



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

ARTUR MAMED CÂNDIDO

**BIOÉTICA, PODER E SUBJETIVAÇÃO: POR UMA BIOÉTICA CRÍTICA AOS
MODOS HISTÓRICOS DE ENUNCIÇÃO DOS SUJEITOS MORAIS**

BRASÍLIA

2021



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

ARTUR MAMED CÂNDIDO

**BIOÉTICA, PODER E SUBJETIVAÇÃO: POR UMA BIOÉTICA CRÍTICA AOS
MODOS HISTÓRICOS DE ENUNCIÇÃO DOS SUJEITOS MORAIS**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de doutor em Bioética pelo Programa de Pós-graduação em Bioética da Faculdade de Ciências da Saúde da Universidade de Brasília - UnB.

Orientadora: Marianna Assunção F. Holanda

Brasília, junho de 2021

ARTUR MAMED CANDIDO

**BIOÉTICA, PODER E SUBJETIVAÇÃO: POR UMA BIOÉTICA CRÍTICA AOS
MODOS HISTÓRICOS DE PRODUÇÃO DOS SUJEITOS MORAIS**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de doutor em Bioética pelo Programa de Pós-graduação em Bioética da Faculdade de Ciências da Saúde da Universidade de Brasília - UNB.

Aprovada em

de 2021

BANCA EXAMINADORA:

Marianna Assunção Figueiredo Holanda (presidente)

Flavia Cristina Silveira Lemos (membro externo - UFPA)

Cesar Augusto Baldi (membro externo -Tribunal Regional Federal da 4ªRegião)

Wanderson Flor do Nascimento (membro interno/UnB - PPG Bioética)

Natan Monsores de Sá (suplente/UnB - PPG Bioética)

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha companheira de vida e de leitura do mundo, Maíra Miranda, por todo apoio emocional e logístico. Pela escuta e acolhimento em momentos de descrença. Pela disponibilidade para leituras e releituras intermináveis do meu texto. Por colocar sua inteligência aguçada, sensibilidade e criticidade à disposição de interlocuções tão enriquecedoras.

Agradeço à minha orientadora, Marianna Holanda, por cumprir de maneira tão honesta, comprometida e inspiradora a tarefa de iluminar e conduzir os caminhos, tantas vezes tortuosos e hostis, do mundo acadêmico. Sua postura generosa e disponibilidade sincera para interlocução. Por seu compromisso com minha formação teórica para muito além das formalidades acadêmicas.

Agradeço à Secretaria de Educação do Distrito Federal, em especial pelo Programa de Afastamento para Estudos e por garantir aos servidores estudantes o direito a investirem em seus projetos de vida. Este trabalho não seria possível sem o reconhecimento deste direito e sem o investimento da SEDF na formação e qualificação dos seus profissionais. Agradeço às Equipes do Centro de Ensino Especial 2 de Brasília e da Escola Classe 416 Sul, em especial à gestoras Marli de Jesus da Silva e Romina Vieira, não só pela compreensão e respeito à minha condição de servidor estudante, como pelo excelente trabalho que realizam, materializando nas lutas do dia a dia o projeto de educação especial e inclusiva e por uma sociedade mais acolhedora dos sujeitos neuro-diversos. Agradeço à amiga Daniella Kanffer, por todo suporte, compreensão e parceria.

A todos as/os “compas” da XVI Gestão Plenária do Conselho Regional de Psicologia do Distrito Federal, companheiras/os de sonhos e utopias antimachistas, antirracistas, antifascistas, antimanicomiais, intransigentes na defesa dos direitos humanos e de uma Psicologia socialmente engajada, pessoas movidas por sonhos e afetos revolucionários. Obrigado compreenderem todas as vezes em que precisei me afastar do *front* para cuidar deste projeto.

Agradeço aos nobres amigos da turma de 2017 de Bioética, pela interlocução, diálogo, trocas e, por vezes, suporte afetivo. Aos professores do PPG Bioética, em especial ao professor Volnei Garrafa, por sua vida dedicada ao ensino e à saúde pública. Certo de que a educação e a pesquisa se fazem, sobretudo, pelos afetos positivos como a confiança, a amizade e a admiração.

Por fim, agradeço a minha família, meus pais, irmãos e à mãe dos meus filhos, por todo o suporte material, afetivo e logístico, e pela confiança incondicional sem a qual essa realização não teria sido possível.

Dedico o presente trabalho aos meus pais, Ralime e Amaro, e aos meus filhos, Sofia e Dante. Em nome do precioso e irreparável tempo de convivência que muitas vezes renunciamos para a concretização deste projeto.

RESUMO

Trata-se de uma exploração teórico-crítica que questiona a natureza epistêmica dos processos por meio dos quais os sujeitos, suas vidas e corpos, são inscritos em regimes diferenciados de direito e tratamento ético. Tendo em vista a emergência de uma bioética de inserção periférica, que pensa os dilemas relativos à vida numa perspectiva política e lança seu olhar desde o Sul Global, tece uma crítica ao papel performado por construções normativas do humano - a exemplo da noção de *pessoa* - e quanto ao uso instrumental de tais noções no contexto das operações do *biopoder*. Assim, questiona: “O que perdura do poder performativo da noção de *pessoa* enunciada conforme os termos postos pela tradição iluminista europeia?”, “Como essa noção é operada nos debates morais que são objeto da reflexão bioética?”, “Que lugar de importância deve ser dada à esta construção no contexto de debates bioéticos emergentes e persistentes dos países de inserção periférica?” Sustenta suas análises na analítica do biopoder em diálogo com autores associados à crítica ao colonialismo. Admite e busca evidenciar a natureza discursiva, relacional, histórica e política dos processos por meio dos quais são partilhadas as representações coletivas do valor moral dos viventes. Como conclusão, defende uma bioética apta a tecer críticas quanto aos processos sócio-históricos subjacentes à produção dos sujeitos morais.

Palavras-chave: *Processos de subjetivação; Discursividade, Pessoa humana; Biopoder; Bioética; Ontologia, Reconhecimento.*

ABSTRACT

A theoretical-critical exploration that questions the epistemic nature of the processes through which subjects, their lives and their bodies, are enrolled in different regimes of rights and ethical treatment. In view of the emergence of a peripheral insertion bioethics, which considers the dilemmas related to life from a political perspective, and takes a look at the Global South and criticises the role performed by normative constructions of the human - such as the notion of the human person - and regarding the instrumental use of such notions in the context of biopower operations. In this way, it asks: "What remains of the performative power of the notion of person enunciated according to the terms established by the European Enlightenment tradition?", "How is this notion operated in the moral debates that are the object of bioethical reflection?", "What degree of place of importance should be given to this construction in the context of emerging and persistent bioethical debates in peripherally inserted countries?". It supports its analyzes in the analytics of biopower in dialogue with authors associated with the critique of colonialism. Admits and seeks to highlight the discursive, relational, historical and political nature of the processes through which collective representations of the moral value of the living beings are shared. In conclusion, he defends a bioethics capable of criticizing the socio-historical processes underlying the production of moral subjects.

Key-words: Subjectification processes; Discursivity, Human person; Biopower; Bioethics; Ontology; Recognition.

RESUMEN

Se trata de una exploración teórico-crítica que cuestiona el carácter epistémico de los procesos a través de los cuales los sujetos, sus vidas y cuerpos, se inscriben en diferentes regímenes de derecho y tratamiento ético. Ante el surgimiento de una bioética de inserción periférica, que piensa los dilemas relacionados con la vida desde una perspectiva política y mira al Sur Global, critica el papel que desempeñan las construcciones normativas de lo humano, como la noción de persona humana. - y el uso instrumental de tales nociones en el contexto de las operaciones de bio - poder. De esta forma, se pregunta: “¿Qué queda del poder performativo de la noción de persona enunciada según los términos establecidos por la tradición ilustrada europea?”, “¿Cómo se opera esta noción en los debates morales que son objeto de la reflexión bioética? ”, “ ¿Qué lugar de importancia se le debe dar a esta construcción en el contexto de debates bioéticos emergentes y persistentes en países periféricos insertados? ”. Apoya sus análisis en la analítica del biopoder en diálogo con autores asociados a la crítica del colonialismo. Admite y busca resaltar el carácter discursivo, relacional, histórico y político de los procesos a través de los cuales se comparten representaciones colectivas del valor moral de los vivientes. En conclusión, defiende una bioética capaz de criticar los procesos sociohistóricos que subyacen a la producción de sujetos morales.

Palabras clave: *Procesos de subjetivación; Discursividad, Persona humana; Biopoder; Bioética; Ontología, Reconocimiento.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
1 PODER, DISCURSO E SUBJETIVAÇÃO: EMBATES DISCURSIVOS SOBRE O VALOR DA VIDA E SOBRE O <i>STATUS</i> MORAL DOS VIVENTES NA CONTEMPORANEIDADE	21
1.1 SITUAÇÃO I - BIOPODER, SUBJETIVAÇÃO E A PRODUÇÃO DISCURSIVA DOS CORPOS MATÁVEIS	28
1.2 SITUAÇÃO II - CORPOS NÃO-PRANTEÁVEIS: O <i>DISPOSITIVO</i> DO LUTO E A INTERDIÇÃO DE SUA EXPRESSÃO ENQUANTO MODO DE INVISIBILIZAÇÃO DOS CORPOS.....	35
1.3 A BIOÉTICA E OS PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO: O VALOR DA VIDA E O <i>STATUS</i> MORAL DOS VIVENTES, OBJETOS DE EMBATES DISCURSIVOS PERMANENTES	45
2 A PESSOA E O <i>ETHOS</i> MODERNO: A VIOLENTA PRODUÇÃO DOS SUJEITOS MODERNOS	50
2.1 A PESSOA E AS LUZES DA MODERNIDADE	52
2.2 A PESSOA E AS TREVAS DA MODERNIDADE.....	58
2.3 A VIOLENTA PRODUÇÃO DOS SUJEITOS MODERNOS: <i>RACISMO E PATRIARCADO</i>	60
2.4 RACIONALIDADE E EPISTEMICÍDIO: A RAZÃO ENQUANTO MARCADOR DE HUMANIDADE.....	69
2.5 MODELOS DE GOVERNAMENTALIDADE DOS CORPOS MODERNOS: UM MUNDO ENTRE A GESTÃO DA VIDA E A GESTÃO DA MORTE.....	73
2.6 AS HERANÇAS MORAIS DA MODERNIDADE.....	80
3 - AS BIOÉTICAS CRÍTICAS DE INSERÇÃO PERIFÉRICA E A ANALÍTICA DO BIOPODER: INTERFACES E POSSIBILIDADES DE COLABORAÇÃO INTERDISCIPLINAR	85
3.1 O(S) NASCIMENTO(S) DA BIOÉTICA: DAS BASES ACADÊMICAS ÀS PRÁTICAS DEMOCRÁTICAS.....	86
3.1.1 A Bioética Enquanto Campo do Saber	87
3.1.2 A Bioética Enquanto uma Prática Social de Debate Democrático	92
3.2 O SUJEITO MORAL DA BIOÉTICA HEGEMÔNICA: UMA CRÍTICA AO USO INSTRUMENTAL DA NOÇÃO DE PESSOA PELA BIOÉTICA A PARTIR DA ANALÍTICA DO BIOPODER.....	95
3.3 AS BIOÉTICAS CRÍTICAS DE INSERÇÃO PERIFÉRICA E O PENSAMENTO BIOPOLÍTICO: INTERFACES E POSSIBILIDADES TEÓRICO-METODOLÓGICAS	101
4 - BIOÉTICA, PODER E SUBJETIVAÇÃO: POR UMA BIOÉTICA CRÍTICA AOS MODOS HISTÓRICOS DE ENUNCIÇÃO DOS SUJEITOS MORAIS	109
REFERÊNCIAS	123

INTRODUÇÃO

Da justificativa deste trabalho

O contexto de relações intersubjetivas engendrado em países de inserção periférica e marcados por um histórico colonial como é o caso do Brasil foi, sobremaneira, definido pela reprodução de processos de discriminação e categorização dos sujeitos, segundo mentalidade herdada pela formação colonial e escravista destes países (SAFATLE, 2020). É possível observar que a formulação das identidades sociais no Brasil teve como uma de suas bases históricas mais marcantes a reprodução contínua de processos de categorização dos sujeitos e grupos sociais e que estes processos foram, majoritariamente, possibilitados pelo compartilhamento de representações diferenciais do valor moral atribuído aos sujeitos, seus corpos e vidas (BENTO, 2018; SAFATLE, 2020).

Nesta sociedade, essencialmente marcada pela desigualdade, a instituição dos modos de gestão da vida das populações e dos regimes desiguais de distribuição de direitos foi favorecida pela categorização histórica dos indivíduos e grupo sociais, segundo noção diferenciada ou hierarquizada do valor moral conferido a seus corpos e vidas. (BENTO, 2018; FLOR DO NASCIMENTO, 2011), Uma representação ou conjunto de representações geralmente orientadas por parâmetros biológicos e sociais de caráter interseccional como a raça, a classe, o gênero e a identidade de gênero (GONZALEZ, 2011; AKOTIRENE, 2018; SAFATLE, 2021).

A reprodução reiterada destas formas de representação foi instrumental à perpetuação da inscrição de indivíduos e grupos determinados em regimes desiguais de tratamento ético e dispensação de direitos (BENTO, 2018; SAFATLE, 2021). Foi, com base na reprodução deste sistema de classificação, e reprodução de identidades sociais distintas, que as configurações históricas do poder puderam operar, e ainda operam, de um modo profundamente desigual frente aos sujeitos.

É neste ponto que a bioética é chamada a oferecer uma contribuição crucial. Seja ela compreendida enquanto um campo multidisciplinar e articulado

de investigação, um corpo de ações politicamente comprometidas com os fenômenos e processos relativos à vida, ou ainda, seja a bioética tomada enquanto um conjunto de práticas democráticas de debate coletivo (REICH, 1995; OLIVÉ, 2006; SCHRAMM, 2010), é evidente a importância de que os/as bioeticistas operem leituras interpretativas quanto aos processos por meio dos quais os viventes tornam-se *sujeitos de direito*. Revela-se a necessidade de que estejam aptos/as a compreender os processos históricos subjacentes aos modos pelos quais as comunidades morais remetem os viventes e seus corpos à regimes diferenciais de tratamento ético - compreender como tais comunidades atuam no sentido de reconhecer ou negar o reconhecimento de sua condição de humanidade e os compromissos e obrigações morais a lhes ser dispensados.

Por representar um campo capaz de operar numa perspectiva *inter, trans e multidisciplinar* (GARRAFA, 2006) e tomar como objeto de investigação a moralidade dispensada aos viventes, a bioética chamada sempre a legislar sobre os limites que definem o reconhecimento da condição de humanidade (HOLANDA, 2008; PHYRRO, 2012) e, por isso se apresenta como um dos campos mais capazes de conduzir essa reflexão.

Se o objeto do compromisso moral enunciado nas declarações de direitos e nas cartas constitucionais é expresso pela figura da *pessoa humana*, ao evocarmos este significante, evocamos também uma carga de significados que performam vincular um sentido de valor distintivo aos *viventes* cujas vidas e interesses devem ser preservados (SEVÈ, 1994; ESPOSITO, 2012). Mais do que isso, a operação deste significante permite o reconhecimento de determinados viventes enquanto membros da comunidade moral dos humanos, cabe à bioética perguntar: “O que perdura da noção de *pessoa* nos tempos de hoje?”, “Como a noção de *pessoa* é operada nos debates e conflitos morais que são objeto de sua reflexão?”

Diante de um mundo cada vez mais regido pelo capitalismo financeiro e algorítmico, onde se observa a decomposição progressiva das macroestruturas de proteção social (MBEMBE, 2017; VELLOSO; ALMEIDA, 2019) e frente à realidade de um país onde se “observa uma mutação estrutural de paradigma no binômio estado/proteção” (SAFATLE, 2021) cabe a bioética um questionamento a respeito dos significados remanescentes da noção de *pessoa humana*.

Diante de um mundo que sucumbe sob o peso de uma pandemia sem precedentes e que nela descobre um ensaio de gestão da morte e o ingresso no *necrocapitalismo global* (KRENAK, 2020); cumpre a bioética o papel de compreender o potencial de operação deste signifiante no âmbito das relações e agenciamentos sociopolíticos que concorrem, ainda hoje, para a produção de *sujeitos de direitos, corpos que importam*, vidas que são tomadas como merecedoras de cuidado, respeito e consideração moral (BUTLER, 2019).

O mundo cuja empresa se organizou em torno dos ideais liberais e humanistas e da fantasia de um sujeito moral universal vem progressivamente substituindo esses ideais pela lógica algorítmica e pela exaltação de um sujeito consumidor, construído através e dentro das tecnologias digitais e dos meios computacionais (MBEMBE, 2018).

Num mundo onde se percebe a “instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material dos corpos e das populações” (MBEMBE, 2018, p. 10-11); onde os cálculos do *poder* se dão cada vez menos como gestão da vida e administração dos corpos e mais como uma decisão sobre o seu extermínio e morte, cabe perguntar: “qual a natureza epistêmica dos processos coletivos de reconhecimento e constituição da condição de humanidade dos viventes?” (MBEMBE, 2014).

Cumprido, das ruínas do estado democrático de direito e da falência dos ideais que um dia inflaram os anseios coletivos pelo advento de uma comunidade instauradora de direitos, regras jurídicas e morais (SEVÈ, 1994), questionar o valor simbólico e instrumental do signo *pessoa*.

Por ser demandada a contribuir com a resolução de dilemas e deliberações éticas referentes à vida e por lançar mão da noção de *pessoa humana* enquanto um dos artefatos mais fundamentais para essa abordagem, a bioética parece se apresentar como um dos campos mais aptos e interessados a responder essas questões (ESPOSITO, 2012).

Cabe, a um campo acostumado a evocar a noção de *pessoa* enquanto um elemento decisivo para a abordagem de dilemas como o aborto, o infanticídio e a eutanásia - mais do que operar essa noção de um modo instrumental ou vincular-se acriticamente a uma de suas muitas formas históricas de enunciação

(MAUS, 2013) - ser capaz de tecer uma leitura compreensiva de seus sentidos e usos, tecendo uma crítica quanto aos agenciamentos sociais e políticos que a configuraram ao longo do tempo.

Tendo em vista a emergência de uma bioética de inserção periférica e que pensa os dilemas relativos à vida numa perspectiva política que lança seu olhar desde o Sul Global (FLOR DO NASCIMENTO; MARTORELLI, 2013) cabe perguntar: que lugar de importância deve ser dada à construção da *pessoa*, enunciada conforme os termos da tradição iluminista europeia no contexto de debates bioéticos emergentes e persistentes dos países do Sul Geopolítico? (GARRAFA; PORTO, 2003)

Dos Objetivos deste Trabalho

Pensando os modos de produção de subjetividades e identidades sociais como aqueles historicamente observados na realidade brasileira e seu papel determinante para a inscrição dos sujeitos em regimes morais diferenciados, este trabalho busca evidenciar a natureza epistêmica dos processos por meio dos quais os sujeitos, suas vidas e corpos, são continuamente inscritos em regimes diferenciados de direito e tratamento ético. Em outros termos: visamos, por meio deste trabalho, contribuir para uma compreensão dos processos sócio-históricos subjacentes à produção de sujeitos, pelo modo como as vidas e corpos são coletivamente investidos de *status morais* diferenciados. Buscamos fazê-lo, portanto, evidenciando a correlação entre o tratamento ético desigual historicamente dispensado aos sujeitos e grupos sociais e a maneira como o valor de suas vidas e corpos é coletivamente reconhecido e enunciado por meio das práticas sociais e dos discursos. Estamos assumindo aqui, como premissa, a existência de uma relação de contiguidade e homologia entre os regimes desiguais de dispensação de direitos e os modos diferenciais e reconhecíveis de produção coletiva das *identidades sociais e subjetividades*.

Trata-se, portanto, de uma exploração teórico-crítica que busca evidenciar como as configurações do *poder* (FOUCAULT, 1984) operam estratégias de intervenção sobre a dimensão vital de grupos caracterizados enquanto “coletividades biossociais”, ou seja, grupos sociais designados, em termos de categorias como a raça, a etnicidade, o gênero ou mesmo a religião (RABINOW;

ROSE, 2006). Para tanto, busca evidenciar a natureza discursiva, relacional e histórica dos processos por meio dos quais são partilhadas as representações coletivas do valor moral das vidas e corpos de indivíduos pertencentes a essas coletividades.

