja denominação e cada etapa processual está associada à região predominante, tais regiões são definidas culturalmente, conformando-se desse modo um sistema inter-regional e não necessariamente inter-estatal, mas mantendo a mesma lógica relacional centro-periferia:

De maneira abstrata, por ora chamo [...] de “centro” e “periferia” os horizontes culturais de “mundos da vida” determinados por seu “lugar” dentro do “sistema-mundo” (*World System*) desenvolvidos desde o final do século XV. Hoje o “centro” desse sistema é constituído pelos países do Norte (Europa Ocidental, Estados Unidos e Japão). China e Rússia mantêm uma posição especial. O resto é periferia [p. 631].

Antes de entrarmos na descrição dos estágios formulada por Dussel, achamos importante destacar que nessa definição acima identificamos grande relação com a utilização do termo “países centrais e periféricos” utilizado pela Bioética de Intervenção. Tal expressão evidencia de forma resumida o conceito de Sistema-Mundo adotado pelos seus autores, o qual se aproxima da definição de Dussel. Passemos agora a uma descrição geral sobre os respectivos estágios:

O primeiro estágio denominado Egípcio-mesopotâmico, não possuía um centro. Correspondeu a toda região do Egito e da Mesopotâmia, tendo iniciado no milênio IV a. C. O segundo estágio, denominado Indo-europeu, iniciou-se no Século

XX a. C. e teve como centro “o mundo persa ou helenístico dos Selêucidas ou dos Ptolomeus”; nele ocorreu uma ampliação significativa abrangendo desde o Mediterrâneo e o norte da África até o Oriente Médio, onde Índia e China já passam a ser incorporadas através das estepes euro-asiáticas. Em sua fronteira oriental extrema estava a China, no Sul-oriental, os reinos da Índia e na parte ocidental o mundo mediterrâneo. O terceiro estágio, Asiático-afro-mediterrâneo, iniciou-se no século IV d. C. e teve como centro de conexões comerciais a região persa e depois o mundo mulçumano (desde o século VII d.C.). A Índia era centro produtivo, na fronteira oriental extrema estava a China, no Sul-oriental a África bantu, na parte ocidental o mundo bizantino-russo e no extremo-oeste a Europa ocidental. Ali ocorreu uma substituição do predomínio helenístico pelo cristão e depois o mulçumano em todo o sistema. No quarto estágio, cujo início está vinculado ao ano 1492, a Europa, até então periférica, substituiu o mundo mulçumano-turco e passou a constituir aquele que poderia então ser considerado de fato como o “primeiro Sistema-Mundo”. Nessa etapa a ameríndia foi agregada como periferia. No centro ficou inicialmente a Europa ocidental, depois Estado Unidos e Japão, além da URSS entre 1945 e 1989. Na periferia do sistema ficaram América Latina, África bantu, Mundo mulçumano, Índia, Sudeste asiático e Europa oriental. A partir de 1989 a China e a Rússia passaram a ficar numa posição “quase autônoma”.

Com base nessa esquematização, Dussel desenvolveu uma leitura da história das eticidades com o explícito propósito de desconstruir a dominante visão helenocêntrica e eurocêntrica. Para o nosso intuito de pensar uma proposição bioética libertadora, a narrativa histórica dos processos de produção das eticidades pode ser considerada um dos instrumentos imprescindíveis para uma fundamentação histórico-filosófica da mesma, motivação que nos leva a fazer aqui uma síntese da trajetória historiográfica percorrida por Dussel.

#### **2.2.1.1. A Eticidade do Estágio Egípcio-Mesopotâmico**

Tendo como finalidade identificar em cada estágio as categorias ético-críticas em vista da sua Ética da Libertação, Dussel procurou perceber como foi se dando a formação material dessas categorias. Constatou que já no estágio I, entre o nordeste da Ásia e o Oriente Médio, por mais de cinqüenta séculos se desenvolveu um conteúdo de eticidade, conseguindo este se projetar até o final do século XX. Como

forma de enfrentamento da visão helenocêntrica, há uma descrição de formalizações das eticidades na “alta cultura” egípcia do IV milênio a. C. influenciada pelos povos negros bantus, fortemente marcada pelo culto aos ancestrais que era uma forma de organização da vida e afirmação da sua importância: “A vida terrestre é valiosa, o mesmo que a corporalidade; por isso o morto retoma a carnalidade (ressuscita) depois da morte empírica, para nunca mais morrer [...] isto abre todo um horizonte de normas éticas concretas de grande positividade carnal, histórica, comunitária” (36) [p. 27]. A citação abaixo, retirada do Livro dos Mortos dos egípcios refere-se às exclamações feitas pela pessoa em seu juízo final:

Não cometi iniquidade contra os homens [...]. Não empobreci um pobre em seus bens [...]. Não fiz padecer fome [...]. Não acrescentei peso à medida da balança [...]. Não roubei com violência [...]. Não roubei pão [...]. Satisfiz a Deus cumprindo o que ele desejava [...]. Dei pão ao faminto, água ao sedento, vesti o que estava nu e dei uma barca ao naufrago [...]. Fazei-o ouvir, dizem os deuses falando de mim. Quem és tu? Qual o teu nome? Me perguntam (45) .

Há nesses escritos uma valorização da vida corpórea (material) humana sobre a qual se inscreve um referencial ético concreto: dar comida a quem tem fome, dar bebida a quem tem sede, vestir quem está nu, hospedar o desabrigado etc. Numa analogia com o texto bíblico, é flagrante a convergência do discurso, seja no Antigo Testamento, de maneira particular no livro do Êxodo – nele inclusive estão inseridos os mandamentos recebidos de Deus por Moisés – seja no Novo Testamento, onde no capítulo 25 do livro de Mateus Jesus descreve o que ocorrerá no juízo final:

Vinde, benditos de meu Pai! Entrai na posse do reino que vos está preparado desde a fundação do mundo. Porque tive fome, e me destes de comer; tive sede, e me destes de beber; era forasteiro, e me hospedastes; estava nu, e me vestistes; enfermo, e me visitastes; preso, e fostes ver-me. Então, perguntarão os justos: Senhor, quando foi que te vimos com fome e te demos de comer? Ou com sede e te demos de beber? E quando te vimos forasteiro e te hospedamos? Ou nu e te vestimos? E quando te vimos enfermo ou preso e te fomos visitar? O Rei, respondendo, lhes dirá: Em verdade vos afirmo que, sempre que o fizestes a um destes meus pequeninos irmãos, a mim o fizestes (46).

Na cultura Egípcia da época a deusa Maat era responsável pela ordem cósmica e orientava os princípios da verdade e da justiça, atributos presentes

também no Deus cristão: “Disse-lhes Jesus: Eu sou o caminho, a verdade e a vida” (46). Estas constatações podem sugerir a influência do primeiro centro criador de eticidade entre a África bantu e o Egito mediterrâneo sobre o pensamento do cristianismo europeu que ao se apropriar das idéias, as submeteu a um crivo ideológico e promoveu modificações em vista da sua perspectiva universal.

Ainda no primeiro estágio, o segundo “centro criador de eticidade” será o mundo sumério, mesopotâmico, semita: “Desde o quarto milênio a. C. em cidades como Uruk, Lagash, Kish ou Ur, nasceu uma eticidade que foi racionalizando-se em conjuntos legais que alcançaram [...] um desenvolvimento impressionante, incluindo-se sempre leis em favor dos fracos, dos pobres e estrangeiros” (36) [p. 28]. Por parte de historiadores do direito há o entendimento de que os primeiros textos que tratam da proteção à pessoa humana em forma normativa são de origem suméria, destacando-se o Código de *Uruinimgina*, escrito por volta de 2300 a.C. Ali há uma afirmação da responsabilidade dos que governam pela proteção dos fracos e pela promoção da justiça. Após este, foi escrito o Código de *Ur-Nammu* (2112-2095 a. C.) que promoveu uma conversão das penas de talião (vingança) em penas pecuniárias. Mas é o Código de *Hamurabi*<sup>33</sup> (1792-1750 a. C.) que irá adquirir um *status* “ético comportamental”, assegurando o direito à vida e a realização da justiça ante a presença de juízes e testemunhas. Tanto no prólogo como no epílogo são feitas afirmações sobre a necessidade de proteção dos fracos, órfãos e viúvas da opressão dos fortes. Para enfatizar a contribuição dos conteúdos éticos dessa região, Dussel (36) faz a seguinte síntese:

Queremos deixar bem claro que uma ética do cumprimento das *necessidades* (comer, beber, vestir, morar...) da vida afirma a dignidade unitária do sujeito ético-corporal. O núcleo ético-mítico da ressurreição da carne positiviza a carnalidade e as necessidades reais se transformam em critérios éticos e de crítica – que transcendem a mera eticidade concreta babilônica, e por isso se exercem sobre a “exterioridade”, com respeito ao estrangeiro, por exemplo [p.28].

---

<sup>33</sup> Trabalhamos com a versão do código disponibilizada pelo site do projeto História dos Direitos Humanos no Brasil: <http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/hamurabi.htm>. Pesquisa em 28 de setembro de 2012.

E para concluir a descrição das contribuições do Sistema inter-regional egípcio-mesopotâmico, ele se reporta à narrativa épica de Moisés<sup>34</sup>, que retrata a luta de libertação de uma população escravizada. O processo construído pelos escravos é – na afirmação dele – “um modelo de práxis específico na história mundial das eticidades concretas”:

Trata-se de um ponto de partida do “paradigma ético-crítico”: os escravos (vítimas dominadas, excluídos), por um processo diacrônico de luta, alcançarão a libertação política, econômica e cultural numa “terra prometida”; tendem para uma utopia futura, no meio da crise do sistema inter-regional egípcio-mesopotâmico. A releitura posterior deste texto durante séculos, em outros momentos históricos do mesmo sistema-inter-regional posterior, instaurará um tipo de racionalidade libertadora específica na história planetária, e que tentaremos formalizar filosoficamente [p. 29].

A tomada do livro do Êxodo como um conteúdo de eticidade a ser tratado filosoficamente/racionalizado significa a opção por um “modelo teórico de opressor/oprimido” enquanto categoria analítica, que ao ser utilizado em uma releitura cumpre nova função histórica. Exemplo semelhante ocorreu com a Teologia da Libertação, um pensamento teológico originário da América Latina que durante os anos 1970 a 1990 influenciou fortemente – hoje com menor influência – as práticas pastorais de vários segmentos da Igreja Católica latino-americana, tendo sofrido violentos ataques por parte dos teólogos da Cúria vaticana, defensores da dominação epistêmica da teologia conservadora eurocentrista.

### **2.2.1.2. A Eticidade do Estágio Indo-Europeu**

No estágio II surgiu outro centro criador de eticidade que divergiu da lógica formulada pelo núcleo ético-mítico do estágio I. A vida corpórea passou a ser entendida de forma negativa. O existir em um corpo era tido como castigo por alguma falta anterior, sendo valorizada a vida depois da morte, essa era a verdadeira vida. Do ponto de vista ético, a corporalidade foi negativada em todas as suas dimensões, inclusive sexual. O uno se sobrepôs ao plural, o absoluto fora

---

<sup>34</sup> Dussel faz uma observação sobre o lugar histórico-geográfico desse acontecimento, que no texto bíblico é localizado no Egito, mas o autor o situa na Palestina, sob hegemonia egípcia. Se trataria de um movimento de escravos sob o domínio dos filisteus. Essa luta de libertação ocorreria por volta do século III a. C.

identificado com o UM. Nesse estágio predominou o mundo indo-europeu, que incluía o império chinês e o império romano:

Nas estepes eurasiáticas, desde a Mongólia até o norte do mar Negro, homens a cavalo, primeiro dominadores do bronze e depois do ferro, adoradores de deuses celestes, masculinos, urânicos, dominaram do norte até o sul os povos agricultores (ligados à “terra-mãe”), urbanos, das culturas da Anatólia, do Nilo, do Eufrates, e do Tigre, do Indo até o rio Amarelo. Eles organizaram os primeiros grandes impérios, culturas ou “visões do mundo” tais como as hindus, na Índia, persas no Irã, gregas e romanas no mediterrâneo, budistas desde o Nepal, e, por influência indireta, taoísta e confuciana na China [p.33].

Nesse momento, não haverá mais preocupação com o pobre, o órfão, a viúva, etc.. A mulher é colocada na condição de gênero submisso ao masculino, a exploração e escravização são justificadas pela condição social e étnica, a preocupação ‘ética’ está voltada para a alma, esta é considerada como uma prisioneira do corpo (negativado), a libertação passará a ser compreendida como um processo exclusivo da luta contra o corpo: libertar a alma do corpo concupiscente que a oprime; por isso castidade e celibato passam a ser valorizados. No final desse estágio haverá uma confluência das tradições romana e grega. Em Alexandria, por volta do século III d. C. vai se produzir uma espécie de síntese das idéias dessas duas culturas, podendo a *Enéada* de Plotino (204-270 d. C.) ser considerada como conteúdo de uma eticidade do período. Na batalha da alma contra o corpo, a ética adquire caráter de ascensão ascética. A condição superior assumida pela alma submete a pluralidade material ao uno absoluto, onde haverá sempre o retorno à unicidade originária organizacional, como se percebe na ontologia neoplatônica e mais tarde no idealismo alemão – a lógica hegeliana, por exemplo, – numa perspectiva ética da totalidade. A necessidade da libertação da alma servirá como justificção da condição de submissão e opressão vivenciada por muitos corpos humanos em muitos contextos sociopolíticos desde a Grécia, Roma, Índia e China, havendo uma fusão entre eticidade e o *status quo*:

Este segundo momento do sistema inter-regional, de férrea institucionalização (graças ao cavalo e ao ferro) e de crescente dominação, não terá produzido um imenso estrato social e econômico, todo um mundo de vítimas, oprimidos, camponeses empobrecidos, marginalizados e pobres [...] que acabarão se rebelando contra sua condição de escravos humilhados empunhando

éticas críticas que propõem a transformação, a dignidade do sujeito ético e a justiça? Não será, quiçá, esta a razão da proposta do budismo primitivo (contra o sistema de casta hindu), do cristianismo ou do islamismo? [p. 37].

### 2.2.1.3. A Eticidade do Estágio Asiático-Afro-Mediterrâneo

Para responder afirmativamente a indagação acima transcrita, o filósofo argentino descreverá uma retrospectiva histórica que nos levará a compreender como no estágio III ocorrerá uma reviravolta, uma retomada das categorias ético-críticas formuladas a partir do núcleo ético-mítico do estágio I, com base na visão de mundo egípcio-mesopotâmico-semita. Mas nesse caso ela passará a ter uma característica expansionista e universalizadora, tanto na perspectiva cristã, como islâmica, crendo ele que um dos aspectos que deve ter contribuído para esse fenômeno seja a insustentável condição de opressão em que se encontravam os empobrecidos dos impérios. Para tanto, é importante salientar que esse estágio teve seu início no século IV d. C. Nesse tempo histórico serão identificados quatro importantes impérios: O Romano, em decadência à época de Diocleciano (244 a 313) que durante 20 anos o governou no intuito de reerguê-lo; o Persa com Sapor II (309-379); na China confuciana a dinastia dos Tsin ocidentais (265-317); na Índia a dinastia Gupta (320-550) que sucedeu os Sakas.

Em seu esforço historiográfico, com base numa hermenêutica dialética crítica, Dussel vai destacar que a compreensão ética que ressurgirá durante o estágio III não guarda qualquer relação de origem com o mundo europeu e ocidental, mas tem suas raízes históricas na África, na Ásia, no Oriente, realizando dessa forma, em nosso entendimento, uma justiça cognitiva. É do Império Romano em crise que no meio dos oprimidos eclodirá uma ética crítica recorrendo a critérios éticos anteriormente elaborados por “egípcios e babilônios”, recolocando as necessidades corporais como exigência de uma **ética interventiva** com base em princípios de **solidariedade crítica**. Nesse sentido, lembramos que já nos séculos anteriores, antes mesmo do término do estágio II, o núcleo ético-mítico do primeiro estágio começou a ser reinterpretado nos discursos de Jesus e seus seguidores, o que provocará uma reação do poder romano que reprimirá e perseguirá as pessoas identificadas com a mensagem cristã, mas mesmo após o assassinato do mestre e

de um sem número de professos daquela fé, a mensagem continuou a promover novas adesões.

Entre as comunidades dos primeiros cristãos, partir o pão era um símbolo carregado de grande significado ético/político. Na partilha do pão os cristãos eram identificados. Após sua ressurreição, Jesus se põe a caminhar ao lado de dois discípulos que se dirigiam à cidade de Emaús (46). Eles não conseguiram reconhecê-lo, mas durante uma parada para descansar e comer algo, Jesus reparte o pão, e é imediatamente reconhecido. Podemos interpretar que – naquele contexto – o ato de partilhar era por si só uma contestação ao ato de concentrar. Aqueles que concentravam alimentos (estocavam) eram os mesmos concentradores de terra e poder. A dominação romana – a exemplo do que ocorreu na Galileia onde vivera Jesus – promovia as grandes concentrações fundiárias, desmantelava as organizações das aldeias e produzia multidões de camponeses sem terra (convertidos em arrendatários e diaristas), endividados e famélicos.

No evangelho escrito por Marcos, durante esse período, encontramos várias passagens que tratam da relação de Jesus com os famintos, revelando como a história era recontada, reelaborada numa perspectiva ética crítica. Dar pão a quem tinha fome não significava ‘dar esmola’, mas criar as condições materiais para que todos pudessem “produzir o pão com o suor de seu rosto”; isso significava ter terra para trabalhar e produzir alimentos. A proposta de vida em comunidade apontava para a necessidade de reorganização da estrutura social desmantelada pelo sistema. Para tanto, era preciso lutar contra a opressão, a dominação, lutar pela “vida em abundância” (46), a vida boa, a vida em plenitude, o que implicava retomar a forma comunitária de viver. Séculos depois, a mesma razão ética que recoloca a importância corpórea seria manifesta no texto do Alcorão, como nos é possível constatar no versículo abaixo, extraído da 2ª surata:

A virtude não consiste só em que orientais vossos rostos até ao levante ou ao poente. A verdadeira virtude é a de quem crê em Deus, no Dia do Juízo Final, nos anjos, no Livro e nos profetas; **de quem distribuiu seus bens em caridade por amor a Deus, entre parentes, órfãos, necessitados, viajantes, mendigos e em resgate de cativos [...]** (47).

No dizer de Dussel, os conteúdos éticos dessas culturas revelam uma “ética de oprimidos, de marginais, de “bárbaros”. Os povos considerados bárbaros que foram vítimas do racismo epistêmico dos gregos que, ao mesmo tempo em que usurparam suas idéias, suas formulações epistemológicas, os escorraçaram, marginalizaram e impuseram-lhes uma marca de povos violentos e ignorantes convertendo a expressão “bárbaro” em sinônimo de povo incivilizado, contrário às regras, rude, feroz, cruel, conseguindo fazer com que essa marca discriminatória colonialista e imperialista chegasse até nossos dias. Mas faz-se mister registrar que mesmo durante a dominação helenística já havia quem se manifestasse contra o racismo epistêmico grego.

Na história da Igreja há um registro da ‘desobediência epistêmica’ de Taciano, que é bem lembrado por Dussel. Taciano, era originário da região da Síria, nasceu provavelmente, por volta do ano 120, filho de família pagã, foi educado na cultura grega, viveu em Roma durante um importante período de sua vida. Depois de ter estudado a história das religiões se converteu ao cristianismo, sendo fortemente influenciado por Justino<sup>35</sup>, o mártir, de quem se tornou discípulo. Após a morte do mestre, no ano de 164, Taciano se afastou da Igreja Católica e protagonizou uma das mais bonitas histórias de resistência epistêmica de que se tem registro. Abandonou Roma e retornou para sua região de origem, dizendo-se agora defensor da filosofia bárbara. Embora haja informações de ter escrito várias obras, apenas duas sobreviveram: o Discurso Contra os Gregos e Diatéssaron. Essa última é uma compilação dos quatro evangelhos canônicos e mais um evangelho apócrifo dos hebreus. Esta versão dos evangelhos teve várias edições e até o século V foi um dos textos cristãos mais lidos no oriente, não obstante seu autor tenha sido acusado de heresia<sup>36</sup>. Consideramos o Discurso contra os Gregos um texto importante para ilustrar e justificar nossa opção pela desobediência epistêmica. Dado que Taciano conseguiu arrebanhar grande número de adeptos entre a Ásia Menor e a Província romana da Síria, como reconhecimento de sua importância, faremos aqui algumas apreciações ao texto referido, iniciando pelo capítulo 1:

---

<sup>35</sup> Teólogo cristão do século II, originário da Palestina, chegou a Roma em 131, fundou a primeira Escola de Filosofia Cristã, foi decapitado em 164, juntamente com outros seis companheiros durante o reinado de Marco Aurélio.

<sup>36</sup> Após romper com a Igreja Católica, Taciano passa a integrar o movimento Encratitas (auto-controlados) tratado pela História da Igreja como uma seita herética, que valoriza as virtudes de castidade e pobreza de Jesus, se coloca contra a propriedade privada, defende o celibato e assume um comportamento misógino.

Gregos, não vos mostreis tão inimigos dos bárbaros, nem julgueis desfavoravelmente as suas doutrinas. Com efeito, qual das vossas instituições não teve origem entre os bárbaros? Os mais famosos entre os telmísios inventaram a adivinhação pelos sonhos; os cários, a previsão pelos astros; e os vôos dos pássaros foram observados primeiro pelos frígios e os mais antigos dos isáurios; os cipriotas encontraram a arte de sacrificar; os babilônios, a astronomia; os persas, a magia; os egípcios, a geometria; os fenícios, o conhecimento das letras. Cessai, portanto, de chamar invenções o que são puras imitações. De fato, Orfeu vos ensinou a poesia e o canto, e também a iniciação nos mistérios; os etruscos, a plástica; os egípcios, com suas tábuas dos tempos, a compor histórias. De Mársias e Olimpo tomastes a arte da flauta e, apesar de ambos serem frígios, com toda a sua rudeza, conseguiram extrair harmonia do bambu. Os tirrenos vos ensinaram a trombeta; os ciclopes, a lavar metais; e uma mulher que, como disse Helânico, imperou outrora sobre os persas, vos ensinou a compor cartas. Seu nome era Atosa. Portanto, deixai de lado esse vosso orgulho [...] (48).

Como que numa atitude de desagravo, o capítulo 2 se inicia com uma expressão de desprezo e zombaria da filosofia grega: “Com a vossa filosofia, o que produzistes que mereça respeito? Quem, dos que passam pelos mais notáveis ficou isento de arrogância? [...]” (48). Em seguida passa a citar os clássicos filósofos e criticar suas idéias. Em dado momento refere-se a Aristóteles nos seguintes termos: “[...] Também poderia rir-me dos que até agora seguem as doutrinas de Aristóteles que, afirmando [...] os que não têm beleza, nem riqueza, nem força corporal ou nobreza de origem, segundo Aristóteles também não possuem felicidade. Que estes continuem filosofando” (48). Esta ironia revela a consciência de Taciano de que o direito à felicidade se estende a todos, devendo ela ser compreendida como parte constitutiva da vida boa. No capítulo 3, ele explica como chegou ao convencimento da validade da filosofia bárbara e manifesta sua decisão em se diferenciar de romanos e gregos, proclamando dessa forma uma ruptura epistêmica:

Exponho-vos tudo isso, não porque soube de outros, mas porque percorri muitas terras, professei como mestre vossas próprias doutrinas, pude examinar muitas artes e idéias e, por fim, vivendo em Roma, pude contemplar detidamente a variedade de estátuas que para lá vós exportastes. De fato, não me preocupo, como o vulgo costuma fazer, em confirmar minhas doutrinas com opiniões alheias, mas só quero escrever aquilo que eu pessoalmente compreendi. **Justamente por isso, dando adeus à altivez dos romanos, ao frio**

**palavrório dos atenienses e aos contraditórios sistemas de vossa filosofia, aderi finalmente à nossa filosofia bárbara (48)<sup>37</sup>.**

Essas releituras epistêmicas implicam necessariamente numa revisão histórica sobre o papel desempenhado pelo continente europeu na produção do conhecimento. Dussel (36) sustenta que “tudo, ou quase tudo, que Max Weber atribui como sendo fatores internos medievais ou renascentistas europeus para a gênese da modernidade, realizou-se sobejamente no mundo mulçumano séculos antes” [p.41], mesmo porque é preciso ter em conta o longo período de domínio árabe iniciado no século VII, quando a Europa latino-germânica se constituía em região periférica do mundo mulçumano.

#### **2.2.1.4. A Eticidade do Estágio do Sistema-Mundo Atual**

Depois de contextualizar os três estágios do sistema inter-regional, Dussel (36) passa a enfrentar a questão da Modernidade, fenômeno inerente ao estágio IV (Sistema-Mundo Capitalista atual). Para tanto, inicia a abordagem identificando dois paradigmas de modernidade. O primeiro é aquele construído a partir da perspectiva eurocentrista e amplamente divulgado e aceito tanto pela intelectualidade do centro como da periferia. De acordo com esse, a “Modernidade” é resultado de um processo histórico exclusivo da Europa que tem como ponto de partida a Idade Média. Teriam sido as excepcionalidades européias que possibilitaram aquela região cultural alcançar um grau de excelência em racionalidade capaz de se sobrepor ao pensamento dos povos de outras regiões. Trata-se, portanto, do “paradigma eurocêntrico”. O segundo, “concebe a Modernidade como a cultura do centro do ‘sistema mundo’, do primeiro ‘sistema-mundo’ – pela incorporação da Ameríndia – e como resultado da gestão da dita ‘centralidade’, por isso é referido como “paradigma mundial” [p. 60]. Nessa compreensão, a “modernidade européia” é apenas parte do fenômeno da Modernidade que tem sua origem no Sistema-Mundo, mas foi de fato mundializado a partir do momento em que a Europa assumiu o centro do Sistema-Mundo e constituiu a sua periferia, com a dominação da região Ameríndia pela Espanha:

---

<sup>37</sup> Os grifos são nossos.

Então, a Modernidade seria, para este paradigma mundial, um fenômeno próprio do 'sistema' com 'centro e periferia'. Esta simples hipótese muda absolutamente o conceito de Modernidade, sua origem, desenvolvimento, e sua atual crise; e, por isso também o conceito da Modernidade tardia ou pós-Modernidade. Além disso, sustentamos uma tese condicionante da anterior: a centralidade da Europa no 'sistema-mundo' não é fruto só da superioridade interna acumulada na Idade Média européia sobre as outras culturas, mas também o efeito do simples fato do descobrimento, conquista, colonização e integração (subsunção) da Ameríndia (fundamentalmente), que dará à Europa a vantagem comparativa determinante sobre o mundo otomano-mulçumano, a Índia ou a China. A Modernidade é fruto deste acontecimento e não a sua causa [p. 52].

Em síntese, qualquer país (China ou Portugal, por exemplo) que tivesse se apropriado da região Ameríndia e usurpado toda a riqueza nela existente teria assumido uma posição hegemônica, mas por razões geográficas, econômicas e políticas a Espanha acabou realizando tal feito, e aos poucos foi assegurando a hegemonia mundial para a Europa, provocando o deslocamento do centro do sistema inter-regional do estágio III para o continente europeu. Nesse movimento, o legado político, cultural, tecnológico etc. produzido pelos estágios anteriores passou a ser acessado pela Europa, que até então era região periférica e isolada do sistema inter-regional. Nessa relação se deu também um processo de assimilação (pelos europeus) do conhecimento produzido pelos povos do Oriente. Mas administrar o Sistema-Mundo em suas dimensões gigantescas, tanto geográficas como culturais, era um desafio hercúleo. Por essa razão, a gestão do centro do sistema demandava a criação de novos mecanismos, que foram adquiridos através da construção de estruturas simplificadoras da complexidade, como a relação com a natureza que será transformada numa perspectiva econômica em vista da produtividade exigida pelo capital. Nessa simplificação, foi gestada uma epistemologia necessária à dominação. Esse novo modo de pensar e gerir a vida foi imposto à periferia como projeto da Modernidade.

Passados mais de 500 anos da implantação do projeto Moderno, chegamos ao atual momento de esgotamento do modelo do atual Sistema-Mundo Capitalista. Em tal contexto nos deparamos com várias proposições teóricas. Algumas sugerem aprimorar o projeto, por entender que ele é a única forma de gestão do Sistema, mas necessita corrigir os erros do percurso, dentre os quais, o desprezo pela ética e

a negação do Outro, como se pode identificar nas contribuições de Habermas e Apel. Outras não reconhecem a existência de graus de positividade do projeto e propugnam pelo seu fim, a exemplo de Nietzsche e Heidegger, mas essas posições são assumidas a partir de um mesmo paradigma da Modernidade, o eurocêntrico.

Partindo de outro paradigma de Modernidade, o paradigma mundial, Dussel define sua proposta de Ética da Libertação como transmoderna, tendo como ponto de partida a periferia, acreditando ser possível:

A superação da razão *cínico-gerencial* (administrativa mundial) do capitalismo (como sistema econômico), do liberalismo (como sistema político), do eurocentrismo (como ideologia), do machismo (na erótica), do predomínio da raça branca (no racismo), da destruição da natureza (na ecologia), etc., supõe a libertação de diversos tipos de vítimas oprimidas e/ou excluídas [p. 65].

Após ter percorrido a trajetória da história das eticidades tendo Dussel como guia principal, chegamos ao entendimento de que uma Bioética Libertadora, além de assumir a multi-inter-transdisciplinaridade, considerar a complexidade e a totalidade concreta como vem propondo Garrafa desde 2004, a partir de apresentação feita no seminário promovido em Montevideu, Uruguai<sup>38</sup>, deverá também apropriar-se do conceito de transmodernidade como condição para realizar o seu desprendimento epistêmico da epistemologia bioética produzida no centro do Sistema-Mundo Capitalista. Neste sentido, a totalidade jamais poderá ser compreendida com base em uma organicidade sintética no qual a sociedade é vista como um todo articulado com base em uma única lógica, mas sim como na noção de totalidade apresentada por Aníbal Quijano, que a define como uma articulação heterogênea de sub-totalidades, que por sua vez são também heterogêneas, em que não existe um princípio totalizador único e transformável, mas partes heterogêneas e em conflito (49).

### **2.2.2. As Eticidades Ameríndias**

Jamais poderíamos concluir este capítulo sem nos referirmos a outros centros de criação de eticidades que não faziam parte dos sistemas inter-regionais antigos,

---

<sup>38</sup> As reflexões feitas naquela apresentação foram publicadas posteriormente como capítulo de livro que trata de epistemologia da bioética latino-americana (39).

embora já existissem desde então. Durante o período correspondente ao estágio I, fora de sua inter-região correspondente, houve uma vertiginosa produção de conteúdos de eticidades também na Índia, na China e na Ameríndia (que começou a ser povoada após o término da última glaciação, com a passagem através do estreito de Behring há mais de 50 mil anos). Por um critério de interesse, em face da ambientação gestacional da Bioética de Intervenção na latino-américa, trataremos brevemente – uma vez que o pensamento ameríndio será retomado em capítulos posteriores – das eticidades ameríndias.

Embora que de forma desconectada do sistema asiático-afro-mediterrâneo, a Ameríndia pode ser considerada como uma espécie de prolongamento daquele sistema inter-regional, visto que nela se constituíram reconhecidas grandes áreas culturais como a Asteca, Maia e Inca. Entre elas há em comum um determinante cultural importante para a definição de um núcleo ético-mítico que é o princípio da dualidade (diferentemente de dualismo). Este pode ser considerado como inerente às mais variadas visões de mundo de diferentes povos ameríndios. Das três culturas citadas, discorreremos apenas sobre a última. Essa seleção guarda relação direta com os conteúdos dos capítulos 5 e 6 quando abordaremos a temática do bom viver e as experiências de refundação do Estado, em que as filosofias Quíchua e Aymara aportarão grandes contribuições. Dada a dificuldade de acessar fontes documentais escritas mais antigas, estaremos nos reportando a períodos mais recentes, observando, contudo, que as culturas que os invasores europeus irão encontrar nos séculos XV e XVI constituem-se legados de uma multiplicidade de povos ameríndios conformadas durante vários milênios. As informações apresentadas a seguir têm como fonte principal as publicações de Josef Estermann, que durante décadas se dedica a pesquisar as filosofias andinas.

Historicamente, a cultura Inca-quíchua está associada ao Tawantinsuyo<sup>39</sup>, referido por alguns historiadores como Império incaico, também conhecido como Império do Sol (aproximadamente 1300-1535), localizado no coração da Cordilheira dos Andes. A sua expansão cultural, deflagrada por Pachakuti desde Cuzco, ocorreu em meados do século XV após a vitória militar sobre os Chancas, chegando a uma extensão territorial correspondente aos atuais territórios da Colômbia, Equador,

---

<sup>39</sup> *Tawantinsuyo* significava a terra dos quatro cantos, como era definido pelos incas. A denominação “Império do Sol” foi dada pelos conquistadores.

Peru, Bolívia, Chile e Argentina. Por cerca de cem anos as tropas Inca sob a liderança sucessiva de Pachakuti, Tupac Yupanqui e Wayna Qhaphac impuseram uma cultura com mais de 10 mil anos de história, repleta de valiosos aportes de antigas civilizações como os Chavín, Pararas, Mochica, Tiawanaku, Nazca, Wari, Chimú y Lambayeque. No final do século XV o Tawantinsuyo impôs uma política de padronização cultural mítica (inti – culto imperial ao sol) e uma filosofia que resultou na imposição de Runa Simi (Quíchua) como a língua imperial oficial. Todavia, não conseguiu subjugar as minorias culturais, linguísticas e sapienciais, como as Aymara, o Uru, o Pukara e outros povos que continuaram a fazer uso de suas línguas originárias, assegurando também suas próprias visões de mundo. Todavia, “na cultura inca-quíchua [...] exprimiu-se de uma maneira paradigmática a concepção moral universal do império – sobre centenas de culturas particulares – com os três imperativos formais: *Ama Llulla*; *Ama kella*; *Ama Sua* (Não mentirás; Não deixarás de trabalhar; Não roubarás)” (36) [p.31]. Aqui vale a pena deixar registrado que há outra expressão *Ama Qhilla* (não sejas frouxo) que foi inserida na constituição da Bolívia em substituição à expressão *Ama Kella*. Talvez isso possa ser compreendido como uma predominância da primeira nas zonas de maior influência Aymara e da segunda nas zonas de influência Quíchua.

O Pensamento Quíchua tem uma racionalidade *sui generis* que é construída em torno de um conceito manifesto pela palavra Pacha (também da língua Aymara). Esta palavra é polissêmica, por isso de difícil tradução para outras línguas. Filosoficamente, Pacha significa "universo ordenado em categorias espaços-temporais", mas não simplesmente como algo físico e astronômico. Ela engloba toda a natureza dentro da qual se inserem os humanos, assim como as demais espécies. Pacha talvez possa ser compreendida como tudo o que existe no universo, a Pacha Mama (mãe terra, mãe natureza etc.). Na racionalidade andina a relacionalidade é um conceito constitutivo de toda a realidade cósmica, onde tempo, espaço, ordem e estratificação são elementos imprescindíveis para a racionalidade do todo. Com base nessa compreensão relacional, o universo encontra-se ordenado a partir dos seguintes princípios e diretrizes: relacionalidade, correspondência, complementaridade, reciprocidade e ciclicidade. Estes servem de referência paradigmática aos comportamentos éticos (50).

Na filosofia andina um ente não pode ser o princípio em si mesmo, mas está sempre em relação com outros e é regido por uma normatividade exterior (heteronomia). A relacionalidade é manifestada em nível cósmico como a correspondência entre o micro e o macro-cosmos. A ordem cósmica dos corpos celestes, as estações, a circulação da água, os fenômenos climáticos e até o divino têm sua correspondência (encontra resposta correlativa) nos seres humanos e suas relações econômicas, sociais e culturais. O princípio da correspondência questiona a validade universal da causalidade física, não há uma causalidade mecânica entre o micro e o macro-cosmos, mas sim simbólico-representativa. Cada ente e cada acontecimento têm um complemento (complementaridade) como condição do seu existir no cosmos e tornar-se capaz de atuar (intervir). Um ente individual, isolado está incompleto e é incapaz de estabelecer um relacionamento com o seu oposto. Diferentemente da lógica ocidental, a oposição não paralisa a ação, mas pelo contrário a dinamiza, como ocorre na perspectiva da lógica dialética do pensamento oriental: Céu e terra, homem e mulher, noite e dia, bem e mal, etc. Por isso, bem e mal são considerados inseparáveis para o pensamento andino. A complementaridade cósmica ocorre na interação entre o lado esquerdo e o lado direito, como se traduz na compreensão da sexualidade, o lado esquerdo corresponde ao gênero feminino e o lado direito ao gênero masculino, portanto, tudo é sexuado e complementar (50).

Os princípios de correspondência e complementaridade se manifestam no nível ético como princípio da reciprocidade: a cada ação corresponde complementarmente outra ação recíproca. Tal princípio rege tanto as relações dos humanos entre si e com a natureza, o divino. Daqui pode-se deduzir que a reciprocidade é um princípio de validade universal e que a ética não é exclusiva do ser humano, mas possui dimensões cósmicas. Há nesse sentido o estabelecimento de uma justiça cósmica como normatividade subjacente à multiplicidade relacional. Ou seja, o princípio da reciprocidade é a própria ordem cósmica em formato de um sistema harmonioso e equilibrado de relações. E tudo isso se dá dentro de um tempo cíclico, numa sequência de ciclos descontínuos (dialética), que são interrompidos por cataclismos e dão origem a novas eras. As categorias avançado e atrasado, desenvolvido e não desenvolvido, não são importantes. O tempo tem uma ordem qualitativa, entre o antes e o depois. Importa o tempo de maior densidade

analisada pelo grau de importância dos acontecimentos, reconhecendo que cada tempo possui o seu propósito específico (50).

Entendemos que a proposta de Ética da Libertação como a definiu Dussel, para que possa de fato concretizar seu projeto, deverá obrigatoriamente incluir em sua formulação as contribuições éticas das culturas ameríndias, mesmo porque nas últimas décadas vem ocorrendo na América Latina um movimento crescente de aproximação, conhecimento e aprofundamento do pensamento ameríndio como forma de luta descolonial, onde os direitos políticos e os direitos epistêmicos são colocados em mesmo grau de importância. A mesma exigência também se apresenta para uma bioética que se pretende libertadora em sua prática, como se aplica à Bioética de Intervenção. Desse modo, o esforço teórico empreendido nesse capítulo teve como finalidade indicar alguns referenciais que consideramos ser necessários explicitar em vistas do que iremos desenvolver nos capítulos 4 a 6 quando pretendemos aprofundar a teoria da Bioética de Intervenção.

### 3. A BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO NO CONTEXTO DO PENSAMENTO LATINO-AMERICANO

Após termos nos situado no campo mais amplo da teoria do conhecimento e explicitado algumas teorias que acreditamos sejam capazes de aportar contribuições significativas para nosso esforço intelectual de refletir sobre as bases teóricas da Bioética de Intervenção, passamos agora a delimitar seu espaço de cognição, seu lugar de origem epistemológica que já definimos anteriormente como sendo um território específico de produção de saber, concretamente identificado com o espaço geográfico brasileiro e latino-americano. Esse é também o seu *lócus* militante, seu campo de atuação política, seu lugar de enunciação, mas ao mesmo tempo de ação e interação com o meio social no qual se insere: a parte da periferia do Sistema-Mundo Capitalista que corresponde à América Latina.

Em artigo escrito recentemente com o título *Aníbal Quijano y la perspectiva de la Colonialidad del Poder* (51), a antropóloga Rita Segato faz a seguinte afirmação:

No século das disciplinas da sociedade, são somente quatro as teorias originadas no solo latinoamericano que cruzaram em sentido contrário a grande fronteira, quer dizer, a fronteira que divide o mundo entre o Norte e o Sul geopolíticos, e alcançaram impacto e permanência no pensamento mundial [...] elas são: a Teologia da Libertação, a Pedagogia do Oprimido, a Teoria da Marginalidade que fratura a Teoria da Dependência e, mais recentemente a Perspectiva da Colonialidade do Poder<sup>40</sup>.

Quase dois anos antes da produção desse texto, durante uma discussão informal sobre a Bioética de Intervenção, Rita Segato<sup>41</sup> externou seu entendimento de que após a teoria da Colonialidade do Poder formulada por Aníbal Quijano, a Bioética de Intervenção era a única novidade no campo do pensamento latino-americano. Recentemente voltamos a indagá-la sobre o assunto e obtivemos a

---

<sup>40</sup> Traduzimos.

<sup>41</sup> Rita Laura Segato é professora do programa de Pós-Graduação em Bioética e do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade de Brasília, pesquisadora de nível 1 A do CNPq. Dirige Grupos de Pesquisa em Antropologia, Direitos Humanos e Pluralismo Bioético no Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq e no Núcleo da Universidade de Brasília sobre Direitos Humanos, Legislação Brasileira e Disputa Jurídica do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia em Inclusão na Educação Superior e na Pesquisa (INCTI). Foi professora e pesquisadora visitantes de várias universidades nos EUA e na *École de Hautes Études en Sciences Sociales de Paris*. Leciona em vários programas de mestrado e doutorado em países da América Latina (Argentina, Peru, Colômbia, Venezuela, Chile, Porto Rico), com vasta produção acadêmica (área de gênero/violência/feminicídio), goza de grande reconhecimento entre os pensadores e pensadoras latinoamericanos.

resposta de que está convencida disso, embora reconheça tratar-se de uma teoria em construção e, portanto, a demandar maior aprofundamento e experimentação na prática bioética deliberativa, a partir de casos concretos. Ancorando-nos na autoridade intelectual de Segato, estamos afirmando que a Bioética de Intervenção desponta no cenário latino-americano das últimas décadas (Desde 1960) como a quinta proposição teórica – após a Teologia da Libertação, a Pedagogia do Oprimido, a Teoria da Dependência<sup>42</sup> e a Teoria da Colonialidade do Poder – que carrega consigo a marca regional e identitária do seu lugar social originário, e desde a periferia do Sistema-Mundo Capitalista pretende, como as outras quatro teorias que a antecederam, romper a grande fronteira e se firmar como uma proposta mundial, consolidando definitivamente o seu processo de territorialização epistemológica.

### 3.1. Sobre a Existência de Um Pensamento Latino-americano

#### **A América Latina existe? E, existindo, possui um pensamento próprio?**

Essas duas interrogantes críticas foram e continuam sendo objeto de discussão entre pesquisadores das mais diferentes áreas do conhecimento na região e fora dela. A indagação primeira corresponde ao título de um dos escritos de Darcy Ribeiro, produzido no ano de 1986. Depois de discorrer sobre o processo histórico e analisar as conseqüências do violento empreendimento colonial que impôs a perversa dominação do capital aos povos do continente, ele responderá que sim, na condição de “Pátria Grande de todos nós”. E dirá mais: “A América Latina Existiu desde sempre sob o signo da utopia. Estou convencido mesmo de que a utopia tem seu sítio e lugar. É aqui” (52). Antes dele, em 1945 o peruano Luis Alberto Sánchez já havia publicado o livro **Existe América Latina?** Também responderá que sim, mas atestará que “essa existência é ambígua porque ela está fundada em um elemento estranho à maioria da população, isto é, a latinidade” (53). Por não aceitar a predominância dessa “latinidade” importantes pensadores latino-americanos, a exemplo de José Martí e Carlos Mariátegui, vão fazer uso de outras denominações

---

<sup>42</sup> Fraturada pela Teoria da Marginalidade, como definiu Segato.

como “América, Nuestra América”, Indo-América, Ibero-América e mais recentemente *Abya Ayala*<sup>43</sup>.

Não obstante os questionamentos e suas múltiplas respostas há certo consenso em torno da invenção da América Latina que se dará depois da usurpação do nome América pelos Estados Unidos, no Século XIX. Até lá, a denominação América correspondia a todo o continente, conforme fora definido no mapa elaborado pelo cartógrafo alemão Martin Waldseemuller, no ano de 1507:

Realmente, o nome de América Latina, independentemente das razões ideológicas e políticas que envolveram seu nascimento, veio para rebatizar um continente que tinha perdido seu nome originário. Se atribui aos franceses esta invenção. Não obstante, a invenção foi de dois sul americanos, o argentino Carlos Calvo e o colombiano José Maria Torres Caicedo [...] Por volta de 1864, Calvo publicou, em Paris, uma obra monumental em vinte volumes com um título tão longo como a própria obra: ***Recueil complet des traités, conventions, capitulations, armistices et autres actes diplomatiques de tous les Etats de l’Amérique latine compris entre le golfe du Mexique et le Cap Horn depuis l’année 1493 jusqu’à nos jours...***<sup>44</sup> Era a primeira vez que se empregava a expressão América Latina numa obra acadêmica. Calvo disse na dedicatória a Napoleão III que a obra era um reconhecimento e gratidão da raça latina à inteligência superior do Imperador. [...] O colombiano Torres Caicedo, também residente em Paris, lançou a idéia de criar a liga Latino-Americana. Em 1865, publicou um livro com o título ***Unión Latinoamericana***. O projeto de Caicedo era organizar um movimento contrario à política pan-americana dos Estados Unidos (53).

Além de Caicedo e Calvo, na bibliografia que trata do tema aparecem ainda outros nomes de candidatos à autoria, como Francisco Bilbao, intelectual socialista chileno (1823-1865), e Justo Arosemena, jurista, político, sociólogo e diplomata colombo-panamenho (1817-1896), não obstante sejam os dois primeiros os mais reconhecidos entre os principais pesquisadores do assunto. De acordo com Araújo

---

<sup>43</sup> Abya Yala vem sendo usado como uma autodesignação dos povos originários do continente como contraponto a América, expressão que, embora usada pela primeira vez em 1507 pelo cosmólogo Martin Waldseemüller, só se consagra a partir de finais do século XVIII e inícios do século XIX por meio das elites crioulas para se afirmarem em contraponto aos conquistadores europeus no bojo do processo de independência. Muito embora os diferentes povos originários que habitam o continente atribuíssem nomes próprios às regiões que ocupavam – Tawantinsuyu, Anahuac, Pindorama – a expressão Abya Yala vem sendo cada vez mais usada pelos povos originários do continente objetivando construir um sentimento de unidade e pertencimento (PORTO-GONÇALVES, 2008, s.p.).

<sup>44</sup> Tradução: Recolhimento completo de tratados, convenções, capitulações e atos diplomáticos dos Estados da América Latina compreendidos entre o golfo do México e o Cabo Horn desde o ano 1493 até aos nossos dias.

(54) a América Latina corresponde a 21.000 quilômetros quadrados, com uma população superior a 700 milhões de habitantes, tendo como idiomas principais o português, o espanhol, o inglês e diversas línguas indígenas. Envolve ao todo, 12 países da América do sul, 07 da América Central e 14 do Caribe, todos eles localizados abaixo do Rio Grande que separa os Estados Unidos do México.