Nossa aposta é de que estas estratégias são reveladas, sobretudo, pela forma como as vidas e os corpos dos viventes são representados pelos *discursos*. Ao serem postos em circulação nos seios das diversas comunidades morais, sobretudo, pelos sujeitos investidos de autoridade moral, política e científica (RABINOW; ROSE, 2006) tais discursos ganharão valor de verdade e irão organizar práticas e configurar os modos como os indivíduos passarão a representar, valorar e atuar sobre si próprios e uns frente aos outros, em nome de sua própria vida e saúde, ou em nome da vida ou saúde de sua população (RABINOW; ROSE, 2006).

Trata-se, portanto, de um trabalho que busca evidenciar o modo como as vidas e corpos são investidos de uma imagem diferencial coletivizada de seu valor moral. Um trabalho que busca contribuir para uma compreensão dos processos sociais e políticos capazes de vincular atitudes de compromisso coletivo com a preservação e proteção da vida dos sujeitos e que assume a tese segundo a qual os processos coletivos de atribuição do valor moral conferido aos corpos e vidas possuem uma natureza discursiva política e sócio-historicamente condicionada.

Das premissas epistemológicas e do caminho metodológico

Como forma de evidenciar a natureza epistêmica dos processos por meio dos quais os sujeitos - suas vidas e corpos - são continuamente inscritos em regimes diferenciados de direito e tratamento ético, buscamos tecer uma crítica quanto aos usos e sentidos historicamente conferidos à noção de *pessoa humana*, evidenciando como esta noção é operada no contexto das relações biopolíticas da Modernidade. Admitimos que no referido contexto, a *pessoa* representa um artefato simbólico que performa vincular um sentido de compromisso e dever moral dos indivíduos, sociedades e instituições governamentais para com a preservação e proteção dos corpos e vidas de viventes distintos.

Ao pensarmos a noção de *pessoa* enquanto significante dotado de um inequívoco condicionamento histórico e cultural, afirmamos que na Modernidade esse construto se configurou útil em possibilitar o reconhecimento coletivo de determinados viventes enquanto dotados dos atributos de humanidade, titularidade de direitos e dignitários de consideração e tratamento moral diferenciado. A *pessoa* representa, portanto, um artefato simbólico que reflete os valores, as concepções ontológicas e os *ideais normativos do humano* partilhados no contexto moral da Modernidade ocidental. (SEVÈ, 1994; ESPOSITO, 2012; BUTLER, 2019).

Cabe lembrar que, enquanto uma das expressões mais emblemáticas das preceituações éticas na Modernidade ocidental, as declarações de direitos como a Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU, 1948) promulgam que “ser um membro da família dos humanos” é o único requisito para se ter o “direito a ter direitos” (ARENDR, 1989). Ao evidenciar sua afiliação à tradição do pensamento ocidental moderno, tal documento não propõe uma definição canônica do que é o “humano”, menos ainda, lança mão do termo “humano” para fazer referência a um indivíduo membro de uma espécie biológica determinada. Os termos “humano” e “pessoa humana” evocados no texto da referida declaração não designam uma classificação biológica, não têm a função de um substantivo, mas, antes, possuem um caráter adjetivo e valorativo, que performa vincular a viventes determinados uma série de atributos socialmente valorados em dado contexto sócio-histórico.

A observação da lógica que rege o universo das relações éticas nos permite afirmar que o reconhecimento dos atributos que vinculam a titularidade de direitos a determinados viventes não é, mormente, dado em função da constatação de uma condição objetiva e natural, mas, de uma condição moral e política que, longe de ser uma garantia inata, é um objeto de embates permanentes.

A atribuição da pessoalidade a um vivente, o reconhecimento de seu *status* moral distinto, não resulta da simples constatação de uma condição natural como sua pertença à espécie humana, ela não advém da constatação de marcadores objetivos como aqueles expressos pela biologia. As noções de humanidade e de pessoa humana que inspiraram as declarações de direitos e

vincularam um sentido de compromisso moral a ser dispensado a determinados viventes não representam garantias inalienáveis, mas são, o resultado provisório e constantemente ameaçado dos embates sociais e políticos e das lutas permanentes por reconhecimento (BUTLER, 2019; HONNETH, 2003).

Assumindo o potencial de colaboração entre os campos da bioética e do pensamento biopolítico o presente trabalho busca empreender uma exploração teórica que lançará mão dos referenciais aportados pelo pensamento biopolítico para fazer defesa de uma bioética crítica aos modos de subjetivação instituídos a partir das disposições normativas impostas pelo *biopoder*. Pelo termo “crítica”, fazemos referência à busca pela compreensão dos processos de construção histórica das disposições normativas e representações que organizam a construção da realidade e orientam as práticas sociais.

A crítica, nesse sentido, significa um esforço de evidenciação da gênese e da natureza daquilo que nos é dado enquanto imediatamente dotado de validade, uma investigação sobre a sociogênese daquilo que organiza a realidade e orienta as práticas sociais. No caso da bioética, a proposição de uma bioética crítica aos modos de subjetivação passa por um esforço de revisão da aplicação naturalizada das disposições normativas do humano que organizam as práticas bioéticas no cotidiano das relações sociais.

Nos interessa, em específico, tecer uma crítica aos usos e efeitos performados pela noção de *pessoa* no campo da bioética, por isso, assumimos uma revisão dos condicionantes e contextos da construção histórica e política dessa noção (SAFATLE, 2019). Para tanto recorreremos ao aporte epistemológico dado pelo pensamento biopolítico.

Por expor a influência de uma rede difusa de forças a partir da qual o poder se infiltra na vida cotidiana cobrando a produção de subjetividades determinadas, a *analítica do biopoder* inaugurada por Foucault se apresenta como uma ferramenta capaz de conferir um cenário de inteligibilidade ao modo como os grupos sociais constroem e adotam práticas direcionadas à gestão coletiva do viver e do morrer e perpetuam os regimes diferenciados de tratamento ético dispensados aos viventes.

Ao recorrermos ao referencial de inspiração foucaultiana, podemos afirmar que a vida e os fenômenos vitais das populações como a natalidade, a saúde, a sexualidade, a reprodução e a mortalidade, são os pontos de fixação prioritários do *poder* nos estados modernos. O fator determinante para caracterizar o modo como as organizações modernas exercem o seu poder será justamente a emergência de um modelo de gestão que incide prioritariamente sobre a vida e sobre os fenômenos vitais das populações, ou seja, a operação do *biopoder* (FOUCAULT, 1976/ 2010).

Ao teorizar a existência de um *biopoder* que opera pela produção discursiva e pela intervenção direta sobre os corpos e as vidas das populações, um poder que toma o somático enquanto objeto prioritário de fixação, Foucault irá afirmar que nas sociedades modernas, deter o poder, é, sobremaneira, uma ação definida pela capacidade dos governantes de “*fazer viver*” e “*deixar morrer*”. A soberania nas sociedades modernas será definida, sobretudo, pela capacidade do soberano de promover a vida das populações hegemônicas, concentrando as condições necessárias à sua reprodução, ao passo em que se relega as populações subalternas à própria sorte, a um estado de abandono e negligência permanente. (FOUCAULT, 1976/ 2010)

Os questionamentos levantados e o próprio desenvolvimento deste trabalho evidenciaram, desde seus primeiros momentos, a necessidade de adotarmos um referenciamento epistemológico capaz de pensar a Modernidade numa perspectiva mais ampla que aquela dada pelas narrativas baseadas no Norte Geopolítico. Para contemplar o corpo de problematizações que este projeto assume, evidenciou-se, imediatamente, a necessidade de se pensar o referido contexto histórico-cultural desde uma perspectiva mais ampla que aquela dada pela narrativa celebratória das conquistas e da civilização europeia.

Frente a patente insuficiência dos modelos explicativos eurocêntricos da Modernidade e visando contemplarmos de uma maneira mais coerente as realidades coloniais evidenciadas nos territórios de inserção periférica, contextualizamos a teorização biopolítica no seio de uma perspectiva que considera a Modernidade e as formas de subjetivação dadas nos países periféricos do Sul Geopolítico. Portanto, este trabalho toma como base

epistemológica, além da analítica do biopoder, o olhar sobre a Modernidade dado a partir dos territórios periféricos.

Como referencial epistemológico, adotamos, portanto, o pensamento biopolítico informado por pensadores associados à crítica ao colonialismo dos *estudos descoloniais* e *pós-coloniais*. Como poderá ser mais bem observado no corpo do presente trabalho, tal escolha é plenamente justificada tendo em vista o que tem se mostrado como um profícuo e crescente diálogo e colaboração entre os campos citados, sobretudo, em se pensando os recentes esforços para conceitualizar os modos de gestão da vida instituídos nos países periféricos a partir da Modernidade.

Dos resultados e discussões do presente trabalho

Tomando como base, ponto de partida, ou construindo leituras teóricas que pensam o diálogo das contribuições originais de Foucault e os estudos coloniais e pós-coloniais, autores como Giorgio Agamben, Sueli Carneiro, Judith Butler, Vladimir Safatle, Rita Segato, Anibal Quijano, Achille Mbembe, Silvia Frederice, Maria Lugones, Juan Carlos Sánchez-Antônio, Berenice Bento, Gayatri Chakravorty Spivak, Wanderson Flor do Nascimento, irão sugerir perspectivas e leituras teóricas voltadas a compreender o modo como as relações de poder na Modernidade concorrem para a produção das identidades sociais e subjetividades modernas. Eles irão revelar que o investimento efetivo dos governos e instituições na vida e nas condições necessárias ao “viver” não se aplica de maneira igualitária a todos os sujeitos. Irão mostrar como, no contexto da Modernidade ocidental, a distribuição do poder global foi historicamente marcada pela alternância e, às vezes, pela coexistência temporal de diferentes regimes de gestão coletiva da vida, possibilitados sempre por formas de hierarquização e pela inscrição dos corpos, dentro ou fora do registro partilhado do humano. Irão mostrar, como Achille Mbembe, que ainda nos nossos dias, “a máxima expressão da soberania, reside ainda no poder e na capacidade de ditar quem pode e quem não pode viver”. (MBEMBE, 2016, p.123)

As contribuições e o diálogo frutífero entre esses autores oferecem um vocabulário comum de entendimento que nos permite conceitualizar como a gestão biopolítica dos corpos, operada pelas configurações modernas do poder

- mormente materializadas na figura dos estados nacionais modernos - reproduzem continuamente zonas de distribuição heterogêneas de direitos. Enquanto garantem as condições de reprodução das sociedades hegemônicas, tais operações permitem que as populações subalternas sejam expostas à morte, seja pela interdição mais ou menos gradual, seja pela destituição radical do acesso aos direitos mais básicos (BENTO, 2018).

Este conjunto assumidamente heterogêneo de pensadores irá defender que, para operar a distribuição diferencial dos direitos, cumpre antes, aos sistemas de poder, operar a construção de uma “imagem social”, “uma representação compartilhada” sobre o valor coletivo da vida e dos corpos dos sujeitos submetidos ao escopo dessas ações (BENTO, 2018; SPIVAK; BUTLER, 2018).

O tratamento diferencial que os governos e sociedades devem dispensar aos sujeitos, será moralmente legitimado segundo os termos pelos quais os seus corpos e vidas são inscritos no imaginário social e nas representações postas em circulação pelos discursos e práticas sociais. Evidenciarão que, para ser legitimada, a dispensação diferencial do direito à vida se beneficiará sempre da categorização e identificação dos sujeitos segundo um grau presumido de humanidade e dignidade, onde, ser reconhecido enquanto um indivíduo humano não representa uma “condição suficiente” para ser reconhecido em sua humanidade - ser reconhecido enquanto um indivíduo biologicamente pertencente à espécie humana, não basta para ser reconhecido enquanto *ente* dotado de dignidade e valor social iminentes, por isso, uma vida que merece respeito e consideração moral.

Das conclusões deste trabalho

Como resultado de nossa exploração, ressaltamos que se faz necessário ao campo da bioética assumir uma reflexão crítica radical sobre o importante papel das construções e embates discursivos que organizam as práticas que recaem sobre os indivíduos e populações e definem o valor moral socialmente atribuído a seus corpos e vidas. Em particular, faz-se necessária uma reflexão sobre o modo como tais construções irão mediar as formas de reconhecimento

capazes de favorecer o estabelecimento de práticas eticamente orientadas de gestão e manejo dos fenômenos vitais das comunidades biossociais.

Se faz necessário à bioética compreender os processos e embates discursivos que concorrem para a produção de formas históricas do tratamento ético e do reconhecimento social dispensado aos sujeitos. Tal tarefa se mostra sobretudo necessária em vista de uma bioética que se ocupa em fazer resistência aos modos de representação (JODELET, 1985) naturalizados e capazes de autorizar a destituição dos direitos e a deslegitimação da humanidade dos sujeitos.

O presente trabalho busca evidenciar que o reconhecimento da condição de humanidade e dignidade dos viventes e, por conseguinte o regime de tratamento bioético a que as comunidades biossociais serão remetidas - é o resultado de processos biopolíticos viabilizados, sobretudo, a partir de estratégias massivas de operações discursivas e práticas sociais definidoras de seus *status morais*.

Assim, partimos em defesa de uma bioética mais atenta e capaz de tecer críticas sobre as formas como os sujeitos submetidos à ação biopolítica são representados pelos discursos postos em circulação no seio das comunidades morais. Por isso, adotamos o corpo de reflexão sobre o biopoder de inspiração foucaultiana e estudos descoloniais e pós-coloniais como uma valiosa matriz instrumental de análise e ferramenta interpretativa. Um campo de reflexão que confere inteligibilidade aos processos de constituição das identidades sociais historicamente mediadas pelos discursos, apontando para o papel preponderante - embora, não exclusivo - da agência do Estado nos processos coletivos de subjetivação.

Para Foucault, subjetividade e poder são polos indissociáveis. Não é possível acessar uma compreensão do poder sem acessarmos uma história da subjetividade que, por sua vez, é um resultado dos discursos e das práticas que recaem sobre os sujeitos (FURTADO, 2016). Assim, pela produção de regimes de verdade sobre os corpos, o *poder* não só incita comportamentos, mas também, os modos como os indivíduos serão reconhecidos e reconhecerão a si

mesmos enquanto sujeitos. Em resumo, o poder produz modos de subjetivação (REVEL, 2005) - modos de constituição dos sujeitos e suas identidades sociais.

Cabe ressaltar que, embora nosso objeto de crítica principal sejam os discursos e as práticas sociais dispensados pelas instituições e agentes governamentais, não estamos afirmando uma coextensividade entre as ações do estado, suas redes jurídico institucionais, e as formas como o exercício de poder e os processos de subjetivação se expressam. Nas sociedades modernas, o Estado assume um papel preponderante, mas não exclusivo, na sociogênese das identidades sociais. O próprio pensamento foucaultiano diverge de uma certa abordagem consagrada pela tradição filosófica ocidental ao recusar pensar o *poder* como uma entidade coerente, unitária, estável, substancializada, passível de ser possuída por uns e extorquida por outros (FURTADO, 2016). Na perspectiva foucaultiana, as relações de poder operam enquanto algo descentralizado, difuso e capilarizado, por toda a rede social que, por sua vez, é constituída enquanto uma trama de forças multilaterais que inclui instituições como a família, a igreja, os hospitais e as clínicas (REVEL, 2005).

Com base nos referidos preceitos, o presente trabalho concebe um esforço para incluir no campo da bioética a problematização em torno da questão do *sujeito* e dos *modos de subjetivação* historicamente produzidos. Trata-se, portanto, de um trabalho que visa a proposição de uma bioética capaz de formular uma crítica aos modos e processos de relação social que naturalizam a construção de identidades subalternizadas e destituídas dos direitos mais básicos.

Ao tomar como mote a problematização sobre os usos históricos da noção de *pessoa* no campo da bioética, este trabalho denuncia o tom acrítico, instrumental, essencialista e universalizante que os bioeticistas associados à algumas das vertentes mais tradicionais e hegemônicas desse campo assumem ao fazer uso de tal noção. Em contraponto a este uso histórico, os autores propõem que o campo da bioética se volte à tarefa de oferecer uma crítica qualificada e uma compreensão mais aprofundada sobre o papel que construções semelhantes à noção de *pessoa humana* exercem no contexto dos embates e deliberações ético-morais que definem o valor atribuído aos sujeitos e suas vidas.

Sáimos assim, em defesa de uma bioética mais apta a estabelecer leituras pertinentes sobre as formas de produção de sujeitos e quanto ao papel determinante que práticas sociais e discursivas exercem nesta produção. Em nossa análise, as bioeticistas e os bioeticistas devem ser capazes de lançar sua crítica sobre os processos de subjetivação implícitos às práticas de gestão coletiva da vida, compreendendo o devir das formas de entendimento e enunciação dos objetos de consideração moral bioética. Propomos assim, por fim pensar os desafios para uma formulação crítica quanto ao conceito de *pessoa humana* a partir das bioéticas de inserção periférica.

Sobre o percurso argumentativo deste trabalho

No primeiro capítulo, ao abordar a complexa relação entre o *poder* e os *processos de subjetivação* mediados pelas práticas e discursos, evidenciamos o caráter biopolítico inerente aos processos de atribuição coletiva de valor moral à vida e aos viventes. Por meio da análise de duas situações reais e amplamente divulgadas por diversos canais midiáticos, buscamos evidenciar como, diferente do resultado da observação de enunciados e princípios expressos em cartas constitucionais e em declarações de direitos, longe de uma atuação coerente com a promessa que fazem de tomar a vida enquanto um valor universal, estruturas de poder como o estado, atuam como elementos de distribuição diferencial do direito à vida (BENTO, 2018).

Buscamos, portanto, conceitualizar a função biopolítica dos discursos e das práticas sociais que os agentes morais lançam mão para fazerem recair sobre os sujeitos e seus corpos, modos de representação que irão definir as deliberações sobre o tratamento ético-moral a lhes ser dispensado. Evidenciamos assim, em última análise, a natureza relacional, dialética e política do contexto em que essas operações se desenrolam e o quanto esse contexto é dinamicamente marcado por embates discursivos e lutas permanentes por reconhecimento (HONNETH, 2003; BUTLER, 2019).

Na primeira situação, analisamos um embate no campo da segurança pública, e evidenciamos, a partir de Foucault, Agamben e Berenice Bento, o uso de estratégias discursivas enquanto uma tecnologia de exercício do Biopoder,

útil em inscrever os sujeitos em regimes diferenciados de tratamento ético. Na segunda situação, evocamos um embate discursivo recente sobre a expressão e a interdição da expressão do luto coletivo no contexto da corrente pandemia de COVID - 19. Lançamos mão do referencial aportado por autores como Judith Butler (2018) e Vladimir Safatle (2020) para analisarmos os processos de interdição, silenciamento e a “ausência de discurso” enquanto estratégias discursivas a serviço da gestão biopolítica dos corpos.

No segundo capítulo, abordamos a noção de *pessoa*, sua função e importância para as práticas bioéticas a partir de uma leitura sócio-histórica de sua construção desde o período de fundação da Modernidade ocidental. Enfocamos a enunciação da noção de *pessoa* conforme a tradição iluminista, por considerar a afiliação implícita da bioética hegemônica com essa tradição. Buscamos, a partir daí, tecer uma crítica às formas históricas como os/as bioeticistas assumem e enunciam os objetos de seu interesse e compromisso moral. Evidenciamos alguns dos processos históricos ofuscados por trás do ideal de universalidade que a noção de *pessoa* compreende e denunciemos a captura desta noção pela lógica de categorização dos viventes constituídos a partir da Modernidade. Para tanto, buscamos aprofundar a discussão sobre o campo da biopolítica e recorreremos a autores que abordam a modernidade a partir de uma perspectiva crítica aos processos de colonialismo e colonialidade.