Considerando essa realidade complexa da região, pode-se supor também a complexidade em se tentar identificar um pensamento próprio desse lugar, por essa razão é oportuno se fazer uma contextualização geral sobre a história do pensamento da Abya Yala, tendo como referência a sua irreverente e mutante identidade rebelde descrita na citação que segue:

A América Latina se configura como uma realidade geo-histórica, político-econômica e sócio-cultural complexa, heterogênea, contraditória e errática. A despeito dos diferentes nomes que tem recebido, ou ostente, continua parecendo volátil, atravessada por situações e acontecimentos que não cabem neste ou naquele conceito, ou que o extrapolam: América Latina, Ibero-américa, Indo-américa, Afro-américa, Hemisfério Ocidental, Nuestra América; depois de ter sido Índia Ocidental, Novo Mundo, Paraíso, Eldorado, América. Chamou-se América em homenagem a Américo Vespúcio, quem teve a clareza sobre o descobrimento que Cristóvão Colombo não soube nomear; descobrimento do continente que faltava no mapa do mundo, para compor os quatro continentes e a cartografia indispensável para a dinamização do mercantilismo e cristianismo, contribuindo assim para a gênese do ocidentalismo. São muitas as denominações com as quais se busca constituir esse “continente”. Multiplicam-se os nomes, no infindável esforço de taquigrafar e constituir um ente geo-histórico simultaneamente evasivo e evidente; que ainda parece tão incógnito que para ser nomeado precisa ser apontado com o dedo. Um ente simultaneamente real, rebelde e fugaz, sempre transbordando deste ou aquele nome; evadindo-o (55).

Na polêmica travada sobre a existência ou não de um pensamento latino-americano é creditada ao argentino Juan Bautista Alberdi a origem desse debate, suscitado por ele a partir da aula inaugural proferida em 1842 com o título “*Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea*” e depois durante seu exílio em Montevideu quando escreveu vários artigos polêmicos questionando sobre como deveria ser a filosofia latino-americana e qual seria sua finalidade. No começo do Século XX, a polêmica deflagrada por Alberdi será continuada como parte da história das idéias na América Latina, mas é no ano de 1968, com a

publicação de *Existe Una Filosofía de Nuestra América?*, pelo filósofo peruano Augusto Salazar Bondy (56), que a problemática ganhará novo impulso, mesmo porque no ano seguinte, o também filósofo Leopoldo Zea (57), de nacionalidade mexicana, publicou *La Filosofía Americana como Filosofía Sin Más*, contestando ali as principais teses sustentadas por Bondy. Para entender o cerne da questão, reportar-nos-emos ao debate entre os dois, procurando identificar os principais desafios explicitados e seus desdobramentos para o pensamento latinoamericano na atualidade.

Bondy adota como ponto de partida a seguinte indagação: Há uma filosofia de nossa América? E em se tratando de resposta negativa, formula outras perguntas: Deveria haver uma Filosofia de nossa América? Em que condições? Até que ponto faz sentido (tem valor) se tomar como tema ou objeto privilegiado de atenção a realidade latinoamericana? (56). Para responder tais indagações estabeleceu como critérios de análise a originalidade, autenticidade e peculiaridade do pensamento. A originalidade corresponderia à inovação e ineditismo, a autenticidade à legitimidade e precisão, ao passo que a peculiaridade diz respeito ao que é próprio daquele pensamento com influências culturais e históricas. Mesmo reconhecendo em alguns autores elementos diferenciais do pensamento dos filósofos ocidentais, ele chegou a uma conclusão de que a filosofia latinoamericana seria mera imitação, repetição das idéias transportadas pelo colonizador europeu, sem que houvesse um aporte substancial e originário do lugar. Conclui, por fim, que esse problema identificado na filosofia não é de fato um problema dela, mas da própria sociedade/comunidade latino-americana. A questão de fundo seria a condição historicamente criada a partir da dominação colonial geradora da alienação e de que um dos graus de alienação é a produção e manutenção de um pensamento alienado reduzido à condição de mero reprodutor do pensamento colonizador dominante. Diante disso, entende ser necessário um processo de libertação do pensamento latinoamericano:

*I. Nuestra filosofía, con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental. II. La causa determinante de este hecho es la existencia de un defecto básico de nuestra sociedad y nuestra cultura. Vivimos alienados por el subdesarrollo conectado con la dependencia y la dominación a que estamos sujetos y siempre hemos estado. III. Nuestra vida alienada como naciones y como comunidad hispanoamericana produce un pensamiento alienado que*

*la expresa por su negatividad. Nuestra sociedad no puede menos de producir semejante pensamiento defectivo. IV. Este pensamiento inauténtico por alienado es además alienante, en cuanto funciona generalmente como imagen enmascaradora de nuestra realidad y factor que coadyuva al divorcio de nuestras naciones respecto a su ser propio y sus justas metas históricas.V. La constitución de un pensamiento genuino y original y su normal desenvolvimiento no podrán alcanzarse sin que se produzca una decisiva transformación de nuestra sociedad mediante la cancelación del subdesarrollo y la dominación. VI. Nuestra filosofía genuina y original será el pensamiento de una sociedad auténtica y creadora, tanto más valiosa cuando más altos niveles de plenitud alcance la comunidad hispanoamericana. Pero puede comenzar a ser auténtica como pensamiento de la negación de nuestro ser y de la necesidad de cambio, como conciencia de la mutación inevitable de nuestra historia. Por el análisis y la crítica, por la confrontación de los valores vigentes en nuestro mundo y por el ahondamiento de la propia condición, puede operar como un pensamiento ya no enteramente defectivo sino crecientemente creador y constructivo. VII. Pero, como seguirá tomando de fuera, quizá por mucho tiempo, conceptos y valores, deberá ser vigilante y desconfiada en extremo, a fin de evitar -por la crítica y la consulta de la realidad- la recaída en los modos alienante s de reflexión. VIII. Las naciones del Tercer Mundo como las hispanoamericanas tienen que forjar su propia filosofía en contraste con las concepciones defendidas y asumidas por los grandes bloques de poder actuales, haciéndose de este modo presentes en la historia de nuestro tiempo y asegurando su independencia y su supervivencia (56).*

Para Leopoldo Zea (57), a pergunta formulada por Bondy peca por indagar sobre a existência ou não de um pensamento originário da América Latina, tendo como paradigma o pensamento europeu pretensamente universal. Em sendo assim, a resposta somente poderia ser negativa. Por esse motivo, ele sugere que haja um deslocamento da questão e seja explicitada a própria diferença que separa a filosofia européia da latino-americana, submetendo a pergunta a um posicionamento crítico frente ao universalismo ocidental abstrato, sugerindo um debate que parta de uma perspectiva filosófica circunstanciada, historicamente e culturalmente ambientada. Por outro lado, ele não compreendia como um problema o processo de assimilação feita pela filosofia latino-americana, pois entendia que assimilar não era a mesma coisa que imitar, mas fazia parte de um processo de seleção daquilo que é originário do pensamento europeu, mas poderia servir aos interesses do pensamento regional da Latino-América:

*Así, pues, no se trata de eludir. Como tampoco de imitar y copiar a la filosofía occidental para dar origen a una filosofía que sea propia de esta América. Se trata, pura y simplemente, de hacer lo que ya*

*aconsejaba Alberdi, esto es, seleccionar, adaptar, la expresión de la filosofía occidental que mejor convenga a nuestras necesidades, a nuestra realidad [p. 39].*

Assim sendo, esse processo de assimilação e recriação não nega a autenticidade, nem mesmo a possibilidade de existir um pensamento próprio da América Latina, razão pela qual ele considerou a produção teórica do próprio Bondy como expressão do pensamento latino-americano. Em sua compreensão a originalidade e autenticidade têm uma característica pragmática, por isso discordando de Bondy, ele concluiu que há um pensamento (uma filosofia) original da América Latina: *“Una filosofía, original, no porque cree, una y otra vez, nuevos y extraños sistemas, nuevas y exóticas soluciones, sino porque trata de dar respuesta a los problemas que una determinada realidad, y en un determinado tiempo, ha originado” [p.27].*

Vemos dessa forma que tanto Bondy quanto Zea, não obstante suas diferenças ideológicas ou de compreensão têm em comum o entendimento de que o pensamento latino-americano deverá obrigar-se a refletir sobre a realidade de dominação e subdesenvolvimento a que foi submetida a América Latina, derivando-se de tal concepção a necessidade de uma prática que transforme essa condição imposta pela imposição colonial. Por isso, alguns autores, a exemplo de Euclides Mance (58) e Regina (59) identificam no debate entre Bondy e Zea a origem da *Ética da Libertação*, obra que fundamenta grande parte da argumentação suscitada ao longo dessa tese. Fato é que embora possa persistir a pergunta inicialmente posta, muitos têm sido os esforços de pensadores e pensadoras da região cartográfica correspondente ao continente que recebeu o nome de seu colonizador para produzir um pensamento próprio. Embora muitos não tenham conseguido se desprender da herança epistemológica colonial eurocêntrica, alguns obtiveram melhores êxitos realizando algumas rupturas epistêmicas mais ou menos radicais. Evidentemente, para a definição do resultado alcançado pesaram vários fatores culturais, socioeconômicos e políticos que influenciaram na opção ideológica e na escolha do lugar de enunciação de cada protagonista.

No capítulo anterior, ao discorrer sobre a história das eticidades, fizemos questão de evidenciar a existência de um pensamento ameríndio milenar – de grande conteúdo ético e orientador de modos de vida diferenciados do modelo

ocidental capitalista desenvolvimentista e moderno –, que fora oprimido, negado e ocultado pelo processo colonizador europeu. Contudo, os pesquisadores da história do pensamento latino-americano costumam partir do período da conquista espanhola reportando-se inicialmente ao embate travado entre Bartolomé de Las Casas<sup>45</sup> e Juan Ginés de Sepúlveda<sup>46</sup> no conhecido duelo intelectual de Valladolid (1550-1551), em que Las Casas assume a defesa dos indígenas colocando-se contra a violência praticada pelo Império Espanhol e defendida por seu opositor sob a justificativa do necessário triunfo da fé cristã. Identifica-se nas reflexões de Las Casas a primeira formulação sobre a natureza dos habitantes do continente conquistado em que é reconhecida e defendida a humanidade dos indígenas, desde então constituídos enquanto os OUTROS diferentes da referência do humano europeu abstrato e universal.

Mas ainda no século XVI o indígena *Felipe Guamán Poma de Ayala* [*Waman Puma*]<sup>47</sup> escreveu *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1583-1615), fazendo então parte da primeira geração de autores latino-americanos. Trata-se de um texto de difícil compreensão, não só pelo fato de ser escrito no velho idioma castelhano e quéchua, como também pelo simbolismo retórico. Seu discurso analítico e a linguagem iconográfica estão expressos em 400 ilustrações dispostas ao longo do texto, que se aproxima do total de 1200 páginas. Tendo um destinatário certo, o rei Felipe III da Espanha, a crônica de *Waman Puma* jamais chegaria às mãos do endereçado e ficaria desaparecida até o ano de 1908, quando foi localizada na

---

<sup>45</sup>Frei Bartolomé de Las Casas (1474 - 1566): destacado pensador espanhol, após ter participado das navegações da conquista do chamado Novo Mundo, ingressou na ordem dominicana, foi frei e bispo de Chiapas no México. Rebelou-se contra o uso da violência para a conversão dos indígenas ao cristianismo. Destacam-se entre suas obras *História de las Índias*, *Brevíssima Relación de la Destrucción de Las Índias*, *Apologia*. Nesta última contesta aprofundadamente os argumentos de Ginés de Sepúlveda na polêmica de Valladolid.

<sup>46</sup>Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573): foi filósofo, teólogo, jurista e cronista do imperador Carlos V. Defendia o uso força como instrumento coercitivo para impor a religião cristã aos considerados novos povos. Tornou-se conhecido por sua defesa da violência contra os índios durante a controvérsia na Junta de Valladolid, onde debateu com Bartolomé de Las Casas. Entre suas obras destacam-se *Democrates* e *Democrates alter, sive de iustis belli causis apud Indos*. Em ambas sustenta que o uso da violência pode ser justificado em razão da difusão e da conversão da fé cristã.

<sup>47</sup>Nasceu, provavelmente por volta de 1534 no Vice-reinado do Peru. Segundo suas próprias informações fora descendente da nobreza incaica, as palavras *Guamán Poma* correspondem a *Waman Puma* (Quéchua), nomes totêmicos associados aos deuses que governam a terra e o céu. Foi criado entre os espanhóis dos quais recebeu forte influência ocidental. Antes de escrever a Crônica do Bom Governo trabalhou como ajudante do “extirpador de idolatrias” Cristóbal de Albornoz. Foi a partir condição de colonizado e colaborador do sistema que *Waman Puma* conseguiu realizar uma ruptura epistêmica. Há registro de que tenha sido desterrado duas vezes, pelo corregedor de Haumanga (1600) e pelo corregedor de Lucanas (1618).

Biblioteca Real da Dinamarca<sup>48</sup> no formato de manuscrito. Diferentemente de Las Casas, que fala do interior do Império Espanhol, empreendendo um discurso crítico, mas desde o lugar de enunciação interno, ideologicamente europeizado e colonizador, *Waman Puma* (60) realizou um deslocamento enunciativo, falou de outro lugar, promoveu o desprendimento epistêmico e ousou dizer aos colonizadores que havia outras formas de vida, jeitos diferentes de viver, mesmo que na introdução de sua carta ao rei demonstre hesitação e receio de como seu discurso será recebido:

*Muchas uestes dudé, Sacra Católica Real Magestad, azeptar esta dicha ynpresa y muchas más después de auerla comensado me quise bolber atrás, juzgando por temeraria me entención, no hallando supgeto en mi facultad para acuarla conforme a la que se deuía a unas historias cin escriptura nenguna no más de por los quipos y memorias y rrelaciones de los yndios antigos de muy biejos y biejas sabios testigos de uista para que dé fe de ellos y me ualga por ello [p. 08].*

Graças à sua coragem e empenho, a proposta de um Bom Governo chegou aos nossos dias e se tornou objeto de pesquisa de muitos estudiosos que envidam esforços hercúleos para interpretar e traduzir em linguagem mais acessível as principais idéias de *Waman Puma* que foram construídas a partir de seu conhecimento sobre a forma de vida antiga dos seus antepassados, do modelo de governo do *Tawantinsuyu* e da sua experiência de colonizado vivendo sob o domínio imperial hispânico.

Não obstante tenhamos registros de formulações como essas referenciadas desde o início da colonização<sup>49</sup> na região Ameríndia, a dominação epistêmica impôs um longo período de submissão do pensamento latino-americano às doutrinas

---

<sup>48</sup> Deve ter permanecido nessa biblioteca desde 1660. Foi tornado publico em 1908, após ter sido localizado pelo pesquisador alemão Richard Pietschmann. Em 1936 foi publicada uma versão restaurada em Paris, por Paul Rivet. Em 1980 foi publicada uma versão comentada a partir da análise e interpretação do texto, feita por John Murra e Rolena Adorno, com a colaboração de Jorge Urioste (México, Siglo XXI). Em 2011 a Biblioteca Real da Dinamarca publicou o fac-símile digital do manuscrito original.

<sup>49</sup> Na história andina há outros autores do Século XVII que buscaram inserir a perspectiva andina em suas crônicas, como Garcilaso de La Vega – filho do conquistador espanhol Sebastián Garcilaso de la Vega e da princesa Inca Chimpu Ocllo que escreveu *Comentários Reales de los Incas [1586]*, e o indígena Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui (*Relación de Antigüedades deste reino del Perú [1613]*). Mas não realizaram necessariamente uma ruptura epistêmica.

epistemológicas do Norte. No Peru, região originária de *Guaman Puma*, já na década de 1550, por iniciativa de padres da Ordem Dominicana, foi fundada a Universidade de San Marcos, além de vários colégios, que funcionaram como centro de difusão da escolástica. Podemos supor que seus conteúdos certamente também tenham sido ensinados a *Guaman Puma*. A escolástica se constituiu na filosofia dominante na América Latina entre meados do século XVI até século XVIII, seguida depois pelo iluminismo (final de século XVIII e início do século XIX, no caso do Brasil coincidindo com o término da Colônia) e pelo positivismo (desde o século XIX). Temos assim um predomínio da escolástica durante o período colonial e do positivismo após os processos de independência formal dos países do continente.

Os ideais liberais também exerceram fortes influências sobre o pensamento político regional fortalecendo as disputas políticas dos defensores do republicanismo e constitucionalismo, como no caso do México, onde forças republicanas derrotaram as pretensões imperialistas de Maximiliano (1867), enquanto no Brasil forçaram a abdicação ao trono por Dom Pedro II (1889). Em geral, os liberais pensavam que as instituições políticas e o ideal humanista europeu seriam os instrumentos necessários para o “desenvolvimento” cultural do “novo mundo”, surgindo daí um americanismo que embora reivindicasse identidade regional pautava-se pelo paradigma da Europa. Com os processos de independência política do início do século XIX emergiu o nacionalismo, vinculado ao aparecimento dos novos Estados Nacionais, que contraditoriamente não incluíam os povos originários e nem tampouco as populações oriundas da África. O venezuelano Simon Bolívar (1783-1830) e cubano José Martí (1853-1895) destacaram-se como articuladores do nacionalismo. No ano de 1900, o escritor José Enrique Rondó (1872-1917), com a publicação de *Ariel*, obra literária que promove um diálogo intertextual com *The Tempest* de Shakespeare, despertou um sentimento de latino-americanidade e conseguiu influenciar uma geração de acadêmicos e escritores em diversos países. O diálogo entre Próspero e Caliban, reproduzindo as figuras do colonizador e colonizado, contribuiu para uma crítica ao colonialismo/colonialidade inerente à própria literatura que aqui tem uma interlocução direta com a obra de Shakespeare, desvelando assim todo o grau de racismo epistêmico nela existente.

Em fins do século XIX as ideias marxistas começam a ser difundidas na região, ganhando força no início do século XX. Para Michael Löwy (61), o marxismo foi introduzido na América Latina de duas maneiras:

1. Através de uma leitura revolucionária europeizante, que apreende no papel civilizador do capital, especialmente no combate artificial da burguesia democrática – a chave para o desenvolvimento econômico e social do continente.

2 – Por meio de uma leitura dialética que ao considerar esgotado o papel progressista da burguesia desenvolve a perspectiva revolucionária. É a fase democrática e socialista enraizada nas tradições sociais e culturais das classes populares [p. 11].

Na década de 1920, recebendo o impulso da Revolução Bolchevique, vários partidos comunistas/socialistas foram criados no continente, o que foi possibilitando o surgimento de uma cultura marxista tanto em nível teórico como em nível político. Em meio a esse processo de construção de um pensamento revolucionário, o continente vivenciou diversificados processos históricos com experiências de opressão e libertação política:

Ao longo do século XX, a América Latina registrou experiências políticas muito peculiares, que a marcaram profunda e diversamente: grandes insurreições antioligárquicas, vitoriosas ou não (México, 1910; El Salvador, 1932; Bolívia, 1952), intentos mais ou menos exitosos de modernização social sob regimes ditatoriais (no Brasil, Vargas, 1930/1945, e, na Argentina, Perón, 1946-1955), guerra civil (Costa Rica, 1948), processos revolucionários que se orientaram ao socialismo, vitoriosos ou não, contra a ordem ou no interior da ordem (Cuba, 1959; Nicarágua, 1979; Chile, 1970-1973), lutas guerrilheiras (em praticamente todo o subcontinente, nos anos 1960) que até hoje persistem (Colômbia), breves episódios democratizantes envolvendo as Forças Armadas (Peru, 1968; Bolívia, 1971), longas ditaduras extremamente corruptas (no Paraguai, 1954-1989, na Nicarágua dos Somoza, intermitentemente entre os anos 1930 e 1979, e no Haiti dos Duvalier, 1964-1986) e, enfim, as ditaduras do grande capital erguidas no Cone Sul sob a égide da “doutrina de segurança nacional” (Brasil, Chile, Uruguai e Argentina) entre 1964 e 1976, cujas crises diferenciadas culminaram, nos anos 1980, em movimentos de democratização muito particulares (62).

Essa multiplicidade de ocorrências e movimentos políticos no continente revelam a coexistência – além da perspectiva política reacionária – de um pensamento nacionalista, populista e anti-imperialista por um lado e por outro um pensamento socialista, esse último muito ambientado nos processos de criação e

consolidação dos sindicatos que serão fortemente influenciados por operários migrantes do continente europeu. No tocante ao socialismo latino-americano – dada a relevância e a emergência atual dos movimentos dos povos originários da Ameríndia, sobretudo no Equador, Bolívia e Peru –, consideramos oportuno fazer breve referência ao legado de José Carlos Mariátegui (1895-1930) que no conjunto de sua obra<sup>50</sup> aportou significativa contribuição ao pensamento revolucionário. Ao nos situarmos na conjuntura histórica e social em que ele viveu nos é possível entender sua movimentação intelectual e militância política. Em texto introdutório à obra de Mariátegui, Aníbal Quijano descreveu assim o seu tempo:

*[...] durante él tiene lugar una compleja combinación entre los principales elementos de la herencia colonial, apenas modificados superficialmente desde mediados del siglo XIX, y los nuevos elementos que con la implantación dominantes del capital monopolista, de control imperialista, van produciendo una reconfiguración de las bases económicas, sociales y políticas, de la estructura de la sociedad peruana. (63)*

Constatamos nessa descrição um contexto de agravamento dos males herdados dos tempos da submissão colonial de um país que se inclui entre os mais explorados economicamente pela coroa através da extração mineral – pelo roubo do ouro até a exaustão das jazidas, pela expropriação e conseqüente concentração fundiária, pelo genocídio, pela escravização dos corpos e das mentes, pela conquista espiritual etc. Assim, sob a égide do capitalismo a estrutura de exploração se perenizou e aprofundou o fosso social da desigualdade que gera injustiça, a violência, a dor a fome, a morte. O homem Mariátegui, após breve passagem pelo continente europeu, retorna ao seu lugar de origem, constata que cerca de 80% da população de seu país é formada por indígenas e identifica todos eles na condição de explorados, o que lhe faz perceber a questão racial e as potencialidades políticas daqueles povos a partir de suas formas de vidas organizadas em comunidades rurais. É nesse contexto que ele resolve aplicar a teoria marxista apreendida em sua trajetória intelectual autodidata.

---

<sup>50</sup> José Carlos Mariátegui, embora tenha vivido pouco (morreu aos 35 anos), em decorrência de sua saúde limitada, deixou uma vasta obra constituída de críticas, ensaios, textos literários, teatrais etc. com temas variados (marxismo, trabalho, educação, homem, Estado, nação...), assim como Victor Raúl Haya de La Torre (1895-1979), com quem travou grande debate político/ideológico. Recebeu influência de Manuel Gonzáles Prada (1844-1918), esse embora descendente da aristocracia colonial tornou-se conhecido por sua opção indigenista, seu radicalismo político e anticlerical.

Diante de tal cenário, Mariátegui (64) foge de qualquer perspectiva dogmática de aplicação daquela teoria e a utiliza como instrumento para uma hermenêutica crítica da realidade: “Não queremos, certamente, que o socialismo seja na América decalque e cópia. Deve ser criação heróica. Temos que dar vida, com nossa própria realidade, na nossa própria linguagem, ao socialismo indo-americano. Eis uma missão digna de uma geração nova” [p. 120]. Tomado por uma consciência dialética elaborou uma crítica contundente ao racionalismo moderno e destacou a importância da subjetividade, considerando os aspectos míticos e históricos como parte do contexto social onde se deve intervir. Enfrentando o desafio da problemática indígena, a qual associou diretamente ao problema da concentração fundiária, desenvolveu um indigenismo revolucionário identificado com a proposta socialista. A forma como tratou a herança colonial, analisando sua influência sobre a vida das pessoas e a manutenção dos mecanismos de opressão e exclusão social, nos permite supor que em sua produção teórica já se identificava o gérmen do pensamento descolonial.

Entre as décadas de 1920 e 1950 o Sistema-Mundo Capitalista será impactado, dentre outros acontecimentos, pela ascensão do fascismo, a crise econômica de 1929 e a Segunda Guerra Mundial (1939-1945). O impacto sofrido pelas economias centrais suspendeu a importação de produtos de consumo pela periferia e limitou a exportação de matéria prima dos países periféricos para o centro<sup>51</sup>. Aos países da América Latina foi posta a demanda de fabricação interna dos produtos de consumo. Tal demanda econômica repercutiria sobre o pensamento político que seria pautado pelo discurso da modernização e do desenvolvimento. Nesse ambiente, no ano de 1948, foi criada pelo Conselho Econômico e Social da Organização das Nações Unidas (ONU) a Comissão Econômica para América Latina e o Caribe (Cepal), com o objetivo de formular propostas para o desenvolvimento econômico na região. Nos anos 1950 o desenvolvimento tornou-se a própria personificação do capitalismo, utilizado como impactante retórica ideológica a serviço do sistema.

---

<sup>51</sup> Havia, todavia, o interesse da importação de matéria-prima que servisse aos interesses bélicos, como no caso brasileiro, que após aderir ao grupo dos aliados na Segunda Guerra Mundial receberá empréstimos dos EUA para construir a Companhia Siderúrgica Nacional, passando o Brasil a exportar borracha e minério para a indústria bélica estadunidense.

Em 1960, o economista estadunidense Walt Whitman Rostow, colaborador da CIA e grande influenciador da política externa de seu país, publicou seu livro “As Etapas do Crescimento Econômico: Um manifesto anticomunista”. Apresentando o desenvolvimento como um processo que teve sua decolagem na Inglaterra (1760), sendo depois seguido pelos Estados Unidos, Alemanha, Japão etc., tornava-o um modelo a ser seguido por todos os Estados nacionais, devendo estes criar as condições para que ocorresse. Ele defendia que o “Estado desenvolvimentista fosse um Estado forte e seus trabalhos como consultor da CIA foram uma das principais referências das políticas de golpes de Estado modernizadores praticados nas décadas de 60 e 70, a partir do golpe brasileiro de 1964” (65).

No ano de 1949 o economista argentino Raúl Prebisch (1901-1986), assumiu o cargo de Secretário-Executivo da Cepal, onde permaneceu até 1963. Contando com apoio de assessores de outros países, dentre eles o brasileiro Celso Furtado, Prebisch produziu inicialmente um diagnóstico da realidade econômica dos países da América Latina e do Caribe a partir do qual deveria a Cepal pensar o desenvolvimento regional, tendo como prioridade a industrialização, considerada mola mestra do desenvolvimento. Foi com base nas idéias desse economista que a teoria da Cepal sobre o sistema de relações econômicas internacionais “centro-periferia” foi consolidada e tornou-se referência no mundo inteiro. Esse pensamento explicitou a existência de uma única economia mundial estruturada entre um centro e uma periferia que se articulam complementarmente, porém com base em uma relação assimétrica. O investimento na criação e fortalecimento de indústrias nacionais com o intuito de diminuir a necessidade de importações de produtos do centro foi apresentado como uma forma de combater as assimetrias, reduzindo assim o grau de desigualdade. As orientações da Cepal foram, em geral, bem recebidas pelos governos populistas da região. A pretensão era desenvolver um capitalismo regional “autônomo, progressista e democrático”.

### 3.2. A Insurgência<sup>52</sup> Político-Epistêmica da América Latina

O tão propalado desenvolvimento latinoamericano dos anos 50, longe de amenizar as desigualdades as aprofundou, promoveu internamente a concentração de riqueza, ampliou os índices de pobreza e miséria e reforçou a posição imperialista dos EUA sobre os países da América Latina. A implementação da política desenvolvimentista se deu concomitantemente e de maneira colaborativa com a implantação dos regimes totalitários decorrentes dos golpes militares e das ditaduras impulsionadas e sustentadas pelos EUA no contexto da Guerra Fria e como parte de sua política econômica internacional. Ao mesmo tempo, o triunfo da Revolução Cubana (1959) e o aparecimento dos movimentos de libertação, como a Frente Sandinista de Libertação Nacional (FSLN) na Nicarágua, fundada em 1961, alimentavam as utopias na América Latina, estimulavam o pensamento revolucionário e convocavam ao engajamento, principalmente da juventude, nas lutas sociais e nos propósitos de pensar um projeto político de articulação e libertação do continente, Che Guevara se tornava ícone e servia de inspiração aos ideais de libertação na região e no mundo. Para além dos enfrentamentos contra as ditaduras locais, havia o empenho de vários segmentos da sociedade de canalizar as lutas para uma dimensão política mais ampla, anti-imperialista e descolonizadora.

Como inovação na área do pensamento latinoamericano emergiram nessa fase (década de 1960 a 1970) a Teoria da Dependência, a Pedagogia do Oprimido e a Teologia da Libertação. Entendemos que essas três propostas contemporâneas, não obstante suas diferenças conceituais e de capacidade de mobilização das “massas”, inauguraram um processo de insurgência epistêmica e política no continente que será depois, na década de 1990, continuado pelo pensamento descolonial, cujo marco se reporta à teoria da Colonialidade do Poder, formulada pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano e na década seguinte pela Bioética de Intervenção, mas precisamente com a divulgação/publicação do artigo Bioética,

---

<sup>52</sup> O uso da palavra insurgência não se refere ao sentido político clássico de “insurreição/rebelião” que inclui o uso da força (violência), mas à noção apresentada por Catherine Walsh, onde a insurgência epistêmica é compreendida como um processo constante de criação, de construção de novas estratégias, de diferentes formas de práxis, ou seja, criar mecanismos de pensar, refletir e atuar conjuntamente no enfrentamento do projeto dominante: *Es esta insurgencia política y epistémica que está trazando nuevos caminos – tanto para los pueblos indígenas y afros como para el conjunto de la población – que realmente dibujan un horizonte decolonial, haciendo dar la vuelta a lo que hemos entendido como Estado y a las lógicas y significantes que han sostenido tal entendimiento* (66).

Poder e Injustiça: por uma ética de intervenção<sup>53</sup>, produzido a quatro mãos por Volnei Garrafa e Dora Porto. Faremos a seguir comentários breves a cerca dessas cinco teorias com o objetivo de explicitar suas aproximações epistêmicas e políticas, o que nos propiciará a compreensão da importante e necessária reflexão interepistêmica.

### 3.2.1. Teoria da Dependência

A Teoria da Dependência empreendeu uma análise da realidade latino-americana considerando o binômio dependência e libertação. Sustenta que a partir das relações de produção dominantes na América Latina – em cada fase de sua história – é possível estabelecer um vínculo entre um determinado ciclo produtivo e a produção da pobreza com base nas relações (condições) de trabalho. Assim, se pode estabelecer a relação entre mineração e monocultivo com escravidão e servidão, por exemplo. Da mesma forma, a concentração fundiária pode explicar a realidade da extrema pobreza da grande maioria da população rural de alguns países latino-americanos durante os séculos XIX e XX. Numa abordagem crítica, se utiliza do marxismo (perspectiva não dogmática) para analisar os processos de manutenção/reprodução do subdesenvolvimento na periferia do capitalismo. Para tanto, estabeleceu os seguintes pressupostos:

- O subdesenvolvimento está diretamente ligado à expansão dos países industrializados;
- Desenvolvimento e subdesenvolvimento são dois aspectos diferentes do mesmo processo;
- O subdesenvolvimento não é uma etapa em um processo gradual para o desenvolvimento, nem uma pré-condição, senão uma condição em si mesma;
- A dependência não se limita a relações entre países, mas também cria estruturas internas nas sociedades (67).

Com uma profícua produção bibliográfica de livros e artigos científicos, em pouco tempo a Teoria da Dependência se propagou para toda latino-américa, Caribe, EUA, Ásia e África. Os economistas *Magnus Blomstrom* e *Bjorn Hettne*, ambos de nacionalidade sueca, autores da citação em destaque acima, dedicaram

---

<sup>53</sup> Texto apresentado pela primeira vez como conferência oficial de abertura do VI Congresso Mundial de Bioética, realizado em Brasília entre os dias 30/10 a 03/11 de 2002, com participação de 1400 congressistas provenientes de 62 países e cujo título fora Bioética: poder e injustiça. Após a realização do evento foi publicado um livro contendo todas as conferências apresentadas, sendo o artigo Garrafa e Porto aquele que ocupa lugar de destaque já no início do livro (68).

grande atenção às teses da Teoria da Dependência e procuraram definir tendências internas entre seus formuladores chegando a classificá-las em três correntes. A primeira, caracterizada como estruturalista, dizia respeito ao grupo de intelectuais ligados à Cepal que realizaram uma crítica interna e entenderam a impossibilidade de se implantar um projeto de desenvolvimento nacional autônomo; Celso Furtado, Oswaldo Sunkel, Raúl Prebisch e Fernando Henrique Cardoso estariam vinculados a essa corrente. A segunda se caracterizaria como neo-marxista e teria entre seus membros Rui Mauro Marini, Theotônio dos Santos, Vânia Bambirra, André Gunder Frank e pesquisadores do Centro de Estudos Sócio-Econômicos da Universidade do Chile (CESO). E a terceira corrente seria classificada como marxista ortodoxa, que reconhecia aspectos positivos no desenvolvimento capitalista e não entendia o socialismo como condição necessária para se alcançar o desenvolvimento; Enzo Faletto é um dos citados como integrante do grupo. Em artigo publicado em 2009 com o título “Teoria da Dependência: Um balanço histórico e teórico”, Theotônio dos Santos, um dos dependistas da primeira hora, reconhece que esse esforço classificatório dos suecos é procedente, embora entenda ser complicado ‘enquadrar’ cada autor em apenas uma das tendências.

A incorporação do conceito de dependência ao marxismo potencializou o avanço das ciências sociais e pôs fim à ilusão do discurso de membros da Cepal que acreditavam na possibilidade de se construir um capitalismo próprio da região pela burguesia industrial latino-americana. Emergiu no contexto da Teoria da Dependência uma nova abordagem que passou a polemizar com aquela. Essa reflexão entendeu considerar a questão da marginalidade como determinante para a análise do problema da América Latina. O argentino José Nun, o brasileiro Lúcio Kowarick e o peruano Aníbal Quijano são nomes que se destacaram na divulgação da Teoria da Marginalidade.

### **3.2.2. Pedagogia do Oprimido**

“Aos esfarrapados do mundo e aos que neles se descobrem e, assim descobrindo-se, com eles sofrem, mas, sobretudo, com eles lutam”.

Pedagogia do Oprimido é o título do livro de Paulo Freire (33) mais lido e utilizado nas universidades em todo o mundo, este foi escrito no ano de 1968

durante seu exílio no Chile, quando sistematizou a experiência educativa realizada no sertão do Rio Grande do Norte, na cidade de Angicos, onde centenas de agricultores foram alfabetizadas no período de 45 dias. “Ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho: os homens se libertam em comunhão” [P. 29]. Esse lema pedagógico-libertário freiriano tornou-se mutirão de vida. Suas palavras “grávidas de mundo”, como assim dizia, alcançaram os corpos dos oprimidos no mutirão da libertação, e muitos, tornando-se “corpos conscientes” empreenderam seus próprios projetos de vida a partir do momento em que foram instigados a pensar e pensar certo, que em Pedagogia do Oprimido é apresentada como a condição para se estabelecer o diálogo que liberta.

É a partir da contradição dialética entre o opressor e o oprimido que Freire desenvolve os conceitos de educação problematizadora em oposição à educação bancária e apresenta a proposta da teoria da ação dialógica voltada principalmente para o exercício da liderança política na relação com as massas, devendo ser considerada a diversidade na perspectiva da unidade plural que fundada em uma ética republicana é capaz de reconhecer as diferenças entre as pessoas, os grupos sociais, etnias etc. (33).

A Pedagogia do Oprimido se tornou uma proposta político-pedagógica de libertação que repercutiu no meio acadêmico, em partidos políticos, nas experiências revolucionárias latino-americanas e de outros países fora do continente. Os movimentos sociais se apropriaram dela com muita propriedade, educar para libertar virou meta de muitos projetos não governamentais que se utilizavam do método proposto por Freire para programas de alfabetização no campo e na cidade, como também para projetos de formação política. O estreito relacionamento entre Freire e os teólogos da libertação também se constituiu em importante potencializador dos dois projetos contemporâneos que encontravam nas periferias dos países do continente grande aceitação e concretude. Ela continua muito atual enquanto paradigma pedagógico. Em Pedagogia da Esperança Freire deixa clara essa atualidade:

Talvez, deva deixar claro aos leitores que, ao reportar-me à Pedagogia do Oprimido e falar hoje das tramas vividas nos anos 70, não estou assumindo uma posição saudosista. Na verdade, o meu encontro com a Pedagogia do Oprimido não tem o tom de quem fala

do que já foi, mas do que está sendo. [...] As tramas, os fatos, os debates, discussões, projetos, experiências, diálogos de que participei nos anos 70, tendo a Pedagogia do Oprimido como centro, me parecem tão atuais quanto outros a que me refiro dos anos 80 e de hoje. (69).

Embora seja a Pedagogia do Oprimido a obra mais conhecida de Paulo Freire e de maior impacto político-epistêmico, devemos ter em conta que o conjunto de sua produção teórica continua a ser hoje referência importante por sua capacidade de influência sobre a produção do saber seja como método, seja como engajamento político. A Bioética de Intervenção é um exemplo concreto, tanto em face da sua inegável identificação com o pensamento freiriano<sup>54</sup> como pela sua opção pela “banda frágil” da sociedade, na qual se incluem os “esfarrapados” de Freire. No ano de 2005 Garrafa (38) publicou o artigo “Inclusão social no contexto político da bioética” onde cita Freire ao fazer a seguinte afirmação:

A idéia de libertação implica em mais do que o simples reconhecimento da existência do poder. Ela, necessariamente, aponta para o *locus* aonde se instalam a força capaz de obrigar à sujeição, e a fragilidade, manifesta na incapacidade de desvencilhar-se da submissão. Ao definir esses pólos, Freire identifica a oposição entre cativo, ou a privação do direito de escolha, e a libertação, o verdadeiro exercício da autonomia. Dessa forma, assinala que os sujeitos sociais são, eminentemente, atores políticos, cuja ação pode tanto manter como transformar o *status quo*. A categoria libertação desvela as posições de poder e permite pressupor uma tomada de posição no jogo de forças pela inclusão social [p. 128].

### 3.2.3. Teologia da Libertação

No ano de 1971 o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez publicou o livro Teologia da Libertação e em 1972 o brasileiro Leonardo Boff publicava Jesus Cristo Libertador. Estas foram as duas primeiras contribuições teóricas que deram origem ao efervescente movimento teológico-pastoral e eclesial que mudou a cara da Igreja Latino-americana e transformou a vida dos seus fiéis que optaram pela vivência de uma espiritualidade encarnada. De lá para cá foram identificadas três gerações de teólogos e teólogas que passaram a fazer teologia a partir da realidade do pobre e

---

<sup>54</sup> Ivone Laurentino defendeu tese no PPG Bioética da UnB em que procura identificar a presença da bioética universal na obra de Paulo Freire. Nesse contexto insere-se também a influência de seu pensamento na BI.

oprimido e não mais dos manuais eclesiásticos doutrinários, o que despertou a fúria da Cúria romana que desde então passou a perseguir esses teólogos e teólogas, os líderes das Igrejas locais (bispos, padres, religiosos, religiosas, agentes de pastoral leigos e leigas etc.) onde a perspectiva da libertação foi incorporada à práxis teológica.

É uma teologia que surge da prática, das experiências de vida das comunidades eclesiais de base<sup>55</sup>, das lutas operárias, camponesas, indígenas, das mulheres, dos jovens, das crianças etc., de todos aqueles e aquelas que foram reduzidos à condição de oprimidos pelo Sistema. A Bíblia é interpretada com base em uma hermenêutica crítica apontando a perspectiva histórica de já iniciar a concretização do Reino de Deus na Terra. A dimensão histórica da vida de Jesus, seu testemunho como um homem comprometido com os ideais e projetos de libertação de sua gente é destacada e utilizada como modelo a ser seguido pelos cristãos. Em pouco tempo a Teologia da Libertação resultou também numa Teologia do Martírio em consequência das centenas de lideranças comunitárias, coordenadores pastorais, religiosas e religiosos martirizados na América Latina. Em 1984 foi publicado no Brasil o livro “Martírio: memória perigosa na América Latina hoje”, onde a realidade martiriológica continental foi descrita como “um martírio estrutural, ‘anônimo’, coletivo e cristão-ocidental” (70)<sup>56</sup>. Sob o lema “sangue de mártir é semente de cristão”, os movimentos eclesiais começaram a incorporar na espiritualidade cotidiana a experiência do martírio como forma de afastar o medo e alimentar a memória perigosa daqueles e daquelas que tombaram nas lutas.

---

<sup>55</sup> As Comunidades Eclesiais de Base (Cebs) surgiram no Brasil entre final dos anos 50 e início dos anos 60. A realização do Concílio Vaticano II e a Conferência Episcopal de Medellín influenciaram o seu surgimento. As Cebs irromperam como o lema “Novo jeito de ser Igreja”, questionando o modelo centralizador e dominador paroquial (centrado na figura do padre), e criando as comunidades eclesiais de base, como nova forma de organização eclesial. A cada cinco anos acontecem os encontros nacionais denominados intereclesiais, concentram mais de 5 mil pessoas de todo Brasil e convidados da América Latina. O último foi realizado em janeiro de 2014, na cidade de Juazeiro do Norte, estado do Ceará, com o tema ‘Justiça e Profecia a Serviço da Vida’. É principalmente através das Cebs e organizações pastorais que a Teologia da Libertação permanece viva no Brasil.

<sup>56</sup> A partir dos anos 1960 há registros de muitos assassinatos de cristãos militantes nos diversos países da Latinoamérica. Na área urbana, o engajamento, sobretudo de lideranças religiosas católicas, na Pastoral Operária resultou em perseguições, prisões, torturas, assassinatos. No mundo rural as lutas por reforma agrária, demarcação de terra indígena, criação e proteção de reservas extrativistas etc. também resultaram na morte de religiosas, religiosos, bispos, agentes de pastoral, indígenas, camponeses. No Brasil, na cidade de Ribeirão Cascalheira, estado do Mato Grosso foi criado o Santuário dos Mártires da Caminhada na América Latina. Nesse local, no ano de 1976 foi assassinado o coordenador regional do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), o padre João Bosco Penido Burnier, que ao tentar interceder por duas mulheres sertanejas que estavam sendo torturadas pela polícia na cadeia municipal, foi assassinado por policiais. No local, a cada 5 anos é realizada a Romaria dos Mártires da qual participam católicos militantes de várias partes do mundo.

Embora a Teologia da Libertação faça uso do referencial marxista para fins de análise da realidade, é no texto bíblico que reside sua fundamentação, razão pela qual se proliferaram pelo continente latinoamericano milhares de cursos e grupos de estudos que se dedicam a uma releitura da Bíblia. No Brasil, em 1979 foi criado o Centro de Estudos Bíblicos (Cebi), uma instituição ecumênica que utiliza como método interpretativo o ‘triângulo hermenêutico: Realidade - Bíblia - Comunidade’. Uma pesquisa realizada no ano de 1998<sup>57</sup> aponta a presença do Cebi em 25 estados brasileiros, organizado através de 174 sub-regiões e informa que durante os anos de 1979 e 1997 mais de 80 mil pessoas participaram dos cursos promovidos pela organização, sendo os participantes, em sua grande maioria, lideranças populares.

#### **3.2.4. Colonialidade do Poder**

No final dos anos 1980, mais uma novidade teórica irrompeu no solo fértil e prenhe de desejos libertários da *Abya Ayala*, após ter incursionado pelo território dependista/marginal<sup>58</sup> – de cuja viagem resultou, dentre outros escritos, “*Dependencia, cambio social y urbanización latinoamericana*” (71) – o sociólogo Aníbal Quijano realizaria aquela que é considerada por muitos estudiosos latino-americanos a grande virada do pensamento regional e mundial: “*La reflexión sobre el giro epistémico decolonial es de factura reciente, la práctica epistémica decolonial surgió “naturalmente” como consecuencia de la formación e implantación de la matriz colonial de poder que Aníbal Quijano describió hacia finales de los 80’s*” (72).

Para a Teoria da Dependência, a economia era o ponto de partida da análise social. Por essa razão algumas categorias importantes eram desconsideradas, como as questões da raça e de gênero, que em geral ficavam submetidas à questão da classe social. Com a Colonialidade do Poder Quijano (73) procurou integrar as múltiplas representações hierárquicas do poder do capitalismo, entendendo todas elas como parte de um mesmo processo histórico. Para tanto, identificou o padrão de poder colonial como o centro articulador dos múltiplos e complexos processos de acumulação capitalista onde a colonialidade cumpre papel determinante:

---

<sup>57</sup>Cf. informações do Cebi. (<http://www.cebi.org.br>).

<sup>58</sup> Quijano se distingue pela produção crítica, aderiu à teoria da marginalidade que avançou em relação à teoria da dependência produzindo uma ruptura.

*La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social. Se origina y mundializa a partir de América. Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico — que después se identificarán como Europa —, y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. En otras palabras: con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de este específico patrón de poder [p. 94].*

Partindo da realidade da América Latina, Quijano construiu uma nova forma de leitura da realidade mundial contemplando a “heterogeneidade histórico-estrutural do poder” onde problematizou a questão do todo e das partes com base na totalidade histórico-social que torna possível a percepção da importância do poder, seja para legitimá-lo ou questioná-lo, como em seu caso. Em sua análise do conjunto da obra de Quijano, Segato (51) elaborou a seguinte sistematização dos eixos argumentativos da Colonialidade do Poder:

*1. Reordenamiento de la historia; 2. "Colonial/moderno sistema mundo"; 3. Heterogeneidad histórico/estructural de la existencia social; 4. Eurocentrismo, identidad y reoriginalización; 5. Colonialidad del saber; 6. Colonialidad y Subjetividad; 7. Racismo; 8. Raza; 9. Colonialidad y Patriarcado; 10. Ambivalencia de la Modernidad: racionalidad tecnocrático-instrumental y racionalidad histórica; 11. Poder, Estado y Burocracia en el liberalismo y el materialismo-histórico; Razón de Estado y falencia democrática en América Latina; 12. Descolonialidad o Giro Descolonial; 13. El indio, el movimiento indígena y el movimiento de la sociedad – “el regreso del futuro”; 14. La economía popular y el movimiento de la sociedad.*

As idéias de Quijano encontraram importantes leitores e divulgadores (Walter D. Mignolo, Nelson Maldonado-Torres, Santiago Castro-Gómez, Catherine Walsh, Rita Segato etc.) e promoveram grande impacto no meio acadêmico dando origem a vários grupos de pesquisa que possibilitaram maior aprofundamento e alcance de sua proposta, tendo como resultado um representativo número de publicações que constituem as bases teóricas dos estudos decoloniais. Repercussão ainda mais importante houve em meio aos movimentos sociais, de modo especial entre os

movimentos dos povos originários da *Abya Ayala*, que passaram a incorporar como bandeira de luta também os direitos epistêmicos, fazendo assim uma incorporação desses aos direitos políticos. Em países como Equador e Bolívia nos é possível perceber o impacto dessas ideias ao analisarmos os recentes processos de embate no interior do Estado por ocasião da realização de processos constituintes que resultaram em importantes mudanças epistêmicas e políticas, como a inclusão dos direitos cósmicos nos textos legislativos e nas políticas governamentais, a definição de Estados plurinacionais, a inclusão da perspectiva do Bom Viver na discussão e elaboração das políticas públicas etc.

### **3.2.5. Bioética de Intervenção**

Em artigo publicado no ano de 2011, Porto e Garrafa (74) associam as características das bioéticas brasileiras ao movimento pela Reforma Sanitária no país, iniciado ao final dos anos 1970:

Há relação direta entre o processo da Reforma Sanitária brasileira e o perfil da bioética que vem sendo desenvolvida no país. Em ambas as áreas, a análise dos marcos teóricos, âmbitos de atuação, sujeitos aos quais se refere e parâmetros norteadores, o demonstra. A possibilidade de estabelecer paralelo entre esses planos analíticos indica que a reflexão bioética autóctone no Brasil está sendo direta ou indiretamente influenciada pelas perspectivas delineadas por aquele processo, iniciado há mais de vinte anos [p. 720].

Esta associação é justificada, sobretudo, pelo reconhecimento e valorização da dimensão social para a análise e compreensão da relação saúde-doença e sua importância na consideração da discussão, elaboração e execução das políticas públicas de saúde. Essa vinculação da bioética no Brasil com as lutas no campo da saúde pública aplica-se evidentemente à própria gênese da Bioética de Intervenção, cujo maior formulador e divulgador da mesma, Volnei Garrafa, esteve política e intelectualmente envolvido com as mobilizações em defesa da saúde pública desde a origem daquele movimento, com a publicação, em 1981, do livro “Contra o monopólio da saúde” (75), entre outros trabalhos, bastante difundido na época no meio de pensadores, sindicalistas e estudantes da esquerda sanitária brasileira, precursora da Reforma Sanitária do final dos anos 1980.

Nesse sentido, os artigos “Bioética, Saúde e Cidadania”, de 1995 (76), “A Dimensão da Ética em Saúde Pública” (77), publicado no mesmo ano e *Ética y Salud Pública: el tema de la equidad y una propuesta bioética dura para los países periféricos*, publicado em 1999 (78) podem ser considerados como marcadores historiográficos da identidade seminal da Bioética de Intervenção em sua vinculação teórica-política com a temática da saúde pública, de onde se origina a preocupação com as demandas de saúde relacionadas com situações persistentes e emergentes. Esses textos fazem a transição para *Bioética fuerte – una perspectiva periférica a las teorías bioéticas tradicionales* (26), no ano 2000 e “Bioética, Poder e Injustiça: por uma bioética de intervenção”, numa produção conjunta de Garrafa e Porto em 2002 (79). Estamos, portanto, delimitando o período entre 1995 e 2002 como correspondente à etapa gestacional da Bioética de Intervenção, destacamos ainda que 1995 é o ano da fundação da Sociedade Brasileira de Bioética (SBB) o que simbolicamente representa o momento de visibilização da bioética no país.

Mas seja do ponto de vista teórico, quanto do ponto de vista político, seria insuficiente relacionar a proposição da Bioética de Intervenção apenas às influências do movimento de saúde<sup>59</sup>, mais precisamente da Reforma Sanitária brasileira, não obstante tenhamos consciência de que no Brasil a Reforma Sanitária<sup>60</sup> assumiu uma identidade militante, chegando mesmo a receber a denominação de movimento sanitário por alguns pesquisadores. Devemos, todavia, reconhecer a forte influência do pensamento da Reforma Sanitária italiana sobre os formuladores da Reforma brasileira, observando nesse processo o destacado papel do professor, deputado e senador Giovanni Berlinguer que muito contribuiu com os estudos universitários e as mobilizações na área de saúde no país e, com quem Volnei Garrafa firmou uma determinante parceria intelectual no início dos anos 1990, o que definiu sua trajetória bioética.

---

<sup>59</sup> Utilizamos a expressão ‘movimento de saúde’ em sentido amplo, que tem como ponto de partida o uso do materialismo dialético e do materialismo histórico para entender a doença como resultante de uma determinada situação social, as mobilizações no âmbito da saúde avançando da medicina social à saúde coletiva, o aparecimento do movimento popular de saúde nas periferias dos grandes centros urbanos (1970-1980), a grande produção teórica produzida no meio universitário, as contribuições do Centro Brasileiro de Estudos em Saúde (Cebes), criado em 1976, do qual Garrafa foi presidente, entre os anos 1994-96 e da Associação Brasileira de Saúde Coletiva (ABRASCO), fundada em 1979, bem como as reconhecidas vitórias alcançadas durante o processo constituinte que tem como uma das expressões o Sistema Único de Saúde (SUS)...

<sup>60</sup> A expressão Reforma Sanitária agrega significados múltiplos pelo fato de ser utilizada para referir-se a distintos processos de reformulação de políticas de saúde em várias regiões do mundo, tanto referente a países considerados centrais, como os periféricos ou semiperiféricos (81).

Contudo, embora reconheçamos a proximidade política e afetiva entre a Reforma Sanitária brasileira e a Bioética de Intervenção, há uma distância grande em relação à amplitude do propósito que aos poucos foi se delineando com a própria construção da proposta. A primeira se propõe a uma ação emancipatória delimitada no contexto da formulação, implantação e monitoramento de políticas públicas, de modo particular a política de saúde, mesmo que isso implique em alguma reforma no âmbito do Estado, tendo como foco um país específico. Já a segunda se apresenta como uma proposta de libertação, que no dizer de Porto (80) “pode ser tomada como ‘base ética para um modelo abstrato e imaginário de sociedade ideal’, tal como o socialismo utópico”. A autora faz tal assertiva para justificar o fato de ter se referido à Bioética de Intervenção como uma “utopia”, ao mesmo tempo em que esclarece que para ela essa palavra não é sinônimo de um desejo inatingível, mas uma força mobilizadora para a construção de projetos históricos concretos, atingíveis e exequíveis, razão pela qual, ao realizar um balanço dos 10 anos da Bioética de Intervenção fez uso da expressão “retrospectiva de uma utopia”, o que nos dá o sentido de concretude da proposta. Estamos diante de um referencial utópico libertador e pluriversal<sup>61</sup> que se traduz em uma bioética do cotidiano fundamentada em uma ética da libertação conforme a definiu Dussel (36):

A Ética da Libertação não pretende ser uma Filosofia crítica para minorias, nem para épocas excepcionais de conflito ou revolução. Trata-se de uma ética cotidiana, desde e em favor das imensas maiorias da humanidade excluídas da globalização, na presente “normalidade” histórica vigente [p.15].

Apesar de ter sido apresentada há pouco mais de 15 anos – considerando-se as reflexões iniciais feitas em 1998, no IV Congresso Argentino de Bioética, na cidade de *Mar del Plata*, pelo professor Volnei Garrafa, quando ainda era denominada Bioética Dura, essa matriz bioética já conta com um significativo repertório teórico fruto, principalmente, dos esforços hercúleos empreendidos pelo próprio Garrafa, com o valioso aporte de Dora Porto, mas também, embora em proporções menores, pela contribuição de simpatizantes e adeptos da mesma, especialmente alguns egressos do Curso de Especialização em Bioética da Cátedra

---

<sup>61</sup> A pluriversalidade é apresentada por Dussel através do conceito de transmodernidade, pluriversalidade como projeto universal = pluriversal.

UNESCO de Bioética e do PPG Bioética da UnB, além de bioeticistas latino-americanos.

Dentre a produção bibliográfica<sup>62</sup> dos seus principais autores podemos destacar: *Ética y Salud Pública: el tema de la equidad y una propuesta bioética dura para los países periféricos* (78), *Bioética Fuerte – una perspectiva periférica a las teorías bioéticas tradicionales* (26), *Bioética, poder e injustiça: por uma ética de intervenção* (79), *Intervention bioethics: a proposal for peripheral countries in a context of power and injustice* (15), *Gênero, raça e bioética de intervenção* (82), *Bioética de Intervenção: considerações sobre a economia de mercado* (83), *De una 'Bioética de principios' a una "Bioética interventiva crítica y socialmente comprometida"* (84), *Inclusão social no contexto político da bioética* (38), *La Bioética de Intervención y el acceso al sistema sanitario y a los medicamentos* (85), *Multi-inter-transdisciplinaridade, complexidade e totalidade concreta em bioética* (39), *Bioética de Intervención* (86), *A Influência da Reforma Sanitária na Construção das Bioéticas Brasileiras* (74), *Convenção Regional do Mercosul sobre bioética: uma proposta da Cátedra UNESCO de Bioética da UnB* (87), *Ampliação e Politização do Conceito Internacional de Bioética* (88), *Bioética de Intervenção: retrospectiva de uma utopia* (81).

Esses e outros escritos protagonizados por Volnei Garrafa e Dora Porto cumprem um papel importante na consolidação da Bioética de Intervenção enquanto uma corrente autônoma e diferenciada das demais bioéticas, inclusive as latino-americanas, especialmente a Bioética de Proteção e a Bioética vinculada à Teologia da Libertação – duas propostas bem fundamentadas existentes no contexto brasileiro – embora mantenha com elas vínculos ideológicos e afetivos, o que lhe assegura a possibilidade de interagir dialogicamente. Contribuições outras vêm se somando na perspectiva de confirmar o paradigma epistemológico da mesma: *Bioética de Intervenção – uma proposta epistemológica e uma necessidade para sociedades com grupos sociais vulneráveis* (89), *Bioética de Intervenção: aproximação com os direitos humanos e empoderamento* (90), *Ensino em Bioética: breve análise da primeira década do curso de Especialização da Cátedra UNESCO*

---

<sup>62</sup> Os artigos aqui referidos não contemplam a totalidade da produção dos autores Garrafa e Porto no período (1999-2012). Selecionamos esses pelo grau de importância do conteúdo e pelo seu simbolismo e historicidade na consolidação da proposta epistemológica da Bioética de Intervenção.

de Bioética da UnB (91), Por uma vida não colonizada: Diálogos entre a Bioética de Intervenção e os Estudos sobre a Colonialidade (92), A Bioética de Intervenção e a Justiça Social (93) etc.

Retornando ao balanço teórico feito especialmente por Dora Porto (80) para uma mesa redonda desenvolvida durante o IX Congresso Brasileiro de Bioética (Brasília, setembro de 2011) sobre os 10 anos da Bioética de Intervenção<sup>63</sup>, queremos afirmar que encontramos neste um suporte importante para fundamentar nosso entendimento de que a Bioética de Intervenção pode ser compreendida como a principal novidade do pensamento latinoamericano após o surgimento da Colonialidade do Poder, que fora antecedida pela Teoria da Dependência, Pedagogia do Oprimido e Teologia da Libertação. Por isso, nos preocupa a maneira como está formulada sua síntese analítica conclusiva:

Sintetizando esta retrospectiva, considero que a bioética de intervenção politizou a bioética, despertando os bioeticistas para os pressupostos da Reforma Sanitária e indicando que os conflitos em Saúde, que se originam na dimensão social, são temas por excelência da ética aplicada. Estimulou a consciência de que corpo e mente são um, buscando a superação do paradigma cartesiano. Apontou que cada pessoa é efetivamente um ator na sociedade e deve agir para regular a dinâmica das inter-relações sociais com base nos princípios da justiça, orientados pelos direitos humanos, segundo as necessidades coletivas [p. 125].

Embora possamos constatar na citação acima três objetivos alcançados pela Bioética de Intervenção durante sua primeira década, a forma como estão dispostos, pode dar a impressão de que o segundo e o terceiro objetivos são complementares do primeiro – a politização da bioética com base nos pressupostos da Reforma Sanitária e da dimensão social da saúde –, o que poderia sugerir um reducionismo da proposta da Bioética de Intervenção, quando em sua origem encontramos exatamente o contrário, a crítica e o rompimento com a perspectiva biomédica e biotecnológica, ampliando a ação bioética para além da problemática da saúde. E como acreditamos que a autora não pretendeu externar tal compreensão, pelo contrário, se propôs a registrar a “concretização da utopia” da Bioética de

---

<sup>63</sup> Devemos sempre tomar em conta o fato de que o ano de 2002 é aqui considerado data de nascimento “formal” da Bioética de Intervenção, mas o processo de “gestação” deve ser compreendido em toda sua significação e grau de relevância, por isso, em nossa análise temos considerado o período entre 1995 e 2002 como o tempo de maturação da proposta.

Intervenção em toda sua amplitude política (prática) e ideológica (teórica), recorreremos aos seus argumentos para validar a nossa afirmação sobre a amplitude desse projeto bioético ao qual, juntamente com Volnei Garrafa, ela contribuiu para dar vida.

O nosso convencimento é corroborado pela profundidade da análise e a autoridade intelectual e aural de Porto. Para realizar o referido balanço, ela considerou os seguintes aspectos: a) contextos, marcos teóricos e referenciais; b) autocrítica à idéia de intervenção; c) críticas à Bioética de Intervenção. Ao enfrentar cada um desses pontos conseguiu dar respostas convincentes às indagações vindas de fora ou formuladas por ela mesma, recorrendo inclusive a algumas exemplificações – destacadamente a aprovação da Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos da Unesco –, identificada como uma conquista da bioética mundial que contou com decisivo empenho da Sociedade Brasileira de Bioética e da Rede Latino-Americana e do Caribe de Bioética da Unesco, podendo ser evidenciado nesse processo o valioso aporte teórico da Bioética de Intervenção e o engajamento político de seus formuladores, o que para nós se constitui em um dos grandes **indicadores de resultado da incidência (intervenção), aceitação da proposição teórica e do impacto da mesma em escala mundial.**

A relevância dessa conquista foi fortemente valorizada por Garrafa no artigo “Ampliação e politização do conceito internacional de bioética”, publicado em 2012, entre as “medidas e mudanças necessárias para enfrentar os antigos e novos problemas” da bioética, ele destaca como primeiro item a “utilização dos princípios e referenciais da Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos” (88). Isso nos leva a afirmar que durante a sua primeira década de existência a Bioética de Intervenção conseguiu, com base em sua fundamentação teórica e em colaboração com as demais bioéticas brasileiras e latino-americanas, assegurar, em âmbito internacional, a aceitação da dimensão política da formulação e da prática bioética, estabelecendo como eixo aglutinador dessa dimensão política o paradigma dos Direitos Humanos e, além disso, avançou em sua perspectiva de Libertação estabelecendo diálogos interepistêmicos como aquele que lhe acrescenta a característica descolonial, argumento formulado por Nascimento e Garrafa (92). É com essa abertura epistêmica que a Bioética de Intervenção vai firmando as bases

de sua territorialização epistemológica em permanente articulação e interação com as epistemologias insurgentes do Sul, uma vez que, como bem argumentou Grosfuguel (94),

Já não é possível construir a partir de uma só epistemologia um desenho global como “solução única” aos problemas do mundo, seja da esquerda (socialismo, comunismo etc.) ou da direita (desenvolvimentismo, neoliberalismo, democracia liberal etc.). A partir dessa diversidade epistêmica há propostas anticapitalistas, antipatriarcais e antiimperiais diversas, que apresentam diferentes maneiras de enfrentar e solucionar os problemas produzidos pelas relações de poder sexuais, raciais, espirituais, lingüísticas, de gênero e de classe no presente “sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial”. Essa diversidade de propostas de epistemologias “outras” subalternizadas e silenciadas pela epistemologia eurocêntrica apresentaria uma maneira de transcender a modernidade eurocentrada para além das propostas de culminar na modernidade ou de desenvolver a pós-modernidade. Essas últimas constituem críticas eurocênicas ao eurocentrismo [p. 33-34].

Com o encerramento desse capítulo encerramos também a primeira parte da tese, que possui uma característica mais descritiva da nossa proposta e de contextualização da Bioética de Intervenção no cenário político e bioético do Brasil e da América Latina. Na segunda parte, dedicar-nos-emos a uma abordagem mais analítica onde procuraremos aprofundar os referenciais e marcos teóricos da Bioética de Intervenção, tendo como objetivo aportar alguma contribuição própria a essa teoria.

## **PARTE 2**

**É PRECISO ORGANIZAR A ESPERANÇA**  
**Em busca de novas contribuições à teoria da Bioética de**  
**Intervenção**

*El hombre colonizado que escribe para su pueblo, cuando utiliza el pasado debe hacerlo con la intención de abrir el futuro, de invitar a la acción, **de fundar la esperanza**. Pero para asegurar la esperanza, para darle densidad, hay que participar en la acción, comprometerse en cuerpo y alma en la lucha nacional. (95)*

Existem inumeráveis maneiras de se organizar a esperança, a história da humanidade está repleta de experiências de lutas concretas envolvendo pessoas, grupos, comunidades, povos, países etc. que protagonizaram belas (não obstante o sofrimento e a dor causados pelos antagonistas), inteligentes e corajosas batalhas tendo como guias referenciais utópicos indicadores de libertação e vida boa. Tais experiências podem ser comprovadas tanto nas ações práticas, como através de construções teóricas que contribuem para promover mudanças na forma de ver e pensar o mundo em sua complexidade cósmica e concreta.

Na segunda parte desse trabalho faremos uso do paradigma crítico da Bioética de Intervenção como uma possibilidade concreta de contribuição com a organização da Esperança desde uma perspectiva teórica na qual a vítima se constitui no conteúdo material dessa proposição bioética. A categoria 'vítima' é utilizada por Walter Benjamin em suas Teses sobre o conceito de História escritas no ano de 1940, em que se recusa a uma escrita da história sob a ótica do progresso, que em sua compreensão se constitui num elogio acrítico da civilização e produtividade, por isso propõe-se interpretá-la (escrevê-la) sob o ponto de vista das vítimas da história (96). Em *Ética da Libertação na Idade da Exclusão e Globalização*, Dussel se apropriou dessa categoria benjaminiana também com o intuito de dar materialidade à ética por ele defendida. Os autores da BI fazem uso da categoria "banda frágil da sociedade", que pode ser interpretada como sinônimo de "vítima", mas tanto uma quanto a outra não pretendem imprimir a esse sujeito histórico uma característica de passividade, pelo contrário identificam nele a possibilidade de libertação a partir de um processo de tomada de consciência da realidade, de articulação e organização para promover mobilização social e transformar a realidade.

Ao propor que a BI fundamente suas bases teóricas a partir da Ética da Libertação, Bernardes sugere a adoção da categoria comunidade das vítimas (97). Com o intuito de contribuir para a realização da justiça epistêmica e combater o epistemicídio praticado contra os saberes do Sul, de modo especial contra os povos originários da Abya Ayala, envidaremos esforços para demonstrar a importância da BI estabelecer uma aliança interepistêmica com as vítimas, aprendendo de suas epistemologias e participando do processo de organização da Esperança a partir de uma práxis bioética comprometida com seus projetos de vida.

#### 4. O MUSSEQUE DO MUNDO COMO TERRITÓRIO EPISTEMOLÓGICO

A ideia de utilizar a expressão musseque do mundo adveio da leitura de um artigo escrito pela socióloga pernambucana Júlia Benzaquen com o título *As vozes-saberes do Musseque do Mundo: ampliar a audição a partir de uma leitura de Luandino Vieira*. Os musseques são bairros empobrecidos de Luanda, capital de Angola. Ao se referir às vozes-saberes do musseque do mundo, Benzaquen tenta extrapolar a realidade da periferia luandense para uma situação de periferia mundial: “Essa periferia, apesar de ser maioria numericamente, se caracteriza por estar à margem dos centros econômicos, sociais, políticos, culturais e ideológicos dominantes” (98), o musseque do mundo é assim compreendido como sendo o Sul global. As “vozes-saberes” seriam aquelas que não se submetem à lógica imposta pelo discurso científico, mas que nem por isso tornam-se menos importantes que esse, pelo contrário, podem até ser, e geralmente o são, mais eficientes na produção e transmissão do conhecimento na forma de saber tradicional, sempre fruto de uma produção coletiva na qual se observa uma justiça epistêmica. Evidentemente, mesmo dentro do discurso elaborado tendo como referência uma lógica aceita pela ciência, há outras vozes que se somam às “vozes-saberes”, mesmo porque se propõem a promover uma desobediência epistêmica em relação ao saber dominante do Ocidente a partir do momento em que elegem o musseque como seu território epistemológico, isso acontece com a formulação teórica da Bioética de Intervenção.

O uso da expressão musseque, além de ter um significado simbólico e político, dentro da perspectiva assumida nesse trabalho – da periferia para o mundo –, em que Angola pode ser considerada uma forte representação dessa periferia ideologicamente criada pelo Sistema mundialmente imposto, serve como indicador de que uma realidade local pode ser tomada enquanto referência mundial (não universal abstrata) uma vez que está inserida num contexto sistêmico-planetário que não lhe permite existir sem que sofra uma afetação sistêmica. Tal afetação ocorre também no campo da moralidade, independentemente das especificidades morais inerentes ao pluralismo moral decorrente da pluralidade cultural planetária. Isso é

posto com o intuito de justificar a compreensão já antes anunciada de que Bioética de Intervenção é uma teoria bioética produzida na América Latina, faixa territorial que se constitui parte significativa do musseque do mundo, mas pensada e construída de forma que possa servir de parâmetro nas discussões e deliberações sobre dilemas morais em qualquer parte do globo terrestre. É esse o motivo pelo qual para os defensores da BI a Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos é compreendida como um válido e importante instrumento de batalha política dentro da arena bioética mundial, embora para muitos bioeticistas geográfica e/ou ideologicamente localizados no Norte global ela não possua nenhum valor, a exemplo de Hugo Tristram Engelhardt Jr. com o qual será estabelecido um debate a seguir.

Inicialmente, com a finalidade de se compreender a origem de suas críticas, torna-se necessária uma contextualização sobre as principais ideias desse autor, detentor de uma destacada contribuição para a produção bioética anglo-americana. No livro *The Foundations of Bioethics*, publicado em 1986, Engelhardt apresenta uma definição de “bioética como substantivo plural” (99). Para fundamentar sua posição, desenvolveu uma ampla análise sobre os processos históricos empreendidos pelo Ocidente, desde os pré-socráticos até a “fracassada empreitada da modernidade”, na tentativa de constituir uma visão normativa que se colocasse acima de qualquer moralidade particular, assumindo assim um caráter universal. Para explicar o referido fracasso, elaborou o conceito de “amigos morais e estranhos morais”, a partir de uma lógica de organização social das pessoas em comunidades e sociedades dentro do modelo de Estado moderno.

De acordo com sua teoria, as comunidades são constituídas por um número restrito de membros que podem ser considerados amigos morais, termo que se refere às pessoas que “compartilham uma moralidade essencial, de maneira que podem resolver suas controvérsias morais por meio de um argumento moral sadio recorrendo a uma autoridade com reconhecida jurisdição” [p. 32]. Os fiéis de uma mesma igreja, os filiados de um mesmo partido político, associações de amigos de bairros e sindicatos são alguns exemplos de comunidades. Por outro lado, as sociedades representam os grandes conglomerados humanos, como no caso dos

Estados nacionais, a exemplo do Brasil, Paraguai, Bolívia etc. dentro dos quais se abrigam inúmeras comunidades morais específicas.

Uma mesma pessoa pode ser considerada amigo moral em relação à sua comunidade e estranho moral em relação à sociedade em que vive. Os estranhos morais são aqueles “que não compartilham premissas ou regras morais de evidência e inferência suficientes para resolver as controvérsias morais por meio de uma sadia argumentação racional” [p. 32].

A partir desse entendimento, Engelhardt concluiu que somente é possível haver uma noção partilhada de vida boa dentro das comunidades morais particulares, razão pela qual se deve sempre falar em bioéticas. Por sua vez, “as sociedades de grande escala criadas por estranhos morais não estabelecem a comunidade na qual os indivíduos podem descobrir a textura da vida moral, compreender a verdadeira solidariedade ou transcender à anomia do individualismo sem essência” [p. 129].

Frente a isso, qual seria a proposta bioética para a resolução dos conflitos morais existentes nas sociedades pluralistas seculares? A essa indagação Engelhardt responde com a indicação de uma bioética mínima justificada pelo princípio do consentimento ou permissão.

O esforço analítico que Engelhardt empreendeu para caracterizar a frustrada tentativa da modernidade em construir um referencial universal de moralidade é muito profícuo. A teoria dos “estranhos morais e amigos morais” significa uma contribuição importante para compreender a complexidade que encerra a vida moral em sociedades cada vez mais secularizadas e plurais.

Todavia, a visão individualista de Sociedade impede-lhe a possibilidade de pensar alternativas que apontem para possíveis canais de comunicação entre os diferentes sistemas de valores das moralidades contemporâneas, é por esse motivo que ele não reconhece a necessidade da existência de uma Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos (DUBDH). Esta posição está bem explicitada e fundamentada em *Global Bioethics: The Collapse of Consensus* (100), publicado em 2006. A edição brasileira dessa obra foi publicada seis anos depois pelas edições

Paulinas e o Centro Universitário São Camilo com o título de *Bioética Global, o Colapso do Consenso*. Para fins de citação será utilizada aqui a edição brasileira.

Bioética Global é uma publicação que reúne vários ensaios de bioeticistas dos Estados Unidos, Canadá, Europa ocidental e da Bacia do Pacífico. Como organizador da obra, Hugo Tristram Engelhardt Jr., já na introdução, revela sua visão pessimista da humanidade e comunica que “este livro se constitui um estudo perturbador sobre a condição moral contemporânea” (100). O cenário bioético mundial é retratado a partir de uma lógica de “guerra das culturas” na qual se pode identificar uma diversidade moral profunda, responsável pela fragmentação e posicionamentos sectários das bioéticas, o que impossibilita qualquer consenso, razão pela qual a DUBDH é considerada um agrupamento de princípios vazios, em que “as reivindicações ou são do tipo clichê, ou são ambíguas e infundadas” [p. 23]. Diante de tais argumentos, deixa claro o objetivo final do livro:

Estes ensaios situam-se particularmente em oposição à plausibilidade de justificar uma declaração universal sobre bioética e direitos humanos, como a recente proposta pela UNESCO (24 de junho de 2005). Não há nenhuma base em argumento racional lógico para um consenso relativo a direitos humanos materiais, dignidade humana, justiça, ou imparcialidade. A própria invocação de consenso levanta a importante questão relacionada ao que deveria contar como consenso e com que força normativa e porque razão [p. 27].

Embora sustente a inviabilidade de se pensar uma bioética global, considera que, “na melhor das hipóteses”, poder-se-ia admitir um modelo bioético capaz de assegurar aos indivíduos e às comunidades morais distintas, as suas divergentes moralidades e concepções bioéticas, vivenciadas dentro de “democracias limitadas e do mercado global”. Mas para que isso se torne possível, a bioética global deverá pautar-se por um esquema moral limitado, onde não haja uma “noção plena de conteúdo correto, do bem, da virtude ou do florescimento humano. O conteúdo terá que ser encontrado nos limites das comunidades morais particulares e das moralidades e bioéticas que elas sustentam” [p. 69]. Sendo assim, prevaleceria em qualquer atitude deliberativa bioética o princípio da permissão, ficando a ação bioética submetida exclusivamente ao consentimento. Somente esse poderia possibilitar um juízo moral. Assim não se poderia jamais julgar as ações pelo fato de serem corretas ou não, como o próprio autor exemplifica no caso dos médicos

nazistas, em que o problema consistiria apenas no fato dos médicos não possuírem o consentimento das pessoas utilizadas nas pesquisas e não no uso que foi feito [p. 69].

Para quem acompanha o pensamento do autor, fica evidente que, apesar do mesmo justificar sua posição em decorrência de um “insolúvel pluralismo moral”, sempre entendido como uma questão negativa, suas convicções liberais sobre o papel do Estado prevalecem independentemente de qualquer outra justificativa. Em sua lógica, como o poder reside na autonomia do indivíduo (permissão das pessoas), o Estado terá sempre uma autoridade limitada, assim não acontecerá de extrapolar suas competências e impor qualquer visão moral particular. A autoridade moral reside, de fato, nas instituições privadas, uma vez que as pessoas participam livremente daquelas, sem que haja uma imposição estatal.

O Estado defendido por Engelhardt não poderia jamais assegurar uma política de saúde em que esta seja concebida como um direito universal, não poderia executar uma política sanitária de controle amplo, não poderia proibir crimes “sem vítimas”, como a venda de órgãos, uma vez que as pessoas deram seus consentimentos etc. Dentro dessa lógica, a bioética se torna uma ratificadora de privilégios, mesmo que se considere apenas a sua aplicabilidade a uma comunidade moral particular como pretende. Tome-se como referência a comunidade moral texana da qual ele participa e ver-se-á que uma bioética da permissão apenas favoreceria os seus concidadãos endinheirados, aqueles que possuem condições de arcar com os altos custos dos tratamentos oferecidos pelos hospitais de primeira classe de Houston (101). Revela-se como uma bioética do mercado livre, orientada por um fundamentalismo econômico, cujas normativas são previamente condicionadas pelo capital; com base nessa visão mercadológica origina-se o mercado moral proposto por ele.

A grande desigualdade social geradora das assimetrias nas relações de poder estabelecidas no interior das sociedades nacionais, como também na esfera internacional, onde haverá sempre uma comunidade moral dominante, torna problemática a solução apontada a partir do simples consentimento. Nesse caso, a permissão dada pelas comunidades morais não dominantes estará sempre legitimando e fortalecendo o sistema de valores da comunidade moral dominante, o

que na prática se traduz em colonialismo moral. Não se pode jamais olvidar das determinantes morais assimétricas historicamente construídas, como bem explicita Segato (102).

A proposta de Engelhardt é apresentada como se fosse possível formular uma bioética fora da história. Dentro do Sistema-Mundo capitalista vigente a humanidade não é detentora do poder, o poder está concentrado por alguns países. Atualmente um único país se apresenta como detentor do poder no mundo, os Estados Unidos. De acordo com Dussel (36), “pela primeira vez na história de milhões de anos da espécie *homo*, sob o domínio de um complexo político-econômico-militar” [p. 548]; por isso, conclui ele, “é a partir desse quadro concreto que se deverá refletir no século XXI, no limiar do terceiro milênio, o tema da factibilidade ético-crítica ou a libertação das vítimas do planeta Terra” [p. 548].

Essa mesma condição está posta para a bioética: como é possível se pensar em uma proposição bioética que não tome em consideração essa realidade fática? A única possibilidade seria adotando-se uma posição deliberada de ocultação das vítimas ou, de outro modo, acreditar que o atual Sistema-Mundo capitalista é justo e bom, não sendo a vítima uma consequência do sistema, isentando-o assim de qualquer responsabilidade com o processo de vitimização. Contudo, o próprio fato da existência das vítimas já denuncia o sistema:

À luz da mera presença das vítimas como vítimas, opera-se a inversão na qual consiste o exercício da razão ético-crítica (uma *Kehre* impossível para Heidgger): o sistema de eticidade vigente, que era para a consciência *ingênua* [...] a medida do ‘bem’ e do ‘mal’, converte-se diante da presença de suas vítimas, *enquanto sistema*, no perverso (o ‘mau’). [...] O sistema de eticidade (o ‘bem’) inverteu-se agora no ‘mal’, causando dor nas vítimas, sofrimento, infelicidade, exclusão... morte em algum nível de sua existência [p. 303].

O professor Giovanni Berlinguer (103) ao defender a proposta de uma saúde global, cuja atenção seja acessível a todos as pessoas do mundo, expõe o paradoxo criado por aqueles contrários a essa ideia, uma vez que a conquista da América em 1492 promoveu a globalização das doenças através de uma unificação microbiana mundial, em que os europeus contribuíram para a “difusão dos mesmos quadros mórbidos por todas as partes do mundo” [p. 213]. E amplia sua crítica apresentando

um rol de ações globalizadoras: “são globalizadas as finanças, a informação simultânea, a migração dos povos e a transferência de mercadorias, a criminalidade organizada, os conhecimentos científicos e as tecnologias, os sistemas de poder, a produção, o consumo e o trabalho humano” [p. 212].

É em face dessa realidade que se faz necessária uma Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos. Defender a necessidade da existência da mesma, não significa postular a criação de um código universal de bioética, mas afirmar que todas as produções teóricas e normatizações no campo bioético, por mais locais que sejam, estão inseridas dentro de um mesmo contexto mundial, o Sistema-Mundo Capitalista injusto, opressor, excludente, racista, sexista e imperialista.

Se por um lado se reconhece que originalmente os direitos humanos não tiveram como fundamento práticas de justiça para responder a exigências de realidades concretas de comunidades humanas, mas partiram de princípios gerais supondo uma universalidade abstrata fundada em valores ocidentais, reforçando a condição de dominação e superioridade do Ocidente e do Sistema Capitalista, por outro, deve-se reconhecer que, ao longo dos anos, no mundo inteiro, grupos humanos vítimas de injustiça, oriundos de diferentes culturas e nacionalidades, começaram a fazer uso do Sistema Internacional de Direitos Humanos como forma de fortalecimento de suas lutas e reparação das injustiças sofridas. Muitos deles, inclusive, reivindicam o direito de participar no processo de discussão e elaboração das declarações e convenções internacionais, demonstrando haver também uma disputa em relação à definição, amplitude e aplicação dos direitos humanos. Dentro dessa dinâmica, os direitos são universalizáveis, uma vez que se formam mediante o diálogo, a discussão e o acordo entre as comunidades humanas (175).

É nessa conjuntura mundial de disputas e mobilizações políticas que se deve compreender a DUBDH. O fato de a mesma ter sido aprovada de maneira unânime por 191 países é um grande indicativo das possibilidades históricas existentes, ou melhor, é um exemplo de um consenso bioético historicamente construído a partir da perspectiva da universalidade dos Direitos Humanos. Mas é sabido que até se chegar ao texto definitivo houve muita tensão entre os representantes dos aproximadamente 90 países que participaram diretamente do processo de

elaboração, ocorrendo uma polarização entre centro e periferia, muito comum nas relações entre o Norte e o Sul. Todavia, havia por parte de todos os envolvidos a consciência sobre a necessidade de se “prover uma estrutura universal de princípios e procedimentos para orientar os Estados na formulação de sua legislação, políticas ou outros instrumentos no campo da bioética”, assim descrito no item i do artigo 2, referente aos objetivos da Declaração. Por fim, é importante que tenhamos presente a dimensão global originária da bioética. Quando Van Rensselaer Potter a apresentou como uma “ponte para o futuro” considerou a amplitude planetária e a abrangência de toda humanidade e dos seres vivos do Planeta, o que o levou a formular posteriormente a proposição de uma bioética global (104).

#### **4.1. O lugar como determinante da dimensão global da Bioética de Intervenção**

Faz par da estratégia de dominação epistêmica a negação do lugar como um dos determinantes da produção do saber. É por detrás da aparente atopia que se camufla a colonialidade do saber e se propaga uma ideia de globalização fundada numa lógica universal espacial em que “o global é igualado ao espaço, ao capital, à história e sua agência, e o local, com o lugar, o trabalho e as tradições [...] este enfraquecimento do lugar tem consequências profundas em nossa compreensão da cultura, do conhecimento, da natureza e da economia” (105). Castro-Gómez (106) nos faz entender como a política do não-lugar como fundamento do discurso científico foi uma das principais estratégias utilizadas pelas ciências humanas no século XVIII para legitimar a expansão europeia e exercer o controle sobre os povos subalternizados: “diferente das demais linguagens humanas, a linguagem universal da ciência não tem um lugar específico no mapa, pois trata-se de uma plataforma neutra de observação a partir da qual o mundo pode ser nomeado em sua essencialidade” [p. 14]. Essa ocultação estratégica do lugar de enunciação e de quem enuncia o autor denominou de epistemologia do ponto zero, que deu lugar ao eurocentrismo epistemológico responsável pelo racismo epistêmico que exclui todos os outros conhecimentos de agrupamentos humanos habitantes do Sul e as formas próprias de produzi-los.

Isso nos impele a fazer outra interpretação sobre a crítica de Engelhardt. A questão não reside na impossibilidade de uma bioética global, mas sim na impossibilidade de uma bioética global com base no universalismo bioético abstrato euro-norte-americano que “somente pode ser alcançado por um homem branco-cristão-heterossexual-europeu” (106) [p. 205]. Entenda-se por universalismo abstrato aquele sustentado pelo liberalismo em suas formulações deontológicas que favorecem o *status quo* capitalista. Esse falso universalismo acaba capturando parte do pensamento pluralista ou de esquerda que se deixa guiar por sua estratégica lógica universalizante. A bioética global que defendemos fundamenta-se em um universalismo concreto (encarnado) como propôs Aimé Césaire (107) e conforme explicitou em correspondência enviada ao então presidente do partido comunista francês, Maurice Thorez, em seu discurso sobre o colonialismo:

Não me encerro em um particularismo estreito. Porém, tampouco quero perder-me em um universalismo desencarnado. Há duas maneiras de se perder: por segregação amuralhada no particular ou por dissolução no universal. Minha concepção de universal é de um universal depositário de todo o particular, depositário de todos os particulares, aprofundamento e coexistência de todos os particulares [p. 84].

O universalismo concreto transforma o universal em pluriversal, um universo pluriverso traduz a noção de um mundo que congrega outros mundos, o que inspirou o mote de outro mundo possível do Fórum Social Mundial. O pluriverso é uma forma de olhar a realidade em contraste com a perspectiva de mundo único, fundado com base em uma única realidade formada por distintas culturas, diferentes subjetividades e perspectivas. Na lógica do pluriverso existem múltiplas realidades: “propomos o pluriverso como uma ferramenta para, primeiro, criar alternativas para o Mundo-Uno plausíveis para os uni-mundistas, segundo, proporcionar ressonância aqueles outros mundos que interrompem a história do Mundo-Uno” (108).

É nessa lógica de pluriversalidade que Dussel constrói o conceito de transmodernidade como alternativa à modernidade ocidental, ela pressupõe uma lógica relacional inter-mundos. A transmodernidade representa um projeto político-epistêmico que combate a dominação epistemológica ocidental e propõe uma relação nova na área do conhecimento, numa dimensão horizontal das relações de poder epistêmico, rompendo com a diferença colonial.

A partir da compreensão acima exposta, reconhecemos o lugar de produção da BI dentro da dimensão pluriversal da construção do conhecimento. Em seu livro “A Escrita da História” Michel de Certeau (1) dedica um capítulo às reflexões sobre “a operação historiográfica”. O autor interroga-se sobre o produto resultante da fabricação feita pelo historiador, colocando-se ele próprio, em seu ofício, entre o emaranhado das teias sociais que tece em interação com o meio social onde está inserido: “Certamente não existem considerações, por mais gerais que sejam, nem leituras, tanto quanto se possa entendê-las, capazes de suprimir a particularidade do lugar de onde falo e do domínio em que realizo uma investigação” [p. 65].

Essa perspectiva apontada por Certeau tem sido adotada por muitos historiadores em suas análises sobre a escrita da história, considerando em suas leituras as condições diversas em que a mesma ocorre. Dessa forma, o lugar social passa a ser um determinante importante tanto na definição quanto na interpretação do objeto de pesquisa durante a produção historiográfica.

Transportando-nos para a produção bioética, entendemos que os projetos de pesquisa apresentados ao Programa de Pós-Graduação em Bioética da UnB (PPG Bioética) se constituem importantes instrumentos de afirmação do lugar, eles significam a construção e a consolidação de uma identidade bioética, uma bioética amalgamada em território brasileiro e latino-americano que carrega consigo a história de vida de pessoas, povos e comunidades com seus dilemas morais específicos, mas solidariamente compartilhados, socializados e coletivamente enfrentados. Recorremos ao banco de dados do Programa e ao Repositório Institucional da UnB para realização do levantamento das defesas de projetos ocorridas durante o período de agosto de 2008 (data do início do Programa) a dezembro de 2014. Foram quantificadas 66 defesas, correspondendo a 46 dissertações e 20 teses.

Além desses, há vários trabalhos produzidos nas 16 edições dos cursos anuais de especialização e aqueles apresentados ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Saúde na linha de pesquisa bioética que tiveram como orientador comum o professor Volnei Garrafa. Dentre os últimos destacamos três. Primeiro é a tese de Dora Porto e sua escolha justifica-se pelo fato da autora afirmar já na introdução que “essa tese volta-se à exploração de metodologia de pesquisa em

Bioética, destinando-se conseqüentemente a colaborar com a **consolidação de uma vertente da Bioética brasileira – a Bioética de Intervenção – (109)**. O segundo é a dissertação de Saulo Feitosa (110) que aponta uma contribuição específica à questão da intervenção na perspectiva do sujeito da ação bioética. E o terceiro trata-se da tese de Aline Albuquerque (111) que tem como título Interface entre a bioética e direitos humanos: perspectiva teórica, institucional e normativa. Esse último foi considerado em razão da utilização da Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos como principal instrumental teórico para fundamentação das argumentações suscitadas, uma vez que a Bioética de Intervenção ,além de considerar os Direitos Humanos como pressupostos de seu estatuto epistemológico, contribuiu de forma substancial – embora indireta – para a aprovação da Declaração.

Tabela 1

**RELAÇÃO DOS PROJETOS DO PPG BIOÉTICA / UnB DEFENDIDOS DESDE O INÍCIO DO PROGRAMA (AGOSTO DE 2008) ATÉ DEZEMBRO DE 2014.**

<b>TÍTULO DO PROJETO</b>	<b>ORIENTANDO (A)</b>	<b>ORIENTADOR (A)</b>	<b>ANO *</b>
<b>1. Decisões éticas na terminalidade da vida: conhecimentos e condutas de médicos intensivistas de Goiás e Distrito federal.</b>	Kátia Torres Batista	Eliane Maria Fleury Seidl	2010
<b>2. Testemunhas de Jeová frente ao uso de hemocomponentes e hemoderivados.</b>	Letícia Erig Osório de Azambuja	Volnei Garrafa	2010
<b>3. Processo de trabalho do cirurgião-dentista nos planos de saúde em Brasília DF. Análise Bioética.</b>	Daniela Abreu de Moraes	Jorge Alberto Cordón Portillo	2010
<b>4. Análise Bioética das ações de prevenção e controle das infecções hospitalares.</b>	Solange de Lima Torres de Oliveira	Volnei Garrafa	2010
<b>5 . A Bioética da proteção e o programa de assistência ao planejamento familiar: a percepção das usuárias e profissionais dos ambulatórios e maternidades de Teresina – PI.</b>	Francisca Sandra Cardoso Barreto	Fermin Roland Schramm	2010
<b>6. Regulação técnica e bioética da participação de seres humanos em ensaios de bioequivalência.</b>	Varlei Dias Sousa	Edgar Merchán Hamann	2010
<b>7. Estudo sobre a heteronomia na assistência em saúde a criança e adolescentes com necessidades especiais.</b>	Alessandra Ferreira de Freitas	Eliane Maria Fleury Seidl	2010
<b>8. Experimentação animal no Brasil: Panorama da Lei Federal Nº 11.794/2008 ( Lei Arouca.)</b>	Arthur Henrique de Pontes Regis	Gabriele Cornelli	2010
<b>9. Dignidade e finitude da vida: estudo</b>	Lízia Fabíola	Maria Glória de	2010

<b>bioético do trabalho dos fisioterapeutas em cuidados domiciliares a pacientes terminais.</b>	Almeida Silva	Lima	
<b>10. Interfaces da educação inclusiva e dos princípios de bioética e sua aplicação em escolas públicas do Distrito federal.</b>	Daya Sisson	Dais Gonçalves Rocha	2010
<b>11. Pagamento a sujeitos de pesquisa na perspectiva ética de membros do sistema CEP/CONEP.</b>	Thiago Rocha da Cunha	Cláudio Forte Garcia Lorenzo	2010
<b>12. Reflexões Bioéticas sobre a prática pericial criminal no Distrito Federal.</b>	Paulo Enio Garcia da Costa Filho	Elias Abdalla Filho	2010
<b>13. Por uma vida descolonizada: Diálogos entre a Bioética de Intervenção e os estudos sobre a colonialidade.</b>	Wanderson Flor do Nascimento (DOUTORADO)	Rita Laura Segato	2010
<b>14. Bioética do acesso a serviços públicos de saúde na regional metropolitana de saúde do Paraná.</b>	Armando Martinho Bardou Raggio	Edgard Merchán Hamann	2011
<b>15. O acesso a saúde e proteção a direitos de propriedade intelectual - uma abordagem por meio da bioética de intervenção.</b>	Erika Mattos da Veiga	Volnei Garrafa	2011
<b>16. Análise bioética da prevenção secundária do câncer de mama nas religiosas consagradas católicas.</b>	Hernanda Cortes da Rocha	Walquiria Quida Salles Pereira Primo	2011
<b>17. A comunicação como ferramenta para divulgar e promover a declaração universal sobre bioética e direitos humanos da UNESCO.</b>	Rodrigo José de Paula e Silva Caetano	Volnei Garrafa	2011
<b>18. Estudo bioético exploratório das aprovações comerciais dos organismos geneticamente modificados pelo organismo regular brasileiro.</b>	Glenda Moraes Rocha Braña	Cesar Koppe Grisolia	2011
<b>19. Bioética, deficiência e políticas públicas: percepção de gestores públicos e defensores de direitos.</b>	Liliane Cristina Gonçalves Bernardes	Tereza Cristina Cavalcanti Ferreira de Araújo	2011
<b>20. Estudo bioético sobre o desenvolvimento das pesquisas em células tronco-embrionárias no Brasil.</b>	Cláudia Severo Wanderley Pereira	Antonio Carlos Rodrigues da Cunha	2011
<b>21. Mediação bioética: busca de soluções compartilhadas para resolução de conflitos bioéticos.</b>	Natalia Maria Soares Carreiro	Aline Albuquerque Sant'Anna de Oliveira	2011
<b>22. Bios, ética &amp; tecnologia – contribuições da reflexão em filosofia da ciência para os pressupostos fundamentais da biotecnociência e sua gestão bioética.</b>	Márcio Rojas da Cruz (DOUTORADO)	Gabriele Cornelli	2011
<b>23. O olhar da bioética sobre a representação social de animais no contexto da educação humanitária.</b>	Joseph Filomena de Jesus Souza	Helena Eri Shimizu	2012
<b>24. Subsistema de saúde indígena : alternativa bioética de respeito às diferenças.</b>	Mário Roberto Castellani	Miguel Montagner	2012
<b>25. Fundamentos bioéticos e jurídicos do princípio da responsabilidade social e saúde sob a perspectiva dos direitos humanos.</b>	Luana Palmiere França Pagani	Aline Albuquerque Sant'Anna de Oliveira	2012
<b>26. Análise bioética sobre o acesso dos usuários às unidades de tratamento</b>	Marcelo Moreira Corgozinho	Walquiria Quida Salles Pereira	2012

<b>intensivo no Brasil.</b>		Primo	
<b>27. Ortotanásia: uma decisão frente à terminalidade.</b>	Kilda Mara Sanchez y Sanches	Eliane Maria Fleury Seidl	2012
<b>28. Bioética e diversidade: condições de saúde da população adulta em situação de rua do Distrito Federal.</b>	Tammy Ferreira de Lacerda	Pedro Sadi Monteiro	2012
<b>29. Bioética e Fisioterapia: um panorama na perspectiva do desenvolvimento de suas interfaces no Brasil.</b>	Gláucia Teles de Araújo	Claudio Fortes Garcia Lorenzo	2012
<b>30. Análise crítica dos contratos de ensaios clínicos multicêntricos com cooperação estrangeira no Brasil.</b>	Rodrigo Batagello (DOUTORADO)	Volnei Garrafa	2012
<b>31. Banco de dados genéticos para fins criminais: aspectos bioéticos e biopolíticos.</b>	Ricardo Ferreira Nunes	Silviene Fabiana Oliveira	2012
<b>32. A relação dos profissionais da saúde e responsáveis com os adolescentes portadores de câncer: acolhimento, cuidado e autonomia.</b>	Leonardo Eustáquio Sant'anna da Silva	José Roque Junges	2012
<b>33. Discurso, biotecnociência e bioética-análise dos discursos morais acerca de células-tronco em mídia de massa.</b>	Natan Monsores de Sá (DOUTORADO)	Cláudio Fortes Garcia Lorenzo	2012
<b>34. Revolução nanotecnocientífica e condição humana.</b>	Monique Teresinha Pyrrho de Souza (DOUTORADO)	Fermin Roland Schramm	2012
<b>35. O controle social no subsistema de atenção à saúde indígena: uma reflexão bioética.</b>	Luciana Benevides Ferreira (DOUTORADO)	Jorge Alberto Cordón Portillo	2012
<b>36. Uma análise bioética sobre o processo de empoderamento do usuário como ferramenta para inclusão na saúde.</b>	Sheila Pereira Soares	Volnei Garrafa	2012
<b>37. O Sistema Brasileiro de revisão ética de uso animal: um estudo exploratório sobre a estrutura e funcionamento.</b>	Josué Lopes Corrêa neto	Cláudio Fortes Garcia Lorenzo	2012
<b>38. O uso de inseticida pela saúde pública: uma crítica ao modelo de controle da dengue no Brasil e no DF.</b>	Marcello Vieira Lasneaux	Fernando Ferreira Carneiro	2012
<b>39. Criminalização da transmissão sexual do HIV: uma abordagem bioética.</b>	Alcinda Maria Machado Godoi (DOUTORADO)	Volnei Garrafa	2013
<b>40. Conflitos éticos no cuidado e no processo de ensino em enfermagem envolvendo o paciente HIV positivo: percepções de cuidadores em um hospital universitário público.</b>	Cremildo João Baptista	Maria da Glória Lima	2013
<b>41. A propriedade intelectual e o acesso aos medicamentos antirretrovirais na perspectiva da bioética.</b>	Nara Denilse de Araújo Santos	Cláudio Fortes Garcia Lorenzo	2013
<b>42. Desafios da saúde suplementar no Brasil.</b>	Regina Ribeiro Parizi Carvalho (DOUTORADO)	Volnei Garrafa	2013
<b>43. Internação domiciliária de idosos e as implicações bioéticas nas autogestões da saúde suplementar.</b>	Cláudio Andraos	Cláudio Fortes Garcia Lorenzo	2013
<b>44. Princípios bioéticos e suas interfaces na</b>	Luciana	Dais Gonçalves	2013

<b>promoção da segurança alimentar e nutricional: efetividade do programa aquisição de alimentos na visão dos atores-chave na Paraíba.</b>	Rodrigues Teixeira de Carvalho	Rocha	
<b>45. Vacinação infantil e os eventos adversos pós-vacinação: contribuição da bioética para implantação de políticas compensatórias no Brasil.</b>	Sérgio de Castro Lessa (DOUTORADO)	José Garrofe Dórea	2013
<b>46. Uma abordagem bioética sobre as políticas de ações afirmativas no âmbito educacional: intervenção do estado para a desconstrução do mito da democracia racial.</b>	Elaine Barbosa Santana (DOUTORADO)	Rita Laura Segato	2013
<b>47. Leitura bioética sobre a inserção da família no tratamento da depressão.</b>	Roseclér Machado Gabardo (DOUTORADO)	José Roque Runges	2013
<b>48. Análise dos comitês de ética em pesquisa no Brasil: percepção de seus coordenadores e membros.</b>	Marília de Queiroz Dias Jácome (DOUTORADO)	Tereza Cristina Cavalcante Ferreira de Araújo	2013
<b>49. A bioética de intervenção e a justiça social.</b>	Cristiane Alarcão Fulgêncio	Wanderson Flor do Nascimento	2013
<b>50. Banco de perfis genéticos criminal: uma discussão bioética.</b>	Célia Maria Marques de Santana	Elias Abdalla Filho	2013
<b>51. Análise bioética de alguns aspectos do rastreamento genético na admissão do trabalhador</b>	Albany Leite Ossege	Volnei Garrafa	2014
<b>52. Castração Quimica como Pena, tratamento médico ou experimento científico: Considerações Bioéticas.</b>	Thais Meirelles de Sousa Maia	Eliane Maria Fleury Seidl	2014
<b>53. O desvelar bioético da relação entre gestação de anencéfalo e a capacidade feminina de autonomia.</b>	Adrianna Reis de Sá	Antônio Carlos Rodrigues da Cunha	2014
<b>54. O princípio da autonomia progressiva e a criança como paciente.</b>	Luciana Batista Munhoz	Aline Albuquerque Sant'Anna de Oliveira	2014
<b>55. Conflitos Bioéticos na Quarentena Humana.</b>	Iris Almeida dos Santos	Wanderson Flor do Nascimento	2014
<b>56. Uma proposta de curso em bioética para a graduação médica na América Latina: o caso do Uruguai.</b>	Regina Maria Gusman Sosa	Claudio Fortes Garcia Lorenzo	2014
<b>57. Análise filosófica das críticas contra o principialismo na bioética e sua relevância para a construção de uma bioética brasileira.</b>	Cleide Bernardes (DOUTORADO)	Julio Cabrera	2014
<b>58. A dimensão da ética em um inquérito populacional em saúde.</b>	Flávia Reis Andrade (DOUTORADO)	Miguel Ângelo Montagner	2014
<b>59. A (Bio)ética Universal na Obra de Paulo Freire.</b>	Ivone Laurentino dos Santos (DOUTORADO)	Volnei Garrafa	2014
<b>60. A teoria da proporcionalidade de Robert Alexy: Uma contribuição epistêmica para a construção de uma bioética Latino Americana.</b>	Elda Coelho de Azevedo Bussinguer (DOUTORADO)	Aline Albuquerque Sant'Anna de Oliveira	2014

<b>61. População Quilombola Kalunga: acesso ao sistema de saúde sob o enfoque da bioética de intervenção</b>	Ana Beatriz Duarte Vieira (DOUTORADO)	Pedro Sadi Monteiro	2014
<b>62. A bioética e seu impacto nas publicações odontológicas e na regulamentação colombiana sobre pesquisas com seres humanos.</b>	Gabriela Rueda Martinez	Natan Monsores de Sá	2014
<b>63. Bioética Crítica, saúde global e a agenda do desenvolvimento.</b>	Thiago Rocha da Cunha (DOUTORADO)	Cláudio Lorenzo	2014
<b>64. Bioética emancipadora em um enfoque tridimensional: Técnica-saúde-justiça.</b>	Mercedes Cecilia Salamano (DOUTORADO)	Julio Cabrera	2014
<b>65. Bioética, saúde e prevenção do HIV/Aids para travestis no Brasil.</b>	Juny Kraiczuk	Wanderson Flor do Nascimento	2014
<b>66. A teoria da moralidade comum e o princípio da justiça na obra de Beauchamp e Childress</b>	Letícia Erig Osório De Azambuja (DOUTORADO)	Volnei Garrafa	2014

(\*) Ano da Defesa.