Lançamos mão do instrumental explicativo aportado no profícuo e crescente diálogo entre esses referenciais que revelam os condicionamentos sócio-históricos que concorrem para a inscrição dos viventes em regimes diferenciados de partilha de direitos e consideração bioética. Assim, evocamos a construção dos conceitos de razão e epistemicídio, raça e de racismo, gênero e patriarcalismo, enquanto processos paradigmáticos de subjetivação e construção das identidades sociais modernas.

No nosso terceiro capítulo, visamos aprofundar a defesa de uma leitura sócio-histórica das práticas bioéticas, problematizando sobre o modo como o diálogo entre a bioética e o instrumental oriundo da análise do biopoder podem ser complementares. No referido capítulo, partimos em defesa da premissa de que as práticas bioéticas cotidianas estão invariavelmente enquadradas e regidas dentro dos modos de operação do biopoder. Enquanto a bioética pode

lançar mão da analítica do biopoder como uma ferramenta interpretativa dos fenômenos que aborda (JUNGUES, 2018), ela pode ser definida como uma forma de resistência democrática ante os efeitos nocivos do biopoder (SCHRAMM, 2010).

Finalizamos, com nosso quarto e último capítulo, onde buscamos tecer contribuições epistêmicas ao campo da bioética. Nossa proposta neste capítulo é a de evidenciar a necessidade de uma leitura crítica da herança Iluminista da noção de *pessoa*, chamando atenção para a necessidade de enquadrá-la enquanto uma questão referente aos modos de produção de identidades e subjetividades instaurados a partir das relações de poder que tomam a vida e os fenômenos vitais como seus pontos de fixação. Buscamos evidenciar o caráter politicamente condicionado das formas normativas de reconhecimento da humanidade e chamar atenção para os agenciamentos históricos implícitos a essas formas, alertando para a necessidade de que os bioeticistas estejam cientes do risco de reproduzi-las acriticamente em sua prática.

1 PODER, DISCURSO E SUBJETIVAÇÃO: EMBATES DISCURSIVOS SOBRE O VALOR DA VIDA E SOBRE O STATUS MORAL DOS VIVENTES NA CONTEMPORANEIDADE

Enquanto a expressão mais emblemática das preceituações éticas na contemporaneidade, a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) norteia todo o sistema internacional de proteção aos direitos elegendo como pilar de sustentação e objeto de fé a *dignidade da pessoa humana* (ONU, 1948). Ao seu turno, em consonância e assumindo como uma de suas bases fundamentais os preceitos expressos na mencionada declaração, a Constituição Federal do Brasil (CFB) exalta a *dignidade da pessoa humana* como o princípio basilar do estado democrático de direito asseverando a implicação ética fundante das instituições com a promoção dos direitos, das liberdades e das garantias da *pessoa* (BRASIL, 1988). Em seu texto, a CFB elege a dignidade da pessoa enquanto o objeto e a finalidade central das ações do Estado Brasileiro, o motivo mesmo da existência e manutenção do aparato jurídico e institucional que o conforma.

Por isso, nos acostumamos com a expectativa de que o Brasil, como os demais estados nacionais signatários da DUDH, esteja comprometido de uma maneira essencial com o projeto de universalização dos direitos que laureiam o compromisso com a dignidade da pessoa humana (SPIVAK; BUTLER, 2018). O pensamento político e social irá validar esta expectativa, quando algumas de suas vertentes mais importantes, como o contratualismo, enfatizam o lugar central que a promessa de proteção à vida e promoção dos direitos ocupou no processo de formação dos estados modernos (SAFATLE, 2021). Em sua maioria, estes estados justificam sua existência e manutenção, evocando essa promessa e assumindo o papel de mobilizar os recursos da sociedade em sua efetivação.

No Brasil, mesmo que historicamente, a efetivação deste pacto tenha se dado sob o enquadre das restrições impostas pelo sistema de classes sociais e, mesmo que, enquanto um estado de formação colonial, a proteção e a promoção efetiva de direitos fosse direcionada apenas para uma parcela

determinada de sua população, o projeto coletivo que fundou o Estado brasileiro se sustentou em uma espécie de promessa onde as Instituições e seus agentes se comprometeriam em assegurar a proteção à vida e a garantia dos direitos de todos os nascidos em seu território (SAFATLE, 2021).

Contudo, mesmo diante dos inegáveis avanços humanitários promovidos pela difusão dos preceitos expressos na DUDH, em termos globais, o que se observou historicamente, não foi, propriamente o resultado de um compromisso inequívoco das sociedades e instituições governamentais com o projeto de universalização dos direitos (ONU, 1948; ESPOSITO, 2012). Apesar das conquistas históricas providas pelas redes de instituições e leis que compõem o estado brasileiro, do admirável papel que elas performaram ao promover e capilarizar as condições básicas de cidadania em parte significativa de seu território, um olhar atento sobre as diferenças sociais e os modos históricos de tratamento dispensado a determinadas parcelas de sua população bastaria para questionarmos a força do seu compromisso com o referido projeto.

O tratamento historicamente dispensado por este Estado aos povos originários e comunidades tradicionais, às populações em situação de rua e pessoas em extrema pobreza, às pessoas com deficiência e àquelas em sofrimento psíquico grave, aos dependentes químicos, às minorias raciais e religiosas, às pessoas com capacidade produtiva reduzida ou em conflito com a lei, às pessoas com identidades de gênero e afetiva dissidentes aos padrões da *hetero-cis-normatividade*, são alguns exemplos.

A condição de permanente precarização dos serviços e as persistentes dificuldades em se efetivar o aparato de proteção legal concernente a essas populações, nos fazem questionar a força do compromisso que o Governo brasileiro e suas instituições asseveram com a promoção universal dos direitos. Questionar, portanto, o quanto a lógica de funcionamento deste Estado é, de fato, regida pelo compromisso com a dignidade da pessoa e com a universalização dos direitos (BENTO, 2018; SPIVAK; BUTLER, 2018).

Se, historicamente, os Estados Nacionais se mostraram instituições, insuficientes ou incapazes de efetivar o projeto de universalização dos direitos,

com a atual propagação do que Pierre Dardot e Christian Laval (2016) chamam de *racionalidade neoliberal*, o que se observa é o recrudescimento da lógica que torna estas instituições ainda menos implicadas com tal projeto. Contrariando o compromisso que assumem em suas cartas de fundação, a doutrina político-econômica que os estados neoliberais adotam, os torna manifestamente menos implicados em reverter as mazelas sociais e políticas que persistentemente apartam populações inteiras das condições necessárias à manutenção e à reprodução de suas existências.

A racionalidade neoliberal percebe a pobreza e a desigualdade como fatos indesejáveis, mas inevitáveis da existência coletiva. Nega qualquer vínculo de responsabilidade moral dos Estados com a promoção de condições sociais como a saúde pública e a seguridade. Quando muito, opera de modo a garantir condições limitadas à algumas populações tomadas enquanto úteis ao modo de produção que a sustenta, deixando todas as demais à própria sorte, negando os direitos e às condições necessárias à sua manutenção e reprodução.

Assim também, diferentemente de uma lógica capaz de materializar a promessa e o compromisso com a universalização dos direitos, o que se observa, na prática, é que enquanto um Estado historicamente regido pela lógica liberal, o Brasil opera segundo um padrão comum aos Estados Nacionais que partilham um histórico de formação colonial/ escravagista, subdesenvolvimento e que ocupam um lugar subalterno na dinâmica da distribuição do poder global (QUIJANO, 2009; SAFATLE, 2020). Ao adotar um modo de operação político-econômico consoante à racionalidade liberal, ele opera, não regido por um projeto de universalização dos direitos, mas por uma lógica de governamentalidade que perpetua a reprodução de zonas heterogêneas no que concerne à distribuição desses direitos. O que se observa, é que, quando promove direitos, ele atua, não enquanto um agente da universalização, mas, enquanto um agente da “distribuição diferencial” desses direitos (BENTO, 2018).

O Estado brasileiro dispensa de maneira desigual as condições objetivas de existência entre as diversas populações que habitam seu território e o faz segundo os termos de uma categorização historicamente construída e socialmente compartilhada. Uma categorização que discrimina essas

populações conforme uma hierarquia de valor e importância social medida pelo seu grau de afinidade com o projeto de desenvolvimento que habita o imaginário de suas classes dominantes.

A observação da lógica histórica de funcionamento do Estado brasileiro permite afirmar que, para este Estado e para esta sociedade, as vidas humanas não possuem igual valor. Ao passo que promovem as condições de existência e reprodução a algumas parcelas de sua população, relegam outras - tomadas como desimportantes, descartáveis, substituíveis, indesejáveis ou inadequadas a um determinado ideal de desenvolvimento e coesão social - a uma condição de precarização, negligência e abandono persistente e sistemático, fazendo mesmo recair sobre algumas, como é o caso da população indígena, negra, periférica, dissidente aos imperativos da *hetero-cis-normatividade*, carcerária e custodiada, ações que sugerem um projeto de extermínio sistemático (BENTO, 2018).

Ao nos remetermos ao caráter colonial e escravista de sua formação sociopolítica, podemos compreender a herança que dividiu o povo brasileiro de um modo permanente e estruturante tornando a desigualdade social uma de suas características mais marcantes. Em linhas gerais, os grupos hegemônicos do Brasil são historicamente compostos por indivíduos identificados com as origens, os valores, a cosmovisão, o sistema político e econômico, a organização social e o projeto de conquista e desenvolvimento herdados da civilização europeia. A seu turno, a população subalterna pode ser descrita como aquela composta por indivíduos postos a margem do projeto “civilizacional” que funda o ideal de desenvolvimento no imaginário das classes hegemônicas. Indivíduos identificados por suas origens não-europeias, seu credo não-cristão, sua identidade de gênero divergente aos imperativos da *heterocisnormatividade*; identificados enquanto incapazes de ascender à racionalidade produtiva implementada pelo modo de produção capitalista; indivíduos despossuídos e, historicamente, interditados da participação política e dos processos deliberativos comuns.

Assim, tomando como referência o modelo de produção econômico subjacente à estrutura política e social do Brasil, seu caráter colonial e

escravagista, considerando a *mentalidade* e o *ethos* subjacente a esse modelo, podemos conceber o universo de relações intersubjetivas que gestou as identidades sociais que habitam esse território. Um universo de relações cuja lógica matricial se remete às “células elementares” (SAFATLE, 2020) dos engenhos e latifúndios e que passa pela expropriação e extermínio dos povos originários, a hiperexploração secular dos corpos negros e periféricos. Um universo de relações baseado numa “distinção ontológica” (SAFATLE, 2020) uma “ontologia do corporal” (BUTLER, 2015) que se demonstrará extremamente resiliente, conservando-se mesmo após o ocaso do colonialismo como forma socioeconômica (SAFATLE, 2020). As identidades sociais e o *status moral* e político atribuídos aos indivíduos, às suas vidas e corpos, foi organizado por uma polaridade fundante: aquela que os dividiu enquanto senhores e escravos, sujeitos de direitos e corpos disponíveis e descartáveis, indivíduos subjetivados enquanto *pessoas* e indivíduos reduzidos à condição de coisa.

O que se observa é que, em função do modo como reconhece o *status moral* e discrimina os sujeitos numa ordem de valor e importância social presumida, o Estado e a sociedade brasileira adotam atitudes diferenciadas frente a eles. Ao passo em que reconhecem o direito das populações hegemônicas, promovendo as condições estruturais à sua reprodução, relegam populações subalternas a uma posição de permanente esquecimento, negligência e abandono (BENTO, 2018).

Tal estado de coisas não é observado apenas no sistema de saúde e na distribuição dos insumos biomédicos e biotecnológicos, mas, nas mais diversas áreas onde a política estatal toma a gestão sobre os corpos e as vidas como ponto de fixação. Ele se revela na precarização histórica do sistema educacional público, no desinvestimento do sistema previdenciário e da rede de proteção social, nos protocolos de abordagem das forças de segurança que discriminam os corpos a serem protegidos enquanto opera o genocídio da juventude negra e periférica, na lógica igualmente genocida que rege o encarceramento em massa desta mesma população. Um estado de coisas que só se perpetua e legitima mediante à instauração de um sistema difuso e persistente de valoração e categorização dos corpos e das vidas, segundo uma escala de importância

coletiva e valor moral presumido, a partir da qual eles passam a ser socialmente lidos.

Assim, ao considerarmos, por exemplo, como parâmetro a noção de *pessoa humana* e os sentidos históricos que essa construção acumula no contexto de relações da Modernidade, podemos afirmar que os *processos de subjetivação* que floresceram no território brasileiro deram origem a modos reconhecíveis de identidades: aquelas plenamente subjetivadas enquanto *pessoas*, as precariamente subjetivadas enquanto pessoas e outras ainda, às quais foi interdita a participação no campo de relações intersubjetivas na condição de sujeitos, resultando por serem “coisificadas” pela lógica instrumental dessas relações: as não-pessoas (SAFATLE, 2020).

Neste capítulo, buscamos evidenciar como a atribuição de um valor que vincula às vidas e aos corpos um sentido de importância e compromisso moral coletivo, mais do que uma ação norteada por enunciados e princípios expressos em convenções, declarações e preceituações éticas universalistas, é um resultado permanentemente ameaçado de embates ideológicos que se refletem e reproduzem no plano dos discursos e das práticas sociais cotidianas. Evidenciar o quanto as deliberações ético-morais e os regimes de tratamento ético que dispensamos aos viventes são resultados, não das enunciações de princípios morais universais e ideais normativos, mas, das formas relacionais e cotidianas com as quais os sujeitos, suas vidas e corpos, são inscritos num sistema de categorização útil aos objetivos da gestão biopolítica da vida.

Assim, de modo a ilustrar esses processos e oportunizar nossa análise, são apresentadas duas situações de embates discursivos e ideológicos reais, amplamente divulgadas pela mídia, que têm em comum, o fato de terem como objeto o regime moral a ser dispensado às vidas e corpos de sujeito segundo suas identidades sociais. As situações ilustram como ocorrem, no cotidiano das relações sociais ordinárias, as negociações sobre o *status* moral e sobre o compromisso ético a ser dispensado a indivíduos e populações específicas. A análise do conteúdo e dos discursos gerados nesses embates, possibilita a evidenciação dos processos de construção das identidades sociais a partir das operações biopolíticas que se desenrolam no âmbito das relações cotidianas.

Na primeira situação, analisamos um embate no campo da segurança pública a partir de uma reflexão pautada em Michel Foucault e Berenice Bento. Evidenciamos o uso de estratégias discursivas enquanto uma tecnologia de exercício do Biopoder, útil em inscrever os sujeitos em regimes diferenciados de tratamento ético.

Em seguida, analisamos uma situação de embate discursivo recente sobre a expressão do luto coletivo em meio à corrente pandemia de COVID - 19. Para tanto, lançamos mão do referencial de Judith Butler, uma filósofa de inspiração foucaultiana e levinasiana que aborda os processos de constituição dos sujeitos e as relações éticas na contemporaneidade ao tomar como objeto de investigação os processos de captura discursiva e subjetivação dados na esfera dos embates políticos.

Partindo da descrição da referida situação, refletimos sobre a interdição das expressões de luto e seu significado enquanto uma estratégia de gestão biopolítica. Ao observarmos que, no contexto global, a expressão coletiva de luto é socialmente autorizada pela morte de alguns sujeitos e negada em relação a morte de outros, Butler (2019) aponta para um corpo de reflexão que sustenta que a distribuição diferencial do luto, ou seja, a maneira como a expressão pública do luto é ou não autorizada, opera para produzir e reafirmar certas concepções excludentes de quem é normativamente humano (BUTLER, 2019).

1.1 SITUAÇÃO I - BIPODER, SUBJETIVAÇÃO E A PRODUÇÃO DISCURSIVA DOS CORPOS MATÁVEIS

Viena, 19 de março de 2019,

Enquanto tentava apresentar um painel sobre a militarização da segurança pública na 62ª edição da Comissão de Drogas Narcóticas da Organização das Nações Unidas (CDN/ONU), a pesquisadora brasileira e assessora de Relações Internacionais da Plataforma Brasileira de Política de Drogas - (PBPD) foi interpelada e iniciou uma discussão com o então delegado e Coordenador-geral de Polícia de Repressão a Drogas e Facções Criminosas da Diretoria de Investigação ao Crime Organizado da Polícia Federal (PBPD, 2019).

A PBPD é uma instituição composta por uma rede de entidades governamentais e não governamentais voltadas a pensar e debater a política nacional de combate às drogas e políticas de drogas fundamentadas na garantia dos direitos humanos. A referida discussão se desenrolou durante o evento organizado pelo principal fórum internacional para a formulação de políticas de drogas em nível global, a CDN, tendo sido registrada e amplamente divulgada em vídeo, por meios eletrônicos e redes sociais (PBPD, 2019; CDN, 2019).

*Na ocasião, ela apresentava dados publicados no Relatório Final do Observatório da Intervenção, uma entidade vinculada ao Centro de Estudos de Segurança da Universidade Cândido Mendes (CESeC/UCAM), criada com o objetivo de acompanhar os desdobramentos da Intervenção Federal no Rio de Janeiro, seus impactos e violações de direitos. O documento intitulado *Intervenção Federal: um modelo para não copiar* (RAMOS, 2019) reportava dados de segurança pública no Estado, dados relativos ao período de fevereiro a dezembro de 2018, período em que a segurança do Rio de Janeiro esteve sob o comando militar.*

A pesquisadora começava a explicar sobre os dados da intervenção. No momento em que fazia menção ao fato de que 1.287 pessoas teriam sido mortas pela polícia no referido período - um número 35% maior que o número de mortos no mesmo período do ano anterior - e, antes mesmo de finalizar sua exposição, ela foi interrompida de modo abrupto. O agente da Polícia Federal tomou inoportunamente a palavra e disse: “-Você está falando de “pessoas”, no geral. Para mim, a maioria são “pessoas criminosas”.

Assim, ele questionou as conclusões da pesquisadora, sugerindo que, a título de conferir maior clareza aos seus dados, ela evitasse fazer o uso do termo “pessoa” em menção aos mortos em ações policiais, ou que, “ao menos”, se o viesse a fazer, não utilizasse o termo de uma “forma tão genérica” (PBPD, 2019)

O argumento da autoridade policial era que o uso do termo “pessoa” evocado para designar os mortos em conflito com a polícia, apresentado sem uma maior especificação, não expressaria de modo verídico a amplitude e a natureza dos impactos humanos produzidos em função da Intervenção Militar. O uso do termo, evocado daquela forma, não deixava evidente, segundo ele, a quem eram as pessoas a que os dados se referiam. Que aqueles números não se referiam a um tipo inespecífico de pessoas, não se referiam a “pessoas inocentes”. Antes mesmo que a pesquisadora pudesse responder, o delegado prosseguiu sugerindo a possibilidade de uma especificação complementar ao termo usado por ela: “- Para mim, são ‘pessoas criminosas’” - explicando em seguida: “- No Rio de Janeiro há mais pessoas que cometem crimes contra a polícia... [do que o contrário]”. Ao que, prontamente, a pesquisadora tentou arguir: “- Se as pessoas são consideradas criminosas, elas devem ser investigadas e julgadas...”. O delegado discordou, insistindo que não seriam apenas “inocentes” que morreram em confrontos com a polícia, ao que ela rebateu, lembrando que as leis brasileiras não previam, ao menos em tese, a pena de morte. (PBPD, 2019)

A discussão foi interrompida pela intervenção da mediadora da mesa, deixando um “clima de estranhamento geral” conforme relatado pelos presentes (PBPD, 2019). Em entrevista posterior, a pesquisadora ressaltou que, além de se sentir intimidada, achou “estrangeiro ouvir de um agente brasileiro em

missão internacional à ONU a defesa da execução sumária dos nossos cidadãos” (PBPD, 2019).

Na situação relatada, os protagonistas atualizam importante e antiga disputa conceitual, valorativa e ideológica. Reencenam um embate histórico fundamental que circula em torno dos termos segundo os quais serão *enunciados* os regimes de tratamento ético-moral que o Estado deve dispensar a indivíduos suspeitos de envolvimento com o narcotráfico e com o crime organizado. Por serem representados enquanto criminosos e perigosos, estes indivíduos compõem uma das muitas populações tomadas como indesejáveis ao funcionamento regular da sociedade.