(Tabela organizada por Saulo F. Feitosa a partir de informações obtidas na Secretaria do PPG Bioética e consulta ao repositório da Universidade de Brasília (UnB). A defesa do ultimo projeto da lista foi realizada no dia 19/12/2014).

Ao analisarmos a tabela acima, a primeira questão a se registrar é nossa surpresa diante da quantidade de defesas já ocorridas no tempo exíguo da existência do PPG Bioética. Surpreende-nos também a amplitude geográfica, com pesquisas de campo realizadas do Sul ao Nordeste do Brasil, a presença de alunos de outros países da América Latina e África, bem como a diversidade temática. Ao mesmo tempo, chamou-nos a atenção o fato de haver apenas uma pesquisa na área ambiental e duas que consideram a abordagem sobre gênero, tendo em vista que esses temas estão em evidência na sociedade contemporânea e demandam muitas pesquisas em outros programas de pós-graduação.

Durante a realização das leituras dos trabalhos elaboramos fichas nas quais procuramos identificar nos textos a referência ou não à Bioética de Intervenção e a forma como foi utilizado o seu referencial teórico. Do total de 66, 42 fazem uso da teoria da Bioética de Intervenção, 27 o fazem de maneira nominal, fundamentando a opção feita e 15 a utilizam sem explicitar a matriz bioética referente. Tais constatações revelam-se por demais importantes dado que interessa ao nosso estudo o processo constitutivo da territorialidade epistêmica da Bioética de Intervenção. Nesse caso estamos verificando a repercussão dentro de seu próprio lugar de enunciação, procurando identificar o alcance de sua proposta, observando inicialmente como ela reverbera em seu local de gestação para desde aí verificar,

através da auscultação dos ecos da sua mensagem, a ampliação de sua territorialidade, que não se trata de uma dominação territorial, de uma imposição de saber, mas de uma perspectiva dialógica que deverá sempre exercitar a interculturalidade inter-epistêmica. A receptividade, a assimilação e aplicação da teoria dentro do próprio Programa é um indicador relevante para avaliação da sua potencialidade, que de acordo com os dados acima é muito relevante uma vez que cerca de 64% das pesquisas realizadas no PPG Bioética consideraram a teoria da Bioética de Intervenção em suas análises.

Embora não seja objeto do presente estudo analisar o grau de apropriação e domínio dos autores e autoras na aplicação dos postulados da Bioética de Intervenção, devemos registrar que há um esforço comum entre todos e todas de fazê-lo da forma mais coerente possível, embora em alguns casos tenhamos percebido algumas dificuldades. Estas, contudo, podem até mesmo ser atribuídas ao próprio fato de se tratar de um pensamento em construção que carece de maiores discussões e aprofundamentos. Dentre as várias dificuldades há uma que consideramos importante e que será discutida no capítulo 6. Trata-se da proposição interventiva, a intervenção mesma, a forma de fazê-la. Identificamos em algumas formulações um problema que pode ter sua origem na própria dimensão semântica da palavra intervenção, pois essa sugere muitas vezes uma atitude intervencionista, como aparece em alguns textos, podendo assim ser interpretada como uma proposta autoritária que não considera o protagonismo dos sujeitos a quem se destina a intervenção bioética. Essa questão já foi preocupação de Feitosa (110) e Nascimento (112); os aportes feitos por ambos serão o ponto de partida para a discussão que enfrentaremos mais adiante.

Um aspecto de relevante significado é a dimensão inclusiva do Programa que se reflete desde a abertura à diversidade temática e tratamento equânime às diferentes formações acadêmicas de mestrandos e doutorandos, como – e principalmente – na forma de acolhimento às pessoas, especialmente aquelas com deficiência. Referimo-nos agora de maneira específica à inserção da aluna Kilda Mara Sanches y Sanches, que foi aluna do curso de Especialização e do Mestrado em Bioética, desenvolvendo o tema ortotanásia (113). Apesar da deficiência aguda em decorrência de doença degenerativa que lhe impunha a condição de cadeirante,

com dificuldades de fala e limitada coordenação motora, Kilda encontrou no Programa o espaço para elaborar e sistematizar suas indagações existenciais/acadêmicas sobre o viver e o morrer. Contando com a solidariedade afetiva e cumplicidade intelectual dos alunos e professores do curso, demonstrando sempre sentir-se inserida em condições de equidade, ela construiu a partir de sua experiência profissional como psicóloga do Hospital Universitário de Brasília uma discussão bioética atualizada, que embora se refira a uma temática tão antiga e persistente quanto a própria humanidade, o término da vida humana, integra também o rol das situações emergentes dentro do debate contemporâneo em torno desse tema.

Esse fato é relevante à medida que nos possibilita aferir o grau de coerência entre a proposição teórica do PPG Bioética e sua experiência prática. Sendo esse o lugar privilegiado de discussão, aprofundamento e difusão da proposição teórica da Bioética de Intervenção, tendo essa como uma de suas marcas identitária a opção pelo “lado mais frágil da sociedade”, constatamos que de maneira coerente o tratamento dispensado pelo Programa às pessoas com deficiência representa uma mudança no grau de preconceito, discriminação e racismo excludente existente na academia. Tal fato traduz-se numa transformação concreta das formas de relacionamento dentro do espaço acadêmico com segmentos excluídos e discriminados da sociedade, que a partir dos anos 1980 se articularam, constituindo seu próprio movimento e exigindo do Estado brasileiro o reconhecimento como sujeitos coletivos de direitos. Esse processo organizativo resultou em importantes conquistas no âmbito da legislação brasileira e internacional, como a ratificação em 2008 da Convenção das Nações Unidas sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência aprovada no ano de 2006 (114), que adquiriu *status* de Emenda Constitucional dentro do aparato legislativo brasileiro. Em seu Artigo 24 a Convenção determina que para garantir às pessoas com deficiência o direito à educação “os Estados Partes deverão assegurar um sistema educacional inclusivo em todos os níveis” (114). A compatibilidade do Programa de Bioética da UnB com os tratados internacionais na área dos direitos humanos reflete a observância do paradigma desses direitos que conformam os fundamentos do marco teórico da Bioética de Intervenção, o que pode ser considerado um indicador importante da coerência antes mencionada.

Kilda defendeu sua dissertação em março de 2012. *Em* outubro do mesmo ano fomos surpreendidos com o comunicado de seu falecimento<sup>64</sup>. Sua repentina partida retirou do Programa e da humanidade a possibilidade de continuarmos contando com sua generosa e valiosa contribuição para tornar a nossa espécie melhor e mais consciente de sua diversidade e dos vários jeitos humanos de se colocar no mundo. Não poderia ela supor que sua problematização sobre a finitude da vida humana e a publicização/socialização da sistematização de seu aprendizado fosse ocorrer em tão curto intervalo de tempo antes de sua partida determinada por um acidente vascular cerebral (AVC), mas como que de forma premonitória, nas primeiras páginas de seu trabalho brindou-nos com uma bela citação bíblica retirada do Livro do Eclesiastes que nos ajuda a meditar sobre as determinantes pedagógicas do deus Cronos: “Para tudo há um tempo determinado... tempo para nascer e tempo para morrer... tempo para derrocar e tempo para construir... tempo para lamentar e tempo para saltitar... tempo para amar e tempo para odiar” (115). E na nossa temporalidade do momento é hora de registrar e destacar a contribuição de Kilda com o processo de territorialização epistêmica da Bioética de Intervenção, concretamente no que diz respeito à inclusão de pessoas com deficiência na arena acadêmica.

#### **4.2. A epistemofagia da Bioética de Intervenção**

Nesse tópico recorreremos ao neologismo epistemofagia com a finalidade de encontrar uma expressão que melhor traduzisse o processo vivenciado pela BI durante o delineamento de seu arcabouço epistêmico. Para tanto, buscamos inspiração no Pensamento Antropofágico produzido pelos modernistas brasileiros que tem como marco do chamado Movimento Modernista de 1922, no qual se destacaram Anita Malfatti, Mário de Andrade, Menotti Del Picchia, Oswald de

---

<sup>64</sup> Em 30/12 de 2012, o professor Volnei Garrafa, em nome do PPG Bioética fez circular a seguinte mensagem: “Faleceu hoje a tardinha a Kilda. Teve um AVC ontem em casa, foi levada à UTI e faleceu hoje. Foi uma grande mulher, que batalhou até o último momento de sua vida. Apesar de cadeirante há vários anos e com muitíssimas limitações, foi uma aluna exemplar, da melhor qualidade, tanto na Especialização, quanto no Mestrado, sempre presente e atuante. Venceu o Mestrado com brilhantismo sob a orientação da professora Eliane Seidl, nossa querida colega e sua amiga. O trabalho de dissertação da Kilda, comprovando sua inegável qualidade acaba de ser aprovado definitivamente para publicação, exatamente nessa semana, na excelente revista “Interface” da UNESP (Qualis Capes B1). Perdi uma aluna e amiga que admirava e amava muito. Kilda deixou um legado de persistência e coragem para ser seguido como exemplo. Descansa em paz, querida amiga”.

Andrade, Raul Bopp e Tarsila do Amaral. Ao produzir o conceito de Antropofagia Cultural os modernistas promoveram uma reviravolta epistêmica invertendo a lógica colonialista europeia que atribuiu ao canibalismo ameríndio um sentido de negatividade associado à noção de inferioridade, incivilidade e selvageria dos povos conquistados. Como resposta à visão preconceituosa europeia, identificaram no Pensamento Selvagem um *ethos* antropofágico que compreende a vida como devoração, assim como se manifesta no canibalismo ritual dos Tupinambá, que dá positividade à vida social comunitária. Na definição de Oswald de Andrade a antropofagia cultural “é a redução a cacos dos ídolos importados para ascensão dos totens raciais” (116).

Embora originariamente a potencial insurgência epistêmica da BI já estivesse manifesta, esta de fato somente irá se concretizar dentro de uma construção processual de seus referenciais teóricos que num primeiro momento estiveram fortemente influenciados por postulados epistemológicos oriundos de realidades culturais bastante adversas da brasileira. Nascimento (112), explicitou com muita propriedade a tensão existente entre a dimensão político-transformadora da BI e a herança colonial de sua fundamentação teórica. Entendemos que tal situação pode ser decorrente do desenvolvimento tardio da bioética no nosso continente e de modo particular no Brasil, uma vez que a mesma só começa a ganhar espaço no país duas décadas depois de seu surgimento no Norte.

Na América Latina, entre os anos 1990 e 2000, houve uma grande efervescência do debate bioético. Historiando o processo de emergência da bioética no continente, Tealdi afirma que “a bioética latino-americana emergiu como cultivo de um pensamento de origem e dominância anglo-americana, moderado por correntes europeias, porém crescendo em um território com uma larga história de injustiças e violações dos direitos fundamentais das pessoas”. (117).

A Bioética de Intervenção deve ser vista como um rompimento com essa origem anglo-americana, sendo gestada a partir do contexto regional latino-americano, mais precisamente no Brasil, país que abriga em seu território todas as contradições sociais, políticas e econômicas, existentes no continente e é ao mesmo tempo o maior detentor da diversidade biológica do planeta. Possuidor de grande riqueza natural, distribuída em seu vasto território e reconhecido internacionalmente

por sua rica diversidade cultural, convive desde os tempos coloniais com as mais arcaicas formas de dominação e exploração de mão de obra, além de outras práticas de opressão, marginalização e exclusão social. Mas esse rompimento acima identificado foi sendo construído processualmente.

Em breve análise sobre o desenvolvimento da bioética brasileira, Schramm (118) refere-se a uma primeira fase (infância) em que ocorre a reprodução dos modelos bioéticos importados do Norte, principalmente o “modelo de Georgetown”, correspondendo à década de 1990 e uma segunda fase (adolescência) por ele assim descrita:

Maior liberdade em relação aos modelos que podem ser ‘canibalizados’ (no sentido da antropofagia cultural dos modernistas paulistas) sem muita cerimônia com relação a cada tradição utilizada, o que permite utilizar, em princípio, todo o leque das possibilidades oferecidas pela ‘caixa de ferramentas’ (Wittgenstein) da filosofia moral aplicada, preocupando-se tão somente com a consistência argumentativa e a ponderação dos efeitos pragmáticos das decisões consideradas eticamente legítimas [p. 93-94].

A experiência epistemofágica de devoração do estranho para transformá-lo no novo já possui vários indicadores de resultados que validam a estratégia. Aqui no Brasil o mais significativo é, sem sombra de dúvidas, a Pedagogia do Oprimido. Para Reigota (119), Paulo Freire está entre os intelectuais da América Latina que mais fizeram uso da antropofagia cultural: após ter devorado tudo que lhe parecia deglutível, regurgitou uma revolucionária pedagogia, não para prosseguir o banquete, como se fazia na Roma Antiga, mas para instituir novos hábitos alimentares com ingredientes de libertação. Nesse sentido, também o Pensamento Decolonial, do qual Nascimento se encarregou de promover a aproximação da BI, é fruto de banquetes antropofágicos dos quais participaram vários autores, como o próprio Quijano, que antes da gestação da Colonialidade do Poder, fez várias incursões devorativas, inclusive durante sua passagem pela Teoria da Dependência.

Sendo a BI contemporânea da segunda fase referida por Schramm, que teve seu início no final dos anos 1990, pode-se compreender que a tensão identificada por Nascimento é resultante de uma estratégia epistemofágica utilizada pelos autores da BI em que tiveram que ingerir algumas teorias que se revelaram

bastante indigestas, mas esse é um risco inerente a toda ação de deglutição. É certo que o canibalismo ameríndio é seletivo e não está em sua motivação a fome, nem o gosto pelo consumo de carne humana, mas o potencial transformador e a possibilidade de agregação de valores por parte da vítima sacrificial. Porém, em algumas situações a seleção pode não ser a mais acertada e em caso de dúvida, pode-se deixar o ato ritual inconcluso, como ocorre no poema *Y-Juca Pirama*, de Gonçalves Dias.

No poema, um valente guerreiro indígena Tupy é feito prisioneiro de guerra pelos Timbira. Ele deveria ser morto em um ritual, e sua carne seria consumida pelos guerreiros do povo que o fez prisioneiro como forma de se apropriarem de sua bravura. Apenas os fortes, valentes e destemidos são dignos de morrer dessa forma. Como parte do ritual, o bravo guerreiro é submetido ao corte dos cabelos e pintura corporal. Mas amedrontado, ele chora, e num sinal de fraqueza implora para que o deixem viver, argumenta que tem um pai cego e totalmente dependente de seus cuidados. Diante disso, o chefe Timbira se recusa a alimentar seus guerreiros com a carne de um covarde e liberta o jovem, que imediatamente retorna para seu pai. Ao descobrir que o filho escapara da morte heroica, o pai, envergonhado, o leva de volta aos Timbira, mas aqueles se recusam a prosseguir com o ritual.

Em seu rito epistemofágico a BI tem adotado uma postura muito parecida com aquela dos Timbira, está sempre aberta a rever suas escolhas teóricas, reafirmá-las ou recusá-las. Esta possibilidade é garantida pelo fato da mesma não devotar qualquer fidelidade epistemológica às teorias oriundas do Norte, embora busque em algumas delas as proteínas que possam alimentar seu corpo político-epistêmico. Mas é aqui que Nascimento (112) fundamenta sua crítica, chamando a atenção sobre o controle de qualidade da “carne a ser consumida”, pois nem sempre a boa aparência garante um alimento saudável, livre de contaminação e, como forma de assegurar uma boa testagem da qualidade; ele faz uso, portanto, da caixa de ferramenta decolonial. Nas amostras epistemológicas analisadas ele constatou a presença de resquícios coloniais. Diante disso, procurou alertar-nos sobre o risco da produção epistemológica da BI reproduzir a colonialidade do saber, o que significaria uma reafirmação do pensamento que se propõe a combater.

Porém, antes de iniciar a testagem, o testador teve a acuidade de investigar a coerência do repertório epistemológico da BI que foi por ele organizado, para fins didáticos, em três agrupamentos: “Epistemologia Científica, Epistemologia Moral e Epistemologia Política” [p. 60]. E após reconhecer a existência de um articulado epistêmico coerente e consequente, se impôs a tarefa de refletir criticamente sobre alguns conceitos usados pela BI como indicadores/balizadores de tomada de decisão: O utilitarismo solidário e o voluntariado orgânico, os quatro Ps (prevenção, proteção, precaução e prudência) e o referencial dos Direitos Humanos.

Dentre esses, identificamos o utilitarismo como a sua amostra principal. Sobre este podemos inferir que inicialmente parecia estar apto ao ritual devorativo da BI, mas a sua análise identificou fortes sinais de inaptidão ao ato pelo fato de estar contaminado por um elevado grau de colonialidade que compromete principalmente a qualidade do sujeito encarregado de realizar o cálculo utilitário dos benefícios a serem mensurados. Quem é o sujeito que calcula o maior benefício para o maior número de pessoas possíveis como propugna o utilitarismo? Ao responder essa indagação, Nascimento nos faz perceber que o “sujeito calculante” é resultante de uma condicionante subjetividade e racionalidade moderna que afetará o resultado. Destaca ainda que ele nunca é oriundo da banda frágil da sociedade pela qual a BI fez sua opção e mais ainda, não leva em conta para sua avaliação e decisão categorias como raça, gênero e a dimensão geracional, que repercutem fortemente na tomada de decisão. E a não consideração de tais fatores – que deveriam operar numa interação com os demais componentes críticos da “caixa de ferramentas” da BI – acaba favorecendo a continuidade da condição de colonialidade sistêmica mantenedora do padrão de poder capitalista que a forjou. No intuito de explicitar os limites da aplicação do utilitarismo recorreu a uma situação hipotética:

Um governo determina que parte de sua verba emergencial seja utilizada para a construção de uma ponte que ligue dois bairros nobres de uma determinada cidade, ao mesmo tempo em que – também provocando uma situação de emergência – aparelhos de hemodiálise quebram em um hospital da periferia da mesma cidade colocando em risco a vida de algumas pessoas por falta do tratamento indispensável. Com o argumento de que já há aplicações de recursos consideráveis para a saúde e que a ponte cada vez se torna uma questão de urgência maior uma vez que o trânsito dos bairros servidos por ela e dirigido para o centro da cidade estava se tornando impraticável, ficou utilitariamente justificável a aplicação prioritária de recursos nela. O mesmo recurso emergencial poderia

ser utilizado tanto em um como no outro caso, mas como a ponte beneficiaria um número maior de pessoas, por mais tempo em trazendo “melhores consequências coletivas”, optou-se por ela [p. 91-92].

O exemplo é realmente oportuno para validar o argumento dos críticos do utilitarismo que questionam sobre a autoridade moral/capacidade do sujeito responsável por aferir os resultados dos benefícios e sua extensão. Dentre estes se inclui Karl Popper [120], para quem o uso feito pelo princípio da felicidade pode conferir legitimidade a governos ditatoriais, visto que ao estabelecerem suas políticas públicas poderão justificá-las sob o argumento da maior felicidade para toda a população com base em uma noção de bem que será sempre contingente, posto que não há um conceito sobre o mesmo que se possa universalizar. Mas também pode servir aos questionamentos sobre a simetria estabelecida entre a felicidade e a dor, conforme adverte o próprio Popper: “é mister compreender, além disto, que do ponto de vista moral não podemos tratar simetricamente a dor e a felicidade; isto é, que a promoção da felicidade é, em todo caso, muito menos urgente que a ajuda àqueles que padecem e a tentativa de prevenir sua dor” [p. 256]. Por não reconhecer que a maior quantidade de felicidade implica necessariamente em menos dor, ele defende um utilitarismo negativo no qual a ação estaria voltada para alcançar “a menor quantidade possível de dor para todos”, sem se importar com a produção da felicidade.

Nesse caso, voltando-se ao exemplo anteriormente citado, a decisão obrigatoriamente deveria ser em favor dos pacientes que sofrem com a insuficiência renal, por padecerem de dor física e correrem risco de morte, pois não há como comparar sua dor com os aborrecimentos sofridos por aqueles que enfrentam os grandes congestionamentos nas vias de acesso entre os bairros nobres, independentemente do elevado número dos possíveis beneficiários da ponte. Além do que, ao se levar em conta a opção pela banda frágil, a decisão já poderia estar previamente definida desde que o conceito de banda frágil não estivesse necessariamente vinculado ao conceito de classe social e considerasse também os indicadores de prazer e dor contidos na noção de corporalidade defendida pela BI.

Ao analisar a aplicação dos outros conceitos (solidariedade e voluntariado orgânico, os quatro Ps e o referencial dos Direitos Humanos), Nascimento (112)

observou que ao se fazer uso dos mesmos também não se leva em conta os fatores determinantes na leitura decolonial, podendo-se deduzir, portanto, que a colonialidade é um agente de contaminação identificável em toda tessitura epistemológica da BI devendo portanto ser combatida.

Contudo, ao término de seu exercício analítico, ele concluiu que a identificação do conteúdo contaminador nas teorias não implica necessariamente na exclusão das mesmas, mas sim na exigência de se dedicar maior atenção à sua aplicabilidade, podendo-se depois decidir pela continuidade ou não de seu uso. Como contribuição propõe uma aproximação da BI com o Pensamento Decolonial acreditando que assim a mesma possa assumir uma identidade político-epistemológica mais revolucionária que a coloque numa posição de alternativa ao sistema. Concordamos com essa recomendação porque – conforme já explicitamos anteriormente – partimos do pressuposto de que a BI já nasce com uma vocação anti-sistêmica, embora ainda não se constituindo como uma alternativa a este. Da mesma maneira que afirmamos também que sua propositura epistemológica se configura como uma desobediência epistêmica insurgente, mesmo carregando em seu bojo as contradições apontadas na análise. Isso é decorrente de nosso entendimento sobre a característica epistemofágica da BI que faz com que sua territorialização epistemológica seja um processo inconcluso, dialeticamente atualizado e politicamente historicizado porque estará sempre aberto às novidades dos saberes do Sul que poderão lhe aportar novas contribuições. Posto isto, podemos dizer que ao se aproximar dos Estudos sobre a Colonialidade e ao incorporar suas ferramentas, a BI adquire uma identidade epistemofágica decolonial capaz de promover uma ação bioética libertadora.

Assumindo esta perspectiva, caminharemos daqui pra frente tendo este horizonte (bioética libertadora) como guia. Como ponto de chegada dessa caminhada esferográfica pretendemos aportar ao final deste trabalho numa encruzilhada promissora que possa sinalizar para uma nova crônica bioética que tenha como inspiração uma formulação normativa ancorada na proposta do Bom Viver (Bem Viver), uma vez que esta se apresenta como uma alternativa ao modelo de sociedade hoje dominante em todas as regiões do globo terrestre. Para dar esse passo, a BI necessitará ir além do exercício epistemofágico e assumir uma

perspectiva interepistemológica, como veremos adiante. Em outras palavras, significa dizer que a BI reconhecidamente **anticolonial** deverá avançar para uma posição **descolonial**, como sugeriu Nascimento.

### 4.3. O pluralismo bioético e a interculturalidade crítica

*Pluralismo não é sinônimo de tolerância frente a uma variedade de opiniões. O pluralismo leva ao reconhecimento do impensável, do absurdo e, até certo limite, intolerável (121).*

A proposta de “Pluralismo Bioético” tem sua origem no Programa de Pós-Graduação em Bioética da UnB, tendo como proponente a professora Rita Segato que coordena o projeto de pesquisa sobre esse tema dentro da linha de pesquisa “Fundamentos da Bioética”, onde a presente tese foi desenvolvida, só que em outro projeto denominado “Epistemologia da Bioética”. No texto que fundamenta a criação do grupo de pesquisa a professora esclarece que “o pluralismo bioético não faz referência só à pluralidade de doutrinas dentro do pensamento bioético ocidental, mas pretende mapear e examinar outras éticas da vida não regidas pela biopolítica inerente à história europeia contemporânea, isto é, pela universalização e conseqüente biologização da idéia de humanidade”<sup>65</sup>. Para seguir nessa perspectiva, toma como exemplo o pluralismo jurídico que “indaga por outras concepções de justiça, outros Direitos ou ‘direitos próprios’ dos povos originários e suas práticas de resolução de conflitos”<sup>66</sup>.

Embora se tratando de uma ideia em construção, ainda sem uma formulação teórica sistematizada, a expressão pluralismo bioético já foi incorporada ao vocabulário de alunos e professores da Cátedra UNESCO de Bioética e do PPG Bioética da UnB e por esse motivo já aparece em alguns escritos de pessoas vinculadas a elas. Diante de tal realidade, entende-se ser oportuno empreender um esforço na tentativa de indicar algumas possibilidades para a construção dessa proposição. Em primeiro lugar é importante dizer que a noção de Pluralismo aqui utilizada se opõe, radicalmente, à concepção liberal conservadora oriunda dos países centrais, onde sobressai o indivíduo e seus interesses privados fundados na

---

<sup>65</sup> Citação extraída da fundamentação do projeto de pesquisa elaborado pela professora Rita Segato.

<sup>66</sup> idem

valoração econômica, ao mesmo tempo em que justifica as relações assimétricas e desigualdades sociais entre as pessoas, como também entre os gêneros, os diferentes grupos sociais, povos e países. É necessário distinguir o “pluralismo como projeto democrático de emancipação de sociedades emergentes de outra visão de pluralismo que está sendo apresentada como a nova saída para os intentos de neocolonialismo ou do neoliberalismo dos países de capitalismo central exportado para a periferia” (122).

Em segundo lugar é também importante destacar que a ideia de Pluralismo bioético parte do pressuposto de que a pluralidade moral – diferentemente da compreensão de Engelhardt – é algo positivo, trata-se de um pluralismo fundado na coletividade, compreendendo desde os povos originários e populações tradicionais até os grupos politicamente organizados da sociedade que se constituam como sujeitos coletivos de direito, que promovam a articulação entre os indivíduos e os vários segmentos sociais, possibilitando o estabelecimento de diálogos entre eles e deles com a sociedade e o Estado. Para tanto são levadas em consideração todas as intervenientes históricas, sociais e culturais, onde as questões de gênero e raça não podem jamais serem negligenciadas.

Na prática, isso se traduz nas formas de participação na elaboração e controle da execução de políticas públicas, a exemplo das áreas de saúde e educação; nas deliberações sobre temas que envolvem grandes conflitos morais, como aborto e eutanásia; no modelo de desenvolvimento a ser assumido por cada país, o que implica em opção por tipos de produtos agrícolas e formas de produção e distribuição da matriz energética e industrial, entre outros; nas relações comerciais e de cooperação entre os Estados nacionais; enfim, um Pluralismo Bioético que contemple a amplitude de demandas bioéticas postas para as atuais e as futuras gerações.

Por último, ressalta-se que a noção de pluralismo bioético tem como pressuposto a existência de um pluralismo histórico cuja universalidade não se justifica pelo imperativo categórico kantiano vazio de conteúdos, mas pelos conteúdos morais historicamente construídos e que, dada sua característica histórica, são passíveis de sofrer transformação. Não se pode negar a universalidade da experiência moral. Ela é inerente a toda e qualquer comunidade

humana, portanto deve ser essa experiência comum à humanidade a justificativa para a busca de um diálogo bioético numa perspectiva global pluriversal e contextualizada. Embora a comunidade dos “amigos morais” seja de fato uma comunidade fechada, há entre seus membros a possibilidade ética de questionamento sobre determinados aspectos da moralidade comum comunitária.

No livro *As duas faces da moral e da religião*, o filósofo francês Henri-Louis Bergson (123) descreve o movimento ético resultante da disputa complementar existente entre a moral fechada e a moral aberta que são próprias de todo ser humano. A moral fechada é aquela específica de determinado grupo social ao qual pertence um indivíduo. Esse reproduz o que foi culturalmente apreendido de maneira reflexa, através dos hábitos comuns, dos usos, costumes e tradições. A moral aberta é aquela que reflete, questiona e provoca mudanças no interior da moralidade comum. Diferentemente da moral fechada, a moral aberta não é exclusiva de um único grupo humano; ela pertence a toda a humanidade, trata-se da experiência ética universalmente vivida. Assim, embora toda ética seja particular, a vivência ética é universal, e é ela que assegura o movimento histórico do pluralismo moral. Por outro lado, sabe-se ser possível identificar dentro da pluralidade dos conteúdos morais algumas aproximações entre os valores subjacentes das distintas moralidades: “Enquanto o cristianismo impõe uma monogamia estrita, o islamismo permite que o homem tenha mais de uma mulher. Todavia, em ambos os casos, admite-se que não se pode exercer a sexualidade legitimamente com qualquer pessoa” [p. 32].

No artigo *Antropologia e Direitos Humanos: Alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais* (102) Segato faz o registro etnográfico do diálogo ocorrido entre ela e as mulheres indígenas pertencentes a diferentes povos originários do Brasil e participantes de uma oficina em que a mesma exercia a tarefa de assessoria antropológica. O objetivo do encontro era promover uma discussão sobre direitos humanos e relações de gênero com a finalidade de se produzir uma cartilha para ser utilizada pelas comunidades. Para tanto, a assessora deveria apresentar para as mulheres ali presentes uma compreensão do pensamento ocidental sobre os dois temas, de forma que tornasse possível às participantes refletir sobre seus problemas concretos e identificar formas de construir políticas

públicas de seu interesse nas quais estivessem contemplados os direitos humanos e as relações de gênero. Na citação que segue aparece de maneira bastante evidente o exercício ético das mulheres indígenas no qual a moral fechada e a moral aberta entram em ação:

No caso do encontro ao qual me referia, as mulheres perguntaram, em seguida, qual é a relação entre o costume e a cultura, esperando também que, como antropóloga, eu lhes pudesse dar algum subsídio técnico para o que necessitavam elaborar. Respondi da seguinte maneira: a cultura é constituída por costumes – tanto do pensamento e dos valores, no sentido de normas e modos costumeiros de pensar e julgar, quanto das práticas, no sentido de ações e formas de interação habituais. **Em consonância com a finalidade que nos congregava, as mulheres recomendaram, então, que se tentasse sempre, durante a formulação das reivindicações de gênero, pensar e sugerir maneiras de modificar os costumes que as prejudicavam, evitando que essas modificações alcançassem a cultura como um todo. Em outras palavras, o que se apresentou como o grande desafio para as culturas fragilizadas pelo contato com o Ocidente foi a necessidade de implementar estratégias de transformação de alguns costumes, preservando o contexto de continuidade cultural** [p. 219, grifamos].

A sabedoria demonstrada pelas mulheres indígenas ao explicitarem o interesse em promover as mudanças necessárias nos costumes que lhes prejudicavam, mas ao mesmo tempo assegurar a continuidade da cultura, revela a capacidade das mesmas em promover a harmonização entre as duas formas de moral apresentadas por Bergson, o que em hipótese alguma significa a não existência de conflito, mesmo porque este já se instala a partir do momento em que membros de uma comunidade passam a perceber um costume moralmente aceito como uma forma de violência, perdendo assim sua justificativa ética. Mas esse conflito não pode ser interpretado como uma “guerra das culturas”, como definiu Engelhardt. Nesse caso, poder-se-ia mesmo falar em tentativa de estabelecimento de um diálogo intercultural.

A causa da violência e da dominação cultural não tem uma determinação culturalista, mas sim racista, própria do racismo sistêmico, havendo sim uma “guerra das raças” como fora descrita por Foucault (124) no curso *Em defesa da sociedade*, apresentado no *Collège de France* no ano de 1976. Para fins da discussão aqui empreendida, importa principalmente registrar o quão relevante é o conceito de guerra das raças, posto que Foucault procura reativar a força dos discursos

históricos dos que foram conquistados, mas que travam uma luta continuada, no período pós-conquista, contra o estabelecimento de leis impostas pelo conquistador e em seu próprio proveito. Foucault mostra bem, através da sua análise das contra-histórias como o aparato legal e o poder de governo se constituem em estratégias de uma guerra continuada empreendida pelo Estado contra a sociedade. Defender a sociedade significa, no caso específico das mulheres indígenas, lutar contra as leis, contra as normas impostas que lhes são prejudiciais, enquanto, através delas a raça dominante e detentora do Estado (etnia branca e as classes capitalistas) e as raças dominadas (nesse caso os povos indígenas) continuam em guerra. Mas nada lhes impede de, ao identificar em algumas leis as possibilidades de aumentar a proteção e as práticas de justiça em suas comunidades, estabelecerem com estas um diálogo intercultural.

Dois anos depois do curso *Em defesa da sociedade*, o antropólogo Pierre Clastres (125) apresentou outra reflexão sobre esse tema que, em certo sentido, guarda relação direta com o texto de Foucault. Trata-se da conhecida obra *A Sociedade Contra o Estado*, em que descreve o duelo travado entre o “Um” personificado pelo Estado-nação e o “Múltiplo” representado pelos profetas indígenas dos povos Tupi-Guarani, à época da conquista. Fazendo uso do discurso religioso, os Karaí (profetas) percorriam as aldeias denunciando os males daquele modelo de sociedade e convocando todos a empreender a grande marcha (peregrinação) em busca da Terra sem Mal:

Estes sabiam, pois, que o Um é o mal; eles o diziam de aldeia em aldeia, e as pessoas os seguiam na procura do Bem, na busca do não-Um. Temos, portanto, entre os tupis-guaranis do tempo do descobrimento [...] a recusa da vida em que a chefia engajava a sociedade, a recusa do poder político isolado, a recusa do Estado; do outro, um discurso profético que identifica o Um como a raiz do Mal e afirma a possibilidade de escapar-lhe [p. 150].

Esse confronto do uno (Um) com o plural (Múltiplo) subjaz nas relações de poder estabelecidas entre o Estado e a sociedade, entre o Sistema-Mundo capitalista e as sociedades. De certa forma, a “guerra das raças” já se revelara no embate epistemológico/epistemofágico empreendido pelos Karaí que mobilizavam a sociedade para lutar contra a infelicidade recusando, de maneira radical, a aceitação do “Um como essência universal do Estado. [...] O pensamento dos profetas

selvagens e aquele dos gregos antigos pensam a mesma coisa, o Um; mas o índio guarani diz que o Um é o Mal, ao passo que Heráclito diz que ele é o Bem”. [p. 151]<sup>67</sup>.

O confronto político-epistêmico entre os karáí e os missionários não terminou, embora o uso da força tenha sido a saída encontrada pelos colonizadores para impor seu projeto colonial. A resisitência político-epistêmica se manteve através de várias estratégias, algumas delas já citadas ao longo do texto. Hoje, a insurgência em curso protagonizada pelos movimentos sociais – principalmente aqueles organizados por povos originários camponeses e afros da América do Sul – representa a continuidade desse embate iniciado há mais de cinco séculos e se reflete nas iniciativas que visam refundar o Estado através de mudanças que promovam a descolonização de suas estruturas; por isso tais movimentos apostam na interculturalidade. Para tanto é importante compreendemos a distinção entre multiculturalidade, pluriculturalidade e interculturalidade, expressões que tem significados diferentes e origens distintas.

Embora as expressões multicultural e pluricultural sejam frequentemente utilizadas como sinônimas, servindo para descrever realidades de diversidade cultural e reivindicar o respeito e a tolerância nas relações, diferenciam-se em suas genealogias e significações. O primeiro foi criado em países do Norte dentro da lógica do relativismo cultural em que se faz a constatação da sociedade diversa, mas sem que haja interrelações entre os diferentes agrupamentos sociais. O uso globalizado do termo serve como justificativa para a elaboração de políticas inclusivas, de inspiração neoliberal, que se propõem a inserir as populações consideradas excluídas nas relações de mercado, porém sem atacar a inequidades e desigualdades estruturais. O conceito de pluricultural é mais utilizado nos países do Sul, sobretudo na América do Sul e caracteriza as sociedades com predominância de povos originários, povos afrodescentes e populações tradicionais onde o processo de mestiçagem desempenha importante papel nas conformações sociais e nas relações interpessoais e intercomunitárias, ainda que estas não ocorram de maneira mais aprofundada.

Por sua vez, a interculturalidade propõe transformações políticas, econômicas, socio-culturais e epistêmicas com o intuito de realizar grandes

---

<sup>67</sup> Cf. Feitosa, 2014 (126).

transformações sociais, razão pela qual se constitui numa das fundamentações teóricas da luta pela refundação do Estado protagonizada pelos movimentos sociais sul-americanos:

A interculturalidade entendida desde sua significação pelo movimento indígena, aponta mudanças radicais a esta ordem. Seu afã não é simplesmente reconhecer, tolerar, nem tampouco incorporar o diferente dentro da matriz e estruturas estabelecidas. Pelo contrário, é implodir desde a diferença nas estruturas coloniais de poder como desafio, proposta, processo e projeto; é reconceitualizar e re-fundar estruturas que põem em cena e em relação equitativa lógicas, práticas e modos culturais diversos de pensar, atuar e viver. Assim, sugere um processo ativo e permanente de negociação e interrelação onde o próprio e particular não percam sua diferença, mas tenham a oportunidade e a capacidade para aportar desde a diferença a criação de novas compreensões, convivências, colaborações e solidariedades. Por isso a interculturalidade não é algo dado, mas algo em permanente caminho, insurgência e construção (67) [p. 134]<sup>68</sup>.

Portanto, na perspectiva de se contemplar o pluralismo bioético, deve-se entendê-lo não enquanto mera formalidade na qual o simples fato de agregar a palavra plural à bioética supõe-se seja solucionado o problema das diferenças. Para que o pluralismo bioético aconteça de fato, a diferença deve ser encarada como parte constitutiva da episteme e a interculturalidade crítica enquanto pedagogia, na qual a prática se confunde com o próprio interculturalizar. Por esse motivo devemos indagar se numa realidade monocultural como a do Estado-nação é possível se pensar numa ação política bioética pluralista. Essa questão será tratada no capítulo 6, quando teremos a oportunidade de refletir sobre a práxis da Bioética de Intervenção e o sua relação com o Estado.

---

<sup>68</sup> *La interculturalidad entendida desde su significación por el movimiento indígena, apunta cambios radicales a este orden. Su afán no es simplemente reconocer, tolerar ni tampoco incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructuras establecidas. Por el contrario, es implosionar desde la diferencia en las estructuras coloniales del poder como reto, propuesta, proceso y proyecto; es hacer reconceptualizar y re-fundar estructuras que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir. Así sugiere un proceso activo y permanente de negociación e interrelación donde lo propio y particular no pierdan su diferencia, sino que tengan la oportunidad y capacidad para aportar desde esta diferencia a la creación de nuevas comprensiones, convivencias, colaboraciones y solidariedades. Por eso la interculturalidad no es un hecho dado sino algo en permanente camino, insurgencia y construcción (67).*

## 5. POR UMA BIOÉTICA DO BOM VIVER

Embora no Brasil tenha se convencionado o uso do termo Bem Viver, desde nossa aproximação com o tema temos suscitado a dúvida se a tradução mais apropriada não seria Bom Viver. Em diálogos com Xavier Albó<sup>69</sup>, um dos principais estudiosos deste tema na Bolívia, já apresentamos esta preocupação, que em nossa compreensão não se trata de mera questão semântica, mas sim de melhor traduzir o significado ético-político da proposta. O próprio Albó faz uso, em seus textos, das expressões *buen vivir* e *bien vivir* como se fossem sinônimas. Em nossas indagações consideramos as reflexões apresentadas por Nietzsche (127) em Genealogia da Moral que ao historicizar a construção dos valores morais destaca o momento da história da humanidade em que o Bem (substantivo) passa a substituir o Bom (adjetivo) que representa um atributo, uma qualidade. Mas nessa substituição, na interpretação do filósofo, o Bem a ser alcançado é posto para fora da vida, como um ideal a ser perseguido, recebendo um grau de mistificação. Ele ainda insistia que o binômio bem e mal é próprio da moral, mas não deveria servir para a ética. Frente a tais considerações decidimos fazer uso do termo bom viver justamente por associá-lo à ideia de Vida boa, vida eticamente vivenciada na experiência prática. Por outro lado, evita-se a confusão entre o bem viver ameríndio e o viver bem do Estado do bem-estar social que são completamente diferentes, motivo que leva os defensores do bem viver a insistir sempre nessa distinção, afirmando que nesse caso a ordem dos fatores faz uma substancial diferença, representam projetos de vida opostos, ou seja, bem viver não é o mesmo que viver bem. Albó e Galindo (128) chamam a atenção para o fato de que o bem viver “se contrapõe ao viver melhor, entendido no sentido social de que uns quantos vivem melhor a custa de outros que seguem vivendo pior” [p. 10]. Ao contrário do viver melhor, o bem viver somente pode ocorrer se contemplar a todos, inclusive os seres não humanos.

Mas antes de entrarmos na reflexão sobre o bom viver como uma proposição ético-política dos povos ameríndios na atualidade para toda a humanidade, faremos

---

<sup>69</sup> Esse diálogo ocorreu por ocasião da realização da XIX Assembleia Geral do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) ocorrida entre os dias 4 a 8 de outubro de 2011. A conversa foi acompanhada pela antropóloga Rita Segato. Na ocasião não chegamos a uma definição sobre o uso de Bem ou Bom Viver.

uma incursão breve sobre diferentes eticidades de povos originários de vários continentes com a finalidade de demonstrar que é possível identificar entre todos eles uma ideia de vida boa que se assemelha ao bom viver formulado e apresentado como alternativa pelos povos andinos.

O surgimento das éticas indígenas está diretamente associado à possibilidade de se assegurar os bens naturais necessários à manutenção da vida, e os bens culturais imprescindíveis ao processo de humanização que, segundo Lévi-Strauss (129), não são obtidos por meio de uma humanidade abstrata, mas a partir de realidades culturais concretas e específicas.

Entre os povos indígenas há uma pluralidade de éticas ou perspectivas éticas na mesma proporção da diversidade étnico-cultural planetária. Mesmo entre aqueles preconceituosamente classificados como ágrafos ocorre a produção de diferentes éticas que são mantidas pela tradição oral ou formas próprias de escrita que não são reconhecidas como tal pela sociedade dominante. Segundo o Fórum Permanente das Nações Unidas para Questões Indígenas (130), a população indígena mundial é de cerca de 370 milhões de pessoas, correspondendo aproximadamente a 5 % do total de habitantes do Planeta. São povos que conformam uma ampla diversidade étnica representada por 5 mil diferentes culturas, falando distintas línguas.

Além de portadores de uma rica diversidade cultural, estes povos vivenciam hoje distintos graus de relacionamento com a chamada civilização ocidental e possuem uma enorme variação populacional, ainda que coabitem o território de um mesmo Estado. Em alguns países, como a Groenlândia, os indígenas pertencentes a uma mesma etnia (Inuit) representam 88% do total da população, enquanto na Rússia os 41 povos indígenas legalmente reconhecidos<sup>70</sup> somam menos de 2%. No Brasil, onde há mais de três centenas de povos, chegam apenas a 0,4% da população do país, embora este esteja entre os de maior diversidade étnico-cultural do mundo.

Uma situação bem particular diz respeito aos denominados povos isolados, aqueles que se recusam ao contato com a civilização ocidental e que optam pelo

---

<sup>70</sup> A legislação russa somente reconhece como indígenas agrupamentos étnicos que não ultrapassem um contingente populacional de 50 mil pessoas. Por essa razão, todos os povos com população superior a esse número – arbitrariamente definido – têm suas identidades negadas pelo Estado.

isolamento voluntário. A expressão “isolamento voluntário” deve ser entendida em sentido amplo, inclusive como fuga, como estratégia de sobrevivência, visto que em sua grande maioria esses povos foram perseguidos e forçados a se refugiarem em regiões mais longínquas para não serem massacrados. Localizados nos mais recônditos lugares, de maneira autônoma, conseguem satisfazer suas necessidades materiais, espirituais e simbólicas. Graças a essa capacidade de resistir, tem-se atualmente o conhecimento de suas existências em vários países da América do Sul a exemplo do Brasil, Colômbia, Peru, Equador, Bolívia e Paraguai. A ONU reconhece o seu direito à autodeterminação e orienta os Estados membros a não forçar o estabelecimento de contato com os mesmos.

Embora entre os povos haja uma multiplicidade de eticidades, através de um esforço analítico se torna possível identificar alguns conteúdos comuns entre elas. Como não é exequível tratá-las de maneira individualizada, as reflexões aqui formuladas terão como referência alguns princípios passíveis de serem identificados em várias culturas. Um aspecto relevante e que deve ser considerado nos estudos sobre seus *ethos* é a dimensão dual, que se expressa na forma de masculino e feminino, céu e terra, noite e dia etc.

É por causa dessa visão dual do mundo que em muitas cosmologias indígenas se constata a existência de gêmeos mitológicos. Esta dualidade reflete o dinamismo dialético de suas éticas e demonstra o quão relevante é a complementaridade, o que significa dizer que nada (e ninguém) existe separadamente (sozinho), que tudo é relacional.

Uma das formas de acesso ao conteúdo das éticas indígenas é a produção etnográfica. A Antropologia se destaca como uma das áreas de estudo que muito tem contribuído com o processo de conhecimento dessas éticas. Pesquisas etnográficas realizadas nas mais diversas regiões do mundo tornam acessíveis os conteúdos de riquíssimas narrativas cosmológicas. Através delas se manifestam referenciais éticos que dão significado ao existir dos seus protagonistas. Por outro lado, há também registros históricos de autoria dos próprios indígenas que contêm relevantes informações.

Tanto documentos históricos como estudos contemporâneos indicam que para os povos indígenas a hospitalidade é um valor imprescindível cuja finalidade é garantir a viabilidade da vida social. Por seu grau de importância, a hospitalidade é convertida em um ideal de comportamento ao qual estão intrinsecamente associadas a generosidade e a partilha. Saber partilhar, doar, dividir os bens materiais é uma demonstração da capacidade que cada membro da sociedade possui para realizar aquele ideal de comportamento. Quem consegue alcançá-lo recebe reconhecimento por parte do grupo. Este princípio deve ser observado em todos os níveis das relações sociais estabelecidas. Por isso aplica-se entre os membros de uma mesma família, nas relações de gênero e inter-geracionais, entre os diferentes clãs de um mesmo povo, entre povos diferentes e na relação dos humanos com os não humanos. Esse atributo é um referencial importante para auto-identificação dos respectivos grupos sociais, que costumam se definir como não agressivos, não violentos, fazendo questão de se diferenciarem de outros povos, indígenas ou não, que não são possuidores de tal atributo.

O povo indígena San, originário do continente africano, cujos territórios tradicionais estão distribuídos entre Angola, Namíbia, Botswana e África do Sul, faz uso da expressão *zhu twa si* (povo inofensivo) para se referir a si próprio. Os San são detentores de um rico repertório mitológico no qual várias narrativas traduzem ensinamentos morais que não admitem a acumulação – nem mesmo de alimentos, ainda que essa pudesse ser justificada em razão de possível escassez – e recomendam um comportamento de não agressividade, de hospitalidade e de reciprocidade, outro conteúdo muito presente nas etnicidades indígenas. O alto grau de reciprocidade entre os San lhes possibilita uma prática igualitária de tamanha proporção que se reflete tanto na distribuição dos bens, como os alimentos, quanto no exercício do poder político. No intuito de evitar acúmulo de poder, recorrem à gestão comunitária da vida. Os conflitos são resolvidos comunitariamente, sempre em tempo hábil, evitando assim que venham afetar a harmonia grupal. Os indivíduos são imbuídos de forte senso de responsabilidade, e a arrogância e a vaidade são compreendidas como defeitos graves, combatidas inclusive por mitos e ritos. Em ocasiões onde um caçador obtém excelentes resultados, ele mesmo se comporta de forma a relativizar seus feitos e ainda é motivo de piadas por parte do grupo. Mecanismos como esses evitam a criação de posições de prestígio e destaque

pessoal. Embora os costumes tendam a ser alterados com o processo de sedentarização e organização em pequenas comunidades agrícolas, a cosmologia San reflete os valores éticos historicamente constituídos (131).

Em outras regiões do mundo há experiências históricas de produção de eticidades indígenas bastante distintas daquela vivenciada pelos San. Até o início do século XX, grande parte da população San era nômade e estava organizada em grupos de coletores e caçadores, geralmente determinados pelo grau de parentesco, favorecendo dessa forma a governabilidade. Mas em realidades mais complexas, onde os indígenas vivenciam longos períodos de sedentarização e convivência com etnias distintas, surge a necessidade de se criar modelos de governança que contemplem os interesses dos indivíduos e das coletividades, em que sejam respeitadas as especificidades étnico-culturais, como no caso do *Adat*. A partir de seus interesses coloniais, os pesquisadores holandeses foram pioneiros nos estudos sobre o *Adat*, um sistema de normas tradicionais entre os povos originários da Indonésia. Na atualidade, os 39 povos indígenas localizados no estado de Sabah, na Malásia, mantêm vivo esse sistema de justiça indígena fundamentado nas distintas cosmovisões, representado pelo conjunto dos usos, costumes e tradições, alguns deles já escritos em forma de normas legislativas, outros transmitidos e resguardados pela oralidade. O *Adat* está legalmente reconhecido pela Constituição Federal da Malásia, embora na prática o Estado tenha dificuldades em aceitá-lo.

De forma simplificada, o *Adat* pode ser compreendido como “o modo de viver” dos povos indígenas daquela região. Desde cedo a criança é educada para ser uma *ki-adat* que na língua *kadazan* significa conhecedora do *Adat* (132). Nessas comunidades existe a figura do líder local que tem como atribuição principal orientar as pessoas a respeitarem as outras e obedecerem aos ensinamentos do *Adat*. O que chama atenção nessas duas realidades expostas é o fato de que, independentemente do grau de complexidade, o ideal ético está determinado pela hospitalidade e pela reciprocidade. E ao que tudo indica esses dois elementos estão presentes nas éticas de muitos povos originários de todos os continentes. Se fizermos um deslocamento geográfico brusco, partindo da África e da Ásia diretamente para América do Sul, poderemos constatar entre os indígenas dessa

região alguns argumentos éticos muito próximos daqueles dos povos africanos e asiáticos.

O povo Guarani, hoje habitando pequenas faixas de terras entre a Bolívia, Argentina, Brasil e Paraguai faz uso da palavra *Teko* para traduzir seu “jeito de ser e de viver”, a ética Guarani é orientada por um profundo sentimento religioso cujo objetivo ético é a busca da terra sem mal. Para os Guarani o território é um espaço sagrado instituído pela divindade para ser o lugar de praticar a vida boa. O território tradicional guarani é denominado *Teko’ha*, expressão derivada da conjunção entre *Teko* (jeito de ser e de viver) e *Ha* (lugar). O *Teko’ha* compreende o lugar onde os costumes são vivenciados, o lugar de se viver de acordo com o jeito de ser Guarani. Em sua cosmologia, a terra jamais poderá ser vista como mercadoria, será sempre um espaço destinado para se viver. Espaço gerador de vida, pois assegura a reprodução física e cultural do povo, motivo pelo qual jamais poderá ser comercializada.

O antropólogo Bartomeu Melià (133), que por longas décadas realiza pesquisas junto aos Guarani no Paraguai, afirma que a economia guarani está simbolicamente representada pela palavra *Jopói*, que pode ser traduzida como “reciprocidade”, também podendo significar “mãos abertas reciprocamente”. Isso impõe uma condicionante ética de que nada pode ser vendido, nem mesmo trocado, tudo tem que ser posto à disposição dos outros, ou seja, todos os bens devem ser partilhados. Essa é a lógica da economia de reciprocidade. Essa relação de reciprocidade deve ser observada não apenas entre os humanos, mas também com as outras espécies. Por isso a natureza é merecedora do cuidado, da atenção por parte dos humanos que dela recebem tudo gratuitamente, devendo retribuir na mesma intensidade.

Em sua clássica obra *Ensaio sobre o Dom*, Marcel Mauss (134) já se referiu à “economia da dívida”, uma construção teórica produzida a partir de pesquisas realizadas junto a povos indígenas da Polinésia, Melanésia e Estados Unidos, em que analisou os fluxos de objetos, como também os rituais, nomes e outros elementos importantes daquelas culturas. Cinco décadas depois, no seu livro *Economia da Idade da Pedra*, Marshal Sahlins (135) utilizou a categoria “reciprocidade” e promoveu uma reflexão sobre a “economia da dívida”, com base

em características peculiares das denominadas “sociedades arcaicas”. O que surpreende na atualidade é a capacidade de resistência dessas etno-economias que, não obstante a avassaladora ação predatória que sofrem do capitalismo, e mesmo muitas delas encontrando-se hoje em situação de completa dominação sistêmica, submersas na macro-economia capitalista globalizada, ainda são capazes de aportar contribuições importantes para se pensar uma proposta ética que aponte em direção oposta à ética capitalista concentradora e excludente.

As éticas ocidentais são, em geral, reprodutoras do paradigma da dominação e do poder da espécie humana sobre as demais espécies, de tal modo que a ética ambiental ocidental possui um forte viés especista no qual a preservação ambiental é justificada em função da sobrevivência da espécie humana. Daí a tão exigida responsabilidade com as futuras gerações. Por sua vez, as éticas indígenas reproduzem a lógica das relações de reciprocidade e interdependência entre as espécies. Nesta perspectiva, são considerados os interesses próprios de humanos e de não humanos. Talvez por essa razão a expressão ética ambiental não seja adequada às realidades éticas indígenas. Uma vez que suas éticas contemplam todas as formas de vida, quem sabe poder-se-ia referi-las como “bioéticas indígenas” ou “etnobilógicas”, garantindo-lhes dessa forma uma melhor tradução do seu singular significado.

Em muitas fontes etnográficas se podem encontrar registros de rituais de derrubada de árvores para plantio de roças e para a caça de animais com fins alimentares. Em determinadas situações, o dono da roça estabelece um diálogo com a árvore. Em sua fala procura justificar a necessidade de derrubá-la. Há descrições em que a árvore é acariciada antes de receber um golpe. Em alguns casos esse gesto é repetido nos intervalos entre uma machadada e outra. Há práticas de povos que após abaterem a caça, levam seus filhotes para a aldeia, onde são integrados à família do caçador. Ali são alimentados e acariciados, ocorrendo casos em que a mulher indígena passa a amamentar o animal com o mesmo leite que amamenta seus filhos. Num extremo gesto de generosidade os seios humanos são expostos à sucção pelos pequenos mamíferos, que a partir daquele momento não poderão mais servir de alimento.

Não é sem razão que inúmeras pesquisas revelam que as regiões de maior preservação ambiental no planeta correspondem às faixas de terras ocupadas por povos indígenas. Todos os estudos indicam que o índice de desmatamento nos territórios por eles habitados é sempre inferior ao índice de desmatamento observado nas reservas ambientais, mesmo estas últimas não sendo habitadas e estando permanentemente sob a vigilância de agentes estatais. Tais resultados podem ser reveladores do grau de reciprocidade existente entre aqueles povos e a natureza que os envolve.

Com base nas informações até agora apresentadas e, levando em consideração a grave crise ambiental que afeta todo o Planeta, já nos é possível afirmar preliminarmente que uma das contribuições éticas dos povos indígenas para a humanidade pode estar principalmente na ética prática, mais precisamente na ética ambiental. Entre os povos indígenas já existe certa consciência do relevante papel que podem desempenhar nessa área, a exemplo dos sete princípios filosóficos formulados pelo povo Dayak, originário do continente asiático (Bornéu). Estes princípios são indicados como alternativa ao modelo de desenvolvimento globalizado, conforme aparece na tabela abaixo, uma adaptação de tabela elaborada por Bamba (136).

**Tabela 2 – DIFERENTES NOÇÕES DE DESENVOLVIMENTO**

<b>MODELO GLOBAL DE DESENVOLVIMENTO</b>	<b>MODELO DE DESENVOLVIMENTO DO POVO DAYAK</b>
Produtividade (monocultura)	Sustentabilidade (biodiversidade)
Individualidade (competição)	Coletividade (cooperação)
Engenharia (Inorgânico)	Naturalidade (orgânico)
Racionalidade (ciência)	Espiritualidade (ritual)
Resultado (eficiência)	Processo (eficácia)
Mercantilismo (mercado)	Subsistência (domesticidade)
Direito Estatal (global)	Direito Consuetudinário (localidade)

Em setembro de 2014 a Organização Meteorológica Mundial (OMM) divulgou o Boletim anual de Gases do Efeito Estufa. Os dados revelaram que a concentração de gases na atmosfera atingiu níveis recordes. Em 2013, a taxa de acúmulo de

dióxido de carbono (CO<sub>2</sub>) chegou a 396 partes por milhão (ppm), quase 3 ppm a mais do que no ano anterior, o que representa o maior crescimento anual dos últimos 30 anos. Em comparação com o ano de 1750, período anterior à Revolução Industrial, os pesquisadores constataram um acúmulo de 142% a mais de CO<sub>2</sub> e 253% a mais do gás metano.

A Assembleia Geral das Nações Unidas para o período 2008-2009 apresentou a noção de “Bem Comum da Humanidade” como um conceito necessário para o enfrentamento da crise ambiental planetária. Ainda em 2009 a Organização das Nações Unidas (ONU) conseguiu promover um acordo entre líderes governamentais do mundo inteiro para limitar emissão de gases. Por outro lado, o estudo da OMM revelou que o aumento recorde de 2013 teve como causa não apenas uma maior emissão de gases, como também a redução do nível de absorção dos mesmos pela biosfera, o que pode ser um preocupante indicador de que a mesma tenha atingido o limite de sua capacidade de absorção.

Estas informações revelam que os mecanismos que vêm sendo construídos nas últimas décadas com o objetivo de solucionar as sucessivas crises que impactam a humanidade e o Planeta não são eficazes. Apesar das inúmeras iniciativas da ONU como a realização da Conferência Mundial do Meio Ambiente em 1992, no Rio de Janeiro, a aprovação da Convenção da Diversidade Biológica (CDB), a Conferência Rio +20 em 2012 etc., o Sistema-Mundo capitalista continua a se pautar pela lógica do saque e da pilhagem da natureza, embora admita a necessidade de atenuar os impactos de sua ação predatória. No contraponto desta lógica encontramos as lógicas indígenas, inspiradas por suas éticas que nos ensinam outra forma de relacionamento entre os seres humanos e a natureza.

Tomando como referência as diferentes experiências de vida dos povos indígenas que procuramos demonstrar ao longo do texto, podemos afirmar que há uma diferença substancial entre a ética ambiental capitalista e as éticas ambientais indígenas. Enquanto a primeira se orienta por uma perspectiva antropocêntrica, as segundas são biocêntricas. Conseqüentemente a primeira visa o desenvolvimento (progresso) e procura reduzir seus impactos, enquanto as outras visam o envolvimento (cuidado) e propõem uma relação de reciprocidade entre os seres humanos e a natureza. Diante disso, pode-se concluir que as éticas indígenas

representam um chamamento à humanidade para que esta reencontre o seu elo de ligação com o cosmos, elo que foi fraturado pela racionalidade ocidental, mas que necessita ser restaurado para o Bem Comum da natureza e da humanidade.

### **5.1. Bom Viver como categoria Filosófica**

Sob uma perspectiva histórica, o bom viver pode ser considerado o resultado político e ideológico mais significativo do movimento de resistência epistêmica dos povos originários da América Latina ou Abya Yala, como costuma ser denominado por eles. Embora o termo bom viver seja uma expressão que pode ser encontrada em várias línguas indígenas do continente americano, como também fora dele, o seu uso enquanto categoria filosófica é muito recente e deve ser compreendido como parte de um processo longo das lutas indígenas regionais. Dos anos 1970 até os 1990, os movimentos indígenas nos países latino-americanos vivenciaram uma história semelhante à dos demais movimentos sociais do campo e da cidade, em que ocorreram grandes enfrentamentos em defesa dos direitos sociais, culturais e políticos. Nesse contexto, as lutas pela recuperação dos seus territórios ancestrais e pelo fim da tutela paternalista do Estado formaram duas de suas principais bandeiras.

Após ter conseguido vitórias importantes, sobretudo no que se refere ao reconhecimento pelos Estados nacionais de seus direitos territoriais e culturais, parte do movimento indígena regional agregou à sua agenda política uma nova bandeira: a luta pelos direitos epistêmicos, que passou a mobilizar principalmente os povos indígenas do Equador e da Bolívia. Essa renovada frente de articulação e mobilização indígena teve início nos anos 1990 e significou o fim da clandestinidade epistêmica, quando os povos originários passaram a reivindicar o direito de pensar, formular e propor teorias com base em suas epistemologias, tendo como finalidade romper com a “colonialidade do saber”, essa forma de dominação epistêmica resultante da colonização europeia. Surge, nesse momento, a categoria filosófica do bom viver, que no Equador passou a ser denominado *Sumak Kwasay*, em língua Quíchua, e na Bolívia *Suma Qamaña*, em língua Aymara.

O bom viver representa um movimento de reconstrução ética da vida daqueles povos que sofreram um processo de perseguição, repressão e destruição de seus projetos de vida, de seus modos de viver. Ele não significa uma volta ao passado, mas um projetar o futuro. Um futuro não só dos povos indígenas, mas de toda a humanidade, que pela violenta imposição colonial encontra-se hoje submetida a um processo de globalização. Uma realidade que os povos indígenas se propõem a transformar, apresentando para tanto a proposta do bom viver como alternativa àquele modelo.

Como descreve François Houtart (137), esta proposta representa um novo modelo de vida que se confronta com o modelo construído e imposto pelo Ocidente. Está embasada numa ética cósmica, que nas palavras do economista equatoriano Pablo Dávalos (14) promove “uma reintegração da natureza na história, como inerente ao ser social”. David Choquehuanca (138), um dos maiores estudiosos e defensores do bom viver na Bolívia, elaborou um rol de 25 postulados para se compreender o seu significado. Um deles enuncia que na concepção do *Suma Qamaña*, os direitos cósmicos estão acima dos direitos humanos. Na base de tal afirmação está o argumento ético-filosófico de que a natureza é fonte de vida (inclusive a humana), sendo o ser humano parte pensante da realidade existente na natureza, que sem ela não pode existir. Como consequência, conclui-se que a natureza é sujeito de direitos. Esses direitos não dependem da mediação humana, posto que o gênero humano não é o dono da natureza.

Na economia do bom viver o valor de uso está acima do valor de troca, invertendo a lógica capitalista que justifica a acumulação. Nas relações de poder deve-se observar o mandado obediencial, por isso, as pessoas que exercem algum mandato deverão aprender a “mandar obedecendo”, que na prática significa escutar os seus governados e respeitar suas opiniões, num exercício pleno de controle social, diferente do modelo de controle exercido pelos conselhos, que em geral não produzem a eficácia esperada. Somam-se a essas muitas outras proposições, para as mais diferentes áreas da vida humana.

A partir destas inovadoras formulações teóricas, os povos ameríndios passaram a exercer forte influência no âmbito da legislação e elaboração de políticas governamentais. Como resultados concretos, as Constituições da Bolívia

(139) e do Equador (140) incorporaram o conceito de bom viver e como consequência prática mudaram o caráter dos seus respectivos Estados, que deixaram de ser “nacionais”, passando a “Plurinacionais”, posto que a característica uninacional e monocultural do Estado-nação não comporta o pluralismo nacional, cultural, político, jurídico, econômico etc., inerente ao modelo do bom viver.

Embora o bom viver tenha um significado simbólico e particularidades culturais por ser uma proposta originada nas comunidades tradicionais ameríndias, sua propositura pressupõe a dimensão global e pluriversal da ética. Por isso, está posta na perspectiva de construir, com base numa interculturalidade crítica, uma nova forma de vida que seja exequível para todas as sociedades humanas, tendo em conta suas especificidades culturais e seus processos históricos. Diferentemente do capitalismo que tem o capital como centro referencial e do socialismo que coloca o ser humano no centro, o bom viver tem como referência central a vida de todos os seres do Planeta, em que a espécie humana é compreendida como parte da natureza, assim como as demais espécies.

O projeto de vida do bom viver implica numa forma de organização social comunitária e intercultural, sem assimetria de poder, de gênero e de raça. Para viver em harmonia é necessário respeitar a pluralidade das espécies e das culturas. O respeito se estende a todos os seres que habitam o planeta, inclusive animais, plantas. O respeito vai além da tolerância. Aceitar a diferença significa também aceitar a semelhança. A interculturalidade é a ferramenta que garante a equidade cultural, possibilitando os processos dialógicos para a construção de consensos. Para solucionar os conflitos se procura chegar a um ponto de neutralidade em que todos coincidam. Procura-se aprofundar a democracia para que não haja submissão. Submeter a minoria à maioria não é um indicativo de bom viver (141).

Por se constituir em uma proposta que pretende indicar um novo paradigma planetário, o bom viver torna-se uma referência importante para a reflexão bioética, principalmente considerando-se a perspectiva originária apresentada por Van Rensselaer Potter em *Bioethic - a bridge to the future*, bem como o artigo muito antes publicado por Fritz Jahar, em 1927 em que propôs ampliar o imperativo categórico Kantiano para outras formas de vida além da humana (142). E por se tratar de uma ideia força, um projeto em construção, um conceito aberto que poderá

ser sempre ressignificado, acrescido e atualizado, pode ser facilmente assimilado e incorporado ao arcabouço epistemológico da Bioética de Intervenção pelo fato desta – em razão de sua dimensão libertadora e seu pluralismo epistêmico e intercultural – estar sempre aberta às diversas contribuições teóricas que tenham afinidade ideológica com seus postulados.

No Primeiro Encontro do Bom Viver, que teve como título “El Estado como Campo de Lucha”, em Puebla, México, no mês de março de 2012, Enrique Dussel afirmou que o bom viver é uma formulação normativa, uma ética normativa com conteúdo material, tendo o verbo como ação: “devemos viver com certo nível de exigência ético-política”<sup>71</sup>, não se trata de uma ética formal. Sustentou ainda que em decorrência de tal característica, ele aponta para uma “economia bioética” fundamentada numa concepção econômica bioecológica em que a economia é compreendida enquanto sua capacidade de promover a vida não apenas dos seres humanos, mas de todas as espécies.

## **5.2 As Exigências Práticas do Bom Viver**

Na tradição ética moderna há um predomínio da ética do juízo de valor e da ética da decisão, mas o bom viver demanda uma ética da transformação, trata-se de uma ética da vida numa perspectiva planetária de transformação frente à crise pela qual passa o Planeta Terra em consequência da exploração a que foi impiedosamente submetida pelo Sistema-Mundo capitalista. Comprometer-se com o bom viver demanda transformações pessoais e coletivas nas sociedades que fazem essa opção. Em decorrência da sua inclusão na constituição o Equador necessitou construir, com a participação da sociedade, um Plano Nacional do Bom Viver que – não obstante as fortes críticas feitas pelos movimentos sociais ao governo por seu não cumprimento – constitui-se num instrumento que procura transportar para a realidade concreta as mudanças propostas no texto constitucional e pode ser politicamente bem utilizado pela sociedade.

Em escala menor, temos acompanhado aqui no Brasil a experiência recente do povo indígena Xukuru que depois de ter permanecido por 200 anos sem a posse

---

<sup>71</sup> Cf. Vídeo entrevista sobre o evento disponibilizado pelo youtube.

efetiva de seu território tradicional, empreendeu um processo de luta pela recuperação do mesmo e, após recuperá-lo, decidiu reconstruir seu projeto de futuro tendo como referência a proposta do bom viver. Reconhecendo a importância de tal feito histórico e a lição de vida desse povo, decidimos assegurar nesse trabalho um breve registro dessa bela história contemporânea.

Como os demais povos localizados na região nordeste, o povo Xukuru incluiu-se entre as primeiras vítimas do projeto colonizador europeu iniciado no século XVI. No ano de 1661 os seus membros foram agrupados no aldeamento do Ararobá fundado pela Congregação dos padres oratorianos. Ararobá (ou Ororubá) é o nome da serra onde se localiza a terra indígena. Na segunda metade do Século XVIII o aldeamento foi elevado à categoria de vila, recebendo o nome de Vila de Cimbres, pertencente ao município de Pesqueira, PE. No final do Século XIX o governo imperial declarou extinto aquele aldeamento. Essa medida resultou na definitiva expropriação das terras indígenas que já se encontravam invadidas por fazendeiros e na transformação dos índios em mão de obra para as fazendas. Desde então, teve início o processo de resistência Xukuru motivado pela luta para reaver o território tradicional.

Entre os anos 1980 e 1990 do século passado, depois de muitas outras tentativas, os Xukuru travaram uma definitiva e vitoriosa batalha pela recuperação de suas terras. Num prodigioso processo de mobilização e organização interna conseguiram reaver, depois de longas décadas de exposição a um violento e intenso processo de esbulho possessório, parte significativa do antigo território, o que corresponde a pouco mais de 27 mil hectares. Para que tal realidade se tornasse possível, as pessoas desse povo enfrentaram e continuam a enfrentar todo tipo de ameaças, perseguições, condenações, prisões injustas e, sobretudo, presenciaram o assassinato de muitas lideranças, dentre elas o grande cacique Xicão<sup>72</sup>, que com sua dedicação, carisma e testemunho de vida comprometida com a causa de seu povo, cumpriu um papel determinante na articulação das comunidades e coordenação das ações de retomadas das áreas invadidas por fazendas de gado.

---

<sup>72</sup> Xicão Xukuru foi assassinado na cidade de Pesqueira, no dia 20 de maio de 1988, por pistoleiros contratados por fazendeiros. Sua morte causou grande comoção e repercussão por ser ele uma liderança muito respeitada pelo movimento indígena do Brasil.

Depois de ter conseguido a homologação de sua terra tradicional, o povo passou a enfrentar um novo desafio: a construção do seu Projeto de Futuro, que na prática corresponde a uma definição da forma de ocupação do território reconquistado (retomado). Mas, para além da efetivação da simples distribuição de terras entre as várias aldeias, pensar um projeto de futuro implica numa complexa reflexão sobre o modelo a ser adotado, sobre a forma de utilizar a terra, sobre os cuidados em relação à Mãe Natureza<sup>73</sup>, sobre as relações de poder no interior do território: dinâmica organizacional, gestão, participação, transparência etc.

Esta tarefa requer uma mudança pessoal, uma transformação na perspectiva apontada por Che Guevara (143): a construção do “homem novo”. Um homem novo e uma mulher nova que ao transformarem a si mesmos, transformarão também a realidade Xukuru. Tal demanda se impõe como condição necessária à implantação do “Projeto de Futuro” sob pena de por em risco toda a luta até hoje enfrentada. Faz-se necessária a adoção de uma ética revolucionária, pessoal e coletiva, capaz de gerar a transformação histórica da realidade de opressão vivida até pouco tempo atrás numa experiência de libertação.

Não basta, portanto, libertar a terra, é preciso também libertar as mentes, e ao que parece, os Xukuru começam a tomar consciência dessa nova exigência à medida que se propõem refletir sobre a forma mais adequada de uso do território tradicionalmente ocupado, depois que o mesmo, por um longo período, esteve sob domínio dos invasores que nele instalaram grandes latifúndios. Dessa forma, quando o povo a ele retorna, o encontra totalmente modificado, dividido por cercas que estabelecem as linhas divisórias entre as propriedades rurais pertencentes a vários fazendeiros.

Esse modelo de ocupação territorial, divisão em fazendas, é o único conhecido pelas gerações atuais, havendo inclusive muitas pessoas que durante décadas trabalharam como vaqueiros para os invasores de suas terras. Tendo aprendido a cuidar do gado do fazendeiro, alguns indígenas desenvolveram habilidades que lhes possibilita criar uma grande quantidade de bovinos, bastando

---

<sup>73</sup> Mãe Natureza é a forma como os Xukuru se referem à Terra e ao seu território sagrado. Durante o funeral do cacique Xicão, realizado na mata, sua esposa Zenilda fez um discurso no qual proferiu as seguintes palavras: “Recebe teu filho minha Mãe Natureza, ele não vai ser sepultado, ele não vai ser enterrado, ele vai ser plantado para que dele nasçam novos guerreiros”.

para isso um suporte financeiro. Assim sendo, são tentados a reproduzir a experiência das fazendas. Por isso, uma das questões que hoje se apresenta é a necessidade de definir um limite no número de bovinos a ser criado por cada família.

Durante a realização de um dos muitos seminários realizados na perspectiva de reconstruir seus projetos de futuro, em janeiro de 2011, o indígena Magela, liderança da aldeia Curral Velho – cujo nome remete a um local de antigo criatório de gado –, informou que em sua comunidade ocorre, com certa frequência, problemas de relacionamentos entre os indígenas agricultores e os indígenas criadores de gado. Por essa razão, os primeiros recorrem sempre à liderança para se queixarem das sucessivas invasões de suas roças por bois e vacas. Situações semelhantes acontecem também em outras das 25 aldeias existentes no território. Essa situação conflituosa pode ser explicada através de levantamento realizado pela equipe *Jupago*<sup>74</sup> – uma espécie de “ministério do bom viver” Xukuru – que informa haver algumas famílias que possuem mais de 100 cabeças de gado, o que provoca, segundo afirmação dos membros da equipe, “desigualdades sociais no interior do próprio povo”.

Por esse motivo, as lideranças se propuseram a realizar uma série de seminários, dez ao todo, com a finalidade de repensar o modo de vida Xukuru. Para tanto, elegeram o Bom e Viver e o Envolvimento, como referenciais para a reflexão a ser empreendida.

O Envolvimento é um conceito que vem sendo construído pelos Xukuru a partir das reflexões sobre o Projeto de Futuro. Ele aparece em oposição ao Desenvolvimento. De acordo com o dicionário Aurélio, envolvimento é sinônimo de envoltura. Ainda segundo o mesmo dicionário, envoltura significa manta que envolve as crianças e traz, portanto, a ideia de proteção, cuidado, zelo etc. Ao considerarmos a composição da palavra Desenvolvimento formada pela colocação do prefixo “DES” antes da palavra “Envolvimento” poderemos concordar com os Xukuru que um conceito se opõe ao outro. Nesse caso, desenvolvimento pode ser entendido como a ação de desfazer o envolvimento, retirar o manto, a envoltura, podendo ser associado à ideia de não proteção, descuido, ausência de zelo.

---

<sup>74</sup> *Jupago* é uma espécie de cajado feito de uma planta especial cujos galhos possuem na extremidade uma pequena abóbada achatada. Os indígenas o utilizam durante o ritual do Toré para marcar o ritmo da pisada do pé, podendo ser acompanhado ou não por som de flauta e/ou maracá.

Quando aplicados à relação que deve ser estabelecida entre o povo Xukuru e seu Território Tradicional, esses conceitos tornam-se mais compreensíveis. O Desenvolvimento representa uma ação humana totalmente descomprometida com a Mãe Natureza, onde a terra e os bens naturais nela existentes são vistos como mercadoria, devendo ser explorados na perspectiva da produção de riquezas (lucro). Aqui o homem exerce o papel de dominador da natureza. Por sua vez, o Envolvimento traduz uma relação diferente entre os seres humanos e a sua “manta protetora”, a Mãe Natureza, invólucro absoluto de todos os seres, inclusive dela mesma. O homem e a mulher não são dominadores, mas sim cuidadores, zeladores, protetores, admiradores. Nessa perspectiva não há lugar para o modelo das fazendas, por isso, é urgente repensar, refazer, ressignificar o Território Tradicional, intensificando o processo de (re) territorialização do espaço Xukuru. Para isso contam com a colaboração de Tamain.

Tamain é a divindade feminina do povo Xukuru. Ela é considerada a mãe de todos os homens e mulheres, também é a mãe das matas e de todos os seres que habitam o Território Xukuru. Como resultado da catequese católica iniciada ainda no período colonial, os indígenas fizeram uma associação entre Tamain e Nossa Senhora, passando a chamá-la pelo nome de Nossa Senhora das Montanhas. Talvez essa reelaboração cultural tenha corroborado para manter vivo o culto à mãe Tamain, que ao ser relacionada com uma santa católica pode ter possibilitado um comportamento de tolerância por parte dos missionários.

Nesse sentido, a sobrevivência de Tamain significa a manutenção dos valores místicos que mantêm a crença na sacralidade da terra, promovendo um repensar nas formas de viver e conviver. Por essa razão, apesar do longo processo de dessacralização promovido pela agência colonizadora – que converteu a terra em capital –, ao tomá-la de volta, os Xukuru retomaram a concepção originária de território sagrado. Percebe-se que no processo de reflexão sobre a melhor maneira de se conviver dentro do espaço territorial reconquistado, os indígenas manifestam alguns valores que são constitutivos de uma cultura próxima daquela descrita por Maturana como matrística (144).

Maturana defende o modelo matrístico de cultura pré-patriarcal europeia como alternativa ao modelo patriarcal europeu. Chama a atenção o fato de haver

aproximação entre os conteúdos de uma proposta de vida europeia no passado com as experiências ameríndias do Bom Viver. As informações sobre a existência dessa cultura são provenientes de estudos arqueológicos realizados na região do Danúbio, dos Bálcãs e da Egea:

Não temos acesso direto a tal cultura; porém, penso que a rede de conversações que a constituía pode ser reconstruída a partir do que é revelado na vida cotidiana daqueles povos que ainda a vivem e pelas conversações não patriarcais ainda presentes nas malhas da rede de conversações patriarcais que constitui nossa cultura patriarcal hodierna. Assim, penso que devemos deduzir, a partir dos restos arqueológicos mencionados, que o povo que vivia na Europa, entre sete e cinco mil anos antes de Cristo, era composto por agricultores e coletores que não construíam fortificações em seus povoados, que não apresentavam diferenças hierárquicas entre túmulos de homens e de mulheres, ou entre túmulos de homens ou entre túmulos de mulheres [p. 25-26].

O conceito de matrística se diferencia do conceito de patriarcal. A concepção matrística refere-se a um modelo de sociedade no qual predominam as relações construídas com base no cuidado e não na dominação:

A mulher tem uma presença mística, que implica a coerência sistêmica acolhedora e liberadora do maternal fora do autoritário e do hierárquico. A palavra matrístico, portanto, é contrária à palavra patriarcal, que significa o mesmo que a palavra patriarcal, em uma cultura na qual as mulheres têm um papel dominante. [...] a palavra matrístico é usada intencionalmente, para referir uma cultura na qual homens e mulheres podem participar de um modo de vida centrado em uma cooperação não hierárquica, precisamente porque a figura feminina representa a consciência não hierárquica do mundo natural a que pertencemos os seres humanos, em uma relação de participação e confiança, não de controle nem de autoridade, e na qual a vida cotidiana é vivida em uma coerência não hierárquica com todos os seres vivos, mesmo na relação predador-presa” [p. 19].

No intuito de identificar os indicadores que diferenciam uma cultura patriarcal de uma cultura matrística, Maturana estabelece uma comparação entre os valores intrínsecos a cada modelo. O modelo patriarcal se fundamenta em “um modo de coexistência que valoriza a guerra, a competição, a luta, as hierarquias, a autoridade, o poder, a procriação, o crescimento, a apropriação dos recursos e a justificação racional do controle e da dominação dos outros por meio da apropriação da verdade” [p. 24]. Ao passo que uma sociedade fundada no modelo matrístico se

destaca pela “participação, inclusão, colaboração, compreensão, acordo, respeito e co-inspiração” [p. 27].

É importante ter em conta que o autor aqui referenciado adota uma compreensão de humanidade que se constitui pela linguagem e a convivência. Outro aspecto que considera determinante para o desenvolvimento da pessoa humana é a emoção, pois é através dela que o ser humano estabelece as suas relações. Dessa forma, a capacidade de viver, de conviver depende da possibilidade de se emocionar. Isso representa uma negação do domínio da razão que se impôs como a única forma de se buscar uma compreensão de vida boa, referenciada por valores éticos universais. Pode-se, portanto, inferir que o bom viver se concretiza através do bom conviver, que é na reciprocidade que as construções históricas das relações sociais promovem experiências de vida boa.

Contudo, deve-se indagar se esses valores matrísticos podem ser traduzidos para as sociedades humanas da atualidade. A dúvida advém do longo período de imposição do modelo de produção capitalista no mundo que produziu uma cultura patriarcal de dominação sustentada pelo fundamentalismo do mercado, onde a vida humana é compreendida numa perspectiva economicista. Mesmo se tratando de comunidades indígenas, não se pode negar a influência sofrida pelos agentes externos, sejam eles estatais ou outros. Procurando entender como opera uma economia que tenha como inspiração a filosofia matrística, Arruda (145) faz a seguinte afirmação:

Traduzida para as relações econômicas e políticas, a cultura matrística promove a democracia econômica e política, entendida como cooperação, partilha e co-participação enquanto partes das emoções fundamentais que inspiram a ação de superar a escassez, enquanto distribuição participativa em vez de apropriação e centralização. Este é o momento que pode ser chamado de uma Socioeconomia Mista, no qual dois modos diferentes de produção co-existem, um informado pela cultura patriarcal, o outro pela cultura matrística [p. 05].

Talvez a citação acima traduza o momento atual da vida do povo Xukuru que vivencia um processo de redefinição de seu projeto de futuro. Isso significa uma mudança substancial na forma de vida. Essa mudança exige de cada pessoa um compromisso com os valores que justificam o pertencimento àquela coletividade e,

ao mesmo tempo, o abandono dos “valores” adquiridos do colonizador. É um momento de transição conflituosa profundamente marcada pelo antagonismo entre tudo aquilo que foi assimilado do modo de vida capitalista e o propósito de construir uma nova sociedade fundamentada no Bom Viver.

Esse momento pode ser compreendido a partir da comparação feita por Che Guevara (143) para explicar a transição do Capitalismo para o Socialismo: “É como um mal que tivera inconscientemente uma pessoa. Quando acaba o mal, o cérebro recupera a clareza mental, mas os membros não coordenam bem seus movimentos. Nos primeiros dias, após sair do leito, o andar é inseguro e pouco a pouco vai adquirindo a nova segurança” [p. 22]. É nesse caminho que se encontra o Povo Xukuru.

### **5.3. A Bioética de Intervenção Como Uma Bioética do Bom Viver**

Em dissertação defendida no PPGbioética da UnB no ano de 2013, tendo como título “A bioética de intervenção e a justiça social”, Cristiane Fulgêncio (146) apontou a importância de se pensar a justiça social a partir de “visões autóctones do Sul”, dentre elas destacou o *buen vivir* Aymara. Aqui ampliamos essa pretensão com o intuito de pensar a Bioética de Intervenção como uma Bioética do Bom Viver, tomando em consideração não só a visão Aymara como de outros povos e diferentes regiões. Evidentemente, para que tal iniciativa possa se concretizar algumas inovações se impõem como condicionantes epistêmicas e políticas. Porém, mais uma vez, destacamos a característica de abertura aos novos conhecimentos e construção coletiva da BI e, diante disso, esforçamo-nos para argumentar e sugerir dois aportes que julgamos necessários: uma abordagem inter-epistêmica que denominaremos de “sentipensante” e a inclusão dos direitos da natureza dentro de seu referencial teórico.

#### **5.3.1. Sentipensar Interepistemicamente**

A BI ao fazer sua opção pelo pensamento complexo – conforme fora apresentado na primeira parte dessa tese – deixa explícita a compreensão que como condição de sua implementação deverá haver também a pluralidade dos conteúdos e das metodologias inerentes às diferentes disciplinas. Advoga, portanto,

a interdisciplinaridade como componente de sua construção epistemológica e, indo mais além, insere no rol das condicionantes da complexidade do pensar a multidisciplinaridade e a transdisciplinaridade, todas elas importantes para assegurar a interação das disciplinas com seus aportes específicos. De maneira didática, Garrafa (39) procurou traduzir o significado de cada conceito na escritura do capítulo “Multi-inter-transdisciplinaridade, complexidade e totalidade concreta em bioética”, demonstrando sua importância na produção bioética da América Latina.

Todavia, essas interações no campo disciplinar podem ocorrer apenas dentro de uma mesma lógica de pensamento, de uma mesma perspectiva epistemológica enraizada nas epistemologias do Norte global que promovem o conhecimento do Ocidente como a forma superior do saber. Para evitar que isso ocorra, os requisitos da “multi-inter-transdisciplinaridade” ou mesmo da pluridisciplinaridade deverão atuar conjuntamente com a “interepistemicidade” na qual as múltiplas epistemologias, principalmente as do Sul global, possam aportar conhecimentos outros, que tendo sido subalternizados ficaram impossibilitados de contribuir com a construção das diferentes formas de ver e pensar o mundo, o que resultou na dominação e imposição de uma única forma (fórmula), aquela produzida pela modernidade.

Para que se possa promover um pensamento interepistêmico<sup>75</sup> é importante que haja abertura até mesmo aos questionamentos que discutem as formas de pensar, o jeito de produzir conhecimento privilegiando o domínio único da razão, a racionalidade ocidental que excluiu a emoção da produção do saber. Em meados do século passado, o senegalês Léopold Sédar Senghor, um dos nomes de destaque do movimento cultural negritude, destacava em seus escritos a importância das várias formas de produção do conhecimento, a exemplo da subjetividade (emoção), da qual muitas culturas africanas fazem uso para conhecer a realidade. Nessa lógica, o objeto não é visto, ele é sentido e, através da sensibilidade se conhece o outro: “A razão negra se distingue da razão branca por que ela percorre as artérias das coisas para se 'alojar no coração vivo do real'. A razão europeia é analítica por utilização, a razão negra, intuitiva por participação” (147).

---

<sup>75</sup> Esse pode ser compreendido na mesma lógica da transmodernidade (Enrique Dussel) e das epistemologias fronteiriças defendidas por Ramon Grosfoguel, como se pode constatar no artigo “Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna descolonial” (148).

O sociólogo colombiano Orlando Fals Borda, como resultado de seus longos anos de pesquisa entre os pescadores colombianos, elaborou o conceito de cultura anfíbia. A denominação deve-se ao fato das populações locais possuírem grande capacidade de adaptabilidade, de convivência tanto com as águas e as espécies que nelas habitam como com as terras no entorno dessas águas, que juntas constituem os territórios tradicionais das comunidades locais. Borda identificou que entre os membros da cultura anfíbia há uma forma própria de refletir sobre a vida que está ancorada no “sentipensamento”, no sentir-pensar. Identificou também que esta maneira de ver e entender a realidade é conscientemente vivenciada por seus habitantes. Por diversas vezes<sup>76</sup>, seja de forma escrita como verbal, Borda relatou uma de suas conversas com um morador do lugar que lhe fez o seguinte comentário: “você estudioso pensa muito, mas sente pouco”, diferentemente das populações tradicionais daquela região da Colômbia onde se pensa e se sente muito:

Na cultura do Caribe colombiano, e mais especificamente na cultura ribeirinha do rio Grande de La Magdalena, que transporta suas águas até o Oceano Atlântico, o homem-tartaruga que sabe ser aguentador para enfrentar reveses na vida e para superá-los, que na adversidade se recolhe para em seguida voltar à existência com a mesma energia de antes, é também o homem Sentipensante que combina razão e amor, corpo e coração, para se livrar de todas as (más) formações que quebram essa harmonia e para dizer a verdade, tal qual descreve Eduardo Galeano no Livro dos Abraços, em homenagem aos pescadores da costa colombiana (149)<sup>77</sup>.

Saturnino de La Torre (150) ao fazer uso do neologismo Sentipensar o definiu como “o processo mediante o qual colocamos para trabalhar conjuntamente o pensamento e o sentimento, é a fusão de duas formas de interpretar a realidade, a partir da reflexão e do impacto emocional, até convergir num mesmo ato de conhecimento a ação de sentir e pensar” [p. 08].

---

<sup>76</sup> Dez meses antes de seu falecimento, ocorrido em agosto de 2008, em Bogotá, Orlando Fals Borda voltou a falar sobre essa experiência em entrevista concedida a Rafael Bassi. Esta entrevista está disponível na internet e foi transcrita para o diário El Heraldo, Barranquilla, 8 de dezembro de 2008.