Trata-se da reencenação de um jogo de forças entre uma defensora dos direitos humanos e um agente do Estado, investido da tarefa de manter a ordem e preservar a segurança ameaçada da população. Tal jogo de forças consiste em se operar uma negociação simbólica na qual o próprio *status* de humanidade dos indivíduos em tela é questionado, pondo-se, por conseguinte, em questão, as regras por meio das quais os indivíduos podem ser tomados enquanto sujeitos de direitos (BUTLER, 2019). Estão em disputa discursos eficazes em viabilizar a atribuição e o *reconhecimento social* (HONNETH, 2013) do valor de vidas pertencentes a determinados grupos humanos e, por conseguinte, o destino de tais vidas, nos termos concretos de sua preservação ou eliminação (BENTO, 2018).

Quando propõe nomear os mortos em conflito com a polícia enquanto “pessoas criminosas”, o agente está fazendo uso da linguagem para lograr um determinado efeito sobre a realidade social, a saber: seu discurso busca legitimar a inscrição de indivíduos e populações em um regime de tratamento marcado pela franca desconsideração de sua condição de sujeitos de direitos. Ao passo que seu discurso reconhece o direito das “pessoas inocentes” de viverem sob um regime de tratamento no qual são válidos os esforços do Estado em investigar, julgar e punir; às “pessoas criminosas” opera legitimar a negativa do próprio direito à vida.

De tal modo, por meio de sua fala, o agente atualiza um discurso que concorre para legitimar a negativa dos direitos mais básicos aos indivíduos que, como ele insiste, devem ser socialmente lidos enquanto criminosos. Sua fala cumpre lançá-los numa espécie de morte simbólica que precede, autoriza e justifica a produção de sua morte real, interditando, inclusive, a possibilidade de que esta morte seja pranteada e tomada como um fato moralmente relevante à coletividade (BUTLER, 2019).

A título de autorizar moralmente a operacionalização do poder de vida e morte conferido aos chamados “braços armados do Estado” - a polícia e o exército - a autoridade policial enuncia uma *formação discursiva*, um conjunto de enunciados marcados por padrões regulares de formação e sentido, que deixa revelar um posicionamento ideológico alinhado e legitimado por setores majoritários da sociedade brasileira, um posicionamento ideológico sistemática e reiteradamente propalado pela grande mídia sensacionalista (BRANDÃO, 2012; BENTO; 2018).

Com efeito, tal *formação discursiva* cumpre o papel de definir, direcionar e delimitar o regime de tratamento que o Estado brasileiro irá dispensar aos indivíduos de populações reconhecidamente identificadas como indesejáveis e ameaçadoras ao funcionamento da sociedade. Faz, recair sobre eles, modos de identificação e categorização a partir dos quais seus corpos e vidas serão socialmente lidos, evocando formas interseccionais de categorização e atualizando uma gramática dos corpos, cujas raízes históricas se remetem ao próprio processo de formação do Estado-nação brasileiro (SAFATLE, 2020). A partir dessa operação discursiva, a autoridade policial abre o caminho e estabelece as condições cognitivas e morais para a aceitação de ações programáticas e sistêmicas voltadas à disciplinarização, ao controle e à eliminação daqueles identificados enquanto indesejáveis (OLIVÉ, 2006).

A autoridade policial opera um *discurso* passível de ser interpretado enquanto uma ferramenta a serviço de uma tática de regulação social. Um discurso que tem o potencial de remeter indivíduos e populações inteiras a modos de reconhecimento social que, em última análise, serão decisivos para dispensar-lhes regimes diferenciados de tratamento ético. O policial nega o reconhecimento da *dignidade* aos sujeitos de sua fala, legitimando atos de

eliminação e extermínio. Tal operação consiste em inscrever os indivíduos em categorias e escalas de classificação indicativas de um valor presumido, vincular aos seus corpos e vidas, modos de *inteligibilidade e reconhecimento social* que cumprem definir o resultado das escolhas ético-morais e das atitudes concretas frente a eles (AIRES, 2018). Trata-se, em última análise, de uma operação estratégica a serviço da gestão das vidas e dos corpos, ou seja, uma ação fundamental ao exercício do *Biopoder* (FOUCAULT, 1976/ 2010; BENTO, 2018).

Ao questionar os termos usados pela pesquisadora e propor o uso do descritor “pessoas criminosas” para qualificar os indivíduos mortos pela polícia durante a Intervenção Militar promovida pelo Estado Brasileiro, a autoridade policial faz circular um discurso que reflete a ideologia de setores hegemônicos da sociedade Brasileira e resulta por legitimar o que Berenice Bento (2018) descreve enquanto um processo de *distribuição diferencial do direito à vida* realizada pelo Estado. Em outras palavras, o que o delegado afirma, é que o Estado Brasileiro pode outorgar aos seus agentes a tarefa de discriminar, segundo uma avaliação da conduta dos indivíduos, entre aqueles cujas vidas são tomadas enquanto importantes e merecedoras de consideração, e aqueles cuja existência é tomada como excedente e indesejável ao funcionamento regular e coeso da sociedade, devendo, por isso, ser expostos à morte.

Por meio de sua *fala*, o delegado veicula e atualiza uma forma de discurso que, ao recair sobre os indivíduos, resulta por inscrevê-los socialmente em regimes específicos de reconhecimento e tratamento ético por parte do próprio Estado. Dentro de tal lógica, cabe aos agentes do Estado a função de tratar os indivíduos enquanto societários do regime de direitos, reconhecendo suas garantias constitucionais e sua própria condição de humanidade e dignidade, ou, lhes dispensar um tratamento ético pautado na negativa do acesso aos direitos mais básicos, como o próprio direito à vida.

Será em nome da força das circunstâncias sociopolíticas vigentes que o agente policial justificará sua posição. No contexto de sua argumentação, ela será uma resposta ao estado de grave crise na segurança pública, instaurada pela ameaça das organizações vinculadas ao narcotráfico no Rio de Janeiro. Propalado pela mídia, o argumento da *necessidade* e da urgência da guerra às drogas será suficiente para autorizar que o Estado brasileiro, por meio de seus

agentes, lance mão da suspensão da aplicação do ordenamento jurídico. Uma suspensão alegadamente temporária do próprio estado democrático de direito e seus preceitos fundantes (AGAMBEN, 2004).

A autoridade policial efetua uma ação simbólica que cumpre uma operação *biopolítica* e *normatizadora* a fim de distribuir os “vivos em um domínio de valor e utilidade” (FOUCAULT, 1976/ 2010). Realiza um discurso que legitima moralmente um conjunto de atos contínuos do Estado contra populações que devem desaparecer, ao passo que reafirma políticas de cuidado comprometidas com aqueles cuja preservação da vida importa. (BENTO, 2018; BUTLER, 2019b)

Sob pretexto da segurança coletiva, o discurso que a autoridade estatal profere cumpre impossibilitar que os indivíduos mortos em ação policial sejam reconhecidos enquanto sujeitos de direito. Para autorizar a deslegitimação de sua humanidade, interditar o acesso e mantê-los excluídos do regime de direitos, ele propõe a categoria de “pessoa criminosa” inaugurando uma noção essencialmente contraditória de que um indivíduo pode ser reconhecido enquanto pessoa e, ao mesmo tempo, ser passível de ter direitos basilares, como o direito à vida, violados. Usa o termo *pessoa* de uma forma anômala e essencialmente contraditória, pois, na ontologia ocidental moderna, esta noção serve, justamente, para fazer referência aos viventes dotados de direitos inatos cuja vida possui um valor incalculável devendo, portanto, ser incondicionalmente preservada. A usa numa construção semântica imprópria, associando-a ao descritor “criminosas” como forma de inviabilizar que os sujeitos a quem se refere sejam reconhecidos enquanto entes dotados de dignidade, membros, societários, da comunidade dos humanos e, portanto, dotados dos direitos condicionados a sua pertença à essa comunidade.

Se, depois de Agamben (2004), a suspensão temporária das regras que configuram o estado democrático de direito pode ser definida pelo termo *estado de exceção*, nos territórios de formação colonial, o que se configuraria como uma exceção se estabelece enquanto regra: um processo permanente de gestão biopolítica cuja reprodução reiterada ao longo da história foi capaz de engendrar territórios heterogêneos no concernente às práticas e discursos relativos ao valor moral dos viventes.

Aires (2018) irá nos lembrar que as sociedades configuram e compartilham formas identificáveis de inteligibilidade, modos de inscrever as vidas e os corpos dentro ou fora do registro do humano. Numa perspectiva de inspiração foucaultiana, tais formas de inteligibilidade podem ser compreendidas como um produto histórico e politicamente construído. Sua lógica de funcionamento reflete os modos de administração da vida das populações características dos Estados modernos. Em última análise, as formas como os corpos são socialmente apreendidos, podem ser lidas como um produto a serviço dos modos de gestão *biopolítica* das populações (AIRES, 2018).

Assim, para ser considerada humana e ser socialmente reconhecida enquanto uma vida dotada de valor, a vida deve ser apreendida segundo certas regras ou normas socialmente instituídas. Uma vida compreendida enquanto destituída dos atributos de humanidade pode ser conduzida à morte, sem que esse ato seja tomado enquanto um assassinato ou, mesmo, um fato moralmente relevante (BUTLER, 2019b).

Os atores da situação I reencenam, portanto, um embate por formas de reconhecimento social capazes de viabilizar a inscrição dos indivíduos em regimes diferenciados de direitos. O resultado desse embate irá definir o regime de tratamento ético a ser dispensado aos sujeitos. Suas falas, no contexto e na situação em que se dão, ilustram o contraste entre, por um lado, um certo apelo “idealista” - que advoga pela universalização do conteúdo de preceituações éticas fundantes, como as presentes na Declaração Universal dos Direitos Humanos - e, por outro, um apelo que se proclama “realista” - que tenta justificar a distribuição diferencial do tratamento ético e da consideração moral dispensada aos indivíduos e suas vidas com base no argumento da *necessidade* e da segurança coletiva.

Elas revelam uma pertinente disjunção entre o ideal normativo das preceituações éticas, como aquelas que apelam para o reconhecimento da “*dignidade inerente a todos os membros da família humana e dos seus direitos iguais e inalienáveis*” (ONU, 1948) e as formas, bastante variáveis e condicionais com que são representados e tratados os sujeitos submetidos às ações biopolíticas promovidas pelo Estado brasileiro.

1.2 SITUAÇÃO II - CORPOS NÃO-PRANTEÁVEIS: O DISPOSITIVO DO LUTO E A INTERDIÇÃO DE SUA EXPRESSÃO ENQUANTO MODO DE INVISIBILIZAÇÃO DOS CORPOS

Rio de Janeiro, Praia de Copacabana, 11 de junho de 2020

Em uma ação de cobrança por transparência na gestão do Governo Federal em relação à pandemia de COVID-19, cerca de 40 voluntários da ONG Rio da Paz montaram uma instalação com cem covas rasas e cem cruzes fincadas na areia da praia de Copacabana. Um ato pacífico e silencioso de homenagem e protesto, que ocorreu em frente ao Hotel Copacabana Palace, e fazia, segundo um de seus organizadores, memória das vítimas da pandemia que, àquela altura, somavam em torno de 40 mil mortos no país inteiro. (CORRÊA, 2020; ONG, 2020; “NÃO RESISTI”, 2020).

Ao fazer alusão às cenas de cemitérios lotados que já se reproduziam em todo o país e, em particular, na cidade de Manaus, as “covas rasas” buscavam - segundo um dos idealizadores do protesto - significar as centenas de mortes diárias que estavam acontecendo simultaneamente em várias cidades do país. Elas lembravam do sofrimento invisibilizado daqueles que estavam perdendo seus entes queridos e ressaltava o fato de que a pandemia atingia de um modo frontal as camadas mais pobres da população, as pessoas que, segundo sua expressão, estavam “sendo enterradas em covas rasas.” (ONG, 2020).

O ato se desenrolava silenciosa e pacificamente até que, no final da manhã, um grupo de pessoas que passava pelo calçadão se juntou e começou a reagir de maneira hostil em relação a manifestação, desferindo ofensas e palavras de ódio direcionadas aos manifestantes e organizadores do ato. Destacando-se deste grupo, um senhor decidiu entrar na areia e retirar as cruzes que compunham a instalação. Disse que a praia era pública e que, por isso, ele teria o direito de tirar as cruzes se o quisesse. Bradou, enquanto começava a derrubar as cruzes que aquela manifestação era um “atentado contra as pessoas” e uma expressão “do terror” daqueles que queriam “pôr pânico” na

população. Assim, ele seguiu a derrubar, uma a uma, as cruzes que faziam parte da instalação (NÃO RESISTI, 2020).

O senhor seguia derrubando as cruzes, quando, na sequência, um outro homem que acompanhava a confusão se destacou e, num gesto dramático, decidiu recolocar cada uma das cruzes retiradas no lugar. Ambos travaram uma espécie de embate que foi registrado e acompanhado pelos passantes. Seguiram, um retirando e o outro recolocando as cruzes numa luta de forças exaustiva. O segundo homem, visivelmente exasperado, defendia os manifestantes e gritava em direção ao grupo de pessoas hostis à manifestação: “- Eu perdi meu filho. Ele morreu com 25 anos, ele era saudável!”; “- Vocês têm que respeitar a dor das pessoas. Respeitem a dor das pessoas!”. (CORRÊA, 2020).

Em uma entrevista posterior, ao relatar sua percepção dos fatos ocorridos naquela manhã, o segundo homem, revelou estar caminhando na praia quando se deparou com ato e se sentiu positivamente surpreendido com aquela ação em memória das vítimas do COVID-19. Disse, em entrevista, que a manifestação o fizera se recordar de seu filho, de 25 anos, falecido, semanas antes, depois de 15 dias de luta contra a doença. Em relação ao que o motivou a agir ele disse:

O que me levou a agir daquela maneira foi uma emoção de pai mesmo, um sentimento de indignação. Indignação com aquele ato, a falta de respeito [...] Como alguém pode chutar algo [a cruz] que está representando uma pessoa, uma vítima? Eu vi aquilo e pensei, ele pode tirar mil vezes que eu vou colocar mil vezes! O que cada cruz representava ali era uma pessoa! Meu filho não era um número, mas uma pessoa. Era um entre 40 mil pessoas [...] que morreram. Que loucura é essa? Que falta de humanidade é essa!? (ALVES, 2020)

Em relação aos protestos, o seu idealizador nega qualquer filiação da ONG com partidos ou ideologias políticas e define: “o que nós queremos é um país menos desigual, no qual a santidade da vida humana seja respeitada.

//

A situação II nos convida a refletir sobre as regras de expressão pública do luto e seu caráter revelador e paradigmático dos processos de subjetivação. A premissa que assumimos é a de que, em seu caráter público, o modo como a expressão coletiva do luto é dada e - mesmo se esta expressão é ou não

coletivamente autorizada - deixa evidenciar os mecanismos biopolíticos de hierarquização valorativas das vidas e corpos. A expressão pública do luto sege as mesmas regras que regem a lógica do reconhecimento e da atribuição partilhada do *status* moral dos vivos e, por isso, evidencia de modo paradigmático, a ordem da gestão que o biopoder faz recair sobre os corpos.

A situação II nos convida, portanto, a pensar, o luto coletivo em sua dimensão ético-política, uma vez que, mais do que uma experiência restrita ao campo do privado, o luto pode possuir um significado coletivo que geralmente é negligenciado.

Em *“Vida Precária: Os poderes do luto e da violência*, obra dedicada a compreender, “quem conta como humano”, quais são “as vidas que contam como vidas”, “o que concede a uma vida ser passível de luto”, a autora estadunidense Judith Butler irá afirmar que o luto não é somente uma experiência privada que nos isola em uma situação solitária e que, por isso, se configura “despolitizante”. O luto, em sua dimensão pública pode e deve ser pensado como uma *categoria ético-política*. (BUTLER, 2019a; 2019b), pois fornece um senso de comunidade política de ordem complexa, trazendo à tona os laços relacionais que têm implicações para teorizar a dependência fundamental e a responsabilidade ética entre os indivíduos.

Para Butler, o luto evidencia a irreduzível relacionalidade que sustenta a nossa formação enquanto sujeitos em uma comunidade e tem o potencial de trazer à tona os laços relacionais que nos vinculam em uma comunidade moral (BUTLER, 2019a).

Butler (2019a) perceberá que, assim como certas vidas humanas são mais vulneráveis do que outras, certas vidas provocam mais luto do que outras. Assim, o modo como o luto é publicamente expresso exacerba a influência dos processos coletivos de hierarquização que resultam por definir o valor diferencial atribuído às vidas. Processos naturalizados que se desenrolam no contexto das relações cotidianas.

Nesse sentido, a autora nos propõe refletir em que condições uma vida é considerada passível de luto e qual é a lógica de exclusão que rege a prática de

apagamento das vidas não passíveis de luto. (BUTLER, 2015; 2019a). Ela nos diz:

Se a violência é cometida contra aqueles que são irreais, então, da perspectiva da violência, não há violação ou negação dessas vidas, uma vez que elas já foram negadas. [...] Elas não podem ser passíveis de luto porque sempre estiveram perdidas, ou melhor, nunca “foram” [...] A desrealização do “Outro” significa que ele não está nem vivo, nem morto, mas interminavelmente espectral.” (BUTLER, 2019, pg,39).

Butler nos lembra que quando uma vida não é digna de luto, ela não é bem uma vida, ela não se qualifica como digna de nota. A distinção entre quem tem o direito de ser pranteado e quem não tem, reflete à distinção entre quem está dentro e quem está fora do registro do humano, por isso, compreender o processo que nos faz prantear algumas vidas em detrimento de outras é uma operação que cobra um olhar crítico sobre a própria construção coletiva da realidade. Exige questionarmos como as relações são construídas e mantidas por uma ordem de representações socialmente partilhadas e naturalizadas pelas comunidades morais; um questionamento sobre ontologia partilhada por estas comunidades.

Butler enfatiza ainda que a invisibilização dos corpos é, frequentemente, operada, não por um “discurso de desumanização”, mas por um “limite ao discurso” imposto por regras de inclusão e exclusão. Ela faz referência, não só ao efeito dos discursos desumanizantes, mas, também, ao efeito desumanizante gerado pela ausência do discurso: “Não é só que pouca evidência é dada a uma morte, mas sim que algumas mortes são impossíveis de serem evidenciadas” (BUTLER, 2019a, pg. 39). Por serem ofensivas à ordem estabelecida, tais mortes desaparecem, “não no discurso explícito, mas nas reticências pelas quais o discurso público caminha” (BUTLER, 2019a, p.39). Assim, a proibição do discurso, os limites estabelecidos por meio da proibição e da *foraclusão* operam também a desumanização das mortes e, por conseguinte, a desumanização das vidas. (BUTLER, 2019a)

Butler, percebe que estes processos guardam afinidades inegáveis, podendo sua compreensão ser estendida à compreensão de outros tantos processos cotidianos de exclusão, como aqueles que condenam e apagam as pessoas com deficiências e as minorias raciais. Para Butler (2019a), temas como

o racismo e o capacitismo também podem ser pensados enquanto subprodutos das “noções culturalmente estabelecidas do humano”.

Ao pensarmos o Brasil contemporâneo e refletirmos sobre os termos do embate que se desenrola na cena descrita na situação II, podemos compreender que a dimensão histórico-política do luto que Butler ressalta se revela também no nosso contexto e momento histórico. É neste ponto que podemos retomar a conexão feita pela própria Butler entre o luto e o biopoder, na medida em que a análise da expressão do luto público compreende a análise dos mecanismos biopolíticos de enquadramento subjetivo que concorrem para a produção dos corpos segundo um valor atribuído (BUTLER, 2012).

Para Butler (2012) os processos pelos quais uma vida é tomada como digna de luto possuem uma relação de continuidade com os processos pelos quais essa vida é valorizada ao longo do tempo de sua duração. Apenas nas condições as quais a perda tem importância o valor da vida aparece efetivamente, portanto a possibilidade de ser pranteada é o pressuposto para toda vida que importa (BUTLER, 2012). Assim, somente aquelas vidas tomadas enquanto qualificadas para receber o apoio social e econômico, a habitação, os cuidados de saúde, emprego e os direitos de expressão política, às formas de reconhecimento social e condições para a agência política serão tomadas enquanto vidas passíveis de serem pranteadas.

Assim, pensando o contexto brasileiro, desde seus primeiros momentos, ao passo em que os cadáveres começavam a se acumular nos necrotérios improvisados e os dispositivos de saúde lutavam com a sobrecarga causada pela pandemia, as problemáticas da vulnerabilidade e da invisibilização dos corpos pela interdição da expressão pública do luto tornaram-se cada vez mais evidentes.

Dados sobre a realidade brasileira apontam para o fato de que vivemos no país, um momento em que a expressão do luto, em sua forma pública, não é autorizada. A pandemia que até o momento em que essas linhas são escritas já ceifou 230.000 vidas apenas no Brasil, chegou junto com a ameaça do colapso do sistema funerário e do esgotamento das estruturas públicas de saúde. Exacerbou os *dispositivos* (FOUCAULT, 1979/2000;

DREYFUS; RABINOW, 1995) preexistentes de hierarquização e categorização da vida e as articulações do biopoder próprias ao contexto brasileiro.

Ao chegar ao país, a COVID-19, encontrou um contexto de precarização programática dos sistemas de proteção social e de saúde encarnadas pelas medidas recentes de contenção de investimentos públicos nessas áreas. Assim seus efeitos evidenciaram ainda mais as formas profundas de instabilidade e as desigualdades e diferenças sociais e econômicas entre seus diversos segmentos populacionais. Neste contexto de intensa produção de *corpos matáveis*, a articulação do biopoder cobrou a interdição da expressão pública do luto como uma forma de invisibilização desses corpos e *desrealização* da violência imanente a este processo de produção.

Se tomamos como um dado de realidade que uma das características mais marcantes da pandemia de COVID-19 é o fato de que ela nos “rouba o luto”, por outro lado, devemos assumir a existência de indícios pertinentes de que este “roubo” é, também, um produto de estratégias políticas que evidenciam ações deliberadas de invisibilização dos corpos. Se é verdade que o potencial de contágio do agente patógeno obrigou os órgãos de saúde do mundo inteiro a anunciarem protocolos e medidas sanitárias excepcionais, que alteraram os velórios e sepultamentos, modificando radicalmente as tradições funerárias adotadas pela população, também é verdade que a gestão da pandemia é marcada pela exacerbação dos mecanismos de hierarquização da vida e distribuição desigual do luto.

Nesse contexto, a única forma de vivência possível do luto é aquela restrita ao âmbito individual e familiar, ao âmbito puramente privado. A expressão pública do luto resulta ofensiva porque recai invariavelmente numa reivindicação de direitos e reconhecimento. Expressar o luto de maneira pública, significa demandar respostas para perguntas como: “por que os estabelecimentos de saúde estavam tão subfinanciados e despreparados?”, “por que não houve leitos, respiradores, monitoramento e testes, vacinas suficientes?”, “Porque a distribuição das vacinas se deu de forma desigual entre os países do norte e do Sul possibilitando à instalação de cepas e mutações mais contagiosas?”, “Por que os negros, os indígenas, a população periférica, as pessoas encarcerados,

correm mais risco de morrer do que aqueles que recebem assistência médica decente?” (YANCY, 2020)

Se as expressões do pesar coletivo forem autorizadas, significa que as vidas que elas pranteiam podem ser tomadas como dignas de reconhecimento, como vidas iguais em valor a todas as outras vidas, vidas que importam. Em última análise, a expressão do luto público recai na reivindicação de um tratamento digno e condizente com a condição de *pessoa*, uma condição moral que só é possível em contextos sociais capazes de reconhecer e atribuir aos vivos o *status* de *societários* do regime de direitos, partícipes de uma comunidade moral. (YANCY, 2020; SEVÈ, 1994)

Assim, é possível compreender o caráter conflitivo que a expressão do luto pelas vidas do COVID-19 ganha no Brasil como um reflexo do tensionamento das posições ideológicas frente ao manejo da crise. No contexto brasileiro, os embates discursivos como aqueles apresentados na situação II refletem o tensionamento ideológico entre aqueles que tendem à uma atitude de invisibilização dos corpos e aqueles que tendem à reivindicação do reconhecimento de sua condição de humanidade ao cobrarem que o Estado assumira seu papel protetivo. No referido contexto, não são poucos os indícios de que o próprio Governo Federal assume uma atitude que tende à invisibilização dos corpos.

Logo no início da pandemia, por exemplo, o Conselho Nacional de Justiça e o Ministério da Saúde, por meio de uma portaria conjunta, a Portaria nº 1 de 30 de março de 2020, (BRASIL, 2020) definiram expedientes excepcionais para o sepultamento e a cremação de corpos não identificados, com suspeita de COVID-19. A portaria autorizava o sepultamento e a cremação de pessoas não identificadas sem a necrópsia e “a prévia lavratura do registro civil de óbitos”, conforme obrigava a legislação ordinária. Assim, a suspensão de uma série de dispositivos e expedientes normativos voltados a prevenir e facilitar a investigação de práticas de violação de direitos recebeu críticas, uma vez que, sob a justificativa de uma medida de biossegurança, oferecia o ensejo ao desaparecimento dos corpos das pessoas em situação de vulnerabilidade e custodiadas pelo Estado (TELES, 2021).

Nos meses seguintes, o que se evidenciou em relação a gestão da pandemia expôs ainda mais a situação de desamparo da população brasileira em relação ao Estado. A falta de compromisso do Governo com a saúde e a vida da população tornou-se patente. Ela se revelou diariamente, tanto ao nível das declarações enunciadas pelas autoridades públicas, quanto ao nível do investimento material e das ações concretas.

Logo nos primeiros meses, a insuficiência de kits de testagem e a ausência de políticas públicas voltadas ao monitoramento da pandemia contrariaram as recomendações da OMS que prescreviam a testagem em massa e o isolamento social como estratégias fundamentais de manejo. A subnotificação se configurou como uma estratégia deliberada de gestão da crise pela invisibilização das mortes.

Butler chama atenção para o fato de que, em países como o Brasil e os Estados Unidos, com a instalação da pandemia, os pronunciamentos oficiais não se deram no sentido de reafirmar o compromisso inequívoco das instituições com a proteção da vida de suas populações. Os governos passaram, muito rapidamente, de um discurso sobre a “saúde da população” para um discurso sobre a “saúde da economia”. Esse dado, é interpretado por Butler (YANCY, 2020) como um reflexo de uma ordem de darwinismo social imposta e adotada por esses governos.

Ao serem demandados a pôr em prática ações de proteção e defesa da vida da população, os governos neoliberais como o Brasil, passaram a defender a estratégia da “imunidade de rebanho” sob o argumento de que a economia deveria ser preservada, mesmo que muitos tivessem que pagar com suas vidas o preço de deixar o vírus livre para circular.

O compromisso dos Governos com a economia em detrimento do compromisso com a vida fez recair seus efeitos mais funestos sobre os corpos mais vulneráveis. No *ethos* das comunidades neoliberais, a vulnerabilidade é encarnada por aqueles cujas vidas não são valoradas e cuja morte é aceitável, pois as representações postas em circulação não permitem imaginá-los como trabalhadores produtivos, essenciais ao projeto de desenvolvimento do país,

mas, como vidas improdutivas e descartáveis que "drenam" a economia (YANCY, 2020).

Butler conclui que, embora o argumento da imunidade de rebanho não faça defesa explícita do genocídio e do darwinismo social, na prática ele está prenhe destes raciocínios e os concretiza. Assim, governos regidos pela lógica neoliberal, a exemplo dos Estados Unidos e do Brasil decidiram pela retomada econômica em detrimento da proteção à vida e negaram o direito à assistência médica universal, sacrificando a vida daqueles cuja saúde ou assistência médica nunca foi garantida. Em nome da saúde da economia, a deliberação ética dos governos foi a de deixar o vírus se espalhar, prejudicando a saúde da população, especialmente daqueles que já viviam em condições precárias (YANCY, 2020).

Enquanto um país de formação colonial, o modo como a expressão pública do luto é dada no Brasil, costuma seguir uma ordem herdada de sua matriz colonial escravista. Se, considerarmos que a dinâmica das relações intersubjetivas engendrada nos países de formação colonial está assentada em uma "distinção ontológica" que concorre para consolidação de um sistema de partilha de regimes de subjetivação diversos, podemos compreender que, em contextos como o brasileiro, enquanto alguns indivíduos podem ser reconhecidos em sua condição de "pessoa", outros são determinados enquanto "coisa". (SAFATLE, 2020)

Nesses sistemas de relações, os sujeitos que alcançam a condição de "pessoa" podem ser reconhecidos como portadores de direitos vinculados, e sua morte será marcada pelo dolo, pelo luto, pela manifestação social da perda, sendo objeto de narrativa e comoção pública. Por sua vez, aos sujeitos degradados à condição de "coisas", "animalizados", "bestializados" ou cujos corpos marcados como abjetos, essa expressão será negada. A morte dos sujeitos degradados à condição de *não-pessoas* não terá narrativa, mas, será reduzida à quantificação numérica que normalmente é aplicada às coisas (BUTLER, 2019b, SAFATLE, 2020)

A título de ilustração deste processo, Vladimir Safatle (2020) cita as manchetes de jornal cotidianas que noticiam, por exemplo, "9 mortos na última intervenção policial em Paraisópolis", "85 mortos na rebelião de presos em

Belém”. Para o autor, o relato da morte dos subjetivados enquanto não-pessoas será reduzido à uma descrição que se resume normalmente a números sem história, uma mera quantificação estatística. Ele nos explica:

Não é difícil compreender como esta naturalização da distinção ontológica entre sujeitos através do destino de suas mortes é um dispositivo fundamental de governo. [...] Pois trata-se de fazer passar tal distinção ontológica no interior da vida social e de sua estrutura cotidiana. Os sujeitos devem, a todo momento, perceber como o Estado age a partir de tal distinção, como ela opera explicitamente e em silêncio. (SAFATLE, 2020).

Voltando então à cena descrita na situação II, podemos afirmar que é possível interpretar o ato dos manifestantes como uma tentativa desesperada de reivindicar que o Estado brasileiro dispense às milhares de vítimas do COVID - 19 um tratamento ético compatível com sua humanidade. Os manifestantes encontraram em seu ato, uma forma engenhosa de pleitear a visibilidade dessa humanidade. Desenrola-se, portanto, uma situação de embate discursivo que toma por objeto o valor da vida humana e o *status* moral dos sujeitos. Em sua luta por reconhecimento, os manifestantes se colocam em posição de resistência a um modo de tratamento que nega sua condição de humanidade e reduz a riqueza das existências perdidas a uma mera quantificação estatística. Em outras palavras, seu ato representa um apelo desesperado à sensibilidade e à afetação ética, uma busca pela visibilidade sem a qual as vidas perdidas não estão autorizadas sequer, a serem reconhecidas enquanto *vidas pranteáveis* (BUTLER, 2019b).

Trata-se de uma situação emblemática do tipo de embate discursivo que se desenrola em torno do *status* moral dos sujeitos e pode definir o compromisso ético que deve ser dispensado às suas vidas e corpos. Assim, as representações que recaem sobre os sujeitos e o sentido dos discursos que lhes atribui direitos, são fatores que desencadeiam efeitos de grande escala no universo das práticas de gestão coletiva da vida. Seja tomada enquanto um mero dado estatístico, seja enquanto objeto do dolo e da expressão pública do luto, o modo como a dor coletiva pela morte dos indivíduos é expressa será decisivo para evidenciar todo um universo de representações subjacentes à consideração moral dispensada às suas vidas (BUTLER, 2012, 2019a).

1.3 A BIOÉTICA E OS PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO: O VALOR DA VIDA E O *STATUS* MORAL DOS VIVENTES, OBJETOS DE EMBATES DISCURSIVOS PERMANENTES

Ao analisar duas situações que ilustram a complexa relação entre os sistemas de *poder* e os processos de subjetivação, buscamos tecer uma interpretação de como ocorre, no cotidiano das relações sociais a definição do *status* moral dos sujeitos. Apontamos para o caráter relacional e discursivo destes processos e para a ordem sócio-histórica que os enquadra e os engendra.

A leitura que aqui apresentamos busca ilustrar a percepção de que o valor moral atribuído aos viventes é menos o resultado do compromisso com preceituações éticas principialistas expressas em convenções, cartas e declarações de direitos, do que o resultado de uma prática de embates discursivos e ideológicos que se desenrolam ininterruptamente no contexto das relações cotidianas. Ela parte de uma interpretação que confere ao discurso uma eficácia na construção da realidade social e toma em consideração sua potência enquanto elemento estruturante da percepção que os agentes morais têm do mundo, de si mesmos e das relações.

Foucault (1984) irá assumir que não é possível acessar uma genealogia do poder dissociada de uma história da subjetividade, que, por sua vez, em sua perspectiva, se conforma como um resultado dos *discursos de saber*. Para Foucault, *poder* e *saber* são polos essencialmente vinculados: o *poder* produz sempre alguma forma de conhecimento sobre os corpos e o conhecimento, ao seu turno, serve ao poder como meio de justificação e legitimação para práticas disciplinares e de controle biopolítico.

A partir de Foucault, podemos compreender que “a ordem do discurso”, própria de um período particular, “*possui uma função normativa e reguladora. Por meio da produção de saberes, de estratégias e de práticas, o discurso coloca em funcionamento mecanismos de organização do real*” (REVEL, 2005, pg. 37). Por meio da produção de *saber* sobre os corpos, o poder não só incita comportamentos, mas os modos como os indivíduos serão reconhecidos e

reconhecerão a si mesmos enquanto sujeitos. Em outros termos, o poder produz modos de subjetivação.

Nesse sentido, a análise da estrutura dos discursos e das práticas que circulam e conformam a ontologia relacional das comunidades morais é importante para compreendermos o modo como os agentes morais constituem e sustentam as representações que definem suas atitudes éticas frente a si mesmos e frente aos demais. Os discursos revelam a maneira como nossas existências sociais estão moralmente vinculadas. Ao se referir a nós, o discurso do *outro* anuncia a nossa presença no mundo. Ele nos remete ao universo partilhado de representações coletivas e opera definir o modo como seremos moralmente tratados. Sobretudo pelo *discurso*, o outro exerce o poder de nos constituir enquanto sujeitos sociais e morais (BUTLER; SPIVAK, 2018).

Cabe lembrar que as práticas discursivas não se fazem importantes apenas pela maneira como os indivíduos se reportam uns aos outros. Elas atuam de maneira fundamental no modo como nos reconhecemos enquanto *sujeitos* no contexto de nossa comunidade moral (BUTLER; SPIVAK, 2018). Aos processos e formas por meio dos quais os indivíduos tomam como base os discursos de verdade que circulam em seu contexto social para governar e construir a si mesmos enquanto sujeitos, chamamos de processos de “subjetivação”.

Em outros termos, podemos compreender a *subjetivação* como um processo dialético de “*apropriação reflexiva*” que os sujeitos fazem dos discursos que os antecedem, os anuncia, os remete e os inscreve na teia de representações simbólicas e valorativas que compõem a gramática de significados partilhados em um dado contexto histórico-cultural. Trata-se de um processo que se efetiva, essencialmente, pelo ato da linguagem, uma vez que “*é na linguagem e pela linguagem que o homem se constitui enquanto sujeito*” (BENVENISTE, 2005, pg, 286).

Nas palavras de Butler e Spivak:

Quando consideramos as formas comuns que nos valem para pensar sobre a humanização e a desumanização, deparamo-nos com a suposição de que aqueles que ganham representações, especialmente a autorepresentação, detêm melhores chances de serem humanizados. Já aqueles que não têm oportunidade de representar a si mesmos correm grande risco de serem tratados como

menos que humanos, de serem vistos como menos humanos ou, de fato, de nem serem vistos. (BUTLER; SPIVAK, 2008, pg.8).

De tal modo, enquanto um campo de investigação comprometido com a tarefa de tecer análises críticas e propositivas da estrutura axiológica das práticas relevantes ao fenômeno da vida no planeta (OLIVÉ, 2006), a bioética é demandada a tecer leituras das construções simbólicas e valorativas subjacentes a estas práticas. Se, como afirma León Olivé (2006), a principal tarefa da bioética é a análise das estruturas axiológicas de certas *práticas sociais*, podemos mensurar a extensão do compromisso do referido campo com a tarefa de compreender os discursos que organizam essas *práticas*.

Mais do que uma busca por *princípios morais* que evoca e se vale instrumentalmente de um conceito filosófico histórica e culturalmente situado (ainda que se afirme universal e a-histórico), seria mais útil às/aos bioeticistas interessados em pensar os dilemas mais amplo sobre a gestão coletiva da vida, evidenciarem e tecerem uma crítica aos discursos postos em circulação. Os/as bioeticistas devem estar atentas/ os aos sentidos, usos, e papéis que construtos semelhantes à noção de *pessoa* cumprem ao serem capturados, reinterpretados e reformulados no cerne das práticas cotidianas de gestão da vida.

O problema da *pessoa*, neste sentido, se apresenta como uma continuidade, uma questão subsumida à questão do *sujeito*. O sujeito se apresentará com a condição capaz de nos ajudar na tarefa de compreendermos a *pessoa* (SEVÈ,1994). A *pessoa* é uma das múltiplas formas históricas de produção de subjetividades e como tal, um objeto de disputas ideológicas permanentes, num universo de relações na quais ser subjetivado *pessoa* é ter a condição de plena humanidade reconhecida.

Por isso, propomos, que, antes de assumirem a tarefa de identificar e enunciar a prerrogativa de seu compromisso com um *ente* em especial, seria mais útil às bioéticas concentrarem seus esforços em um olhar compreensivo e qualificado sobre os modos complexos como as comunidades morais formulam e atribuem o reconhecimento dos viventes nos termos de seu valor moral.

As situações I, II expressam cenas de negociação discursiva por formas de reconhecimento e representação eficazes em inscrever os corpos numa “gramática do visível” (SAFATLE, 2015). Elas evidenciam como ocorre, no

cotidiano das relações sociais, a produção e a vinculação do sentido de valor e importância moral atribuído aos sujeitos. Será, a partir dos termos em disputa nos embates discursivos que o valor da vida e o *status* moral dos viventes será socialmente definido. Os discursos antecedem a presença dos sujeitos, e a partir deles, os sujeitos formulam um sentido de valor, representando a vida dos demais e sua própria vida enquanto uma vida que importa, uma vida dotada de valor coletivo (BUTLER, 2019b).

Fundamental percebermos que os agentes morais enunciam sua vinculação-ético moral pela maneira como fazem recair seus discursos sobre os outros. No tratamento que dispensam aos outros está implicada a própria questão da subjetivação. Para Butler (2019b), será, apenas a partir de sua participação no debate democrático e da luta por reconhecimento que eles poderão reivindicar um tratamento condizente com sua condição moral. Será tendo como base o resultado desses embates, que os agentes morais poderão ser eticamente implicados. Será pela da reivindicação de sua humanidade que os agentes morais passarão a habitar um mundo repleto de *corpos* que se fazem vistos enquanto titulares de direitos, dignos de compromisso, respeito, proteção e cuidado (SAFATLE, 2018).

Achille Mbembe (2018) alerta para o fato de que, na primeira metade do século XXI a dinâmica biopoder se estruturou de modo a apresentar novos desafios à formulação de um enunciado sobre a pessoa humana de direitos. Segundo ele, a força do capitalismo neoliberal e do governo das finanças vem impondo desafios inauditos frente à formulação de ideais de uma democracia liberal e do governo do povo. Sob a pressão do mercado, os enunciados civilizatórios que sustentam a noção de *pessoa*, assim como o próprio humanismo estão ameaçados. Na contemporaneidade, as configurações de poder vêm estruturando formas de subjetivação que ameaçam a noção humanista e iluminista do sujeito racional capaz de deliberação e escolha, dignitário da consideração moral e titular de direitos.

Em lugar desse homem, dotado de dignidade, nasce a noção do sujeito consumidor. No contexto atual, ele não será o indivíduo liberal, cidadão, portador de direitos, que não faz muito tempo, acreditava-se que poderia ser o tema da democracia. A partir de suas análises, Mbembe (2018) tece uma verdadeira

“distopia” na qual o homem enquanto um sujeito de direitos deixa de existir e, dissolvido na lógica neoliberal, torna e novamente coisa, mercadoria, um homem cuja vida só tem importância na medida em que pode participar das trocas do mercado. Estamos diante do nascimento de um mundo centrado na objetivação de todos os seres vivos em nome do lucro.