<sup>77</sup> En la cultura del Caribe colombiano, y más específicamente de la cultura ribereña del río Grande de La Magdalena que rinde sus aguas al mar Atlántico, el hombre-hicotea<sup>3</sup> que sabe ser aguantador para enfrentar los reveses de la vida y poder superarlos, que en la adversidad se encierra para volver luego a la existencia con la misma energía de antes, es también el hombre sentipensante que combina la razón y el amor, el cuerpo y el corazón, para deshacerse de todas las (mal) formaciones que descuartizan esa armonía y poder decir la verdad, tal y como lo recoge Eduardo Galeano en el Libro de los abrazos, rindiendo homenaje a los pescadores de la costa colombiana (149).

O antropólogo equatoriano Patrício Guerrero Arias (151), aprofundando a perspectiva sentipensante defendida por Borda, entende que “é preciso coraçonzar as epistemologias dominantes desde as sabedorias insurgentes, para construir sentidos outros da existência” [p. 82]. Isso nos leva a acreditar que uma bioética sentipensante terá, certamente, muito mais possibilidades de refletir sobre os dilemas morais da existência humana e da relação entre a espécie humana e as outras espécies à medida que puder “pensar” também com o coração. Nas comunidades rurais brasileiras é muito comum, mesmo nos dias atuais, escutarmos as pessoas recorrerem a expressões do tipo “meu coração está pedindo...”, “meu coração está me dizendo...”, “meu coração está mandando...” etc. quando necessitam tomar alguma decisão importante ou mesmo corriqueira, como definir uma atitude a ser tomada em relação a alguma traquinagem do filho. Ali as pessoas pensam e falam com o coração. Falar com o coração significa pensar com afeto, envolver-se com o tema refletido de maneira intensa, emotiva e racional. Falar com o coração é ser terno e corajoso, racionar com amor e decidir com justiça/equidade. Falar com o coração é dizer pela boca aquilo que se escutou do coração, aquilo que resultou da auscultação cuidadosa, desprovida de preconceitos raciais, étnicos, especistas, epistêmicos, de gênero etc. No Antigo Testamento há uma bonita referência ao sentipensamento no livro de Ezequiel (152) em que o “espírito novo” (pensamento novo) está associado ao novo coração: “Dar-vos-ei um coração novo e introduzirei em vós um espírito novo: arrancarei do vosso peito o coração de pedra e vos darei um coração de carne” (152). Um coração endurecido, petrificado, não tem a capacidade de produzir o bom pensamento porque não sente e o não sentir resulta nas “más formações” que desarmonizam o pensamento e prejudicam a formulação das boas ideias. Coraçonzar as epistemologias dominantes pode ser entendido como uma prática interepistemológica capaz de gerar um novo espírito que promova novos saberes.

O Pensamento Decolonial nos ensina que a colonialidade é exercida em três dimensões com o mesmo grau de importância: Colonialidade do Poder, Colonialidade do Saber e Colonialidade do Ser. Na colonialidade do poder operam as instituições constitutivas e constituintes das relações de dominação estruturais e estruturantes que conformam a tessitura administrativa, burocrática e de controle do Estado. Ela opera em vários níveis, dimensões e áreas que abrangem as esferas da

política, economia, cultura, religião etc. Mas para que tais estruturas executem sua missão de maneira eficiente os padrões de poder deverão antes ser assimilados pelos padrões de conhecimento, para tanto se investe pedagogicamente na colonização do imaginário, o que para Quijano (153) representa o primeiro passo da colonialidade do poder:

Consiste, em primeiro termo, numa colonização do imaginário e dos dominados. Quer dizer, atua na interioridade desse imaginário... A repressão recaiu, antes de tudo, sobre os modos de conhecer, de produzir conhecimento, de produzir perspectivas, imagens e sistemas de imagens, símbolos, modos de significação; sobre os recursos, padrões e instrumentos de expressão formalizada e objetivada, intelectual ou visual... Os colonizadores impuseram também uma imagem mistificada de seus próprios padrões de produção de conhecimentos e significações [p. 438]<sup>78</sup>.

A colonialidade do saber é exercida através da colonialidade epistêmica imposta pela razão ocidental, esta sustenta a existência de uma universalidade eurocêntrica que não admite a convivência com outros saberes, estes, durante o longo processo de colonização foram negados, marginalizados e criminalizados como parte da estratégia de implantação e manutenção do racismo epistêmico que é inerente à colonialidade do saber. Na Mesoamérica, que corresponde atualmente a uma parte do México, aos territórios da Guatemala, El Salvador e Belize e partes dos territórios da Nicarágua, Honduras e Costa Rica, os povos indígenas, antes da conquista espanhola, produziam vários códices, principalmente entre os séculos III e VIII d. C. época que costuma ser referenciada pelos historiadores como “período clássico mesoamericano”.

Muitos desses livros foram destruídos pelos colonizadores por considerá-los “obras do demônio”, mas os sábios indígenas continuaram a escrevê-los depois da chegada dos invasores espanhóis, mesmo que agora sofressem influência daquele contexto. Somente da produção desse período foram conservados mais de quinhentos exemplares distintos. Os códices indígenas que foram salvos da fúria colonialista se tornaram importantes fontes de pesquisas através das quais é

---

<sup>78</sup> Consiste, en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario... La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual... Los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones» (153).

viabilizado o acesso ao conjunto de argumentos éticos que conformam os ideais de vida daquelas sociedades. Na mesma intensidade ocorreu a violência contra os saberes transmitidos através da oralidade e manteve-se como mecanismo de combate às outras formas de ver e sentir o mundo. No Brasil, os povos originários e os povos negros sequestrados do Continente Africano constituem-se historicamente nas principais vítimas do racismo epistêmico que atualmente afeta indígenas, quilombolas, populações tradicionais, pescadores artesanais, comunidades camponesas etc. Contudo, esse racismo epistêmico continua a se reproduzir nas relações Norte-Sul de maneira globalizada e acaba sendo alimentado pelas instituições de produção do saber, como as universidades, que mesmo sendo do Sul e desde o Sul reproduzem o conhecimento gerado pelas epistemologias dominantes oriundas do Norte.

Enquanto a Colonialidade do Poder e do Saber demandam sempre uma exterioridade de estruturas, atores e ações, a Colonialidade do Ser não depende desse conjunto de fatores. “Com o objetivo de impor a colonialidade do poder e do saber existem instituições e aparatos repressores [...] que operam desde o externo” (151) [p. 87]. Mas na colonialidade do ser é o próprio colonizado que depois de ter sido violentado em sua subjetividade, agora colonizada e através da qual lhe foram usurpados todos os seus direitos epistêmicos, passa a operar como agente da colonialidade:

Para o exercício da colonialidade do ser, o poder instala o repressor dentro de nós mesmos, manipula desde o mais íntimo de nossas subjetividades e corpos, e é aí que reside a eficácia da colonialidade do ser, pois aí se constroem subjetividades alienadas, sujeitos sujeitados, se impõe um *ethos* útil à dominação, para impor a razão colonial nas subjetividades, que torna mais viável a colonialidade do poder e do saber [p. 87]<sup>79</sup>.

O ser colonizado tornou-se sujeitado ao não pensar por si mesmo, uma vez que lhe fora imposta outra e única epistemologia. Pensar a partir da epistemologia dominante, no território epistêmico do dominador, é pensar pelo e com o dominador,

---

<sup>79</sup> Pero, para el ejercicio de la colonialidad del ser, el poder instala el represor dentro de nosotros mismos, manipula desde lo más íntimo de nuestras subjetividades y cuerpos, y ahí radica la eficacia de la colonialidad del ser, pues así se construyen subjetividades alienadas, sujetos sujetados, se impone un *ethos* útil a la dominación, para imponer la razón colonial en las subjetividades, que hace más viable la colonialidad del poder y del saber (151).

às vezes até contra o dominador, mas nunca pode ser um pensar por si mesmo, aqui entendido enquanto um pensar autodeterminado. Esse somente se torna possível quando se recupera o território epistêmico usurpado e, não importa que tal território tenha sofrido invasões ou ocupações que provocaram mudanças, o importante é exercer, outra vez, o controle sobre o mesmo e agora, no seu comando, realizar as incursões interepistêmicas que se julguem necessárias. Com a imposição da razão como a via exclusiva da produção do conhecimento, impôs-se também ela como a única capaz de explicar a realidade e para que dominasse soberana houve o sequestro do coração e o sepultamento da afetividade. Nesse contexto o sentipensamento pode ser acusado de não-racionalidade, de incapacidade de entender e explicar a realidade. Em outras palavras, a razão tornou-se a definidora do “ser” e tudo aquilo que a nega, como a afetividade, foi destinada ao “não ser” (154). Procurando formas de romper com esta dominação Arias sugere que talvez uma maneira de se recuperar esse ser negado seja confrontando-se com os sequestradores não a partir da razão colonial, mas desde a sabedoria do coração e da afetividade. Para tanto faz a seguinte indagação:

Começar a coraçonizar as epistemologias hegemônicas que ainda estão presentes em nossas práticas acadêmicas não seria um ato de decolonização? Não seria uma forma de começar a sentipensar com o coração e com todo o nosso corpo, como expressão de outra forma corropolítica? Não seria outra maneira de resposta política desde os nossos próprios territórios de viver? Desde a força insurgente da sabedoria do coração e das emoções, que ao largo da história hão permitido a humanidade seguir tecendo a sagrada trama da vida?<sup>80</sup> (151) [p. 92].

A Bioética de Intervenção adota o corpo como um dos seus marcos teórico-conceituais e considera toda a sua dimensão física e psíquica. Por sua vez o sentipensamento é apresentado como um corropolítico inovador na qual o coração é alçado ao *status* de órgão protagonista da ação de pensar, do sentir-pensar. Essa circunstância nos faz crer ser possível coraçonizar o corpo epistemológico da BI como forma de contribuir para uma reflexão bioética sentipensante.

---

<sup>80</sup> ¿Empezar a Corazonar las epistemologías hegemónicas, que aún están presentes en nuestras prácticas académicas no sería un acto de de-colonización? ¿No sería una forma de empezar a sentipensar con el corazón, o con todo nuestro cuerpo, como expresión de otra forma de corpolítica? ¿No sería otra manera de respuesta política, desde nuestros propios territorios del vivir, desde la fuerza insurgente de la sabiduría del corazón y las emociones, que a lo largo de la historia le han permitido a la humanidad continuar tejiendo la sagrada trama de la vida? (151)

### 5.3.2. Reconhecer o Significado e os Direitos da Natureza

Em mensagem gravada para o IV Congresso Mundial de Bioética, realizado em Tóquio no ano de 1998, Potter chamou a atenção para o fato de que em muitas culturas a relação com a natureza ocupa um lugar determinante, razão pela qual não se pode pensar uma bioética em perspectiva global tendo como referência apenas o humano (104). A Bioética de Intervenção por ter como referencial principal os direitos humanos pode correr o risco de promover uma reflexão bioética reducionista focada apenas na espécie humana ou mesmo contemplando outras espécies, como a questão dos animais e do meio ambiente, mas sempre as submetendo aos interesses, desejos e sentimentos da espécie humana. Para considerar essa dimensão da bioética potteriana, estamos recorrendo ao Novo Constitucionalismo latino-americano gestado a partir das Constituições do Equador e da Bolívia que protagonizou uma revolução no âmbito do direito e suscitou questionamentos para várias outras áreas, inclusive da ética e da bioética. É mérito dessas constituições o reconhecimento de um novo sujeito de direito, a natureza. De acordo com o constitucionalismo dominante originado na Europa se admitia até então a existência de dois sujeitos de direito: o indivíduo e a coletividade. Em relação a esse último, já se considerava um grande avanço o fato das lutas sociais terem conseguido construir a figura do sujeito coletivo de direito que passou a ser uma importante ferramenta na defesa dos direitos dos agrupamentos humanos vulnerados, dentre eles as minorias étnicas e grupos socialmente marginalizados. Mas o constitucionalismo latino-americano definiu que existem três tipos de direitos: os direitos individuais, os direitos coletivos e os direitos da Natureza (*Pacha Mama*, Mãe Terra). Podemos supor que a inclusão da expressão Mãe Terra dentro da legislação e o reconhecimento desse ente como portador de direitos podem ser entendidos enquanto resultantes de um exercício interepistemológico como aquele defendido no item anterior e daí inferir que as práticas sentipensantes dos povos originários e das populações tradicionais influenciaram fortemente na construção de tal compreensão. Se assim o for, o Constitucionalismo latino-americano poderá ser apontado como um bom exemplo, um indicador de resultados da práxis interepistêmica.

Embora nossa finalidade primeira nesse tópico seja demonstrar a importância da Bioética de Intervenção incluir em seu território político-epistêmico a consideração dos direitos da natureza juntamente com os direitos humanos, procuraremos, antes de tudo, perceber o processo de diálogo interepistemológico entre as epistemologias dominantes e as epistemologias originárias da região andina, delimitando o campo jurídico enquanto área epistêmica privilegiada, restringindo a reflexão a um breve comentário em torno dos direitos dos animais e do direito ambiental no direito ocidental moderno, de onde emerge a tensão sobre os sujeitos de direito.

Na tradição do direito ocidental moderno, fortemente influenciado pelo monismo jurídico e o positivismo, a proteção dos animais sempre esteve determinada pelos direitos dos seres humanos. Por essa razão, para muito juristas, de modo especial os penalistas, somente se pode entender a violência sofrida pelos animais à medida que esta afeta a humanidade do ser racional que é o sujeito de direitos. Sendo assim, maltratar os animais pode significar atentar contra o sentimento de piedade que se constitui num bem jurídico representado pelos bons costumes e a moral pública que pode ainda ser entendido como uma tendência de crueldade contra os humanos ou um dano ao meio ambiente (155). Contudo, já no século XIX Jeremy Bentham, por considerar os animais como seres sensíveis e passíveis de dor e sofrimento, suscitou o debate no intuito de que eles pudessem ser considerados sujeitos de direito, independentemente dos direitos dos humanos. Desde então, essa discussão continuou em aberto e nos últimos anos se intensificou dentro do movimento de defesa dos animais uma forte polêmica entre aqueles que lutam pelo bem-estar animal e os que defendem os direitos dos animais: bem-estaristas *versus* abolicionistas. Enquanto os primeiros reivindicam os cuidados devidos para evitar qualquer forma de sofrimento e assegurar o bem-estar dos animais, mesmo daqueles que estão na fila de espera para o abate, os segundos reivindicam o fim do uso daqueles para benefício humano.

Esta polêmica também ocupa lugar nas discussões bioéticas, tendo como um dos principais expoentes Peter Singer (156) que defende o “princípio de igual consideração de interesses”, equiparando a espécie humana aos animais não humanos:

As pessoas costumam dizer que a vida é sagrada, o que quase sempre, não passa de força de expressão. Não querem dizer, como as suas palavras parecem indicar, que, em si, a vida é sagrada. Se quisessem, considerariam igualmente abominável matar um porco, arrancar um repolho ou assassinar um ser humano. Quando as pessoas afirmam que a vida é sagrada, estão pensando na vida humana. Mas por que a vida humana deveria ter um valor especial? [p. 94].

As indagações de Singer questionam o especismo egoístico das epistemologias dominantes e nos provocam a construir outras maneiras de olhar as várias formas de vida e perceber possíveis ensinamentos. Assumindo essa perspectiva, o professor Damián Verzeñassi (157), da *Universidad Nacional de Rosario*, Argentina, aproveitou sua fala durante o Encontro Internacional e Pluricultural *Sumak kawsai* e Saúde, ocorrido entre os dias 7 a 12 de outubro de 2013, na cidade de Cuenca, Equador, para desafiar-nos a aprender das bactérias as suas lições de resistência:

As bactérias têm sido capazes de resistir e sobreviver todo este tempo, porque nunca pretenderam que todo o mundo fosse como uma grande bactéria, nem que os tempos do planeta se adaptem a seus tempos. Pelo contrário, através da capacidade de respeitar os ciclos da natureza, de acompanhar o resto das espécies em seus processos evolutivos (sem tentar eliminá-los) apreendendo dessa experiência uma lógica não competitiva, mas sim mutualista, radicalizam sua capacidade de aprendizagem, e com ela sua extraordinária possibilidade de resistência [p. 12]<sup>81</sup>.

Esses desafios que as outras formas de vida nos impõem não podem passar despercebidos. Devemos encará-los como fontes de inspiração na busca de novas possibilidades de aprendizagens que nos auxiliem no enfrentamento à matriz de poder colonial responsável pela colonização das formas outras de ver, sentir e projetar o mundo.

No que diz respeito à proteção ambiental, muito se avançou nas últimas décadas. Um conjunto de conferências, tratados e normas internacionais foram sendo produzidos, destaquem-se como determinantes para essas conquistas os

---

<sup>81</sup> Las Bacterias han sido capaces de resistir y sobrevivir todo este tiempo, porque nunca pretendieron que todo el mundo fuese como una gran bacteria, ni que los tiempos del planeta se adapten a sus tiempos, sino todo lo contrario. En la capacidad de respetar los ciclos de la Naturaleza, de acompañar al resto de las especies en sus procesos evolutivos (sin intentar eliminarlos) aprendiendo de eso, desde una lógica no competitiva, sino mutualista, radica su capacidad de aprendizaje, y con ello su extraordinaria posibilidad de resistencia (157).

movimentos ambientalistas em todas as partes do Planeta, que no Brasil tem vários mártires, dentre eles um mundialmente conhecido, Chico Mendes, que iniciou sua militância organizando os seringueiros do estado do Acre na luta contra o desmatamento e mobilizando-os para reivindicar do Estado brasileiro a criação de reservas extrativistas. A aprovação da Convenção da Diversidade Biológica (CDB) durante a Conferência da ONU sobre o Meio Ambiente (Eco 92), realizada na cidade do Rio de Janeiro no ano de 1992, representou um marco importantíssimo para a consolidação do direito ambiental internacional. Desde então, as discussões avançaram premidas pelos sempre atualizados relatórios de atentos pesquisadores que monitoram as mudanças climáticas decorrentes do processo de aquecimento global e as mobilizações da sociedade civil em defesa do meio ambiente, de tal forma que se chegou a 2012, ocasião da realização da 2ª Conferência Mundial do Clima (Rio + 20), com um robusto aparato normativo internacional de proteção ambiental, não obstante a recusa de algumas grandes potências em implementá-lo, a exemplo dos EUA.

Todavia, o meio ambiente também recebeu do direito a mesma forma de tratamento dada à proteção dos animais. O ambientalismo jurídico reconhece o meio ambiente como um bem coletivo, um patrimônio dos humanos. Por essa razão, deve ser protegido, assegurando inclusive o direito daqueles humanos que ainda não existem, as gerações futuras, aqueles que estão por nascer. Mesmo as teses mais avançadas, como o conceito de socioambientalismo, uma importante contribuição dos ambientalistas brasileiros para o direito ambiental internacional, vinculam o meio ambiente ao sujeito de direito humano; por isso mesmo nas várias constituições mais recentes, como é o caso da Constituição brasileira, o direito ao meio ambiente é entendido enquanto direito humano, ou seja, enquanto direito humano ao meio ambiente.

No constitucionalismo gestado desde as constituições boliviana e equatoriana, a proteção ambiental é decorrente não da sua vinculação com os direitos humanos, mas em decorrência dos direitos da natureza, que é reconhecida, como já assinalamos acima, enquanto sujeito de direito. Isso significa que a natureza não depende da mediação humana; ela tem o direito à sua própria existência. O ser humano, embora constitua a parte pensante da natureza, não pode

jamais exercer o domínio sobre ela, uma vez que não é seu dono, mas uma parte importante da mesma. O preâmbulo da Constituição boliviana, de maneira poeticamente bucólica começa com o seguinte enunciado:

En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdes y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia.

Na conclusão do preâmbulo, os constituintes anunciaram: *“Cumpliendo con el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia”*. A refundação da Bolívia é creditada a uma aliança estabelecida entre os povos, detentores de mandato popular com a *Pachamama*, aqui representada como uma pessoa, e juntos, os povos bolivianos e a *Pachamama*, recebem a graça de Deus. Mais adiante no artigo 33 pode-se ler o seguinte: *“Las personas tienen derecho a un medio ambiente saludable, protegido y equilibrado. El ejercicio de este derecho debe permitir a los individuos y colectividades de las presentes y futuras generaciones, además de otros seres vivos, desarrollarse de manera normal y permanente”*. Nesse artigo o direito ao meio ambiente aparece como um direito compartilhado entre os seres humanos e os outros seres. No artigo que segue, o art. 34, há outra inovação importante no que se refere à competência e legitimidade para representar a defesa dos direitos do meio ambiente – da natureza – diferentemente de outras constituições que reconhecem a existência de algumas instituições aptas a exercer essa função de defesa, aqui qualquer pessoa pode ingressar em juízo para requerer a defender os direitos da Mãe Terra, o que reforça a compreensão de que todos somos parte dela: *“Cualquier persona, a título individual o en representación de una colectividad, está facultada para ejercer las acciones legales en defensa del medio ambiente, sin perjuicio de la obligación de las instituciones públicas de actuar de oficio frente a los atentados contra el medio ambiente”* .

Mas é no texto da constituição equatoriana que o direito da Mãe Terra aparece muito mais elaborado e vinculado à proposta do Bom Viver (*Sumak*

*Kawsay*). O zelo dos constituintes para tornar o mais compreensível possível a tradução dos direitos da Mãe Terra naquela carta magna já se evidencia nas primeiras frases do preâmbulo:

*NOSOTRAS Y NOSOTROS, el pueblo soberano del Ecuador,  
RECONOCIENDO nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y  
hombres de distintos pueblos,  
**CELEBRANDO a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos  
parte y que es vital para nuestra existencia,**  
INVOCANDO el nombre de Dios y reconociendo nuestras diversas  
formas de religiosidad y espiritualidad,  
APELANDO a la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen  
como sociedad,  
COMO HEREDEROS de las luchas sociales de liberación frente a  
todas las formas de dominación y colonialismo,  
Y con un profundo compromiso con el presente y el futuro,  
Decidimos construir:  
**Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y  
armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el Sumak  
kawsay;**  
[...].*

E de maneira bastante objetiva, de forma a evitar qualquer possibilidade de controvérsia hermenêutica na interpretação a ser feita pelos julgadores, o art. 71 traz uma definição precisa no que consiste o direito da natureza: “*La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos*”. De acordo com esse artigo pode-se ver que numa possível contenda judicial o que estará em discussão não será necessariamente, como no caso brasileiro, a afetação do direito humano ao meio ambiente saudável, mas o direito à vida da natureza. Assim, discutir-se-á a hipótese de determinado dano afetar a sua existência, averiguar-se-á se sua capacidade de manter e regenerar seus ciclos vitais estar sendo ameaçada. Assim como na constituição boliviana, qualquer pessoa poderá ingressar em juízo em defesa dos direitos da natureza.

Há, portanto, uma inovação no campo do direito que incorpora a dimensão cósmica, reconhecendo e legitimando um modelo de vida harmonioso entre natureza, espécie humana e outras espécies. “A angústia global da crise ambiental originada pelas mudanças climáticas, impõe a busca de propostas jurídicas e políticas inovadoras. O reconhecimento dos direitos da natureza está na vanguarda

delas em nível mundial” (158)<sup>82</sup>. As rupturas epistêmico-conceituais se traduzem em orientações éticas e princípios que se expressam em várias dimensões: justiça social e econômica, justiça democrática participativa, justiça intergeracional e interpessoal, justiça intergênero, justiça inter-racial e interétnica, justiça ambiental, justiça transnacional, justiça como imparcialidade etc.

Chamamos a atenção ao fato da *Pacha Mama*, um ser mitológico presente nas culturas andinas, ser incorporada à lei maior do país. O interessante é que ela pode ser equiparada a outro ser mitológico da cultura ocidental que é detentor de atributos muito parecidos com os da *Pacha Mama*; referimo-nos à deusa *Gaia* (Terra), um ente originário da mitologia grega e que nos últimos tempos tem sido invocado por alguns estudiosos para refletir sobre a grave crise ambiental planetária e a urgente necessidade de se repensar as relações entre os seres humanos e a natureza. O inglês James Lovelock esteve por muitos anos elaborando uma tese por ele denominada de *hipótesis Gaia*. Segundo sua teoria a Terra se constitui num sistema auto-regulatório em que os seres atuam cooperativamente para a manutenção desse sistema. Significa uma releitura da teoria evolucionista segundo a qual os mais fortes sobrevivem ao processo adaptativo enquanto os mais fracos são eliminados. Na *hipótesis Gaia* ocorre um processo simbiótico na vida do Planeta que só pode ser compreendida de forma microscópica, como resultado de sínteses e complexificações moleculares. Em determinados momentos alguns micro-organismos se fundem a outros (simbiotizam-se) para formar organismos mais complexos cooperativamente gerados. Nós somos produto de milhões de anos de micro-cooperações que resultaram no complexo organismo representante da espécie humana (155). É nesse processo que a Terra se auto-regula, fenômeno descrito por Varela e Maturana como *autopoiese* (159). No Brasil o teólogo Leonardo Boff (160), desde os anos 1990, tem dedicado esforços à reflexão sobre o meio ambiente tomando como referência a *hipótesis Gaia*:

A Terra é um organismo vivo, é a Pacha Mama de nossos indígenas, a Gaia dos cosmólogos contemporâneos. Numa perspectiva evolucionária nós seres humanos, nascidos do *humus*, somos a

---

<sup>82</sup> “La angustia global por la crisis ambiental originada en el cambio climático, impone la búsqueda de propuestas jurídicas y políticas innovadoras. El reconocimiento de Derechos a la Naturaleza está a la vanguardia de ellas a nivel mundial” (158).

própria Terra que chegou a sentir, a pensar, a amar, a venerar e hoje a se alarmar. Terra e ser humano somos uma única realidade complexa, como bem o viram os astronautas lá da lua ou das suas naves espaciais [p. 100].

De acordo com a *hipótesis Gaia* poderá chegar um momento em que a Terra opte por outros organismos mais complexos que os humanos e possa substituí-los em razão de sua inadequação para viver no regime de cooperação planetária. Essa interpretação impõe à espécie humana uma reflexão sobre sua posição de superioridade frente às outras espécies à medida que revela o grau de interdependência entre todos os seres vivos. A proposição ética que nos é apontada tanto por *Gaia* como pela *Pacha Mama* é de uma ética cooperativa e de reciprocidade. No mito da deusa *Gaia* e no mito da *Pacha Mama* a força da natureza é a responsável pela transformação e os humanos que com ela interagem encontram as forças necessárias para construir suas histórias de resistências. Os milhares de pessoas dos povos africanos sequestrados para o continente americano reconstruíram aqui suas práticas religiosas nas quais as forças da natureza são sempre operantes através das entidades, entre elas encontram-se algumas do gênero feminino, do mesmo gênero das deidades grega e ameríndia, revelando a fertilidade da feminilidade cósmica.

Os comentários acima dispostos objetivam advogar a importância de se promover a aproximação da Bioética de Intervenção com os direitos da natureza, que passariam a caminhar juntos com os direitos humanos que já integram o corpo teórico da BI. Isto significa dar ao “pensamento complexo e à totalidade concreta” a dimensão cósmica, ou seja, levar em consideração também a complexidade e totalidade cósmicas. Isso significa fazer o enfrentamento com um dos eixos da colonialidade, a “colonialidade da Mãe Natureza e da Vida Mesma”, que juntamente com a colonialidade do poder, a colonialidade do saber e a colonialidade do ser, viabiliza a continuidade da estrutura da colonialidade. Embora ela não tenha sido trabalhada por Aníbal Quijano, alguns autores como Arturo Escobar, Catherine Walsh, Edgardo Lander e Fernando Coronil produziram estudos em que aprofundam essa questão. Segundo Walsh (67), a colonialidade da Mãe Natureza tem como sustentação a “divisão binária natureza/sociedade, descartando o mágico-espiritual-social, a relação entre mundos biofísicos, humanos e espirituais, incluindo o dos

ancestrais, que dá sustento aos sistemas integrais de vida e da humanidade mesma” [p. 138]. Diferentemente dos direitos humanos que são construídos com base na concepção de indivíduo, os direitos da natureza somente podem ser concebidos desde uma perspectiva comunitária, desde a consideração da coletividade.

## 6. A BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO E A QUESTÃO DO ESTADO: DEMARCANDO O TERRITÓRIO POLÍTICO-EPISTEMOLÓGICO DA BI

Todo processo de territorialização demanda uma etapa demarcatória em decorrência das fronteiras territoriais impostas. Estas fronteiras podem ser geográficas, econômicas, políticas etc. No nosso caso estamos referindo-nos às fronteiras epistêmicas e políticas, mas as compreendemos enquanto fronteiras abertas, dialógicas, interligadas/interdependentes, mas identitariamente definidas.

Neste último capítulo procuraremos concluir o enredo da trajetória da BI que fomos construindo ao longo do texto. Até chegar aqui passamos por diferentes fases: identificação das influências teóricas, delimitação dos espaços de intervenção, demarcação de seu estatuto epistemológico e agora chegamos à fase de homologação de seu território político e epistêmico. Nesse sentido, entendemos ser importante apresentar uma sinopse histórica dos 20 anos de construção da experiência bioética na Universidade de Brasília, lugar de gestação, nascimento, crescimento e propagação da Bioética de Intervenção.

Mais do que uma cronologia, as Tabelas 3 e 4 mostradas abaixo representam uma memória, um registro historiográfico resumido, mas recheado de significado epistemológico, político, acadêmico e vivencial. Por detrás de cada data e frase que define o acontecimento há uma cartografia social que delinea o mapeamento político-epistêmico da BI composto por uma profusão de saberes, de formas diferenciadas de ver a realidade a partir de perspectivas locais, regionais e internacionais.

Isso nos leva a reconhecer que sua identidade foi sendo forjada dentro da pluralidade das ideias, porém dentro de uma mesma perspectiva político-ideológica que a torna uma bioética militante. Essa identidade militante a inclui dentro de um campo bioético definido por alguns bioeticistas como “Bioética Social”<sup>83</sup>, aquela em que o fazer bioético opera na perspectiva de promover a justiça social e nesse caso as políticas públicas constituem-se numa das principais preocupações dos biotecnólogos dessa área.

---

<sup>83</sup> O professor Volnei Garrafa contesta essa definição, entende tratar-se de um pleonasmo posto que toda bioética é social.

Tabela 3 - QUADRO SINÓTICO DOS 20 ANOS DE BIOÉTICA NA UnB<sup>84</sup>

ANO	ATIVIDADE
1993	Criação do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Bioética (NEPeB) ligado ao Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares (CEAM)
1994	Primeiro grupo de pesquisa em bioética credenciado no país junto aos Grupos de Pesquisas do CNPq
1996	Participação na criação do Programa de Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em Ciências da Saúde com a área de concentração em Bioética
1998	Realização do 1º. Curso de Pós-Graduação Lato Sensu em Bioética do Brasil (Especialização)
1998	Realização do II Congresso Brasileiro de Bioética; Brasília/DF
2000	Realização da I Jornada de Bioética do Distrito Federal
2002	Organização do Sexto Congresso Mundial de Bioética, 4º. Congresso Brasileiro de Bioética e 2º. Congresso Luso-Brasileiro de Bioética – 1400 congressistas de 61 países; Brasília/DF
2003	Participação ativa na criação da Rede Latino-Americana e do Caribe de Bioética da Unesco / REDBIOÉTICA em Cancun, México, e reunião paralela do Projeto Genoma Humano internacional.
2004	Aprovação formal da Cátedra Unesco de Bioética da UnB com convênio formal estabelecido entre a UnB e a Unesco/Paris
2004-2005	Participação ativa na construção da Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos da Unesco
2004-2005	Participação ativa na construção do Projeto de Lei 6032/2005 que propõe a criação do Conselho Nacional de Bioética para o Brasil
2008	Criação do Programa de Pós-Graduação em Bioética (Mestrado e Doutorado) da UnB
2010	Participação na fundação da International Association of Education in Ethics / IAEE, Pittsburgh/Estados Unidos.
2011	Organização do 9o. Congresso Brasileiro de Bioética, 4º. Congresso da Redbioética/Unesco e 1º. Congresso Brasileiro de Bioética Clínica - 900 participantes de 21 países; Brasília/DF
2012	Participação na Inaugural Conference on Education in Ethics – Pittsburgh/EEUU; A 3ª. Conferência será realizada em Natal, Brasil, em 2015 com apoio da Cátedra Unesco/PPGBioética UnB
2012	Organização do V Congresso da Redbioética / UNESCO; Brasília/DF.
2013	Realização do II Encontro de Bioética do Distrito Federal e 1º. Encontro de Alunos e Ex-Alunos da Universidade de Brasília

<sup>84</sup> Tabela organizada com dados apresentados pelo professor Volnei Garrafa durante a realização do II Encontro de Bioética do Distrito Federal e 1º. Encontro de Alunos e Ex-Alunos da Universidade de Brasília, em 2013.

Tabela 4 - INDICADORES DE ATUAÇÃO EM NÍVEL REGIONAL E INTERNACIONAL<sup>85</sup>

INDICADORES REGIONAIS	INDICADORES INTERNACIONAIS
<p>1. Fundação e participação ativa na Rede Latino-Americana e do Caribe de Bioética da Unesco/REDBIOÉTICA: cursos, congressos, publicação de livros, formação de recursos humanos em bioética...</p> <p>2. Participação ativa no “Programa de Educación Permanente en Bioética da REDBIOÉTICA UNESCO” – <a href="http://www.redbioetica-edu.com.ar">www.redbioetica-edu.com.ar</a> – Cursos anuais de 200 horas sobre “Ética em la Investigación con Seres Humanos” e “Bioética Clínica y Social”.</p> <p>3. Assessoria ao Programa para América Latina e Caribe de Bioética e Ética da Ciência - Setor de Ciências Sociais e Humanas da UNESCO - Oficina Regional de Ciência para América Latina e Caribe - para a criação de Comitês Nacionais de Bioética na Região com sede em Montevideú, Uruguay;</p> <p>4. Desenvolvimento de Projetos de pesquisa sobre Colonialidade e Epistemologias do Sul.</p>	<p>1. Participação na construção da Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos da Unesco / 2004-05;</p> <p>2. Participação na fundação e desenvolvimento da IAEE – International Association of Education in Ethics – 2010-12;</p> <p>3. Representação no GEOBS / UNESCO – Observatório Mundial de Bioética; Representação na Rede de Cátedras Unesco de Bioética da Unesco;</p> <p>4. Realização e apoio aos Congressos Luso-Brasileiros de Bioética e Encontros de Bioética dos Países Lusófonos.</p>

Como o campo da chamada “Bioética Social” é muito vasto, a BI deverá identificar entre as muitas proposituras aquelas com as quais deve estabelecer parcerias pontuais – em que a utilização de seus repertórios teórico-metodológicos poderão aportar para a resolução de conflitos específicos – e aquelas com as quais deverá construir alianças estratégicas duradouras que vislumbrem uma transformação da realidade social injusta. No Brasil há pelo menos duas propostas que atendem a essa finalidade, a Bioética inspirada na Teologia da Libertação e a Bioética da Proteção. A primeira pela já comprovada experiência histórica da Teologia da Libertação na América Latina, tendo impulsionado várias lutas de libertação, conforme já explicitado na primeira parte dessa tese. Márcio Fabri (161) demonstrou a relevante contribuição política, epistêmica e pedagógica da mesma na qual se pode ancorar a dimensão libertadora da bioética a partir da opção

<sup>85</sup> Tabela organizada com dados apresentados pelo professor Volnei Garrafa durante a realização do II Encontro de Bioética do Distrito Federal e 1º. Encontro de Alunos e Ex-Alunos da Universidade de Brasília, em 2013.

preferencial pelos empobrecidos (162). A segunda por tentar recuperar o papel de Estado protetor, apresentando uma perspectiva de atenção aos sujeitos vulnerados em que a proteção não resulte numa rotulação do protegido como incapaz, mas como diferente, e essa condição de diferente requer uma atenção específica e diferenciada, assim como outros segmentos populacionais também a requerem, mesmo que não sejam considerados vulnerados em sentido estrito.

A proteção a ser feita pelo Estado e/ou agente estatal deverá contemplar também a defesa da autonomia dos sujeitos aos quais se pretende assegurar a proteção: “a população (ou os grupos populacionais a serem protegidos em suas necessidades específicas) deve ser esclarecida sobre as medidas protetoras, caso contrário, estas só poderão ser percebidas como paternalistas e/ou arbitrarias, tornando-as, portanto, ineficazes” (163). Essa afirmação suscita a questão da consideração bioética na ação política estatal, da maneira como o Estado deverá proceder, da opção político-metodológica a ser feita. Esta preocupação faz parte também do fazer bioético da Bioética de Intervenção. Portanto, a demarcação do território epistemológico está intrinsecamente associada à delimitação das competências dos agentes envolvidos na práxis bioética, à definição de suas atribuições e à metodologia utilizada. No tópico que segue tentaremos aprofundar essa discussão.

### **6.1. A Intervenção e a Ação do Estado**

Desde nossos primeiros contatos com a BI houve uma preocupação quanto à sua terminologia. Longe de qualquer preciosismo linguístico, trata-se de cuidado eminentemente político-metodológico. Como a palavra intervenção expressa automaticamente uma ideia de ação (fazer, interferir), é importante que se tenha clareza de como se deve fazer a interferência pretendida para que se possa ter uma prática interventiva e não intervencionista. A prática interventiva demanda a construção de um processo dialógico intercultural e interepistêmico onde o outro – seja sujeito individual ou coletivo – é respeitado em seu protagonismo. É, portanto, resultado de uma construção coletiva a partir do lugar em que o problema é identificado, em colaboração com os afetados, constituindo-se numa atitude de respeito à autonomia e autodeterminação das pessoas e grupos sociais envolvidos.

A ação intervencionista é autoritária e determinada de fora pra dentro, sem consultar e nem mesmo informar aquele (aqueles, aquelas...) que sofrerá a ação. O termo intervencionismo é usado como referência à doutrina política de intervenção de um Estado sobre outro, como expressão de violação da soberania do Estado que sofre a intervenção. Por essa razão, não é correta a simples e direta interpretação literal das proposições oriundas da BI como demandas intervencionistas. Por não estar atentos a essa relevante distinção, alguns pesquisadores acabam incorrendo nesse erro.

Por isso defendemos um modelo de intervenção bioética adequado ao qual denominamos de “não intromissão”. Partimos do pressuposto de que as diferenças entre as várias correntes bioéticas somente podem ser constatadas de fato na observância das práticas. No âmbito discursivo pode haver diferenças significativas, mas um bom discurso não assegura por si só uma boa prática. A diferença, portanto, não se estabelece necessariamente no confronto de discursos, mas na confrontação de práticas. “O outro não é ‘mau’ porque discursa com argumento de maldade; o outro é ‘mau’ porque suas práticas causam mal à vida, e não estão ajustadas ao discurso” (164). É diante disso que nossa intenção em discutir um modelo de intervenção bioética ganha importância. Não é suficiente uma apropriação do discurso da Bioética de Intervenção; o importante é que a prática assumida em decorrência desse discurso promova aquilo que essa teoria bioética defende: a libertação.

Numa analogia com a bioética principialista onde a “não maleficência” é a garantia da efetividade da “beneficência”, tornando-se assim a primeira uma condição necessária para a segunda, podemos afirmar que a “não intromissão” é o anverso da “intervenção”. Nesse sentido, o axioma “*primum non nocere*” (antes de tudo não prejudicar), torna-se sinônimo de “antes de tudo não intrometer-se” sob pena da prática negar o discurso. Mas poderíamos indagar-nos se é possível intervir sem intrometer-se; partimos da premissa que sim. Se assim não fosse, a Bioética de Intervenção estaria encurralada num interminável dilema entre o discurso e a prática.

Por ocasião da abordagem do tema do chamado “infanticídio indígena” em dissertação de mestrado, realizado no Programa de Pós-graduação em Ciências da

Saúde da Universidade de Brasília (110), tivemos a oportunidade de tratar desta questão fazendo uma distinção entre **intervenção** e **intromissão** nos seguintes termos:

A primeira, nós a entendemos enquanto uma ação política, devidamente planejada, dentro de um processo construído conjuntamente com as pessoas diretamente envolvidas, as destinatárias da ação. A segunda trata-se de uma decisão unilateral, onde é desrespeitada a autonomia da pessoa ou do grupo supostamente beneficiário da ação. Pode ser praticada por um indivíduo ou até mesmo por instituições públicas ou privadas, algumas vezes sob a forma de “política de assistência” ou “legislação protetiva” [p. 94].

Para demonstrar como estas situações ocorrem na prática, analisamos quatro casos em que ocorreram ações por agentes não indígenas, estatais e não estatais, sob a alegação de proteger crianças indígenas e demonstramos as consequências de cada uma delas procurando identificar as características de intervenção ou intromissão. Em seguida, dedicamos atenção ao PL 1057/2007 que dispõe “sobre o combate a práticas tradicionais nocivas à proteção dos direitos fundamentais de crianças indígenas, bem como pertencentes a outras sociedades ditas não tradicionais”. Ainda com sua tramitação em curso no Parlamento brasileiro, este projeto de lei é na verdade apenas mais um instrumento de demonstração da forma de tratamento estabelecida pelo Estado desde o período colonial e significa a atualização, na forma da lei, do racismo institucional instituído contra os povos originários desde a invasão de seus territórios tradicionais por potências colonialistas europeias. Embora suspeitemos de suas supostas boas intenções de proteger crianças indefesas, uma vez que seu propósito de “combater práticas tradicionais nocivas” já revela uma de suas finalidades - classificar as práticas culturais dos Outros (não ocidentais), como danosas, reforçando assim a discriminação racial - teceremos alguns comentários sobre o mesmo deixando de lado nossa suspeita.

Partindo do pressuposto de que suas boas intenções são verdadeiras, pelo simples fato de estar tramitando na casa legislativa em que há uma série de outros projetos de lei que propõem alterar a Constituição brasileira para desconstruir direitos assegurados aos povos indígenas, sobretudo os direitos territoriais, podemos inferir que, mesmo que não pretendesse, o PL 1057 já se presta a ser um poderoso instrumento de lobby contra os direitos dos povos originários. Nele subjaz

uma mensagem subliminar de que a cultura indígena, por ser “nociva”, deve ser modificada e uma das formas de modificá-la pode ser não assegurando aos povos os seus territórios tradicionais, pois estes não sendo demarcados ficarão disponíveis para a exploração pelo agronegócio, empresas mineradoras, madeireiras etc., atendendo assim aos interesses do capital. Essa proposição legislativa jamais poderia ser entendida como uma prática interventiva, pelo contrário, é um exemplo inquestionável do intervencionismo interno que o Estado nacional exerce contra os povos originários do país, que em momento algum foram consultados e nem ao menos informados sobre o mesmo. Essa ação, portanto, somente pode ser entendida enquanto intromissão.

Diante da complexa identidade institucional do Estado, Wanderson Flor do Nascimento (112) ao fazer referência à nossa reflexão sobre o “sujeito da ação bioética” em que apresentamos a distinção entre intervenção e intromissão elaborou as seguintes perguntas-problema: a) “Sabendo de sua história e natureza colonial, sendo a falácia desenvolvimentista o seu combustível e a diferença colonial sua espinha dorsal, o Estado pode ser considerado como algo além de intromissor?” b) “O Estado tem essa disposição de ser uma voz entre outras em qualquer diálogo no qual ele faça parte?” Procurando encontrar algum indicativo para possíveis respostas, ele constrói a seguinte sentença indagativa:

No contexto institucional brasileiro, no qual o Estado tem tanta importância na relação com as condições sociais e com os elementos que compõe o escopo da bioética, que tipo de relação a BI terá de manter com ele para que a dinâmica perniciososa do Estado não impeça a intervenção e pensar no Estado como agente interventor da BI? Colocar esta questão significa, de algum modo, enfrentar a questão de se é possível descolonizar o Estado. O que seria um Estado descolonizado? [p. 134].

Na sequência o autor responde revelando sua dúvida sobre a possibilidade real de se descolonizar o Estado e por isso declara-se pessimista, embora reconheça ser impossível o não estabelecimento de uma relação entre a BI e o Estado. Por ser nosso propósito discutir nesse trabalho a perspectiva libertadora da BI e, considerando que sua práxis não pode prescindir do estabelecimento de relações com o Estado, não podemos fugir dessa questão central. Mas para enfrentá-la, precisamos antes deixar manifesta a nossa convicção de que a

humanidade necessita encontrar outras formas de organização e gestão da vida das sociedades mais complexas<sup>86</sup> que não seja através do Estado, por acreditar que este, sobretudo como hoje o conhecemos, na forma do Estado-nação, por razões históricas, políticas e econômicas, não poderá contemplar toda a pluralidade e diversidade das pessoas, grupos sociais, comunidades e povos que estão submetidos à sua circunscrição político-territorial. Todavia, enquanto essa outra situação não é alcançada, faz-se necessário continuar a buscar meios de transformar o Estado através da promoção de reformas constitucionais que apontem para um modelo descolonial.

### **6.1.1. Nação, Estado, Colonialismo e Colonialidade**

Para Benedict Anderson (1993) longe de representar uma identidade étnico-cultural de caráter ancestral ou portadora de uma essencialidade, a ideia de “nação” seria resultante dos processos políticos, culturais e tecnológicos trazidos pela modernidade. O advento da imprensa possibilitando a utilização de línguas locais em substituição ao latim, a padronização linguística através da disseminação de sistemas públicos de educação levando à sedimentação de uma cultura linguística homogênea – a chamada “língua nacional” – utilizada pela administração pública, e o surgimento de uma literatura própria com base neste acervo linguístico, é que seriam os principais elementos formadores da chamada identidade nacional. Anderson afasta desta identidade qualquer configuração de natureza prévia para destacar, em meio ao processo de sua formação, a ideia de nação enquanto “comunidade imaginada”. O termo “imaginada” deve-se ao fato de que todos os habitantes de um mesmo Estado-nação, embora jamais tenham se encontrado, conseguem manter entre si uma comunhão alimentada pelo companheirismo patriótico a partir de valores ideologicamente construídos e alimentados pelos administradores do Estado.

Se o conceito de nação carrega consigo essa complexa trama, o de Estado não é diferente:

---

<sup>86</sup> Referimo-nos às sociedades mais complexas porque reconhecemos que sociedades que podem ser consideradas menos complexas, como as populações tradicionais, possuem formas próprias de organização e gestão da vida que não dependem da organização estatal.

Utilizei a palavra 'Estado': está claro a que me refiro – algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o 'Estado' na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um 'contrato'. Quem pode dar ordens, quem por natureza é 'senhor', quem é violento em atos e gestos – quem tem a ver com contratos! (127) [p. 74-75].

Ninguém melhor do que Nietzsche (127) para nos brindar com essa crítica ácida ao Estado. A expressão “bestas louras” já denuncia a identidade racista daquele ente que faz uso da força para impor seu domínio sobre todos os povos. A ideia de Estado como o lugar de representação de uma única identidade nacional ficou consagrada ainda no século XVIII com a Revolução Francesa (166). Desde então, tornou-se hegemônica a fusão ideológica entre o Estado e a nação como se fosse esse o único modelo possível: Um Estado, uma nação. Acrescentou-se a isso o entendimento de que o povo, um dos componentes da tríade constitutiva do Estado – ao lado do território e da soberania –, somente poderia possuir uma única identidade cultural, vinculada coletivamente a um mesmo território de onde se origina o poder soberano. Conseqüentemente, o Estado seria sempre uninacional e monocultural, o que passou a justificar as tentativas de proibição de manifestação das pluralidades culturais já existentes anteriormente:

A construção da nação, como foi aplicada aos Estados-nações europeus dos passados 150 anos, foi, elo menos no ponto de vista dos dirigentes políticos contemporâneos, identificada até muito facilmente com hostilidades às identidades e lealdades regionais, religiosas ou culturais preexistentes, que eram vistas como ameaças para a identidade nacional, e que, portanto deviam ser marginalizadas através de medidas proibindo 'outros' cultos, línguas ou tradições, na expectativa ilusória de alcançar um monopólio de lealdade nacional [p. 110].