Nesse contexto, a participação política e a regulação democrática, como as que possibilitam a resistência dissidência bioética (SCHRAMM, 2010), encontra desafios inauditos que propõem a urgência da formulação de novos enunciados sobre o sentido e os sujeitos da prerrogativa e do compromisso moral bioético.

2 A PESSOA E O *ETHOS* MODERNO: A VIOLENTA PRODUÇÃO DOS SUJEITOS MODERNOS

O etnocídio é praticado para o bem do selvagem. O discurso leigo não diz outra coisa quando enuncia, por exemplo, a doutrina oficial do governo brasileiro quanto à política indigenista: "Nossos índios, proclamam os responsáveis, são seres humanos como os outros. Mas a vida selvagem que levam nas florestas os condena à miséria e à infelicidade. É nosso dever ajudá-los a libertar-se da servidão. Eles têm o direito de se elevar à dignidade de cidadãos brasileiros, a fim de participar plenamente do desenvolvimento da sociedade nacional e de usufruir de seus benefícios. A espiritualidade do etnocídio é a ética do humanismo.

Clastres (1980/2004, pg. 84), sobre a racionalidade do etnocídio ameríndio.

Eu, quando cheguei praqui pra Rondônia em 76, tudo o que a gente ouvia falar do índio, era que o índio era um bicho, o índio era um animal, e que qualquer um podia pegar uma arma e entrar no mato e, se você encontrar um índio, você podia matar o índio. Não tinha problema nenhum, não tinha... você estava matando um bicho, então não tinha cadeia não tinha nada. ...então, tinha mateiro especializado, que entrava nas aldeia durante a noite enquanto os índio dormia, cortava as corda dos arco, ou seja, desarmava os índio praticamente, depois tocava fogo na maloca e ficava do lado de fora esperando os índios sair. Aí, dez, quinze, vinte espingardas contra pessoas desarmadas... não sobrava ninguém, né? Então, cresci vendo e ouvindo falar do pessoal se organizando pra fazer esse tipo de ação. Não sei como eu vim mudar o meu conceito e hoje eu estou do lado dos índio... Mas tudo o que a gente ouvia falar era que o índio atrapalhava o desenvolvimento do país e por isso, a regra era eliminar." (PIRIPIKURA, 2017)

Jair Candor, servidor da Funai, encarregado de garantir a proteção dos dois últimos indivíduos sobreviventes do povo Piripkura na fronteira do Mato Grosso com Rondônia. Todo o povo Piripkura foi dizimado pelo avanço dos garimpos e madeireiras locais. A fala de Candor explicita como os modos de subjetivação são operados. Nos territórios historicamente marcados pelo colonialismo, a construção das identidades é dada a partir do compartilhamento de representações que vinculam atitudes e valores morais diferenciados aos sujeitos, seus corpos e vidas. No universo de relações intersubjetivas da Modernidade, a veiculação de uma imagem dos indígenas associada à irracionalidade e à animalidade é uma estratégia discursiva que serve para autorizar moralmente o regime de tratamento dispensado a esta comunidade. Historicamente nos territórios de herança colonial, negar o reconhecimento da condição de humanidade dos povos indígenas, associar seu status moral à

condição moral dos animais e coisas, representa uma operação simbólica e biopolítica estratégica, um recurso discursivo massivamente utilizado no processo de extermínio desta população. O pretexto de um ideal de desenvolvimento e progresso partilhado pela sociedade nacional, dita hegemônica, é um elemento organizador frequente desse tipo de discurso.

//

Neste capítulo, defendemos a premissa de que a herança moral da Modernidade é uma construção cuja complexidade não pode ser reduzida a um mero efeito da propagação mundial dos valores, cosmovisões e ideais ético-normativos dados desde a Europa. Assumimos a premissa de que o *ethos* moderno (GEERTZ, 1989; SEVÈ, 1994), ou seja, o perfil moral e valorativo da Modernidade ocidental, será o resultado irredutivelmente complexo da instauração e perpetuação de modos explícitos de práticas de gestão da vida e dos corpos encenados no contexto de relações cotidianas dos sujeitos.

Por *ethos moderno* fazemos referência ao padrão regular de práticas e discursos, modos dialéticos de subjetivação que inauguram, permeiam e caracterizam o contexto das relações intersubjetivas próprias ao referido período (MIGNOLO, 2017). Assumimos a premissa de que o *ethos moderno*, se conformou, menos como um produto definido pela difusão mundial de cosmovisões, princípios e valores morais humanísticos de base europeia, do que um resultado da perpetuação de formas ético-políticas essencialmente violentas de categorização dos corpos e vidas. Um padrão que opera reproduzir, inclusive, a retórica celebratória da conquista europeia enquanto uma estratégia de difusão de sua agenda moral imperialista.

O *ethos* moderno será menos o resultado do compromisso das instituições com a inscrição universal dos viventes no regime de partilha de direitos, do que um resultado do estabelecimento de um padrão diferencial de dispensação de direitos e da produção contínua de sujeitos sociais investidos de *status* morais distintos. (MIGNOLO, 2017; BENTO 2018; SAFATLE, 2020).

De modo a sustentar nossa proposta de crítica, buscamos evidenciar alguns dos mecanismos de subjetivação peculiares à Modernidade ocidental. Mecanismos associados ao estabelecimento do capitalismo enquanto forma

econômica inaugural da Modernidade, conforme os modos históricos matriciais do colonialismo e do escravagismo.

Elegemos como ponto de partida e elemento balizador de nossa crítica a noção de *pessoa*, por tomarmos em consideração sua função enquanto artefato simbólico fundante à constituição do *ethos moderno*. A *pessoa* foi um componente instrumental aos processos de subjetivação que implementaram modos permanentes de distinção entre os corpos segundo um conjunto persistente de representações partilhadas de seu valor moral.

Evidenciaremos como a *pessoa* assume historicamente a função de um *dispositivo biopolítico* (FOUCAULT, 1979/2000; DREYFUS; RABINOW, 1995; ESPOSITO, 2012) fundamental para a conformação do *ethos* moderno. No contexto moral da Modernidade, a *pessoa* é o signo usualmente evocado para possibilitar a polarização de modos de reconhecimento e discriminação por meio dos quais viventes distintos são investidos de *status morais* diferenciados. Será, frequentemente, por meio da operacionalização desse signo que os sujeitos modernos irão ser representados e representarão a si mesmos como societários de uma comunidade moral ou como não pertencentes a essa comunidade, portanto, indivíduos excluídos da esfera partilhada de consideração moral desta comunidade.

2.1 A PESSOA E AS LUZES DA MODERNIDADE

Emblemático do espírito da Modernidade que tomou a cultura europeia a partir do renascimento e da reforma protestante, o idealismo kantiano professava a confiança dos iluministas no poder e na centralidade da razão. O projeto kantiano de uma moralidade transcendente representou a síntese mais elucidativa do projeto moral da Modernidade que se propagou mundialmente a partir da Europa. Um projeto inflado pela expectativa de se garantir a substância da moralidade herdada pela tradição judaico-cristã, revestindo-a, agora, de uma autoridade legitimada, não mais pela fé, mas pelo sólido argumento racional (ENGELHARDT, 2008; KANT, 2005).

Se a razão tinha se mostrado capaz de determinar as condições e o sucesso do conhecimento científico, seria ela o melhor fundamento para a avaliação das ações morais. Ao feitio das leis universais, como as recém-

descobertas leis da física newtoniana, Kant postulou o seu imperativo moral, segundo o qual um *ente racional* deveria agir de modo que a máxima de suas ações fosse tomada enquanto uma lei universalmente válida. Como parte do projeto de sua filosofia transcendental, Kant devotou as páginas herméticas de obras como *A Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1797) à tarefa de descortinar e fixar *princípios supremos* para ação moral (KANT, 2005).

Consoante aos ideais liberais e humanistas vigentes no século XVII e XVIII e inspirado pelo inaudito sucesso da aplicação e exploração do método científico em áreas como a astronomia, a física, a anatomia e a química, o pensamento moral kantiano foi uma resposta aos anseios coletivos pelo advento de uma moralidade canônica, fundada na *razão* e, por isso, transcendente, a-histórica e universalmente aplicável. Se, com a Reforma Protestante, o pluralismo moral se impunha como um fato irreduzível e de crescente relevância social no contexto da autoridade moral europeia (ENGELHARDT, 2008) se o lugar ocupado pela Igreja Católica era questionado, sobriaria aos indivíduos recorrerem à *razão* como fundamento para conferir validade a uma linguagem de entendimento comum. A *razão* tomava o lugar da autoridade antes ocupada pela *fé* e pela *revelação* enquanto fundamento capaz de tornar possível o consenso moral entre os indivíduos de diversas crenças, um alicerce universal por ser intersubjetivamente validado. O Iluminismo, nos lembra Lucien Sève (1994), irá fundar a noção de *pessoa* adotada pelos sistemas jurídicos do Ocidente.

No cerne do projeto moral kantiano, a autonomia e a dignidade são tomadas enquanto os atributos imanentes à *pessoa*, atributos que encontraram na *razão* o seu fundamento ontológico comum. A autonomia se expressa pela capacidade dos seres racionais de exercerem sua liberdade e escolherem pautar suas ações em leis morais universalmente válidas, atribuindo um valor universal e transcendente às *pessoas*, enquanto entes igualmente dotados de *razão* e, por isso, societários da mesma comunidade moral (KANT, 2005).

A *razão*, será para Kant (2005) a condição para se reconhecer às *pessoas* um tratamento distinto quanto aos deveres e obrigações morais, um tratamento condizente com uma condição moral superior e sua dignidade constituinte. As *pessoas* deveriam ser tratadas enquanto um fim em si, e não enquanto um meio.

Sua condição moral as alçaria no contrato ético da Modernidade acima dos demais viventes, cujas vidas e corpos, desprovidos das faculdades da *razão*, poderiam ser reduzidos à mera condição de coisa ou mercadoria, podendo ser usados, explorados, violados, possuídos, vendidos, comprados, mortos e descartados, sem que isso trouxesse qualquer repercussão moral.

Ao enunciar a dignidade da pessoa humana, fundada no atributo da racionalidade, o Iluminismo consolidava também uma tarefa definitiva para cultura Ocidental Moderna: a de marcar a distinção ontológica entre o humano e o animal. O argumento da superioridade ocupada pelos seres racionais frente aos demais viventes seria conveniente à reivindicação do seu lugar de centralidade moral. Segundo Giorgio Agamben (2013) o estabelecimento da diferença entre o homem e o animal e o acirramento cada vez maior desta diferença foi um marco decisivo para o estabelecimento da cultura ocidental moderna.

Esta tarefa já vinha sendo pautada por Descartes, quando, em *Discurso sobre o Método* (1637), após definir o pensamento enquanto condição da existência e dedicar-se a uma longa explicação da atividade mecânica dos órgãos e dos músculos corporais, se dedicou a distinção entre os homens e os animais (DESCARTES, 2001). Descartes afirmou que os últimos, por não serem capazes de usar a palavra onde o domínio da linguagem é a condição do pensamento e por não serem capazes de agir com base no conhecimento, poderiam ter sua condição de existência e seu *status* moral comparada a dos *autômatos*. Seus corpos, não seriam nada além de máquinas complexas – seus ossos, músculos e órgãos poderiam ser substituídos por engrenagens, pistões e cames (DESCARTES, 2001).

Assim, herdeira de um longo percurso histórico, a *noção* moderna de *pessoa* acumula uma carga complexa de significados e usos que se estendem desde os mais cotidianos e irrefletidos, à teorização conceitual em campos como a filosofia, teologia, política e direito (ESPOSITO, 2012). Desde suas raízes na Grécia antiga, a *noção* de *pessoa* havia se transfigurado e acumulado uma carga de significados tão vasta quanto os contextos nos quais se fez presente. Desde a máscara do teatro grego, passando pelo sujeito dotado de direitos do contexto do instituto jurídico romano e pelo dogma teológico cristão (de onde acumulou o

status metafísico de sacralidade), poucos significantes assumiram a amplitude e a riqueza lexical e semântica incorporadas pela noção de *pessoa* (ESPOSITO, 2012).

No contexto de crescente pluralismo moral da Europa protestante, a noção moderna de *pessoa* foi elaborada como uma resposta aos dilemas morais emergentes do novo sujeito moral que atônito, testemunhava a perda progressiva de autoridade moral da Igreja Católica. Ela refletia a crescente necessidade de uma ontologia filosófica e moral comum; capaz de contemplar os anseios coletivos pela reparação de um referencial ético normativo estruturalmente abalado (ENGELHARDT, 2008).

Ao exaltar o sujeito ético, racional e dotado de todos os predicados da *pessoa*, o Iluminismo parecia ter respondido ao antigo anseio filosófico de revelar princípios morais e políticos universalmente válidos. Oferecido uma linguagem comum ao debate moral quando assumiu a *razão* enquanto o fundamento ontológico e epistêmico comum, não só da *pessoa*, mas do próprio ordenamento jurídico e moral do ocidente.

Assim, o Século das Luzes nos legava alguns dos postulados fundantes da noção de *pessoa* assumida pelos sistemas jurídicos do ocidente moderno: a *pessoa* é o *ente* dotado de racionalidade e competência para a ação ética; um reflexo da liberdade de um ser racional; o sujeito passível de ser responsabilizado por suas ações; um ente cujo *status* moral se encontra acima das coisas e dos animais, um partícipe da comunidade moral dos humanos e o destinatário prioritário da consideração moral desta comunidade.

Enquanto um *ente* dotado de racionalidade, dignidade, autonomia e capacidade de deliberação ética, a *pessoa*, conforme professado pelo Iluminismo, se estabeleceria enquanto um artefato de fé comum, não apenas na gramática dos sistemas jurídicos do ocidente, mas na própria metafísica da Modernidade ocidental.

Tanto é assim, que hoje, o sentido de expressões como *dignidade da pessoa humana* encontra uma compreensão tácita e consensual, sendo pouco questionado na linguagem operacional do direito e se fazendo presente em quase todas as cartas constitucionais (FERREIRA, 2005). Tanto o é, que será

como um ato de reafirmação da fé na dignidade da *pessoa humana* que após a Segunda Guerra Mundial, um século e meio depois de Kant, seria promulgada a Declaração Universal dos Direitos Humanos como fonte matricial de organização de todo sistema internacional de proteção aos Direitos Humanos (FERREIRA, 2005). Tanto o é, ainda, que campos como o ativismo e a luta pelo reconhecimento dos direitos dos animais vão recorrer ao termo “direitos de personalidade” (DIAS, 2005) e “direitos da pessoa não-humana” para conceitualizar o direito à vida e ao não-sofrimento dos viventes não-humanos.

Na tradição metafísica do ocidente, a noção de *pessoa*, com a irredutível carga de atributos e significados morais que evoca, será justamente o *signo* que irá viabilizar processos de reconhecimento e atribuição social capazes de conferir um sentido de importância moral à vida dos indivíduos e o reconhecimento de sua humanidade (SEVÈ, 1994; RORTY, 1990). Será por meio da operacionalização do significante “*pessoa*” que historicamente, nas sociedades ocidentais modernas, os indivíduos que antes não seriam identificados como dotados de qualquer valor moral, passam a ser representados enquanto societários do regime de direitos (SEVÈ, 1994).

O bioeticista Julian Sevè (1994) utiliza o termo *ascrição* para se referir a um efeito em particular que a noção de *pessoa* cumpre: o de balizar semanticamente o reconhecimento dos viventes, notadamente humanos, enquanto seres dotados de dignidade, valor social e titularidade de direitos. Sevè (1994) descreve o ato da *ascrição* como um processo especial de atribuição social que se traduz pela possibilidade de que os viventes façam a passagem ao *status* de *pessoa* (SEVÈ, 1994). Para o autor, “se a vida produz humanos [indivíduos biologicamente pertencentes à espécie humana], apenas uma comunidade instauradora de regras morais e direitos produz *pessoas* [sujeitos aos quais é socialmente atribuído um valor moral e a prerrogativa dos direitos]”. (SEVÈ, 1994, p 27).

Sevè (1994) irá defender que, enquanto um artefato social, cultural e historicamente condicionado, a noção de *pessoa* e os termos por meio dos quais é dado o reconhecimento social do caráter de *pessoalidade* aos viventes são permanentemente reformulados no campo dos discursos e práticas sociais,

assumindo um largo espectro de significados em seus múltiplos contextos de uso. Nas suas variadas formas de apresentação ao longo dos diversos contextos sócio-históricos, contudo, a noção de pessoa parece ter como núcleo comum a função de criar um extenso e irrefletido consenso a partir do qual são identificados os viventes cujos interesses devem ser preservados e que ocuparão uma posição de centralidade na esfera de reconhecimento das ações morais (ESPOSITO, 2012).

No concernente ao campo das práticas bioéticas cotidianas no ocidente moderno, a atribuição de pessoalidade a um indivíduo, corpo ou um material biológico, antes carentes de significado, irá conferir a estes um *status* de importância social justificada pelo reconhecimento de características muitas vezes intangíveis, como a sacralidade, a racionalidade, a humanidade e a dignidade (ESPOSITO, 2012; MORI, 1994).

No corpo das representações e práticas sociais cotidianas, a atribuição social da pessoalidade irá balizar semanticamente a distinção entre as vidas que devem ser preservadas e aquelas que podem ser expostas à morte, sem que tal ato seja tomado como um evento relevante no horizonte da reflexão moral. Enquanto uma noção complexa que acumula sentidos cuja herança remontam às raízes históricas do *ethos* ocidental - da cultura greco-romana à judaico-cristã, da renascença ao iluminismo (RORTY, 1990) - a noção moderna de *pessoa* parece cumprir um papel fundamental ao instrumentalizar o reconhecimento coletivo de um vivente enquanto um ente dotado de dignidade e direitos. Será, a partir da identificação de seu *status* de *pessoa*, que a importância social de um indivíduo será reconhecida e sua vida passará a ser tomada como algo a ser respeitado e preservado. No contexto da sociedade ocidental moderna, o reconhecimento da condição de *pessoa* de um vivente equivale ao reconhecimento da sua condição de *sujeito de direitos*.

Com efeito do exposto, cabe ainda ressaltar que, se a noção de pessoa proclamada pelo Iluminismo foi fundante para filosofia moral e para a constituição da linguagem jurídica moderna. Se ela se estabeleceu como um artefato simbólico instrumental ao debate de dilemas bioéticos que hoje reivindicam, por exemplo, a dispensação de um tratamento aos animais e aos embriões e

nascituros similar ao dispensado às pessoas de direitos; ela também foi assimilada no cotidiano dos homens e mulheres comuns que hoje, no bojo de suas vidas cotidianas e das suas atuações políticas, passaram a exigir que suas vidas e corpos sejam respeitados e recebam um tratamento condizente com o reconhecimento de sua condição moral distinta: a condição de *pessoa*.

É neste sentido que, na linguagem cotidiana, ao nos afirmarmos pessoas, estamos nos afirmando enquanto seres que merecem ser respeitados em sua condição de dignidade e titularidade de direitos. Quando nos afirmamos *pessoas*, estamos afirmando que a dignidade nos é constitutiva, e que o fato de sermos seres racionais, autoconscientes e autônomos nos alça a uma esfera de valor moral superior. Por sermos pessoas, não podemos ser usados, mortos, possuídos, comprados ou vendidos como são as coisas e os animais. Estamos afirmando que a nossa condição moral nos eleva a um patamar no qual é moralmente condenável sermos tratados enquanto um simples meio para qualquer fim (FERREIRA, 2005).

Assim, revela-se também a dimensão da importância estratégica que a apropriação coletiva da noção de *pessoa* traz: os sentidos e usos potenciais que esse signo aporta na gramática das lutas pela representatividade e por direitos fundamentais como o direito à vida (SAFATLE, 2015).