A partir de suas reflexões sobre a teoria do Estado, Engels (167) chegou a construir o seguinte entendimento:

Como o Estado nasceu da necessidade de conter o antagonismo das classes, e como, ao mesmo tempo, nasceu em meio ao conflito delas, é, por regra geral, o Estado da classe mais poderosa, da classe economicamente dominante, classe que, por intermédio dele, se converte também em classe politicamente dominante e adquire

novos meios para a repressão e exploração da classe oprimida [p. 193].

Alguns poderão contestar essa tese alegando haver diferença entre o Estado que Engels conheceu e o da atualidade. Sustentarão que o Estado, seu aparelho e sua ordem jurídica não são mais a simples forma de exercício do poder pelas classes dirigentes; são também instrumentos de emancipação social (81). Entretanto, já vimos que Aníbal Quijano, a partir de seus estudos sobre a colonialidade do poder, nos ajuda a compreender como o processo de colonização/dominação iniciado no Século XVI pelos países europeus se perpetua até os dias atuais, tendo como principal executor e mantenedor dessa colonialidade o aparelho estatal (126).

Na América Latina o modelo importado de Estado-nação foi aceito incondicionalmente, não obstante sua exuberante diversidade cultural. Ao mesmo tempo em que as revoluções liberais projetavam a construção dos novos Estados (nacionais) recém-tornados independentes em relação às antigas metrópoles, as elites nativas se apropriavam da estrutura do Estado e passavam a reproduzir internamente o mesmo padrão de poder capitalista forjado pelas relações anteriormente estabelecidas com base no sistema centro-periferia. O modelo dos chamados Estados nacionais afigurou-se como um modelo de manutenção da colonialidade do poder.

A homogeneidade como base aglutinadora em torno dos projetos então emergentes de nação nos novos estados latino-americanos passou por cima da diversidade cultural e linguística dos povos indígenas e outros grupos étnicos existentes no interior das “fronteiras nacionais” destes novos estados. A estratégia da mestiçagem ou da construção de uma identidade predominantemente mestiça formada pela junção de indígenas, africanos e europeus, constituiu o amálgama visto como necessário à criação de uma identidade nacional comum, sem a qual resultaria em fracasso o projeto de construção dos novos Estados independentes.

O discurso da mestiçagem como marca de um ideal comum e de um compromisso compartilhado e vinculativo do povo (no singular) ao Estado, acabou por sufocar ou por manter na invisibilidade a identidade altamente heterogênea dos segmentos sociais indígenas no interior dos Estados ditos “nacionais”. A concepção

uninacional de Estado manteve-se atrelada assim à negação aos povos indígenas de suas identidades próprias e distintas e à concomitante negação de um conjunto de direitos correspondentes, tais como os direitos de autonomia e de exercício de instituições jurídicas próprias (168).

Por essa lógica, na atualidade, os governos administram os respectivos Estados com a mesma visão de mundo inventada pela Europa no Século XVI, sustentada pela classificação racial etnocêntrica, que divide os seres humanos entre superiores (desenvolvidos) e inferiores (subdesenvolvidos). Dessa forma, compreende-se o Estado-nação como parte integrante e mantenedora do Sistema-Mundo capitalista, que se organiza estruturalmente com base na assimetria entre países centrais e periféricos.

No Brasil, assim como nos demais países do continente latino-americano, para que o projeto de dominação fosse implantado, uma primeira estratégia a ser utilizada dizia respeito à classificação racial do outro, do índio, do colonizado, para o qual fora construída uma visão de ser bestial. Esta visão predominou não só entre os primeiros viajantes, como também entre aqueles que, de alguma forma, estabeleceram vínculos com os povos conquistados e em algum momento assumiram posicionamento a seu favor, a exemplo de José de Anchieta (1534-1597) ao dispensar-lhes o tratamento de *“brava y carnicera nación”* e mesmo Antônio Vieira (1608-1697) que, um século mais tarde, ainda os via como “bárbaros, ou brutos, que sem uso da razão, nem sentido de humanidade, se fartavam de carne humana”. Para os missionários essas características seriam decorrentes da sua condição de inferioridade cultural, o que justificaria ensinar segundo o mundo civilizado, o que, necessariamente, passaria pela sua conversão à doutrina cristã. Esta perspectiva civilizatória, embora não fosse a única, passou a ser uma das utilizadas como base para a construção da política indigenista a ser implantada no Brasil. Atualmente a reprodução interna desse padrão de poder capitalista coloca os povos indígenas, quilombolas, populações tradicionais e outras na categoria de seres inferiores ou subdesenvolvidos, o que é equivalente à rotulação de ‘selvagens’ e ‘bárbaros’ que se lhes atribuiu no passado (26).

Alguns estudos recentes sobre o Estado apontam um grave problema da atualidade, a institucionalidade da excepcionalidade do Estado de exceção. Trata-se

de uma estratégia encontrada para descartar aqueles agrupamentos sociais que não se enquadram nas normas e estruturas determinadas pelo Estado. Agamben (199) se refere a essa situação como uma espécie de totalitarismo moderno:

O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político. Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos [p. 13].

Essa situação complica ainda mais a possibilidade de se pensar uma interação da BI com as políticas de Estado pois a BI faz uma opção preferencial pela “banda frágil/vítimas” e é exatamente essa banda frágil vitimada pelo Estado de quem ele deseja se livrar, descartá-la. Frente a isso, não há outra possibilidade para a BI a não ser pensar, formular e propor um outro modelo de Estado que possa contemplar a construção dialógica das resoluções dos conflitos morais da sociedade. Nessa perspectiva, propomos uma olhada atenta para as experiências recentes de transformação do Estado vivenciadas pela Bolívia e Equador que, como já afirmamos antes, inauguraram uma nova forma de constitucionalismo. Talvez possamos identificar nesse novo constitucionalismo latino-americano uma indicação de como poderia ser um Estado não intromissor a partir da substituição do modelo de Estado-nação pelo de Estado Plurinacional.

### **6.1.2. O Estado Pluralista Comunitário**

Considerando as reflexões desenvolvidas até agora, fica evidenciado que o Estado-nação Republicano e Liberal impõe barreiras epistemológicas e culturais forjadas pela modernidade que impedem a construção de práticas dialógicas que possibilitem o exercício da interculturalidade. Essa situação não nos permite pensar outra forma do agir estatal que não seja a intromissão. Contudo, estamos convencidos de que as inovações constitucionais realizadas pelo Equador e pela Bolívia apontam para a possibilidade de superação do Estado Republicano Liberal e a implantação do modelo de Estado Pluralista Comunitário, que como tentaremos demonstrar tem como finalidade vivenciar uma experiência de Estado

descolonizador. Por razões metodológicas e também levando em conta nossa maior aproximação com a experiência boliviana, trataremos aqui do processo em curso na Bolívia.

Neste contexto, é importante destacar que a constituinte boliviana, realizada entre agosto de 2006 e dezembro de 2007 foi marcada por forte disputa política e um elevado grau de violência física e racismo praticados por partidários de poderosos grupos econômicos que sempre controlaram o Estado boliviano e o colocaram a serviço de seus interesses políticos e financeiros (mercadológicos), razão pela qual se mobilizaram contra as mudanças. As vítimas foram os segmentos historicamente maltratados pelo Estado castigador: indígenas, afrobolivianos, camponeses, mulheres etc. Além desse embate com grupos conservadores, outro se deu dentro do próprio campo progressista. De um lado aqueles que defendiam que o “Estado republicano daria lugar a uma confederação de povos que teriam participação direta no Estado, visto como pluralidade de cosmologias, instituições políticas e línguas em plano de igualdade” (170) [p. 88] e de outro lado os que defendiam o Estado Plurinacional como “um Estado Unitário, que mantém a forma republicana, mas que inclui no aparelho governamental o povo das cidades e do campo, descendentes das culturas originárias, mas já não tendo necessariamente uma identidade étnica ou modo de vida diferente” [p. 88]. Em face de tais conflitos de interesse, o texto final possui algumas contradições que embora não deixem dúvidas quanto à característica pluralista e comunitária do Estado, possibilitam disputas interpretativas quanto à extensão dessa compreensão. Todavia, independentemente de quão avançadas ou não sejam as constituições, a briga pela interpretação das leis e a extensão de sua aplicabilidade é um exercício cotidiano de juristas, juízes e operadores do direito em todas as sociedades modernas, todos sempre em busca das famosas “brechas da lei”, seja com o intuito de ampliar ou de restringir direitos.

De acordo com Schavelzon (170), a equipe formada pelos assessores do MAS (partido do presidente Evo Morales) na assembleia constituinte considera que o texto constitucional boliviano representa um grande aporte para os estudos do constitucionalismo em nível mundial pelo fato de, além de inovar na institucionalização de um Estado Plurinacional que reconhece a representação direta

das nacionalidades originárias nas instâncias estatais, consegue promover “uma inédita combinação do social, do liberal e do comunitário” e incorpora “o melhor dos constitucionalismos francês de 1789, mexicano de 1917 e soviético de 1935” [p.85]. Afim de que possamos identificar as principais mudanças na estrutura estatal que impliquem numa redefinição da prática intervencionista do Estado, destacaremos seis artigos do Título I da Constituição boliviana que trata das “bases fundamentais do Estado”, de maneira particular aqueles que integram o Capítulo 1º referente ao “modelo de Estado” e o Capítulo 2º sobre “princípios, valores e fins do Estado”; um artigo pertencente à parte que define a organização territorial do Estado e três artigos da quarta parte que se refere à organização econômica do mesmo. Consideramos serem todos estes artigos determinantes, embora não exclusivos, para a consolidação da proposta de Estado descolonial.

Para iniciarmos, nos reportaremos ao artigo 1º com a finalidade de demonstrar como este procurou contemplar tanto as diferentes perspectivas de Estado Plurinacional quanto as reivindicações dos setores conservadores, que pleitearam a autonomia regional/departamental com o intuito de manter seus redutos sob controle no contexto em que o país tinha como presidente um indígena pertencente ao campo progressista, o mesmo fora reeleito após a aprovação da nova constituição:

Artículo 1. Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país.

Em nossa compreensão, a opção pela interculturalidade e o pluralismo político, econômico, jurídico, cultural e linguístico contemplou todas as reivindicações (com suas contradições), mas ao mesmo tempo impôs ao novo formato de Estado a dimensão da **complementaridade** como condição determinante para a sobrevivência do ente (Estado), o que pode ser politicamente utilizado como uma arma contra o seu caráter intromissor.

No artigo que segue há o reconhecimento da condição pré-colonial do país e a afirmação dos direitos originários dos povos que ali já habitavam antes da chegada do invasor:

Artículo 2. Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley.

Este reconhecimento da anterioridade dos habitantes do lugar à chegada dos invasores, além de admitir outras formas de organização da vida em sociedade que não seja através do Estado, também dá margem para a realização do processo de descolonização pelo fato de reconhecer que o território dos povos originários não se define pelos mapas cartograficamente desenhados pelos agentes estatais, mas pela ancestralidade, pela subjetividade emanada das cosmologias de cada cultura. Desse modo, dissocia a ideia de território do mapa e, se território não é o mapa, as delimitações territoriais politicamente definidas pelo Estado – submetendo populações tradicionais a ocuparem restritas faixas de terra para dar lugar à exploração do latifúndio – devem ser revistas com o intuito de se restituir aos povos originários os seus territórios tradicionalmente ocupados. Isto significa inclusive reconhecer o território representado na forma de *Ayllu*<sup>87</sup>. Segundo Raúl Prada (171), o *Ayllu* se constitui numa forma de territorialidade tradicional andina que é contra-estatal, ela é inclusive preexistente à experiência organizativa dos Incas através dos *suyos*, que para alguns estudiosos pode ser comparado a um Estado. Ainda segundo Prada, essa forma de organização territorial “arcaica” está em permanente guerra contra o Estado.

No processo constituinte a questão das identidades tomou um destaque relevante uma vez que a discussão girava em torno da capacidade da expressão “povo boliviano”. Havia dúvida se ela seria capaz de traduzir toda a

---

<sup>87</sup> El ayllu en la multiplicidad de microrregiones andinas, la tenta en el Chaco guaraní y otras formas de organización política, social y cultural trascendieron a los tiempos, manteniendo no sólo en la memoria cultural las consecuencias de una organización que equilibra la propiedad comunitaria y las posesiones individuales, la manutención del espíritu comunitario y la adquisición de un perfil propio, individual, del iniciado, del guerrero, del adulto, del viejo, de la joven que se prepara para ingresar de lleno a las prácticas de la tradición, la mujer del matrimonio que articula familias, la adulta, la vieja (171).

diversidade das identidades e também sobre o sentimento de cada segmento se sentir representado naquela expressão. Muitos setores responderam não se sentir ali contemplados e passaram a reivindicar a citação de suas representações, o que demandou outra discussão: far-se-ia uso da categoria ‘classes sociais’ ou das ‘identidades culturais’? Prevaleceu a segunda:

**Artículo 3.** El pueblo boliviano está conformado por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos pertenecientes a las áreas urbanas de diferentes clases sociales, a las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y a las comunidades interculturales y afrobolivianas.

Nesse artigo merece ser observada a conquista do movimento de mulheres, que na luta contra a colonialidade do gênero exigia a explicitação do gênero feminino. Tal reivindicação resultou na incorporação do termo “bolivianas e bolivianos” entre os componentes da coletividade povo.

No artigo 8º, composto por dois incisos, há uma descrição dos determinantes éticos do Estado Pluralista Comunitário que podem ser vistos como se fora uma salvaguarda bioética dentro daquela carta política:

Artículo 8. I. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble).  
II. El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien.

Aqui identificamos um grande “giro decolonial”: as eticidades originárias passam a definir a finalidade do Estado. Enquanto as demais constituições dos Estados nacionais do Sul costumam reproduzir os prolegômenos principiológicos importados do Norte, a Constituição da Bolívia promove uma ruptura epistêmico-política na arena da ética. Por detrás desse articulado pode-se ler a afirmação de que a ética não é uma invenção do Ocidente que a exportou para impor parâmetros que possam humanizar/civilizar as moralidades outras, mas que em todas as

culturas, em todos os povos se pode reconhecer legados ético-morais que devem servir de referencial para a vida daquela sociedade, devendo o Estado assumi-las e promovê-las.

O artigo 9º, o último do Título I a ser destacado, inclui entre os fins do Estado a concretização da descolonização, a consolidação das identidades plurinacionais e o diálogo intracultural e intercultural:

**Artículo 9.** Son fines y funciones esenciales del Estado, además de los que establece la Constitución y la ley:

1. Constituir una sociedad justa y armoniosa, **cimentada en la descolonización**, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para **consolidar las identidades plurinacionales**.
2. Garantizar el bienestar, el desarrollo, la seguridad y la protección e igual dignidad de las personas, las naciones, los pueblos y las comunidades, y **fomentar el respeto mutuo y el diálogo intracultural, intercultural y plurilingüe**.
3. Reafirmar y consolidar la unidad del país, y **preservar como patrimonio histórico y humano la diversidad plurinacional**.
4. [...].
5. [...].
6. [...].

Os grifos são de nossa autoria e foram postos para ressaltar a importância dada à dimensão descolonial da lei maior do país e a determinação em ratificar o caráter plurinacional do novo modelo de Estado. Nessa mesma finalidade, o artigo 290 que trata das autonomias indígenas originárias e camponesas representa uma conquista importantíssima, não só em relação à questão da territorialidade, mas também do reconhecimento das instituições próprias, como os sistemas de justiça tradicionais, que impõem a prática do pluralismo jurídico a partir da institucionalização da Jurisdição Indígena Originária Camponesa (JIOC):

Artículo 290. La autonomía indígena originaria campesina es la expresión del derecho al autogobierno como ejercicio de la autodeterminación de las naciones y los pueblos indígena originarios, y las comunidades campesinas, cuya población comparte territorio, cultura, historia, lenguas, y organización o **instituciones jurídicas**, políticas, sociales y económicas propias.

Em continuidade à nossa pretensão de demonstrar como se desenha o Estado Plurinacional Comunitário no articulado da lei maior da Bolívia, relacionamos

três artigos que integram a quarta parte da Constituição e se referem à “organização econômica do Estado”:

Artículo 307. I. El modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien de todas las bolivianas y los bolivianos.

II. **La economía plural está constituida por las formas de organización económica comunitaria, estatal, privada y social cooperativa.**

III. La economía plural articula las diferentes formas de organización económica sobre los principios de complementariedad, reciprocidad, solidaridad, redistribución, igualdad, sustentabilidad, equilibrio, justicia y transparencia. La economía social y comunitaria complementará el interés individual con el vivir bien colectivo.

[...].

Artículo 308. El Estado reconocerá, respetará, protegerá y promoverá la organización económica comunitaria. Esta forma de organización económica comunitaria comprende los sistemas de producción y reproducción de la vida social, fundados en los principios y visión propios de las naciones y pueblos indígena originario y campesinos.

Artículo 311. I. Todas las formas de organización económica establecidas en esta Constitución gozarán de igualdad jurídica ante la ley. [...].

Nesses artigos o destaque está na definição de um modelo de economia plural, embora não se negue a economia capitalista. O fato de juntamente com ela coexistirem formas variadas de economias fundadas na reciprocidade comunitária, sendo reconhecidas como importantes no conjunto da economia boliviana, provoca a discussão sobre a existência de outros modelos econômicos possíveis nos quais o valor de uso seja mais importante que o valor de troca.

Mas como todo processo histórico de mudanças políticas e transformações sociais, a implantação do Estado Plurinacional Comunitário está enfrentando grandiosos obstáculos. Basta lembrar que embora o período constituinte tenha se desenrolado entre 2006 e 2007, a votação e promulgação da Constituição somente ocorreu em 2009. Durante o ano de 2008 a Bolívia esteve envolvida num grande embate em que grupos políticos da região do Oriente se confrontavam com o poder central. Somente depois de um acordo firmado entre o governo do presidente Evo Morales e os representantes políticos do Oriente é que se conseguiu realizar a votação. Depois da aprovação da mesma, o embate se mantém de outras formas, inclusive através de tentativas de restringir seu alcance. Exemplo disso foi o “golpe” contra a Jurisdição Indígena Originária Campesina (JIOC) através da aprovação da

Lei do Deslinde Jurisdicional (LDJ) promulgada em 2010. Já havia uma previsão constitucional quanto à necessidade de se aprovar essa lei que definiria o alcance e a coordenação entre a JIOC e a Jurisdição Ordinária, mas durante a elaboração da mesma, a oposição conseguiu restringir a aplicação do pluralismo jurídico e impor grandes restrições, como aparece na análise elaborada por Rosane Lacerda (168):

A Lei impôs à jurisdição indígena um largo leque de restrições, como por exemplo a aplicação da jurisdição indígena apenas aos *“miembros de la respectiva nación o pueblo”* (art. 9.), o engessamento de sua competência quanto à matéria aos *“asuntos o conflictos que histórica y tradicionalmente conocieron”* (art. 10, I), excluindo porém dentre um extenso rol de matérias penais *“Los delitos cometidos en contra de la integridad corporal de niños, niñas y adolescentes, los delitos de violación, asesinato u homicidio”* (art.10, 2, a), e excluindo também da apreciação pela JIOC as matérias de Direito Agrário, *“excepto la distribución interna de tierras en las comunidades que tengan posesión legal o derecho propietario colectivo sobre las mismas”* (art. 10, 2, c) [p. 341].

Ainda de acordo com Lacerda, a LDJ rompeu com a isonomia hierárquica entre as duas jurisdições, além de se utilizar de um fundamento racista ao definir que a JIOC deverá tratar apenas de assuntos ou conflitos “histórica e tradicionalmente” conhecidos:

Um fundamento essencialmente racista por expressar a compreensão de uma identidade histórica e cultural indígena presa ao passado e incapaz de adaptação e de compreensão racional dos fenômenos socioculturais contemporâneos nos quais se encontram inseridos. **Um racismo que também transparece ao se excluir do alcance da JIOC os casos relativos à integridade corporal de crianças e adolescentes, assim como os crimes contra a vida e a integridade física dos indivíduos em geral.** Tal disposição revela, ao meu ver, a manutenção em plena Assembleia “Plurinacional”, de um terror ancestral que assombra as concepções moderno-ocidentais a respeito da natureza do gentio do Novo Mundo desde o século XVI, tão aguerridamente defendida por Sepúlveda nos debates de Valladolid com base no seu *Democrates Alter*: a do indígena como um vil selvagem, movido a sacrifícios humanos e, portanto, incapaz de se autogovernar. Uma imagem permanentemente reproduzida na mídia boliviana e até mesmo em agências noticiosas europeias [p. 356, Grifamos].

A experiência boliviana nos mostra como é difícil a transformação do Estado-nação colonial em um Estado Plurinacional descolonial. Numa análise apurada sobre as constituições da Bolívia e do Equador, Catherine Walsh (172),

embora reconheça os grandes esforços empreendidos para fazer avançar a perspectiva de plurinacionalizar o Estado e do propósito de interculturalizar as práticas estatais, sustenta que “em ambas as Cartas, é mais que evidente que as diferenças afroequatorianas e afrobolivianas permanecem à margem da ação e da construção da “interculturalização” [s/p]. Para ela, os povos afrodescendentes ficam subordinados aos povos, nacionalidades ou nações originárias indígenas à medida que nas duas constituições existem dispositivos constitucionais segundo os quais os direitos dos povos originários se aplicam também aos afrobolivianos e afro-equatorianos, sem que sejam trabalhadas as especificidades das identidades afrodescendentes. Ao pensar o “interculturalizar” a partir da relação entre as filosofias e práticas de vida indígena-ancestrais e as ocidentais ou branco-mestiças, as novas Constituições contribuem àquilo que Frantz Fanon definiu, há mais de meio século, como “o tratamento da não-existência dos filhos da diáspora africana”. [s/p].

Tal afirmação nos faz pensar quão difícil, complexos e desafiadores são os processos históricos de reconstrução social, neste caso concreto a transformação de uma situação de uninacionalidade e monoculturalidade para outra plurinacional e pluricultural. Na observação de Walsh evidencia-se uma conjuntura em que a capacidade de organização e mobilização dos povos originários e camponeses no Equador e na Bolívia ganha uma força política não alcançada pelos movimentos afrodescendentes. Como resultado dessa conjuntura a pluralidade indígena e camponesa foi contemplada nas novas constituições de maneira mais completa do que em relação aos afrobolivianos e afro-equatorianos. Nesse caso, podemos afirmar que, não obstante tenha sido considerada a condição de pluralidade dos Estados boliviano e equatoriano, essa consideração ainda não foi suficiente para contemplar a amplitude da mesma, devendo por isso avançar na perspectiva do protagonismo dos povos negros.

Essas ponderações todas, embora revelem as dificuldades, não nos impedem de acreditar ser possível construir alternativas à ação intervencionista (intromissiva) do Estado, substituindo-a por ações interventivas dialógicas. Para tanto, é importante que se consiga desvincular a estrutura estatal da cultura ocidental, apostando que sua estrutura possa ser descolonizada assumindo novas características, como o caráter comunitário das sociedades originárias e a

reciprocidade constitutiva de suas economias. Evidentemente, Equador e Bolívia possuem características muito peculiares, inclusive no que diz respeito ao percentual populacional de indígenas e camponeses, chegando à maioria, o que possibilitou aos indígenas destacarem-se como principais protagonistas das mudanças, mas isso não significa que em outros países não se possa promover reformas do Estado. No caso do Brasil há o favorecimento de sua magnânima condição plural, expressa inclusive pela Constituição de 1988. Mas a existência de uma base material e ideológica não é suficiente para promovê-las. É necessário que haja um processo de conscientização, formação política, articulação e mobilização social, que nesse caso certamente demandaria um forte papel dos movimentos indígenas, quilombolas, camponeses, das populações tradicionais etc.

Para solucionar problemas como esse permanecerá, todavia, o grande desafio já anteriormente identificado: a estrutura uninacional e monocultural do Estado brasileiro. Enquanto o Brasil não avança na perspectiva de se plurinacionalizar – condição necessária para possibilitar a incorporação plena da pluralidade sociocultural –, entendemos ser fundamental uma busca constante de mecanismos que possibilitem o estabelecimento de diálogos interculturais autênticos que possam contribuir na resolução dos conflitos decorrentes da execução das políticas destinadas para os povos originários, quilombolas e populações tradicionais.

O primeiro desafio posto é transpor o grande fosso historicamente construído que separa essas culturas da dominante cultura ocidental. De acordo com a ética discursiva de Habermas (1973) “todos os participantes de um discurso devem ter a mesma oportunidade de empenhar atos de fala comunicativos, de iniciar, intervir, interrogar e responder” [p. 153]. Mas com esse fosso ideologicamente criado as comunicações tornaram-se impossíveis.

Diante de tal situação, Sousa-Santos (1974) nos apresenta a seguinte indagação: “Como realizar um diálogo multicultural quando algumas culturas foram reduzidas ao silêncio e as suas formas de ver e conhecer o mundo se tornaram impronunciáveis? Por outras palavras, como fazer falar o silêncio sem que ele fale necessariamente a linguagem hegemônica que o pretende fazer falar?” [p. 30]. Na busca de uma solução ele propõe a hermenêutica diatópica: “É por via da tradução e

do que eu designo por hermenêutica diatópica que uma necessidade, uma aspiração, uma prática numa dada cultura, pode ser tornada compreensível e inteligível para outra cultura” [p. 31].

A hermenêutica diatópica tem como pressuposto a incompletude de toda e qualquer cultura. Mas cada cultura ‘incompleta’ possui ‘lugares comuns retóricos’, *topoi*. Os *topoi*, por mais importantes que sejam para uma determinada cultura, são tão incompletos quanto ela própria, todavia, vistos de dentro da mesma cultura, tal incompletude não pode ser percebida, pois há uma apropriação da parte pelo todo como resultado do anseio à totalidade (175). O objetivo da hermenêutica diatópica seria, portanto, contribuir com a tomada de consciência dessa mútua incompletude, favorecendo dessa forma o diálogo entre as diferentes culturas (110). Essa tomada de consciência pode representar um passo importante para o exercício da interculturalidade.

### **6.1.3. Experiências de Negação do Estado<sup>88</sup>**

No ano de 1995, juntamente com sua neta Lisa, Van Rensselaer Potter publicou o artigo *Global Bioethics: Converting Sustainable Development to Global Survival* (176), em que faz uma argumentação sobre a bioética global ancorada em cinco situações de sobrevivência. Embora discordemos de sua classificação, por entender que elas reproduzem a colonialidade pelo fato de se pautarem em referenciais de bem-estar social próprios do Ocidente, concordamos com o entendimento de que os povos originários em situação de isolamento, que segundo os autores estariam numa situação de “mera sobrevivência”, a exemplo dos Inuit e Yanomami, são detentores de uma vivência bioética que se insere dentro das múltiplas realidades bioéticas do Planeta. Mas o que consideramos mais importante dessa situação é que várias dessas experiências de produções bioéticas acontecem fora das sociedades organizadas em forma de Estado e algumas delas, inclusive, em oposição a ele, seja de modo consciente ou não. Tratam-se, portanto, de processos históricos de negação do Estado e de suas instituições, conforme tentaremos descrevê-los a seguir.

---

<sup>88</sup> As reflexões formuladas nesse tópico foram antes desenvolvidas em Feitosa, 2014 (26).

Durante o mês de junho de 2007, uma das edições do programa Fantástico, da Rede Globo de Televisão, apresentou longa reportagem sobre um grupo de indígenas isolados que havia sido contatado por uma equipe de indigenistas da FUNAI. No total, seriam 87 pessoas. Os apresentadores do referido programa não conseguiam disfarçar a alegria. É como se celebrassem o fato de que mais uma pequena parcela de ‘humanos selvagens e incivilizados’ fosse trazida ao “maravilhoso mundo” da civilização ocidental para poder ser, também ela, afinal, devorada pelo Estado.

A reportagem informara que por serem identificados como um subgrupo Kayapó, os indigenistas decidiram levá-los a uma das aldeias do mesmo povo onde eles pudessem – conforme velha tática etnofágica<sup>89</sup> do aldeamento colonial, do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e da Fundação Nacional do Índio (Funai) – dialogar com seus parentes que já mantinham um razoável tempo de convivência com não índios, com a finalidade de favorecer o estabelecimento de relações entre eles e a sociedade dita nacional.

Passados alguns dias, por ocasião da realização de reunião da Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI), tivemos a oportunidade de encontrar o cacique Aki’jaboro, quando nos foi despertada a curiosidade de pedir informações sobre a situação do grupo recém contatado. O cacique respondeu que após uma longa conversa, onde os membros da comunidade que os acolheu lhes explicaram o jeito de viver no “mundo dos brancos”, eles resolveram voltar para a floresta e que, desde então, não se teve mais notícias do grupo.

Dados do Conselho Indigenista Missionário (177) indicam que, no território do Brasil, existe um total de 90 povos indígenas vivendo em situação de isolamento. Mas, se o Estado se concebe como uninacional, o que são estes povos? Como eles

---

<sup>89</sup> A “etnofagia é uma lógica de integração e absorção que corresponde a uma fase específica das relações interétnicas [...] e que, em sua globalidade, supõe um método qualitativamente diferente para assimilar e devorar as outras identidades étnicas” (178), [p. 72]. No ano 2000, Félix Patzi (179) a partir de reflexões semelhantes àquelas apresentadas por Díaz-Polanco sobre a ação etnofágica do Estado, fez uso da expressão “etnofagia estatal” para caracterizar a força protagônica do mesmo nos processo de devoramento étnico das nações conquistadas. Uma vez que o projeto de limpeza étnica fracassou, o Estado tentou impor um processo de integração e assimilação dos povos sobreviventes e, mais uma vez, não conseguindo alcançá-lo de maneira explícita, como parece no Brasil na Lei 6001/73, que foi criada para essa finalidade, procurou formas disfarçadas para levar adiante o seu projeto. “Neste sentido, o Estado não abandona o caráter integracionista e assimilacionista, porém, para promovê-lo, deixa de lado os métodos abertos e frontais de etnocídio cultural e opta por métodos mais simulados”, que segundo este autor, são identificados como “outras formas de transplantar as instituições liberais às nações e culturas tradicionalmente excluídas” [p. 548].

podem ser pensados pelo Estado etnofágico? Eles precisam ser condenados à mais completa invisibilidade, ao “não-ser”, por não se constituírem parte do Uno. Por essa razão, não se poderia deixar de problematizar sobre sua condição de existir dentro da circunscrição do território brasileiro, que se sobrepõe aos seus territórios originários. É surpreendente que passados mais de 500 anos desde a chegada dos primeiros representantes do projeto colonizador europeu ao chamado “novo mundo”, o Estado-nação chamado Brasil se depara com uma realidade jamais imaginada pelos seus idealizadores: a existência de muitos povos que, ainda hoje, se recusam a aceitar o “contato” e para evitá-lo, optaram pelo “isolamento voluntário” como uma forma de resistência planejada. Para tanto, estes povos originários necessitaram construir, ao longo dos séculos, estratégias de enfrentamento às várias frentes expansionistas em suas investidas de captura, aprisionamento e massacre de suas populações.

A expressão “isolamento voluntário” deve ser entendida em sentido amplo, inclusive como fuga, como estratégia de sobrevivência, visto que em sua grande maioria esses povos foram perseguidos e forçados a se refugiarem em regiões mais longínquas para não serem massacrados. Mas como bem observa Comegna (180), esse ato de vontade de isolamento também se relaciona com a experiência de um estado de autarquia social, próprio de povos amazônicos, quando a situação os leva a suprir de forma autônoma, suas necessidades sociais, materiais ou simbólicas, evitando relações sociais que poderiam desencadear tensões ou conflitos interétnicos.

Em seus conflituosos históricos de relação com os povos indígenas, os Estados nacionais, inicialmente os europeus e depois aqueles que foram sendo constituídos no continente americano, após a investida inicial da política de limpeza étnica, responsável pelo extermínio de milhares deles, adotaram a política de integração compulsória. Dentro dessa lógica, todos os povos estariam obrigados a estabelecer relações com a sociedade ocidental independentemente de sua vontade, justificando-se tal imposição pela ideologia do processo civilizatório e homogeneizador fundado na superioridade da cultura ocidental, modelo a ser alcançado pelas culturas consideradas inferiores, de acordo com a lógica evolucionista.

No início do Século XX, com a criação do SPI, o Brasil iniciou uma política de “pacificação de índios bravios” que tinha como orientação principal a sedentarização das populações nômades. A implantação de frentes de atração e a concomitante criação de postos indígenas se constituíram em mecanismos importantes para o alcance de tal objetivo. Após o fim do SPI, a Funai deu continuidade a essa atividade. Como resultado desse trabalho, muitos povos indígenas foram atraídos, pacificados e tutelados pelo Estado. Em períodos mais recentes, principalmente durante os anos 1970 quando o Brasil vivia sob o comando de governos militares ditatoriais, dezenas de povos que encontravam na floresta um refúgio seguro foram alcançados por novas frentes de penetração na Amazônia, incentivadas, sobretudo, pela Política de Integração Nacional (PIN), que promoveu a abertura de rodovias federais naquela região, cortando territórios indígenas e expondo seus habitantes a novos ataques genocidas.

Ao atravessar a terra indígena dos Kren-Akarôre, mais conhecidos como Panará, localizados na fronteira dos estados do Pará e Mato Grosso, a rodovia 163 (Cuiabá – Santarém), quase provocou o seu extermínio total. No ano de 1973, quando ocorreu o contato forçado, eles eram em torno de 600 pessoas, ficando reduzidos a apenas 79 dois anos depois, em consequência das várias doenças adquiridas e para as quais não possuíam imunidades. Naquele mesmo período, a BR 174 que liga Manaus a Caracaraí chegava como um anúncio de morte para os Waimiri-Atroari, conhecidos como valentes guerreiros. Inicialmente utilizando-se de arcos e flechas conseguiram enfrentar homens do Exército e afugentá-los com seus tratores destruidores da floresta, mas o poder de destruição do contato promoveu a redução de sua população de 6000 (seis mil) para 400 pessoas, em um período inferior a 20 anos. Situação semelhante ocorreria também com os Yanomami atingidos pela BR 210, Perimetral Norte. Mas foi, sem dúvida, a abertura da rodovia transamazônica aquela que atingiu o maior número de povos, chegando a mais de 20, dentre eles os Apinajé (TO), Parakanã (PA), Kararahô (PA), Juruna (PA), Assurini (PA), Arara (PA), Munduruku (PA), Tenharim (AM), Pirahã (AM), Parintitintin (AM).

Ao mesmo tempo em que as estradas adentravam a floresta, a remoção de muitos povos ia sendo feita para dar lugar à instalação de fazendas. Dessa maneira,

juntamente com a morte das pessoas e destruição de suas aldeias, ocorria o esbulho possessório e a transformação dos outrora territórios de vida em territórios de morte, onde os locais sagrados, prenhe de mitos e ritos, que se encontravam sob a gestão dos espíritos. Ao mesmo tempo em que estes locais eram profanados, sofriam a substituição de seus gestores protetores da Mãe Natureza, pelos fazendeiros e seus capatazes, que na condição de desbravadores eram implacavelmente violentos e cruéis contra todo e qualquer ser vivo (humanos, animal e vegetal) que representasse qualquer empecilho à concretização de seus propósitos. Muitos sobreviventes daqueles povos removidos eram levados para viver em áreas reservadas, que se constituíam em verdadeiros depósitos de índios, onde muitos grupos que guerreavam entre si eram obrigados a conviver em um mesmo espaço.

Juntamente com as fazendas, o garimpo e a mineração mecanizada se constituíram poderosos instrumentos de destruição dos povos. A mecanização da garimpagem no Brasil somente teve início nos anos 1980 e já na primeira metade daquela década. No ano 1985 havia pelo menos 537 alvarás de pesquisas minerais em terras indígenas – mesmo sendo proibidos por lei – concedidos pelo Departamento Nacional de Pesquisa Mineral (DNPM).

Atualmente, mesmo cinco séculos depois da invasão europeia, os povos originários do Brasil continuam a perceber o Estado como uma herança colonial, um ente castigador que continua a perseguir e matar sua gente. É, portanto, compreensível que continuem a manter uma permanente desconfiança em relação a ele e seus representantes. Essa desconfiança é ampliada entre os povos de contato recente e ainda maior entre aqueles que se negam a estabelecer o contato. Por isso, na sua marcha em defesa da liberdade, adentram sempre mais o coração da floresta. Mantendo-se em vigilância permanente, eles fogem do Estado e do capital, fazendo uma opção clara pelo isolamento voluntário. Nos meios indigenistas se convencionou denominá-los de isolados, arredios ou sem contato. Subjaz a todas essas expressões uma compreensão comum de que não há para eles outro caminho a não ser aquele de (em algum momento) estabelecer relações com a sociedade ocidental. Como forma de contestar esse determinismo histórico, o

Conselho Indigenista Missionário (181) costuma utilizar em suas publicações a expressão povos livres:

O termo 'livres' é uma designação que parece ser mais apropriada para identificar esses grupos, porque descarta a perspectiva da necessidade absoluta da 'pacificação' daqueles povos indígenas que sempre fizeram questão de guardar distância da sociedade brasileira. São povos livres, portanto, todos os que, ao longo dos últimos cinco séculos, optaram por se manterem independentes da 'civilização' que foi imposta nas terras brasileiras à quase totalidade dos povos nativos [p.146].

Para a antropóloga Rita Segato (182), a condição de liberdade em que se encontram, não obstante a sempre constante ameaça externa, talvez lhes possibilite melhores condições para sobreviverem à crise planetária em curso, decorrente do atual modelo de desenvolvimento econômico que provoca escassez dos recursos naturais e produz as sucessivas tragédias ambientais:

Muitos deles refugiados em espaços inalcançáveis pelo que presunçosamente consideramos ser "A Civilização", e sendo livres da cobiça por concentração e acumulação, quer dizer, livres da pesada bagagem que nós carregamos, terão, quem sabe, uma chance que nós não teremos, num mundo que se interna cada dia no que muitos acreditam ser sua fase terminal [p. 06].

Em suas longas e difíceis trajetórias de fuga e recolhimento, à medida que adentram as florestas, os povos livres não só se protegem das pessoas que ameaçavam aproximarem-se deles, mas também, e principalmente, do Estado, um ente abstrato que historicamente se constituiu no maior, mais perverso e impiedoso inimigo, cuja invisibilidade lhes assegura a tranquilidade de jamais ser alvejado pelas flechas indígenas. Mas, certamente ajudados por suas sabedorias milenares, os povos livres têm consciência da existência de um poderoso inimigo invisível, e impossibilitados de enxergá-lo para contra ele deflagrem suas flechas, fogem para não serem alcançados. Ao mesmo tempo lhes mandam um recado: "Estas Terras têm Donos". Elas não estão disponíveis para o avanço de seus projetos de morte. Nelas somente há espaços para os projetos de Vida.

Quando a burguesia criou o Estado moderno, ciosa de seus interesses e temerosa de que em algum momento a criatura se rebelasse contra seu criador,

instituiu o direito de resistência como um instrumento de proteção contra possíveis atos do Estado que pudessem significar atitude arbitrária ou totalitária contra aquela classe social. Foi graças ao direito de resistência que muitas revoluções burguesas obtiveram êxito. Da mesma forma que reconhece aos setores privilegiados o exercício desse direito, é dever moral do Estado reconhecer também aos desfavorecidos, no caso específico aos povos livres, o pleno exercício do Direito de Resistência por eles posto em prática por mais de cinco séculos.

Nesse sentido, o direito de resistência dos povos livres pode ser entendido tanto em seu caráter secundário em favor do gozo de um direito primário, como a vida, a justiça, a dignidade humana, a liberdade, como também em relação à livre determinação que no caso deles se trata concretamente da autonomia política, conforme estabelece o artigo 3 da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas.

O reconhecimento de suas formas próprias de organização social por parte do Estado brasileiro implica, necessariamente, no respeito à opção dos mesmos pelo isolamento voluntário. Sendo assim, podemos afirmar que o direito de resistência desses povos está assegurado pela Constituição brasileira quando reconhece “seus usos, costumes e tradições” (art. 231, § 1º).

Além da Constituição Federal brasileira, a Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais da Organização Internacional do Trabalho (1989); a Convenção sobre Diversidade Biológica (1992); a Convenção sobre Prevenção e Sanção do Genocídio (1948); a Declaração Universal sobre Diversidade Cultural da UNESCO (2002); a Convenção de Paris sobre Proteção do Patrimônio Intangível (2003); a Convenção da UNESCO sobre a proteção e promoção da diversidade das expressões culturais (2005), a Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007), dentre outros, se constituem em importantes instrumentos de proteção a esses povos, seus territórios, sua diversidade cultural e biológica, e seus conhecimentos tradicionais.

Portanto, em cumprimento a todos esses diplomas legais deve a União demarcar e proteger todas as terras ocupadas por povos indígenas em condição de isolamento voluntário, zelando para que as mesmas possam se constituir de fato em

territórios livres de invasores, onde os mesmos possam continuar a viver de acordo com o modelo de vida por eles desejado. Ao Estado invasor resta o dever moral de lhes assegurar a proteção. Isso significa dizer que eles estão “livres” da ação etnofágica do Estado, pois não sucumbiram à tentação do Mito da Modernidade que aprisiona todos os povos na arapuca do capital (o Estado).

Se os povos indígenas, de maneira geral, se apresentam como um problema para o capitalismo, visto que esse não consegue capturá-los por inteiro, os povos livres, mais do que um problema representam a negação dele e do Estado capitalista e uninacional. Os povos livres são a esperança de libertação e de recuperação dos “fundamentos esquecidos do humano” (144). Por isso, não cabem dentro do Estado, razão pela qual estão condenados à invisibilidade. As suas diversidades refletem uma profunda identidade comunitária, coletiva e libertadora. Não é essa a diversidade desejada, valorizada e visibilizada pelo Estado. Para este, apenas interessam as identidades individualizadas, desprovidas de coletividade, as identidades daqueles indivíduos dos quais já foram usurpadas as suas coletividades, as suas experiências de vida em comunidade.

Por isso, de nada adiantaram as denúncias do movimento indígena e de seus apoiadores sobre a presença de grupos de “índios isolados” nas áreas de abrangência das Usinas Hidrelétricas de Santo Antonio e Jirau, no Estado de Rondônia, de Belo Monte, no Estado do Pará. As obras continuam independentemente da comprovação ou não de suas presenças. Mas aqueles povos não se intimidam e, ao mesmo tempo em que suas flechas estão armadas e apontadas contra o agressor, elas indicam outra direção que questiona a retórica desenvolvimentista: anunciam que há vida fora do capitalismo, que o Estado não é a única forma de organização das sociedades humanas e que não aceitam a sujeição de sua plurinacionalidade à ditadura da uninacionalidade estatal. Suas flechas apontam um novo caminho para a humanidade: a Sociedade do Bem Viver.

Em março de 2010, correu o mundo uma foto de indígenas “isolados”, localizados no estado do Acre, apontando suas flechas contra o avião que os fotografava. Em agosto de 2013, o funcionário da Funai Jair Candor, fazendo uso de uma câmera potente captou à distância, imagens e áudio de um grupo de indígenas isolados pertencentes ao povo Kawahiva, do tronco Tupi, numa região fronteira

entre o Mato Grosso e o Amazonas. De posse daquelas imagens, a equipe do telejornal Hoje, da TV Globo, solicitou da professora Ana Suely Arruda Cabral, da Universidade de Brasília, especialista em línguas indígenas, tradução do diálogo estabelecido entre os membros do grupo ao perceberem a aproximação do indigenista. Segundo a professora, uma criança do sexo feminino que estava pendurada nas costas da mãe foi a primeira a perceber a presença do intruso quando alertou o grupo: *tapuim* (tem inimigo). A mãe olhando para trás grita *atzé* (vamos).

Sob o ponto de vista ético/bioético, as situações acima descritas são inadmissíveis. Elas demonstram, mais uma vez, a ação de um Estado intromissor, intervencionista. O modo de agir dos agentes estatais continua a reproduzir a ideia da superioridade da cultura ocidental em que – mesmo sob o véu de uma suposta intenção protecionista – subjaz o intuito de captura dos povos em situação de isolamento. E quando não conseguem capturá-los fisicamente, promovem a captura virtual, para isso as câmeras desempenham a função de poderosas armas que aprisionam seus corpos pela imagem e numa violência desmedida violam suas privacidades e autonomias expondo-os como figuras exóticas nos jornais, redes de televisão e na estante virtual mundial, a rede da internet.

Estes casos podem ser identificados como alguns exemplos nos quais as reflexões produzidas pela bioética de intervenção, bioética de proteção e a bioética vinculada à teologia da libertação podem contribuir para uma consideração bioética na elaboração da política indigenista do país. Essa política deveria prever situações em que os conflitos éticos emergem e necessitam ser enfrentados. Para tanto, poder-se-ia construir, conjuntamente com representantes indígenas, possíveis recomendações tanto em relação à compreensão política dos conflitos quanto à conduta a ser adotada pelos agentes. Contudo, sabemos que o Estado prefere ignorar os conflitos como forma de justificar seus erros e continuar a velha prática autoritária colonialista.

#### **6.1.4. A Demarcação político-epistemológica da Bioética de Intervenção**

Convencidos de que “é caminhando que se faz o caminho” chegamos ao término do último capítulo certos de que a caminhada feita pela Bioética de Intervenção durante pouco mais de uma década já se constitui em tempo suficiente

para se fincar os pilares demarcatórios de seu território político-epistemológico. Mas esses pilares não podem ser confundidos com as cercas que delimitam as propriedades privadas e nem os muros que promovem o apartheid social. São demarcadores político-teóricos de conhecimentos produzidos coletivamente e por isso mesmo destinam-se a atender aos interesses coletivos. Eles apontam como flechas em direção a uma práxis bioética que liberta, por esse motivo representam uma insurgência epistêmica dentro do macro território epistemológico das bioéticas em nível mundial.

O micro território epistêmico da BI se caracteriza por ser um território livre, pluralista, com fronteiras sempre abertas, dentro das quais predomina a hospitalidade. É livre porque não se submete às imposições teóricas do imperialismo moral ocidental, que propugna uma ética liberal centrada apenas no indivíduo e balizada pelos “valores” construídos e validados pelo Sistema-Mundo Capitalista. É pluralista porque admite formas diferentes de ver e pensar os mundos pluriversalmente distintos, com suas diversas moralidades e formas próprias de enfrentamento dos dilemas morais que lhes afligem, numa perspectiva contestatória ao universalismo abstrato imposto pelo projeto de modernidade do Ocidente. Suas fronteiras são abertas porque valoriza a ecologia de saberes (183) e reconhece que todos eles usufruem de um mesmo grau de importância, sendo capazes de aportar contribuições teóricas e práticas, rompendo assim com a perspectiva da colonialidade do saber praticada pelas epistemologias do Norte. A hospitalidade é predominante porque todos e todas que queiram habitar seu território epistêmico e contribuir com a gestão epistemológica do mesmo são sempre bem-vindos (as), a única exigência é que estejam dispostos a realizar diálogos interepistêmicos que tenham como horizonte a libertação.