2.2 A PESSOA E AS TREVAS DA MODERNIDADE.

Assumimos, até o momento, a tese de que a Modernidade nasce a partir da propagação dos ideais humanistas europeus coroados pela noção de pessoa e que esta noção é um artefato simbólico fundante da Modernidade, pois é o signo que viabiliza um amplo e irrefletido consenso sobre o valor moral dos viventes. Poderíamos considerar como uma explicação suficiente a narrativa celebratória da Modernidade, que reduz a conformação do *ethos* moderno à difusão de uma agenda humanística e epistêmica a partir da Europa e toma a enunciação da *pessoa* segundo o enquadramento dos iluministas como a síntese mais emblemática do ideal normativo do sujeito moderno. Contudo, não estaríamos sendo justos com a história se nos esquecêssemos que outras propostas e perspectivas de análises contemplam narrativas diferenciadas sobre os processos que marcaram a configuração do perfil ético da Modernidade.

Pensadores como o peruano Anibal Quijano, o argentino Walter D. Mignolo, associados aos chamados estudos decoloniais, a indiana Gayatri Chakravorty Spivak, vinculada aos chamados estudos subalternos, e o camaronês Achille Mbembe, filósofo político contemporâneo, associado aos estudos pós-coloniais e ao pensamento biopolítico, propõem uma crítica radical à perspectiva histórica tradicional sobre a Modernidade e nos lembram que esta é apenas uma narrativa cujo ponto de partida foi a Europa, uma construção feita para celebrar a civilização nascida a partir das conquistas empreendidas pelos europeus.

Em comum, eles reivindicam, assim, a legitimidade de uma história construída a partir do ponto de vista dos povos colonizados e periféricos. Assumem o argumento de que, ao exaltar a civilização nascida a partir das conquistas europeias, as retóricas exaltantes da empresa da Modernidade escondem “o lado mais escuro” e violento deste processo (MIGNOLO, 2017).

Esta é uma das teses básicas de autores que buscam uma contestação das narrativas históricas sobre a Modernidade dadas a partir da Europa. Proponentes de uma revisão crítica da história da Modernidade ocidental nos advertem que, se é verdade que o perfil ético da Modernidade foi inaugurado pela propagação de uma agenda humanista que tomou a racionalidade enquanto fundamento moral e epistêmico e celebrou a dignidade da pessoa humana (MIGNOLO, 2017) - esta verdade possui uma validade apenas relativa e parcial. Segundo algumas dessas narrativas, sobretudo, a perspectiva da decolonialidade, um campo teórico formado na América Latina, no início da década de 90 por pesquisadores que reivindicavam uma revisão da história colonial desde os países periféricos do Sul Global, processos igualmente fundantes para a constituição da Modernidade Ocidental incluíram práticas massivas e sistemáticas de negar a inúmeros viventes a condição de sujeitos.

Assim, ao partirmos do diálogo entre esses pensadores, buscamos lançar mão de um panorama de perspectivas que se coadunam ao propor uma reinterpretação da lógica subjacente à produção dos sujeitos morais na Modernidade. Tais perspectivas reinterpretem os processos históricos de construção e reprodução de modos de relação intersubjetivos fundadores do *ethos moderno*. A partir da análise dos condicionantes históricos e sociais subjacentes à formulação de discursos e práticas sobre os sujeitos históricos,

elas revelam a instituição de formas de categorização e reconhecimento dos viventes e sua inscrição em regimes diferenciados de tratamento, úteis em legitimar a exploração, violação e a morte daqueles não reconhecidos enquanto dotados dos atributos predicativos da *pessoa*.

Se no plano especulativo e filosófico a noção de *pessoa* atua como um significante que permite a formulação daquilo que nos diferencia e nos torna reconhecidamente humanos, se ela permite que o valor moral da vida de determinados entes possa ser concebido, comunicado e problematizado; no plano das representações sociais cotidianas (JODELET, 1985) e das práticas bioéticas concretas, ela é capturada e opera a serviço de processos de categorização a partir do qual os viventes e seus corpos costumam ser socialmente lidos. Neste plano, a noção de *pessoa*, cumpre o papel de um descritor a serviço dos processos coletivos de gestão da vida pela produção de sujeitos - uma operação biopolítica estratégica.

2.3 A VIOLENTA PRODUÇÃO DOS SUJEITOS MODERNOS: *RACISMO E PATRIARCADO*

No final da década de 1990, intelectuais latino-americanos que lecionavam nos Estados Unidos criaram o grupo Modernidade/Colonialidade, que reivindicava a tese segundo a qual a Modernidade Europeia seria, antes de qualquer outra coisa, o resultado da ação colonial nas Américas. Autores vinculados ao *pensamento decolonial*, do qual Anibal Quijano foi o pai fundador, afirmam que a ação colonial europeia instituiu a estratificação social que perdura até nossos dias e que se define, não apenas por um padrão de classe, como aquele proposto pelo marxismo para explicar a estratificação social vigente na Europa, mas também, e de maneira mais contundente, por um padrão de classificação racial e de gênero.

Para autores como Anibal Quijano e Rita Segato, o conceito marxista de classe não seria suficiente para dar conta da perpetuação da desigualdade social que se verificou historicamente nos países periféricos, porque faltaria uma experiência estruturante para esses países: a experiência colonial. De tal modo,

eles reconhecem no racismo e no patriarcado, formas instrumentais estruturantes dos métodos de genocídio e exclusão que fundaram e caracterizam até hoje a Modernidade capitalista.

A distribuição diferencial dos direitos que marca a realidade dos países periféricos do *sul geopolítico* será um efeito de sua herança colonial, na medida em que segue um padrão racial e de gênero (DE CASTRO, 2020).

Definida por Anibal Quijano (2009) enquanto “*um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista*” (p.73) instituídos na era moderna, a *colonialidade* consiste, segundo o autor, na “*imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo operada a partir de dimensões subjetivas e materiais da existência social*” (QUIJANO, 2009, pg.73). Trata-se de um processo que teve seu início com a empresa colonial europeia na América e que, a partir dela se mundializou, perdurando até os nossos dias.

Na perspectiva de Quijano (2009), tal padrão irá se expressar, por exemplo, pela marcante supervalorização dos hábitos e costumes europeus (colonialidade do ser), a supervalorização do suposto saber acadêmico, científico, europeu, tomado como “universal” e a subestimação do alcance dos saberes locais (colonialidade do saber). Tal padrão se expressará, sobretudo, pela manutenção de um padrão de relações econômicas a partir do qual, ainda hoje, as antigas colônias se mantêm submetidas à distribuição colonial do poder, subordinada aos ditames do capitalismo global (colonialidade do poder) (DE CASTRO, 2020).

Para este autor, a noção moderna de “raça” enquanto um elemento organizador do padrão colonial do poder, acontece ao mesmo tempo em que se inventa noção de Estado Nação e se estabelece a relação entre a Europa e a América. A partir das construções de Quijano (2009), em sua versão moderna, a *raça* irá representar um dispositivo social forjado para marcar a diferença entre os nativos e os europeus, entre o colonizado e o colonizador. O racismo será inaugurado pela empresa colonial escravista como uma instituição útil para determinar a distribuição dos cargos e posições sociais no contexto da *administração colonial*. O racismo será um dos componentes fundantes da

mentalidade colonial e ambos, racismo e colonialidade, irão perdurar após a independência dos países colonizados e após o ocaso do colonialismo enquanto forma socioeconômica global (SAFATLE, 2020). Ambos foram reproduzidos de maneira duradoura na subjetividade moderna e sustentaram os padrões de relação e da mentalidade específica da Modernidade (DE CASTRO, 2019)

A partir das conquistas coloniais europeias, as formas de racismo conhecidas na Europa ganharam uma nova conformação. Se até o medievo os europeus categorizavam os seus próprios povos em raças. Se as formas de racismo então vigentes estavam assentadas um fundo religioso e de “sangue”, com a instauração e consolidação da *empresa colonial moderna*, a questão racial se expandiu além dos limites da Europa e tomou proporções globais. (MIGNOLO, 2017). O racismo moderno irá se diferir das formas de racismo até então reproduzidas no interior da Europa, não só pela sua extensão global, mas também pela sua função e forma, assumindo, enquanto um sistema de classificação dos corpos, um papel instrumental à tarefa de se remeter aqueles marcados negativamente pela raça a regimes de tratamento caracterizados por um grau de violência, exploração e extermínio não evidenciado em qualquer outro período histórico (MIGNOLO, 2017), (FLOR DO NASCIMENTO; PESSANHA, 2020).

O *racismo moderno* irá se configurar com contornos tão peculiares, que podemos afirmar que ele é irreduzível a qualquer outra forma ou sistema de categorização dos corpos conhecida desde a antiguidade (FLOR DO NASCIMENTO; PESSANHA, 2020). Ele se consolidou enquanto um sustentáculo ideológico no sistema de dominação política da economia escravista colonial, ao reproduzir a ideia de diferentes raças humanas e da inferioridade natural de umas em relação às outras.

A história da consolidação do sistema de produção capitalista, a história do racismo e das identidades raciais modernas estão imbricadas numa relação indissociável e de coconstrução (MBEMBE, 2014). A ideia de raça servia como forma de legitimar as relações de dominação europeia, visto que o padrão do homem europeu era tido como superior e dotado de uma estrutura biológica/racial diferenciada (QUIJANO, 2005). A raça tornou-se o instrumento de dominação mais eficaz e durável, influenciando também outros aspectos que

foram utilizados para a propagação da Modernidade e do pensamento eurocêntrico, como o gênero, a sexualidade, o conhecimento, as relações políticas, ambientais e econômicas (QUIJANO, 2005).

Mbembe (2014) irá nos mostrar que o lugar ocupado pelo negro sofreu uma série de metamorfoses com o advento da Modernidade. O negro era tomado enquanto um ser destituído de racionalidade e, por isso, de humanidade, aos olhos do colonizador. O uso da mão de obra escrava levantou lucros astronômicos aos europeus, enquanto reduzia corpos e vidas à condição de meros objetos dispensáveis. Assim, os corpos negros foram remetidos ao lugar de mercadoria, de matéria energética, de animal, de sub-humano, de instrumento de extração de moeda, um produtor de mercadorias e uma mercadoria em si mesmo. (MBEMBE, 2014). Concebido como um ser inferior, despossuído de razão e alma, o negro se tornou o combustível para o desenvolvimento do capitalismo dentro do processo colonial (PESSANHA, 2018).

De tal modo, mais do que propriamente um sistema valorativo que organiza a relação entre as pessoas, o racismo irá representar uma imagem da realidade fundadora da Modernidade: a imagem de um real ordenado por diferenças hierarquizadas entre os viventes e seus corpos antiguidade (FLOR DO NASCIMENTO; PESSANHA, 2020).

É preciso lembrar que a defesa da universalidade dos princípios iluministas como a autonomia e a liberdade, que, em princípio deveriam ser estendidos a todos os seres humanos, estaria condicionada ao reconhecimento da humanidade dos viventes e que nem todos eram percebidos enquanto seres humanos, como era o caso dos não-europeus.

Alargando os horizontes do pensamento decolonial, e pensando o gênero como um outro elemento instrumental à manutenção dos padrões de relação e de poder próprias da era moderna, autoras como Rita Segato e Maria Lugones vão além de Quijano ao propor que, não apenas o corpo do homem europeu e do homem não-europeu ganharam *status* morais e políticos diferenciados. O corpo da mulher também seria marcado por uma inscrição histórica e política distinta na Modernidade. Para além do eixo racial, as

coordenadas morais e políticas dos sujeitos modernos se moviam também em função do gênero (SEGATO, 2003, 2006a, 2006b).

Se os corpos dos sujeitos modernos foram investidos de uma nova inscrição política, os lugares sociais habitados pela mulher e pelo homem na sociedade ocidental moderna foram essencialmente diversos (SEGATO, 2003, 2006a). Neste eixo, essa distinção lhes foi imposta como forma de gestão e domínio, sobretudo, pela forma distinta como lhes era permitido acessar os espaços comunais e exercer sua representatividade política. As mulheres, mesmo as de origem europeia, eram relegadas a uma posição subalternizada, condenadas ao silenciamento de uma existência quase sempre restrita à esfera da vida privada.

Autoras feministas como Seyla Benhabib (1992) vão chamar atenção para os efeitos persistentes advindos da divisão entre a esfera pública e a esfera privada e sua imposição sobre as mulheres submetidas ao domínio patriarcal. Esta divisão remeteria mulheres, segundo Benhabib (1992), a uma vida politicamente empobrecida pela interdição de sua presença na arena pública. O confinamento das mulheres ao ambiente do lar fez com que o seu *status* moral e político fosse historicamente subalternizado ou desconsiderado.

Assim como a raça, o gênero é revelado por Rita Segato e toda uma geração de pensadoras feministas decoloniais, uma invenção das conquistas coloniais. Gênero e raça nascem com a Modernidade, são produtos das conquistas europeias e não há registro histórico que nos faça pensar a existência e o uso de categorias de classificação semelhantes pelos povos colonizados em períodos anteriores à conquista. A *racialização* e a *generificação* revelavam-se as formas preponderantes de captura discursiva dos corpos na era moderna

Se Quijano (2009) admitia o estabelecimento de uma ordem mundial efetivada não apenas pelo controle da economia e da autoridade, mas também das tentativas de dominação de gênero e da sexualidade, Rita Segato irá nos lembrar que os avanços das conquistas territoriais europeias na América se deram também sobre as mulheres e seus corpos.

Não houve expropriação de territórios sem o estupro e o assassinato das mulheres. No contrato ético da Modernidade os corpos femininos foram tomados como extensões coloniais. O projeto de acumulação da burguesia ascendente transformou o útero em objeto de controle e dominação. O órgão reprodutor feminino, fonte de procriação e abastecimento da mão de obra, tornou-se um objeto de controle político, uma vez que era um elemento fundamental ao funcionamento e à reprodução do modo de produção emergente (FEDERICI, 2019).

Ao analisar os embates discursivos de parlamentares brasileiros que convulsionavam em torno da promulgação da Lei do Ventre Livre, Berenice Bento (2020) pôde perceber que o corpo da mulher escravizada era representado a partir de um duplo caráter normativo no discurso oficial dos homens, aristocratas, brancos, da comissão que definia o *status moral* a ser assumido por toda uma nova geração de brasileiros, os filhos de mulheres negras, escravizadas.

Como bem observa Bento (2020), ao recair sobre o corpo das mulheres negras o controle colonial os inscrevia sempre em um duplo registro: o de instrumento de trabalho e meio de reprodução. Era necessário controlar o útero, pois a força de trabalho que sustentava as estruturas do mundo colonial era reproduzida por duas fontes apenas: o tráfico e os nascimentos.

Assim, durante séculos, onde quer que se exercesse, o controle colonial não seria possível sem uma estreita imbricação dos fundamentos raciais e patriarcais. O capitalismo, a colonialidade e a Modernidade foram fundados por meio da violência de raça e gênero. Ao instituir os marcadores de raça e gênero enquanto determinantes dos lugares morais e políticos a serem ocupados pelos sujeitos, as diferenças coloniais ancoraram os fundamentos das relações intersubjetivas modernas que se fazem presentes ainda hoje (QUIJANO, 2017).

O racismo e o patriarcado polarizaram o processo de dominação subjetiva da Modernidade. Sua lógica implícita exaltavam o sujeito moral e político hegemônico, em detrimento de grande parte da humanidade. Um sujeito concebido enquanto racional, cristão, masculino, europeu, apto a frequentar a esfera pública, dotado de voz pública, portador de direitos e adaptado ao sistema

de produção liberal. Ao tempo em que enunciavam a figura de um *sujeito moderno ideal*, os atores e instituições que compunham a rede de administração e controle das colônias impunham sobre os colonizados, índios, negros e mulheres, uma brutal e sistemática dominação por meio de práticas violentas e pelo efeito de sua exclusão dos processos decisórios comuns.

Os modos de produção que possibilitaram a reprodução e a consolidação do sistema cobravam que vidas e corpos fossem tomados enquanto naturalmente dispensáveis (MIGNOLO, 2017). Autores vinculados ao pensamento decolonial, como Maria Lugones (2010), irão compreender que mesmo a instituição de uma hierarquia dicotômica entre o *humano* e o *não-humano* será um dos marcos fundamentais da Modernidade colonial. Começando com a colonização das Américas e do Caribe, uma distinção hierárquica do grau de humanidade dos viventes foi imposta sobre as mulheres e homens a serviço do homem ocidental. De tal modo, a Modernidade foi inaugurada pelo encontro entre colonizador e colonizado e a criação de um universo de tensões intersubjetivas que resultaram na produção das identidades que povoaram o mundo a partir do referido período.

Anibal Quijano (2009) situa no século XVI a fundação do sistema de poder global que vigora até nossos dias. Maria Lugones (2010) irá afirmar que, no referido século, com sua chegada ao continente americano, o homem europeu não se deparou com um mundo vazio, pronto a ser colonizado, com amplas extensões de terras desocupadas, disponíveis ao cultivo; animais prontos a serem domesticados e homens de mentes vazias à espera de serem “civilizados”. Ao contrário, ao chegar, o europeu se deparou com um universo complexo de seres, cultural, política, econômica e religiosamente complexos. Seres que estabeleciam relações peculiares e complexas entre si, com o cosmos, com a terra e com os demais viventes, seres dotados de saberes, práticas, instituições e formas de governo que sequer chegaram a ser compreendidas antes de serem dizimadas (LUGONES, 2010).

Assim, o *controle* e a *administração* nas colônias eram exercidos por um conjunto reconhecível de atores e instituições que construía o jogo e estabeleciam suas regras. Os sujeitos compatíveis com o ideal normativo moderno eram os únicos dotados de voz e direito à participação na esfera

pública, atores a partir dos quais as lutas políticas pelo poder decisório se desdobrariam. Os negros, as mulheres e os indígenas estavam excluídos desse processo, mantidos fora da *arena pública*, suas vozes e demandas eram silenciadas.

As subjetividades modernas, nascem então, no campo de tensões gerados por esse encontro, nascem como que pela “invenção” do colonizado pelo colonizador (LUGONES, 2010). Subjacente à instituição dos padrões de poder impostos pelo processo de consolidação do capitalismo global, as experiências do *colonialismo* e da *colonialidade* configuraram as novas identidades societais da Modernidade. No bojo desse universo de relações, o *status social* de homens e mulheres colonizadas será reduzido pelo homem branco ocidental à condição de um ser primitivo, irracional, um ser que não alcança o *status* de humanidade, um ser infantilizado, agressivamente sexual, ou um ser, que para ser considerado humano, precisaria, antes, ser transformado pela assimilação da língua, da religião, do sistema político e jurídico do colonizador, além da sua cultura (LUGONES, 2010; PESSANHA 2018).

A escravidão e o extermínio dos colonizados representam, não acidentes ou fatos externos à Modernidade, mas parte indissolúvel do processo de acumulação que consolidou a economia capitalista enquanto sua força motriz. *Colonialismo, colonialidade*, as exigências do sistema de produção nascente, o caminho para a Modernidade foi traçado pela invasão, exploração, genocídio, escravização e pela longa tutela de dependência e administração colonial (HALL, 2003).

Uteis em garantir a materialização do projeto de dominação europeia sobre os povos colonizados e a reprodução dos modos de exercício deste domínio, o universo de relações intersubjetivas que consubstanciou a Modernidade se sustentou em práticas, discursos e instituições que se estabeleceram ao longo do tempo, tendo sido, por isso, “apropriadas” e “internalizadas” pelos sujeitos. Nos espaços subalternos do mundo colonial, a racionalidade política do “fazer morrer e deixar viver” (MBEMBE, 2016) e as formas de superexploração do trabalho fomentaram os modos de subjetividade e as identidades coloniais subalternizadas (SÁNCHEZ-ANTONIO, 2020).

A perspectiva crítica à colonialidade irá nos lembrar que o nascimento da era moderna coincidiu com estabelecimento do sistema capitalista em nível global, e que tal processo foi impulsionado a partir de atividades produtivas que, em grande parte, incluíram o sequestro e o tráfico de homens e mulheres no litoral da África. Uma atividade iniciada pelos portugueses, seguida pelos espanhóis, franceses e ingleses e outras nações da Europa que fundaram assentamentos no que hoje é conhecido como América.