O artigo Bioética, Poder e Injustiça: por uma ética de intervenção (79) que pode ser considerado como manifesto inaugural da BI, revela em seu conteúdo uma vinculação muito forte com as bases históricas, topográficas e políticas do pensamento ético revolucionário da América Latina, dessa forma a BI já trouxe em sua origem um esboço político-epistêmico que serviu como delimitação primeira daquela que poderia vir a ser a sua demarcação epistemológica. A partir daí a cartografia social e política do continente foi influenciando as incursões epistêmicas

da BI que assumindo inicialmente uma perspectiva epistemofágica em relação às epistemologias do Norte, avançou depois em direção às experiências interepistêmicas das epistemologias do Sul e foi se constituindo numa bioética cada vez mais epistemicamente insurgente e politicamente libertária.

Declaradamente comprometida com os projetos de vida das vítimas, fez uma opção pela banda frágil da sociedade, colocando-se ao lado daqueles que, pelo simples fato de existir, são vistos pelo Sistema-Mundo Capitalista como uma ameaça a ser combatida. Ao estabelecer uma aliança com esse segmento inverte a perversa lógica da exclusão social e aposta no protagonismo dos empobrecidos e oprimidos, reconhecendo suas autonomias na resolução dos conflitos ético/morais, entendendo que nenhuma normatização bioética pode ser justificada apenas pela intencionalidade da ação, mas principalmente pela boa prática, que exige um fazer bioético dialógico, intercultural, autonômico e libertador.

Como uma bioética militante, a BI está comprometida com a busca de soluções dos dilemas éticos emergentes e persistentes. Dentre os persistentes incluem-se a fome/pobreza, a marginalização, a violência, a ausência de equidade, a negação da dignidade humana, a depredação da natureza etc. Inclui-se ainda entre esses a injustiça epistêmica. Nesse sentido, o epistemicídio praticado contra os saberes dos povos originários pela colonização europeia e mantido pela colonialidade do saber é identificado como um dilema ético persistente. Para fazer frente a esses desafios, a BI acredita ser necessária uma incidência nas instituições estatais e nas políticas por elas elaboradas e executadas.

Consciente dos limites que estão postos pela colonialidade inerente à própria estrutura estatal, forjada a partir da lógica do Estado-nação branco, europeu, masculino, cristão e monocultural, a BI está sempre a buscar formas de superação dos referidos limites. Para transpor os obstáculos por eles impostos, aposta nas experiências de refundação do Estado que estão em curso na América Latina e que visam construir um modelo de Estado Pluralista e comunitário capaz de acolher, abrigar, reconhecer e potencializar a grandiosa diversidade de povos, culturas, saberes e práticas, muitas delas milenares.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A máxima do sistema neoliberal, a tão propagada globalização, traduz-se na prática num perverso mecanismo de exclusão social. A ideologia de que o mundo é uma “aldeia global” maquia a realidade. Os benefícios gerados a partir do modelo do mercado global são destinados a um pequeno grupo detentor de poder e capital, que amparado pelo protecionismo econômico, concentra a riqueza e globaliza a pobreza e a miséria.

Há, todavia, em curso um movimento de antiglobalização, desencadeado principalmente pelos movimentos sociais, que embora pareça possuir pouca expressão política, vem tomando corpo e se consolidando em nível mundial. As realizações dos fóruns sociais regionais e mundiais constituem-se numa força visível de contestação ao capitalismo neoliberal como modelo principal de globalização. Tomando como mote a construção de “um outro mundo possível”, os movimentos vão construindo redes de articulação e tecendo malhas de esperança que pretendem uma outra ferramenta globalizante, a solidariedade.

No cenário político latino-americano vão surgindo novidades que podem ser entendidas como sinalizações de que o globalismo neoliberal já não é mais tido como a única realidade política possível. As vítimas da exclusão, quando conquistam a possibilidade de participação, demonstram suas capacidades de promoverem mudanças e construir alternativas. Nesse sentido é importante destacar o grande poder de mobilização que vêm alcançando os movimentos sociais no continente e as alianças que vão sendo estabelecidas, sobretudo no campo, a exemplo da articulação entre camponeses, afrodescendentes e indígenas, resultando em experiências de refundação do Estado como correu na Bolívia e no Equador.

Uma ação bioética socialmente comprometida impõe-se a ela mesma o dever de corroborar com a superação das desigualdades e a busca da equidade; por essa razão tem que tomar em conta o contexto sócio-político onde se insere. Foi por esse motivo que logo no início dessa tese deixamos explicitada nossa compreensão

sobre o posicionamento político da Bioética de Intervenção diante da conjuntura mundial profundamente marcada pelos estragos causados pelo neoliberalismo.

Desde Fritz Jahr e Van Rensselaer Potter as circunstâncias históricas têm levado a bioética a ambientes epistemológicos cada vez mais diversificados e plurais. Depois de ter sido impactada pela estratégia reducionista de bioeticistas estadunidenses que tentaram restringi-la a uma proposição bioética biomédica, reagiu bravamente e recuperou a característica abrangente contemplada pelas formulações de seus primeiros proponentes. Dessa forma, movimentos vários ocorridos no interior de seu campo epistêmico foram dando origem a novos territórios epistemológicos autônomos e, ao mesmo tempo, interdependentes. Nesse sentido, o campo epistêmico amplo pode ser compreendido como um espaço privilegiado de relações de poder entre os vários saberes.

As relações de poder somente podem ser entendidas a partir do lugar onde esse poder se manifesta (184). Por isso, dentro do campo epistêmico bioético amplo é possível reconhecer a existência de vários conhecimentos específicos, cada um com seus próprios critérios de validade e legitimidade, prenes de histórias que traduzem projetos de vida e determinam diferentes formas de viver e ver o mundo (mundos). Por essa razão, em seu processo de construção da sua autonomia, a Bioética de Intervenção vem delimitando, dentro do espaço ampliado, o seu próprio território de saber. A esse acontecimento denominamos processo de territorialização epistemológica.

A Bioética de Intervenção se constitui hoje numa importante corrente bioética no cenário latino-americano e mundial. Conscientes da importância de observância do rigor acadêmico na fundamentação de sua teoria, seus defensores dedicam-se aos estudos e pesquisas que possam tornar mais sólidas as bases teóricas de sustentação da mesma. Foi o delineamento de um arcabouço político-epistêmico substancial que lhe possibilitou inserir-se entre as principais teorias politicamente avançadas surgidas na América Latina nos últimos 40 anos. Nesse sentido, a Cátedra Unesco de Bioética e o Programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade de Brasília têm sido nos últimos anos as principais referências para a produção de conhecimento que reforça e legitima essa práxis acadêmica e militante.

Colocando-se como ponte entre os sujeitos (cidadãos), a sociedade e o Estado, a BI assume um forte caráter político-social. O termo “intervenção”, dentro de uma perspectiva histórica mais ampla, esteve geralmente associado ao intervencionismo das grandes potências mundiais nos estados nacionais econômica e politicamente frágeis. Embora não se deva sucumbir às rotulagens pejorativas historicamente construídas, não se pode também ignorá-las. Poderá então acontecer que para alguns a expressão Bioética de Intervenção pareça estranha à primeira vista. Mas o que importa de fato é a ação e como ela se manifesta. A concepção metodológica dialética adotada pela Bioética de Intervenção é o instrumento que garante a participação e o protagonismo dos atores sociais. Participando e produzindo a reflexão bioética, a partir da experiência prática, da ética aplicada, os sujeitos autonômicos (empoderados), tornar-se-ão capazes de alcançar a libertação.

Um aspecto relevante a ser considerado é a consciência e a coerência histórica presentes na militância proposta pela Bioética de Intervenção. Embora gestada e fundamentada a partir de um lugar social politicamente identificado, a América Latina, ela está em ampla conexão e interação com o contexto internacional. Participa assim de debates internacionais enfrentados pela bioética na atualidade. Merece destaque sua contribuição no processo de discussão, formulação e aprovação da Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos, da UNESCO, aprovada em outubro de 2005. Assim sendo, a Bioética de Intervenção tem um papel a cumprir junto aos sujeitos sociais que estão articulados em redes de solidariedade e constroem possibilidades de inclusão em vista da libertação. Essa inclusão deverá sempre considerar as diferenças.

Reconhecer e contemplar as diferenças são condições imprescindíveis para possibilitar a participação política dos sujeitos autonômicos e assegurar o exercício do pluralismo bioético. Na diferença reside a identidade, o auto-reconhecimento de si mesmo, a consciência de alteridade que possibilita a existência do “outro”, em toda sua corporeidade autônoma, com todo seu protagonismo. Percebendo-se a si mesmo e ao outro, o sujeito constrói seu processo de libertação em inter-relação, em articulação. O mesmo ocorre com os sujeitos coletivos: na apropriação e fortalecimento de suas identidades culturais específicas, mas em relação com outras

diferentes identidades, na perspectiva de estabelecer e consolidar as novas redes de solidariedade que viabilizem a construção de “outros mundos possíveis”.

Enquanto alguns modelos bioéticos adotam uma prática burocratizante em consonância com o poder dominante, a Bioética de Intervenção rebela-se contra esse e se coloca numa perspectiva de confrontação com a “ordem estabelecida”. Por isso, originalmente foi nomeada Bioética Dura e desde seu nascedouro se propôs construir “um novo arcabouço crítico e epistemológico, dialeticamente engajado às necessidades das maiorias populacionais excluídas do processo desenvolvimentista” (79) [p.05]. Para tanto, foi delineando uma identidade própria profundamente identificada com as epistemologias do Sul. Uma epistemologia do Sul se assenta em três orientações: “aprender que existe o Sul; aprender a ir para o Sul; aprender a partir do Sul e com o Sul” (8) [p. 09]. Reconhecemos que dentro da definição de seu território epistemológico a Bioética de Intervenção vem assumindo essas orientações e se colocando numa atitude não apenas crítica, mas principalmente combativa contra o racismo e o imperialismo epistêmico inerentes às epistemologias do Norte. Considerando essa determinação e sua abertura a novas contribuições, procuramos demonstrar como a proposta do Bom Viver ameríndio pode se constituir em importante fonte de inspiração ético-filosófica. Ainda nessa direção, apresentamos uma reflexão sobre a importância do sentipensamento interepistêmico como forma de combater o império da razão ocidental.

Embora seja originária do Brasil e tenha suas raízes plantadas no território fértil da latino-américa, deve ser entendida como uma abordagem bioética em perspectiva global/pluriversal, mas política, ideológica e epistemicamente comprometida com os povos e populações que habitam a parte Sul do Globo terrestre. Por reconhecer estes povos como sendo a banda frágil/vítimas do Sistema-Mundo Capitalista que foi forjado a partir do projeto de Modernidade pensado, elaborado, planejado e imposto como um projeto imperialista de Estados nacionais localizados na parte Norte, a BI entende que o racismo epistêmico praticado pelos saberes do Norte contra os saberes do Sul é também um dilema ético global persistente que deve ser enfrentado.

Frente a esta realidade, a BI assume uma perspectiva militante e transformadora, que somente pode ser alcançada a partir da adoção de uma prática

libertadora, onde o fazer bioético – a forma de intervir – assume grande relevância, razão pela qual não se pode admitir que, sob o pretexto da aplicação do modelo bioético interventivo, sejam toleradas intromissões indevidas nas vidas das pessoas e dos grupos sociais com os quais se está atuando. Assim sendo, a autonomia e autodeterminação dos sujeitos aos quais se destina a ação bioética é condição primeira para se assegurar o protagonismo; isso significa que os destinatários são também os agentes de transformação, numa situação em que o processo (metodologia) e sua finalidade (objetivo) possuem o mesmo grau de relevância na práxis bioética.

Por essa razão, a práxis necessita ser de fato observada para que seus enunciados não sejam apenas mais um conjunto retórico de formulações bioéticas. E para se assegurar uma boa prática faz-se necessário não só uma determinação política, mas também o zelo metodológico e o aprimoramento do repertório teórico a exemplo das categorias analíticas. Em relação a essas, pelo menos duas necessitam ser devidamente incorporadas, gênero e raça. Dentro do rol dos sujeitos de direitos contemplados pela BI identificamos a ausência da natureza, por isso estamos propondo que na reflexão ética seja acrescentada à tríade indivíduo-sociedade-espécie, a natureza. E como forma de promover a equidade, entendida enquanto o conceito de justiça assumido pela BI, insistimos que, para se alcançar a justiça cognitiva, os direitos epistêmicos sejam considerados como uma forma de combater a invisibilidade a que foram submetidas as epistemologias originárias do Sul.

## REFERÊNCIAS

1. Certeau M. A Escrita da História. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
2. Minayo MC. O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde. 5. ed. São Paulo: Hucitec; Rio de Janeiro: Abrasco, 1998.
3. Kuhn TS. A Estrutura das Revoluções Científicas. 4 ed., São Paulo: Perspectiva, 1996, p. 21.
4. Bourdieu P. A Ilusão Biográfica. In: Amado J. Ferreira MM. (org.). Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro: FGV, 1998a., p. 183-191.
5. Emerson G. Preziosa B (Orgs.). A Criação do Mundo e outras belas histórias indígenas. São Paulo: Formato Editorial, 2011, p.51.
6. Bachelard G. A Formação do Espírito Científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 9.
7. Bachelard G. A epistemologia. Lisboa: Editora 70, 2006, p. 31.
8. Santos BS, Meneses MP (Orgs.). Epistemologias do Sul. Coimbra: Edições Almedina. SA, 2009, p. 09.
9. Santos M. Território, Globalização e Fragmentação. São Paulo: Hucitec, 1994.
10. Porto-Gonçalves W. De saberes e de Territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana. Rev. GEOgraphia, vol. 8, nº 16 (2006), p. 42. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense.
11. Bellino F. Fundamentos da Bioética: aspectos antropológicos, ontológicos e morais. Tradução: Nélon Souza Canabarro. Bauru, SP: EDUSC, 1997, p. 15.
12. Wallerstein IM. World System Analysis. An Introduction. London: Duke University, 2004, p. 98; p. 99 e p. 23.
13. Arrighi G. O Longo Século XX. Dinheiro, Poder e as Origens do Nosso Tempo. São Paulo: UNESP, 1996, p. 36.
14. Dávalos P. La democracia disciplinaria: El proyecto posneoliberal para América Latina. Quito: Ibéria, 2010
15. Garrafa V, Porto D. Intervention Bioethcs: a proporsal for peripheral countries in a context of Power and injustice. Bioethcs, vol. 17, n. 5-6, 2003, p. 399-416, p. 402.
16. Jonas H. O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para uma civilização tecnológica. Rio de Janeiro: PUC Rio, 2006.
17. Santos BS. Estratégia Continental. Revista Carta Maior, 2008. Disponível em: <[http://www.cartamaior.com.br/templates/colunaMostrar.cfm?coluna\\_id=3845](http://www.cartamaior.com.br/templates/colunaMostrar.cfm?coluna_id=3845)>. Pesquisa Realizada em 28/09/2009.
18. Boletim Mensal do Movimento Mundial pelas Florestas (WRM). Novembro/2008. Disponível em: <[wrm@wrm.org.uy](mailto:wrm@wrm.org.uy) - <http://www.wrm.org.uy>>. Pesquisa realizada em: março de 2013.

19. Romero M, Ramiro P. Pobreza 2.0. Empresas, estados y ONGD ante la privatización de la cooperación al desarrollo. Icaria/Mas madera: Barcelona, 2012, pp. 11-12).
20. Brasil, 2010. Constituição de 1988. Emenda constitucional nº 64, de 4 de fevereiro de 2010, altera o art. 6º da Constituição Federal, para introduzir a alimentação como direito social.
21. Batista PN. Consenso de Washington: A visão neoliberal dos problemas latino-americanos. In: Sobrinho, Barbosa Lima et al. Em Defesa do Interesse Nacional: Desinformação e Alienação do Patrimônio Público. São Paulo: Paz e Terra, 1994, p. 7.
22. Telles, VS. A “Nova Questão Social” Brasileira: Ou Como as Figuras de Nosso Atraso Viraram Símbolo de Nossa Modernidade. Caderno CRH, Salvador, n. 30/31, p. 85-110, jan./dez. 1999, pp. 101-102.
23. Epstein M, 2010, p. 233, apud Kotow, Miguel. Bioética: una disciplina en riesgo. Revista Redbioética/UNESCO, Vol 1, Nº 1, julio 2010.
24. García JD, Velásquez FP. Bioética y Empresa. In: Bioética como puente entre ciencia y sociedad. Colección Bíos y Ethos. 1a. Edición, Junio 2001. Ediciones El Bosque, Universidad El Bosque, Bogotá, p. 44.
25. Kottow M. Bioética: una disciplina en riesgo. Revista Redbioética/UNESCO, Vol 1, Nº 1, julio 2010, p. 169.
26. Garrafa V. Bioética fuerte – una perspectiva periférica a las teorías bioéticas tradicionales. 3er. Congreso de Bioética de América Latina y del Caribe; 2000; Panamá, p. 174.
27. Mignolo W D. Desobediência Epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, no 34, p. 287-324, 2008, p. 287.
28. Rojas CAA. A Digna Raiva: tão anticapitalista como radicalmente anti-sistêmica. Revista Espaço Acadêmico. Maringá, UEM, n. 102, nov. 2009, p. 46 a 59 [p.59].
29. Benjamin, César. Uma Certa Idéia de Brasil. In: 50 anos de Formação Econômica do Brasil: ensaios sobre a obra clássica de Celso Furtado. Araújo TP. Viana STW. Macambira J. (Orgs). Rio de Janeiro: Ipea, 2009, p. 19.
30. Prado CJ. Formação do Brasil contemporâneo. 23. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. 5ª reimpressão, 2000, p. 10.
31. Bastos PPZ. Centro e Periferia no Padrão-Ouro: Qual a contribuição de Formação Econômica do Brasil? In: 50 anos de Formação Econômica do Brasil: ensaios sobre a obra clássica de Celso Furtado. Araújo TP. Viana STW. Macambira J. (Orgs). Rio de Janeiro: Ipea, 2009, p. 146.
32. Almeida PR. Florestan Fernandes e a Idéia de Revolução Burguesa no Pensamento Marxista Brasileiro. Revista Espaço Acadêmico. Maringá, UEM: nº 52, 2005, p. 122-127. [p.125].
33. Freire P. Pedagogia do Oprimido. 11 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1992, p. 79.
34. Mignolo, W D. Desobediencia epistémica: Retórica de La Modernidad, Lógica de La Colonialidad y Gramática de La Descolonialidad. Colección razón Política.

- Ediciones del Signo: Buenos Aires, 2010, p. 31 (tradução livre); p. 23 (tradução livre); p. 124; p. 122
- 35.** Morin E. O Método 6, Ética. Tradução de Juremir Machado da Silva. 4. Ed. Porto Alegre: Sulina, 2011, p. 19; p. 41; p. 42; p. 63
- 36.** Dussel E. Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- 37.** Oliveira AS, Villapouca KC, Barroso WF. Perspectivas epistemológicas da bioética brasileira a partir da teoria de Thomas Kuhn. In: Garrafa V, Córdon J (Orgs.). Pesquisa em Bioética no Brasil de Hoje, São Paulo: Gaia, 2006, p. 19-44.
- 38.** Garrafa V. Inclusão social no contexto político da bioética/Social inclusion in the political context of bioethics". Em: Revista Brasileira de Bioética, vol. 1, n. 2, 2005b, p.7; p. 128.
- 39.** Garrafa V. Multi-inter-transdisciplinaridade, complexidade e totalidade concreta em bioética. In: Bases Conceituais da Bioética: enfoque latino-americano. Garrafa V, Kotow M, Saada A (Org.). São Paulo: Gaia/Unesco; 2006, pp 73-86.
- 40.** Arendt H. As origens do totalitarismo. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia Das Letras, 1989.
- 41.** Foucault M. Vigiar e punir: nascimento da prisão; tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987. 288p.
- 42.** Weber M. Ciência e política: duas vocações. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octavio Silveira da Mota, São Paulo: Cultrix, 1999, p. 113.
- 43.** Bobbio N. Teoria geral da política: A filosofia política e as lições dos clássicos. Organizado por Michelangelo Bovero. Tradução de Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus 2000, p. 175.
- 44.** Maquiavel N. O Príncipe. Tradução de Roberto Grassi. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1976.
- 45.** Livro dos Mortos. Disponível em: <<http://forum.antinovaordemmundial.com/Topico-o-livro-dos-mortos-egito-antigo>>. Pesquisa em: 05 de agosto de 2013.
- 46.** Bíblia de Jerusalém. Edições Paulinas: São Paulo, 1985. (Mt 25, 25-40; Jo 14, 6; Lc 24, 13-35; Jo 10,10).
- 47.** Alcorão Sagrado. 2ª Surata, V. 177. (C.2 – V.177, grifamos) Disponível em: <[http://www.arresala.org.br/not\\_vis.php?op=84&cod=127](http://www.arresala.org.br/not_vis.php?op=84&cod=127)>. Pesquisa realizada em 11 de junho de 2103.
- 48.** Taciano. Discurso Contra os Gregos. In: Patrística – Padres Apologistas, Volume 02, 2 ed., Coleção Patrística. São Paulo: Ed. Paulus, 1997.
- 49.** Lander E. Diálogo con Edgardo Lander: “¿la última oportunidad para debatir el rumbo de la revolución bolivariana?”. Disponível em: <<http://andendigital.com.ar/descolonialidad/58-descolonialidad/317-dialogo-con-edgardo-lander-ila-ultima-oportunidad-para-debatir-el-rumbo-de-la-revolucion-bolivariana-anden-48>>. Pesquisa realizada eam 27/01/2014.

- 50.** Estermann J. *Filosofia andina. Sabiduría indígena para un mundo mejor*. La Paz: Instituto Superior Ecuamésico Andino de Teología – Iseat, 2006.
- 51.** Segato R. *Aníbal Quijano y la perspectiva de la Colonialidad del Poder*. Brasília, 2013. Artigo no prelo.
- 52.** Ribeiro D *A América Latina Existe? [apresentação Eric Nepomuceno]* Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro; Brasília: Editora UnB, 2010, p. 45.
- 53.** Bruit H. *A Invenção da América Latina*. Anais Eletrônicos do V Encontro da ANPHLAC. Belo Horizonte, 2000, p. 09; p. 02.
- 54.** Araújo MC. *Prospectos da democracia na América Latina em 2006*. CPDOC/FGV, Rio de Janeiro, 2006, p.1-13.
- 55.** Ianni O. *Enigmas do pensamento latino-americano*. São Paulo: IEA/USP, 2002, p. 08. Texto disponível em: [www.iea.usp.br/artigos](http://www.iea.usp.br/artigos). 42 p. Acesso em 26/08/2012.
- 56.** Bondy AS. *Existe una filosofía de nuestra América?* 11 ed. México: Siglo XXI Editores, 1968, p. 13; p. 42; pp. 73-74.
- 57.** Zea L. *La filosofía americana como filosofía sin más*. 3 ed. México: Siglo XXI editores, 1975, p. 39; p. 27.
- 58.** Mance EA. *Uma Introdução conceitual às filosofias de libertação*. Revista Libertação-Liberación: nova fase, n. 1. Curitiba: IfiL, 2000.
- 59.** Regina JE. *Filosofia latinoamericana*. Revista Libertação-Liberación: nova fase, n. 1. Curitiba: IfiL, 2000.
- 60.** Puma de Ayala W. *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. 3 ed. Siglo XXI editores, s.a. México, 1992, 8.
- 61.** Lowy M. *O marxismo na América Latina, uma antologia de 1909 aos dias atuais*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003, p. 11.
- 62.** Netto PJ. *Nota sobre o marxismo na América Latina*, p. 06. Disponível em: <http://marxismo21.org/wp-content/uploads/2012/07/O-marxismo-na-America-Latina-P-Netto.pdf>. Pesquisa em 08 de agosto de 21013.
- 63.** Quijano A. (selección, prólogo y notas introductorias) José Carlos Mariátegui: textos básicos. Fondo de Cultura Económica. Lima, 1991.
- 64.** Mariátegui JC. *Por um socialismo indo-americano*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2005, p. 120.
- 65.** Santos T. *A Teoria Da Dependência: Um Balanço Histórico e Teórico*. 2009, p. 05. Disponível em: <http://theotoniodossantos.blogspot.com.br/2009/06/textos-do-prof-theotonio-dos-santos>. Acesso em: 29/05/ 2013.
- 66.** Blomström M, Hettne B. *La teoría del desarrollo en transición*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1990. p. 56.
- 67.** Walsh C. *Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado*. Tabula Rasa 2008 [131-152], p. 134. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600909>. Data de consulta: 4 de janeiro 2015.

- 68.** Garrafa V & Porto D. Bioética, poder e injustiça: por uma ética de intervenção. In: Garrafa V & Pessini L (orgs). Bioética; Poder e Injustiça. São Paulo: Loyola, 2003, pp. 35-44.
- 69.** Freire P. Pedagogia da Esperança. São Paulo: Paz e Terra, 1994, p.13.
- 70.** Marins J, Trevisan TM, Chanona C. Martírio: memória perigosa na América Latina. São Paulo: Edições Paulinas, 1984, p. 09
- 71.** Quijano A. 1967. Dependencia, cambio social y urbanización latinoamericana. Revista Mexicana de Sociología, Ciudad de México, n. 30, p. 505-510.
- 72.** Mignolo WD. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura, un manifiesto. In Castro-Gómez S, Grosfoguel R (Eds.). El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar, 2007, p. 28.
- 73.** Quijano A. In: Castro-G S, Grosfoguel R (Orgs.). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos e Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 94.
- 74.** Porto D, Garrafa V. A influência da Reforma Sanitária na construção das bioéticas brasileiras. Ciência & Saúde Coletiva, 16(Supl.1):719-729, 2011, p. 720.
- 75.** Garrafa V. Contra o monopólio da saúde. Rio de Janeiro: Achiamé; 1981.
- 76.** Garrafa V. Bioéticas, salud y ciudadanía. Salud problema y debate 1997; 9(16):26-33.
- 77.** Garrafa V. A dimensão da ética em saúde pública. São Paulo: Faculdade de Saúde Pública - USP/Kellogg. Foundation, 1995: 35-40.
- 78.** Garrafa V. “Ética y Salud Pública: el tema de la equidad y una propuesta bioética dura para los países periféricos”, en “Actas de las V Jornadas Argentinas y Latinoamericanas de Bioética de la Asociación Argentina de Bioética”, Mar del Plata, 4 al 6 de noviembre de 1999.
- 79.** Garrafa V, Porto D. “Bioética, poder e injustiça: por uma ética de intervenção”. Em: O Mundo da Saúde. São Paulo, v. 26, n. 1, 2002, p. 6-15.
- 80.** Porto D. Bioética de Intervenção: retrospectiva de uma utopia. In: Porto D, Garrafa V, Martins GZ, Barbosa SN, coordenadores. Bioéticas, poderes e injustiças: 10 anos depois. Brasília: CFM/Cátedra Unesco de Bioética/ SBB; 2012. p. 109-26, p. 110; p. 125.
- 81.** Sousa Santos B. Estado, sociedade, políticas sociais: o caso da política de saúde. Revista Crítica de Ciências Sociais, 23, 1987, p.13-74.
- 82.** Porto D, Tapajós A. Gênero, raça e bioética de intervenção. In: Anais do V Congresso Brasileiro de Bioética. 2004; Recife. p. 26.
- 83.** Porto D, Garrafa V. Bioética de intervenção: considerações sobre a economia de mercado. Bioética 2005; 13(1):111-123
- 84.** Garrafa V. “De una 'Bioética de principios' a una “Bioética interventiva” crítica y socialmente comprometida”. Em: Revista argentina de cirugía cardiovascular. Vol. iii - n° 2/ Junio - Julio - Agosto 2005a.

- 85.** Garrafa V. La Bioética de Intervención y el acceso al sistema sanitario y a los medicamentos. SIBI: Revista de la Sociedad Internacional de Bioética. Nº 14, 2005c, págs. 7-15.
- 86.** Garrafa V, Porto D. Bioética de intervención. In: TEALDI, Juan Carlos. Dicionario Latinoamericano de Bioética. Bogotá: Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética: Universidad Nacional de Colombia, 2008. p. 161-164.
- 87.** Garrafa V. Convenção Regional do Mercosul sobre bioética: uma proposta da Cátedra UNESCO de Bioética da UnB. In: Nascimento SB (org). Bioética em debate, aqui e lá fora. Brasília: IPEA, 2010.
- 88.** Garrafa V. Ampliação e politização do conceito internacional de bioética. Revista Bioética (Impr.) 2012; 20 (1): 9-20, p. 16.
- 89.** Cruz MR, Trindade ES. Bioética de Intervenção – uma proposta epistemológica e uma necessidade para sociedades com grupos sociais vulneráveis. Revista Brasileira de Bioética. Brasília, vol. (2). nº 4, p. 483- 499, 2006.
- 90.** Pagani LPF, Lourenzatto CR, Torres JG, Oliveira, AAS. Bioética de Intervenção: aproximação com os direitos humanos e empoderamento. Revista brasileira de bioética. Brasília: Sociedade Brasileira de Bioética, v.3, n.2, 2007. 157 p.
- 91.** Gomes AS, Rodrigues DLN, Sertão VS, Porto D. Ensino em Bioética: breve análise da primeira década do Curso de Especialização da Cátedra Unesco de Bioética – UnB. Revista Brasileira de Bioética, v. 5, n. 1-4 (2009) 82-105.
- 92.** Nascimento WF, Garrafa V. Por uma Vida não Colonizada: diálogo entre bioética de intervenção e colonialidade. Saúde Soc. São Paulo, v.20, n.2, p.287-299, 2011.
- 93.** Fulgêncio CA, Nascimento WF. A Bioética de Intervenção e a Justiça Social. Artigo aprovado, aguardando publicação na Revista Brasileira de Bioética, edição de setembro de 2013.
- 94.** Grosfoguel R. Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias descoloniais. Ciência e Cultura, São Paulo, v. 59, n. 2, abr./jun. 2007, pp. 33-34.
- 95.** Fanon F. Los Condenados de la Tierra. México: FCE, 1969, p. 213.
- 96.** Walter B. Obras escolhidas. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 222-232.
- 97.** Bernardes, Cleide. Análise filosófica das críticas contra o principlismo na bioética e sua relevância para a construção de uma bioética brasileira. [Tese] Programa de Pós-Graduação em Bioética. Universidade de Brasília (UnB), 2014.
- 98.** Benzaquen JF. As vozes-saberes do musseque do mundo: ampliar a audição a partir de uma leitura de Luandino Vieira. Disponível em <http://www.ces.uc.pt/ecadernos/media/documentos/ecadernos2/Julia%20Figueredo%20Benzaquen.pdf>. Pesquisa realizada em 11 de março de 2011.
- 99.** Engelhardt HT Jr. The foundations of bioethics. Oxford : Oxford University Press; 1986.
- 100.** Engelhardt HT Jr. Bioética Global, o Colapso do consenso. São Paulo: Paulinas: União Social Camiliana – Centro Universitário São Camilo, 2012.

- 101.** Ferrer JJ, Álvarez JC. Para fundamentar a bioética: teorias e paradigmas teóricas na bioética contemporânea. São Paulo: Loyola; 2005, p. 235.
- 102.** Segato RL. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos humanos. *Mana* 2006; 12(1):207-236, p. 230.
- 103.** Berlinguer G. Bioética Cotidiana. Tradução de Lavínia Bozzo Aguilar Porciúncula. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004, p. 212-213.
- 104.** Potter VR. Global bioethics: building on the Leopold Legacy. Michigan: Michigan State University; 1988.
- 105.** Escobar A. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo L (org). Colección Sur Sur, Clacso, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.133-168. Disponível em World Wide Web: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Escobar.rtf>>. Pesquisa realizada em 28 de março de 2013.
- 106.** Castro-Gomez S. La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816) 1a ed. Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- 107.** Césaire A. Discurso sobre el colonialismo, Madrid, Akal, 2006.
- 108.** Escobar A. Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y Diferencia. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014, p. 145.
- 109.** Porto D. Bioética e qualidade de vida: As bases da pirâmide social no coração do Brasil. Um estudo sobre a qualidade de vida, qualidade de saúde e qualidade de atenção à saúde de mulheres negras no Distrito Federal. [Tese]. Brasília: Faculdade de Ciências da Saúde/Universidade de Brasília, 2006, p.11 (grifamos).
- 110.** Feitosa SF. Pluralismo moral e direito à vida: apontamentos bioéticos sobre a prática do infanticídio em comunidades indígenas no Brasil [Dissertação]. Brasília: Faculdade de Ciências da Saúde/Universidade de Brasília, 2010.
- 111.** Albuquerque AOS. Interface entre bioética e direitos humanos: perspectiva teórica, institucional e normativa. [Tese]. Brasília: Faculdade de Ciências da Saúde/Universidade de Brasília, 2010.
- 112.** Nascimento WF. Por uma vida descolonizada. Diálogos entre a Bioética de Intervenção e os Estudos sobre a colonialidade [Tese]. Brasília: Programa de Pós-Graduação em Bioética/Universidade de Brasília; 2010.
- 113.** Sanches KMS. Ortotanásia: uma decisão frente à terminalidade. [Dissertação]. Brasília: Faculdade de Ciências da Saúde/Universidade de Brasília, 2012.
- 114.** Onu. Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência, aprovada pela Assembléia Geral das Nações Unidas no dia 6 de dezembro de 2006.
- 115.** Eclesiastes, 3: 1-4, 8 apud Sanches KMS. Ortotanásia: uma decisão frente à terminalidade. [Dissertação]. Brasília: Faculdade de Ciências da Saúde/Universidade de Brasília, 2012.
- 116.** Andrade O. Manifesto Antropófago. Revista de Antropofagia (1ª denteição). Ano I, n. 1. Direção: Antônio de Alcântara Machado. São Paulo, 1928.

- 117.** Tealdi JC. La Bioética Latinoamericana , ante un nuevo orden moral? Conferencia en “Bioética y Derechos Humanos. La Comunidad y el Estado frente a la Globalización”, Buenos Aires, BIO&SUR, 16 de octubre de 2003.
- 118.** Schramm FR. A Pesquisa bioética no Brasil entre o Antigo e o Novo. In: Bioética. Cadernos Adenauer III, maio (2002), n. 1. Rio de Janeiro: Fundação Konrad Adenauer.
- 119.** Reigota M. Narrativas Ficcionalis da Práxis ecologista. Novas contribuições para a Teorização e Pesquisa em Representação Social. Coletâneas da ANPEPP. Florianópolis-SC, volume 1, N° 10. Setembro, 1996, p. 49.
- 120.** Popper K R. A sociedade aberta e seus inimigos: Tomo I. p. 256.
- 121.** Tosta LTD. logues dissidentes: pedagogia de uma (in)disciplina emancipatória. [Tese] (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília (UnB), 2011.
- 122.** Wolkmer AC. Pluralismo jurídico: novo paradigma de legitimação. Mundo Jurídico [periódico online] 2003 [acessado 2012 jan 15]; 10 p. Disponível em: <[www.mundojuridico.adv.br/cgi-bin/upload/texto302.rtf](http://www.mundojuridico.adv.br/cgi-bin/upload/texto302.rtf)>.
- 123.** Bergson LH. Les deux sources de la morale et da religion. Paris: PUF, 1951.
- 124.** Michel F. Em Defesa da Sociedade. Curso no College de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- 125.** Clastres P. A Sociedade Contra o Estado: pesquisa de antropologia política; tradução de Theo Santiago, 2 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- 126.** Feitosa SF. A Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI): novas e velhas relações entre o Estado brasileiro e os povos indígenas [Dissertação]. Programa de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2014.
- 127.** Nietzsche F. Genealogia da moral – Uma polêmica, Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- 128.** Albó X. Galindo F. Del Desarrollo Rural al Desarrollo Buen Vivir. Para Seminario Internacional “Desarrollo Rural y Economía Campesina Indígena” La Paz y Santa Cruz, CIPCA, abril 2011.
- 129.** Lévi-Strauss C. As Estruturas elementares do parentesco; tra- dução de Mariano Ferreira. Petrópolis, Vozes, 1982.
- 130.** Onu. La Situación de Los Pueblos Indígenas del Mundo. Producido por el Departamento de Información Pública de las Naciones Unidas — DPI/2551/A — 09-64061 — Enero de 2010. Disponible en: [www.un.org/indigenous](http://www.un.org/indigenous). Pesquisa realizada em 14/10/2014.
- 131.** Leakey R: “Um novo modo de vida”, A Evolução da Humanidade. São Paulo, Melhoramentos/Círculo do Livro; Brasília, Editora da UnB, 1981. [pp. 198-217].
- 132.** Lasimbang J. Pueblos Indigenas y Derecho Consuetudinario en Sabah, Malásia. In: IWIGIA, Desarrollo y Derecho Consuetudinário. Assuntos Indígenas, 1-2, Dinamarca, 2010, pp. 38-44.
- 133.** Melià B. La descolonización del saber. Entrevista realizada por Julio Ramos. Revista da Associação Brasileira de Hispanistas ano 2 - nº 2 - 1º semestre de 2012.

- 134.** Mauss M. (1923-24) "Essai sur le Don – Forme et Raison de l'Echange dans les Sociétés Archaïques". In: Sociologie et Anthropologie. Paris: PUF. pp. 145-171, 1991.
- 135.** Sahlins M. 1972. Stone Age Economics. Chicago: Aldine.
- 136.** Bamba J. El desarrollo libremente determinado de los pueblos indígenas. In: IWIGIA, Desarrollo y Derecho Consuetudinário. Assuntos Indígenas, 1-2, Dinamarca, 2010, pp. 28-37.
- 137.** Houtart F. El concepto de Sumak Kausay (Buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad. Ecuador Debate, n. 84, Quito-Ecuador, diciembre del 2011, pp. 57-76.
- 138.** Choquehuanca D. 25 Postulados para o Bem Viver. La Paz, 2010. Disponível em: <[http://www.economiasolidaria.org/noticias/vivir\\_bien\\_propuesta\\_de\\_modelo\\_de\\_gobierno\\_en\\_bolivia](http://www.economiasolidaria.org/noticias/vivir_bien_propuesta_de_modelo_de_gobierno_en_bolivia)>. Acesso em 21 de agosto 2013.
- 139.** Bolívia. Constitución Política Del Estado. Estado Plurinacional de Bolivia. Disponible en:<[http://www.abi.bo/abi/banner\\_240\\_240/nueva\\_cpe.pdf](http://www.abi.bo/abi/banner_240_240/nueva_cpe.pdf)>. Acesso em 11 de maio de 2013.
- 140.** Constituição política (1988). Constituição política do Equador, 1998. Disponível em: <[pdba.georgetown.edu/constitutions/ecuador/ecuador.html](http://pdba.georgetown.edu/constitutions/ecuador/ecuador.html)>. Acesso em: 11 maio de 2013.
- 141.** Suess P. Viver Bem - Sumak Kawsay – Reino de Deus. Disponível em: [http://www.missilogia.org.br/cms/UserFiles/cms\\_artigos\\_pdf\\_83.pdf](http://www.missilogia.org.br/cms/UserFiles/cms_artigos_pdf_83.pdf). Pesquisa em: 15/04/2013.
- 142.** Pessini L. As origens da bioética: do credo bioético de Potter ao imperativo bioético de Fritz Jahr. Rev. bioét (Impr.) 2013; 21 (1): 9-19.
- 143.** Guevara EC. Socialismo e juventude. São Paulo: Anita Garibaldi, 2005.
- 144.** Maturana H & Verden-Zöllner G. Amor y Juego: fundamentos olvidados de lo humano – desde el Patriarcado a la Democracia. 5. ed. Santiago de Chile: Editorial Instituto de Terapia Cognitiva, 1997.
- 145.** Arruda M. Economia solidária e o renascimento de uma sociedade humana matrística. Texto apresentado no Painel "Por Uma Economia Do Povo: Realidades e Estratégias Do Local Ao Global" – realizado no Fórum Social Mundial, Mumbai, Índia, 20/1/2004. Disponível em: <http://alainet.org/active/5610&lang=es>.
- 146.** Fulgêncio CA. A Bioética de Intervenção e a Justiça Social. [Dissertação] Universidade de Brasília (UnB), 2013.
- 147.** Mance EA. Filosofias Africanas e Temática da Libertação. Curitiba, 1995. Disponível em: <http://www.solidarius.com.br/mance/biblioteca/africa.htm>. Pesquisa realizada em 6 de agosto de 2103.
- 148.** Grosfoguel R. Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a esquerda transmoderna descolonial. In: Dossiê Saberes Subalternos, v.2, n.2, p.337-362. Jul-dez. 2012

- 149.** Clacso – Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais. Una sociología sentipensante para América Latina, antología de Orlando Fals Borda. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2008, p. 9-10.
- 150.** Torre S. Sentipensar: estratégias para un aprendizaje creativo. (Mimeo), 2001.
- 151.** Arias PG. Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes. CALLE 14 volumen 4, número 5, julio - diciembre de 2010. P. 82-95.
- 152.** Ezequiel, 36, 26. A Bíblia de Jerusalém – Editora Paulus, 2000.
- 153.** Quijano A. Colonialidad y modernidad-racionalidad. In: Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas. En Heraclio Bonilla (Comp.) Santa Fé de Bogotá: Tercer Mundo Editores/Flacso. Ecuador/Libri Mundi, 1992, pp. 437-447.
- 154.** Dussel E. El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad. Quito: Abya-Yala, 1994.
- 155.** Zaffaroni ER. La naturaleza como persona: de la Pachamama a la Gaia. In: Los Derechos de la Naturaleza y la Naturaleza de sus Derechos. Serie justicia y derechos humanos neoconstitucionalismo y sociedad. Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos. Quito, Ecuador 1ra. edición: julio 2011, p. 07.
- 156.** Singer P. Ética Prática. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.92.
- 157.** Verzeñazzi D. In: Arturo Q P (Org.): Sumak kawsay y salud: vida en plenitud y armonía entre la humanidad y la madre tierra. Memórias del Encuentro Internacional y Pluricultural: Sumak Kawsay y Salud 7 al 12 de Octubre de 2013, Cuenca-Ecuador, 2014.
- 158.** Melo M. Buen vivir, naturaleza y nacionalidades en la nueva Constitución ecuatoriana: una lectura esperanzada, 2008, p. 03. Disponível em:[http://util.socioambiental.org/inst/esp/consulta\\_previa/sites/util.socioambiental.org.inst.esp.consulta\\_previa/files/Buen%20vivir,%20naturaleza%20y%20nacionalidades%20en%20la%20nueva%20Constituci%C3%B3n-1.doc2008](http://util.socioambiental.org/inst/esp/consulta_previa/sites/util.socioambiental.org.inst.esp.consulta_previa/files/Buen%20vivir,%20naturaleza%20y%20nacionalidades%20en%20la%20nueva%20Constituci%C3%B3n-1.doc2008). Pesquisa em 9/07/2011.
- 159.** Varela F, Maturana M. De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo, Santiago de Chile, 1997.
- 160.** Boff L. Do iceberg à Arca de Noé, O nascimento de uma ética planetária, Petrópolis, 2002.
- 161.** Fabri-Dos-Anjos, M. (1996). Medical ethics in the developing world: a liberation theology perspective. The Journal of Medicine and Philosophy, 21: 629–637.
- 162.** Fabri-Dos-Anjos, M. (2000). Teologia da Libertação e Bioética. In S. Privitera (Ed.), Dicionário de Bioética (pp. 1068–1071). Aparecida: Santuário.
- 163.** Pontes CAA, Schramm FR. Bioética da proteção e papel do Estado: problemas morais no acesso desigual à água potável. Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro, 20(5):1319-1327, set-out, 2004, p. 1323.
- 164.** Moacir P. A Condição de Possibilidade Epistemológica da Bioética - Pela Fundação da Juseticidade Ecológica, Um Novo Campo Epistêmico. Disponível em: <http://www.semapi.com.br/semapi2005/site/livro/cd%20rom/arquivos/02.pdf>. Pesquisa realizada em 26 de setembro de 2010.

- 165.** Anderson B. Comunidades Imaginadas. Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008; 330pp. [Título original: Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism.]
- 166.** Woolf S. A Europa e o Estado-Nação. In: Penélope, Fazer e Desfazer a História, n. 11, Ed. de maio de 1993, Lisboa, pp. 105-117.
- 167.** Engels F. A origem da família, da propriedade privada e do Estado. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1978.
- 168.** Lacerda RF. “Volveré, y Seré Millones”. Do Mito do Estado-Nação aos Estados Plurinacionais na América Latina: Contribuições Descoloniais dos Movimentos Indígenas Latino Americanos para a Superação do Mito do Estado-Nação. [Tese] (Programa de Pós-Graduação em Direito) - Universidade de Brasília, Brasília, 2014.
- 169.** Agamben G. Estado de exceção. São Paulo: Boitempo, 2004.
- 170.** Schavelzon S. A Abertura e o Estado Pluralista como Busca de Solução Constitucional ao Problema das “Duas Bolívias”. Cadernos PROLAM/USP (Ano 9 — Vol. 1 — 2010) p. 80-97.
- 171.** Prada R. Subversiones indígenas. La Paz: Clacso/Muela del Diablo, 2008.
- 172.** Walsh C. Carta do Equador é intercultural e pedagógica. Revista Consultor Jurídico, jun. 2009. Disponível em: <http://www.conjur.com.br/2009-jun-27/carta-equador-aspecto-interculturalizador-pedagogico>. Acesso em 02 de agosto de 2011.
- 173.** Habermas J. Consciência Moral e Agir Comunicativo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- 174.** Sousa SB. A Crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2002.
- 175.** Sousa SB. Toward a multicultural conception of human rights. In: B. E. Hernández-Truyol (org.), Moral imperialism. A critical anthology. Nova York: New York University Press. 2002b. pp. 39-60.
- 176.** Potter VR, Potter L. Global bioethics: converting sustainable development to global survival. *Medicine & Global Survival*. 1995; vol. 2(3):185-91.
- 177.** Cimi. Relatório de Violência Contra Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2012a. Brasília, 2010.
- 178.** Diaz-Polanco H. Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios, Siglo XXI Editores, México, 1991.
- 179.** Patzi F. Etnofagia Estatal. Modernas Formas de Violência Simbólica (Una aproximación al análisis de la Reforma Educativa). Bulletin de L`Insitut Français de Études Andines, tomo número 28, número 3. Ministério de Relaciones Exteriores de Francia. Lima, Peru, 1999. pp. 535-559.
- 180.** Comegna MA. Políticas de proteção aos povos indígenas isolados no Brasil e na Bolívia. Diez años de cambios en el Mundo, en la Geografía y en las Ciencias Sociales, 1999-2008. In: Actas del X Coloquio Internacional de Geocrítica, Universidad de Barcelona, 26-30 de mayo de 2008.
- 181.** Cimi. Outros 500: construindo uma nova história. São Paulo: Editora Salesiana, 2001.

- 182.** Segato RL. In: BRASIL. Comissão de Direitos Humanos e Minorias. Audiência Pública nº 1449/07 Relatório do Departamento de Taquigrafia da Câmara dos Deputados. Brasília, 2007.
- 183.** Santos BS. *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: IIDS, 2010
- 184.** Foucault M. *Microfísica do Poder*. 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1997.