As grandes transformações e avanços “civilizacionais” que se desenrolaram no contexto Europeu a partir do século XVI são resultantes de empreendimentos que sequestraram e escravizaram pessoas no continente africano e desmontaram civilizações inteiras, tanto na África quanto na América. (MIGNOLO, 2017). A escravização de homens e mulheres de origem africana representou um dos processos mais aterradores de genocídio - e etnocídio - que a humanidade já experimentou, um processo cuja magnitude e crueldade só encontrou comparação na espoliação e extermínio dos povos e culturas indígenas que habitavam o que hoje conhecemos como América (SÁNCHEZ-ANTONIO, 2020).

A perspectiva decolonial irá nos recordar que ambos os processos - iniciados no mesmo período histórico e intimamente vinculados - foram conduzidos como condições preponderantes para a *acumulação primitiva do capital* a partir do século XVI (SÁNCHEZ-ANTONIO, 2020). Ambos serão tomados, por esta perspectiva, como essenciais para definir a conformação da Modernidade, por consubstanciarem o modo de produção capitalista, o patriarcado e as formas modernas de racismo, inaugurando, em última instância, os modos de domínio e gestão das vidas e dos corpos que irão caracterizar a era moderna. De tal modo, a compreensão do universo de relações intersubjetivas e de produção - notadamente violenta - de identidades sociais inauguradas a partir do advento do capitalismo global irá significar, para Quijano (2009), justamente, a própria compreensão daquilo que se convencionou chamar Modernidade.

2.4 RACIONALIDADE E EPISTEMICÍDIO: A RAZÃO ENQUANTO MARCADOR DE HUMANIDADE

A partir do século XVI, a Europa testemunhou uma reprodução exponencial inaudita de seus recursos materiais. Se esse desenvolvimento pôde ser atribuído ao avanço das conquistas e das atividades associadas à exploração territorial e humana nas colônias, ele também foi o resultado da revolução científica e cultural em curso no referido período. Uma revolução que conferiu aos europeus um maior controle sobre a natureza e, por conseguinte, a potencialização da capacidade de exploração dos recursos naturais e humanos nos territórios sob seu domínio. Esta revolução não seria possível sem a difusão de uma forma de conhecimento que preconizava a adoção de métodos e valores surgidos a partir do Renascimento e reafirmava o papel da *razão* como o eixo epistêmico central da civilização europeia (MIGNOLO, 2017).

No contexto das relações intersubjetivas inaugurais da Modernidade, a afirmação da razão foi capturada pela lógica excludente das relações de poder e, mais do que o marco de um avanço civilizatório, a capacidade da razão passou a se configurar como marcador indicativo da humanidade dos entes. Na Modernidade, o predicado da racionalidade era acoplado de uma maneira indissociável à própria forma como o humano passaria a ser enunciado. A partir desse período, a própria condição normativa de pertença de um vivente à categoria dos humanos passava a ser definida segundo uma constatação daquilo que ele poderia ou não conhecer através da *razão*. (PESSANHA, 2018)

Sobretudo após o Iluminismo, a mentalidade racista, a ideia de supremacia natural da civilização europeia frente as demais se estabeleceu. Como uma faceta desta mentalidade, crescia a ideia de que a Europa teria alcançado um patamar evolutivo e civilizacional mais avançado do que o resto do mundo conhecido, justificando, por isso, a posição que ocupava de centro mundial do capitalismo. (PESSANHA, 2018)

No universo de relações inauguradas pela conquista, os europeus assumiram a si mesmos enquanto naturalmente superiores e se impunham frente aos demais povos como o ápice da civilização, da Modernidade e da

racionalidade. Ao inseri-los em seus sistemas de categorização, representavam os dominados enquanto seres naturalmente inferiores, irracionais, primitivos e não civilizados. A exaltação da racionalidade e do sujeito racional era capturada pela mentalidade racista e a inferiorização e aniquilação das epistemologias e cosmovisões dos não-brancos tornava-se providencial como forma de autorizar moralmente o programa de domínio, conquista e extermínio efetivado pelos europeus. (PESSANHA, 2018)

Se, desde a Antiguidade, a tradição da metafísica ocidental, em sua busca por fundamentar um princípio basilar que definisse o que é o humano, chegava constantemente à *razão* enquanto esse elemento definidor. Se o ser humano foi muitas vezes definido por possuir atributos como a razão e a linguagem (MBEMBE, 2014), a revolução científica em curso no início da Era Moderna afirmaria ainda mais a *razão* enquanto o predicativo ontológico supremo da condição de humanidade. No referido período, apenas os viventes reconhecidos enquanto capazes de exercer a racionalidade poderiam ser considerados plenamente humanos. Quanto aos demais seres, tomados enquanto desprovidos destas capacidades, era negado o reconhecimento de sua condição de sujeitos e seu *status* moral autorizava que eles fossem expostos a um regime de tratamento comparável aquele dispensado aos objetos, aos animais e seres associados ao reino da natureza.

Reforçando essa ideologia racista, o discurso científico e o próprio sistema teológico reafirmaram a noção de superioridade do homem branco. Enquanto o sistema teológico debatia se os negros e índios deviam ser tomados enquanto seres dotados de alma, o cientificismo da época os classificaria aos moldes do sistema taxonômico lineano, raças intelectualmente inferiores e irracionais. (MIGNOLO, 2017; PESSANHA, 2018).

Na medida em que os principais centros hegemônicos do capitalismo na Europa elaboraram e formalizaram métodos de conhecimento que davam conta das suas necessidades de produção material, foram sendo configuradas as novas identidades sociais da Modernidade. O modo de conhecimento que sustentou a expansão do capitalismo mundial foi imposto sobre os colonizados como um dos emblemas mais significativos do período moderno, a única forma de conhecimento admitida no mundo civilizado. Neste contexto, a pertença dos

não-europeus, sobretudo dos índios e dos negros à categoria dos humanos era objeto de controvérsias. Diferenças físicas, culturais, sociais e de hábitos eram objeto dos debates sobre a condição moral e de humanidade dos não-europeus no início da era moderna. Os não-europeus eram representados como seres irracionais e, por isso, inumanos ou, no máximo, passíveis de uma “humanização” parcial por meio da conversão ao cristianismo ou da integração ao modelo econômico, cultural e político reconhecido como válido. (PESSANHA, 2018)

É emblemático o fato de que mesmo filósofos identificados com a proposição do humanismo na tradição filosófica ocidental moderna reproduziram a noção de superioridade natural do homem branco. Em textos como *“Observações sobre o sentimento do Belo e do Sublime”* (1764); *“Das Diferentes raças Humanas”* (1775); *“Determinação do Conceito de Raça Humana”* (1785) e *“Antropologia do ponto de vista pragmático”* (1798), o próprio Kant reforçou a noção de que a humanidade em sua forma plena era uma condição alcançada apenas pelos homens europeus (PESSANHA, 2018). Nestas obras, o filósofo alemão adota uma visão da humanidade que toma os europeus como verdadeiros condutores do gênero humano, como seres destinados a esta posição pela sua própria “natureza”. No corpo destes textos, Kant qualifica os nativos dos territórios colonizados com adjetivos como “selvagens”, “irreflexivos”, “preguiçosos”, seres incapazes de ascender a uma condição de autonomia completa (PESSANHA, 2018).

Ao se basear no extermínio, espoliação e superexploração, o processo de acumulação primitiva do capital exigia a produção de identidades sociais e sujeitos “desprovidos de alma”. As formas de produção, acumulação e distribuição da economia demandavam a produção dos novos sujeitos morais pela produção de novas formas de subjetivação. As formas históricas de produção dos sujeitos modernos estabeleciam uma relação de continuidade com as formas de produção material. Era providencial que a economia liberal ascendente produzisse e propagasse uma certa representação dos sujeitos submetidos ao domínio colonial, que a imagem desses homens correspondesse à de um ser sub-humano, irracional, destituído de vida psíquica. Que a vida subjetiva desse homem não fosse reconhecida enquanto tão rica, amadurecida

e completa quanto era a dos seus colonizadores. Produzir a morte do outro implicava também em se negar, desconsiderar e exterminar suas formas de pensamento, expressão e ser no mundo.

O genocídio cobrava a destruição dos códigos, altares, mitos, sistemas de conhecimento, crenças e formas de vida dos colonizados. Cobrava a desconsideração de cosmovisões, um “ontologicídio” (SÁNCHEZ-ANTONIO, 2020) e a destruição de suas formas e métodos tradicionais de conhecimento, um “epistemicídio” (SANTOS; MENESES, 2010). Assim, o extermínio não se concretizou apenas pela morte física dos não-europeus, mas também, pela morte de seus saberes e formas de ser.

Em tese de doutorado intitulada “A construção do outro como não-ser como fundamento do ser” (CARNEIRO, 2005) ao pensar a realidade brasileira e a herança do epistemicídio para a população negra, em especial, no concernente aos seus efeitos no plano da educação, a filósofa Sueli Carneiro explica que, no Brasil o epistemicídio se reflete por um processo persistente de produção da indigência cultural do sujeito negro. Esta indigência é o resultado de uma longa história de anulação e desqualificação do conhecimento dos subjugados e pela negação ao acesso à educação, sobretudo, pela negação à educação de qualidade, pela produção da inferiorização intelectual e pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro enquanto um sujeito portador e produtor de conhecimento, pela representação (JODELET, 1985) do negro enquanto um sujeito de capacidade cognitiva rebaixada.

Para Sueli Carneiro (2005), a lógica do epistemicídio se reproduz no sistema educacional brasileiro tanto pela precarização programática das condições materiais, como pelo comprometimento da autoestima dos sujeitos negros dado pelos processos de discriminação correntes neste contexto. Historicamente, a desqualificação das formas de conhecimento dos povos dominados foi acompanhada e promovida pela desqualificação dos indivíduos e grupos em sua condição de sujeitos cognoscentes. Negar a validade do conhecimento e dos métodos produzidos pelos povos subjugados foi - e ainda é - uma ação que passa quase sempre pelo questionamento da base “racional” desses métodos. Assim, negar a validade ao pensamento do colonizado classificando-o como irracional é uma forma de mantê-lo submisso.

Citando Boaventura Sousa Santos (1995) e pensando a aplicação da noção foucaultiana de dispositivo ao domínio das relações raciais (FOUCAULT, 1979/2000; DREYFUS; RABINOW, 1995), Sueli Carneiro irá lembrar que o epistemicídio se constituiu enquanto um dos instrumentos mais eficazes e duradouros da dominação étnica/racial:

“o genocídio que pontuou tantas vezes a expansão europeia foi também um epistemicídio: eliminaram-se povos estranhos porque tinham formas de conhecimento estranhas, eliminaram-se formas de conhecimento porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos. Mas o epistemicídio foi muito mais vasto que o genocídio porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam ameaçar a expansão do capitalismo” (SANTOS 1995, p. 328 *apud* CARNEIRO, 2005, p. 96).

2.5 MODELOS DE GOVERNAMENTALIDADE DOS CORPOS MODERNOS: UM MUNDO ENTRE A GESTÃO DA VIDA E A GESTÃO DA MORTE.

Como vimos, o universo de relações intersubjetivas fundado pela *empresa colonial escravista* foi essencialmente marcado pela violência de gênero, racismo, expropriação e extermínio. O extermínio direto, a violação dos corpos de mulheres colonizadas, a superexploração que reduziu inúmeros corpos negros e indígenas à condição de bens semoventes, objetos descartáveis nos engenhos, *plantations*, *haciendas* e *encomendas* (SÁNCHEZ- ANTÔNIO, 2020) constituíram-se estratégias reiteradas de manejo da vida das populações na Modernidade colonial. Estratégias tão marcadas pela violência e pela produção da morte que o pensador pós-colonial, Achille Mbembe (2006) irá lançar mão de um conceito especial para descrever o modelo de gestão que as organizou, o *necropoder*.

Para Mbembe (2006), os termos segundo os quais Foucault (1976/ 2010) descreve os modos de gestão *biopolítica*, pensando os atributos fundamentais da *soberania* no contexto europeu conforme o expresso no ditame “*fazer viver e deixar morrer*” não se aplicam de maneira suficiente para se compreender os mecanismos de gestão da vida observados no mundo colonial.

Considerando desde a perspectiva colonial, os modos de gestão dos corpos instituídos nas colônias não foram similares aqueles observados nas

metrópoles e descritos por pensadores europeus como Foucault e Agamben. O mundo colonial não contou, por exemplo, com um Estado capaz de promover direitos, proteção e condições de cidadania e exercer a função de agente de reconhecimento e distribuição de direitos. O mundo colonial viu, portanto, engendramos modos de subjetivação e identidades sociais diversas daquelas observadas na Europa e se constituiu, antes, enquanto um território fronteiriço, marcado, essencialmente, pela arbitrariedade da administração do poder colonial. Assim, ao observar a insuficiência conceitual da noção foucaultiana para pensar a realidade das colônias, Mbembe (2006) propõe o termo “*necropoder*”, uma vez que compreende os modos de governança instituídos nas colônias, em grande parte, como um efeito, não do ato de “*fazer viver e deixar morrer*”, mas, e preponderantemente, do ato de “*fazer morrer ou deixar viver*”.

A destruição operada pelos espanhóis e portugueses, seguidos pelos franceses e ingleses sobre os corpos e as almas de milhões de mulheres e homens negros e índios foi realmente bestial e sangrenta (SÁNCHEZ-ANTONIO, 2020). Por isso, “*fazer morrer ou deixar viver*” irão constituir para Mbembe (2006) os atributos fundamentais da soberania no mundo colonial, onde a política emerge preponderantemente enquanto um trabalho de administração da morte no qual os corpos mais expostos serão os menos rentáveis ao sistema de produção. Assim, o *necropoder* irá designar a forma de poder hegemônica no capitalismo colonial onde o poder soberano é uma capacidade, sobremaneira, dada pela prerrogativa do soberano de definir os *corpos* que devem viver e os *corpos* que podem ser expostos a morte. (MBEMBE, 2006; BELLO-URREGO, 2020).

No mundo colonial, o extermínio e a escravidão tornaram-se elementos consubstanciais e condição de possibilidade para a emergência do capitalismo. (SÁNCHEZ-ANTÔNIO, 2020; GRÜNER, 2015). No contexto de relações intersubjetivas inaugurado nos países historicamente marcados pela colonização, a própria noção de sujeito entrará em questão. Os processos de subjetivação instituídos na colônia darão ensejo a produção de sujeitos cujas vidas e corpos serão dotados de um *status* moral distinto daquele atribuído aos que vivem nas metrópoles. Nos espaços periféricos da colônia, o racismo será o dispositivo capaz de operar a distinção entre os corpos segundo seu valor moral.

A raça será, como descreve Foucault (1975-1976/ 2005) o *dispositivo biopolítico* (FOUCAULT, 1979/2000; DREYFUS; RABINOW, 1995) que performa a condição de aceitabilidade do fazer morrer. Ela será indispensável como condição para poder tirar a vida dos outros e a *“função assassina do Estado será assegurada pelo racismo”* (FOUCAULT, (1975-1976/ 2005, pg. 306).

Mbembe e Sánchez-Antônio lançam mão, respectivamente, dos termos *necro* e *tanatopolítica* para descrever os padrões que apreendem das relações de poder e gestão dos corpos instituídas no mundo colonial. Por força da empresa colonial escravista, homens e mulheres negras e indígenas passaram a habitar um mundo enquanto seres destituídos de humanidade, como coisas a disposição, objetos descartáveis, corpos, violáveis, marcáveis a ferro, castigáveis, a administração europeia se exercia sobre seus corpos e mentes, pela exploração de suas forças e pela imposição do terror (SÁNCHEZ-ANTÔNIO, 2020).

Sánchez Antonio, explica que, ao conceitualizar a relação entre poder e vida, em trabalhos como *“Em defesa da sociedade: curso no Collège de France”* (1975-1976/2005), *Vigiar e Punir* (1975/ 1987), *História da Sexualidade Vol.1* (1976/ 2010), e desenvolver a noção de *biopoder* em cursos como o *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979/ 2008), *Segurança, Território, População: curso dado no Collège de France* (1977-1978/ 2008); Foucault esboça um modelo compreensivo para as transformações históricas que sofreram as tecnologias por meio das quais o *poder* se exerceu sobre a vida a partir de uma perspectiva marcadamente eurocêntrica. Os objetos das análises foucaultianas foram as práticas de regulação e controle da vida de populações inteiras que se desenrolaram a partir da experiência intra-europeia. (SÁNCHEZ-ANTONIO, 2020).

Contudo, os modos de gestão dos corpos implementado e reproduzido ao longo dos séculos sistemática e amplamente pela administração colonial foi tão marcado pela morte e violência, que Sánchez-Antônio (2020) irá optar por descrevê-lo, não mais nos termos de uma *biopolítica*, mas, de uma *“tanatopolítica”*. Mbembe (2006) e Sánchez-Antônio (2020) vão recorrer a tais conceitos quase como sinônimos, não só para assinalar a incompletude do modelo foucaultiano enquanto chave interpretativa dos modos de

governamentalidade instituídos no mundo colonial, mas, também, para marcar o ponto de diferença, descrito por Agamben em que a gestão dos corpos, deixa de ser uma gestão sobre a vida e passa a ser uma gestão sobre a morte (AGAMBEN, 2010).

Sánchez-Antonio (2020) irá defender que os modos de exercício do *poder* sobre a vida descritos por Foucault podem coexistir em um mesmo período histórico e se imbricar para tecerem as formas de dominação dos corpos e as tecnologias governamentais da subjetividade. Contudo, apesar de sua eficácia interpretativa, o modelo biopolítico descrito por Foucault (1975/1987; 1976/2010; 1978-1979/2010; 1978-1979/2008) se configura um modelo concebido a partir da experiência europeia do mundo, servindo melhor para compreender os modos de gestão da vida predominantes naquele território geopolítico. Se, a *biopolítica* representa um conceito útil e singular para explicar as formas de domínio e controle da população em termos da regulação dos fenômenos vitais mediante uma política de administração sobre a saúde, a higiene, a enfermidade, a sexualidade, a natalidade, é importante lembrar que ela foi concebida a partir de uma racionalidade eurocêntrica.

Sánchez-Antonio (2020) nos lembra que além de Mbembe (2006) essa perspectiva é compartilhada com autores como Alejandro De Oto & María Marta Quintana (2010) e Ramón Grosfoguel (2012), (SÁNCHEZ-ANTONIO, 2020). O autor estende ainda suas críticas às construções de Giorgio Agamben, em específico, o seu conceito de *estado de exceção*. Sánchez-Antonio (2020) complementa que a *biopolítica* foucaultiana e a noção de *estado de exceção* de Agamben (2004) trazem consigo “insuficiências ontológicas”, uma vez que estão focadas numa análise interpretativa da relação entre vida e poder que toma como objeto os discursos sobre a raça dados na Europa do século XVIII e na experiência do holocausto judeu e dos Estados totalitários do século XX. Elas estariam, portanto, circunscritas a uma perspectiva que ignora a multiplicidade de histórias de dominação e extermínios brutais ocorridos a partir da invasão europeia e da implantação do sistema colonial.

De modo a suprir as insuficiências das construções foucaultianas, Sánchez-Antonio (2020), assim como outros autores associados ao pensamento decolonial e pós-colonial irão buscar as contribuições do filósofo e psiquiatra

martinicano, Frantz Fanon que aportaram argumentos fundamentais para dar conta do papel das tecnologias de produção e administração da morte preponderantes no mundo colonial. As teorizações de Fanon ajudaram a situar a gênese histórica dos processos de subjetivação próprios da Modernidade no período histórico de *acumulação primitiva* do capital iniciado no século XVI.

O processo de acumulação primitiva do capital foi marcado pela violenta expropriação e exploração das colônias ultramarinas através de saques, especulação comercial, tráfico de escravos e monopólios mercantis que propiciaram enormes oportunidades de enriquecimento para uma parcela da burguesia. Assim, os autores irão evocar, em especial, os conceitos fanonianos de “*zona do ser*” e “*zona do não-ser*” (FANON, 1952/ 2008) enquanto ferramentas interpretativas mais adequadas à compreensão dos processos de subjetivação inaugurados no contexto de relações que Maldonado-Torres (2008) nomeia de “*mondo colonial de la muerte*”.

Em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952) obra onde busca desvelar os mecanismos de classificação da vida instituídos no mundo colonial a partir do binômio homem negro/ homem branco, Fanon teoriza a existência de uma *zona-do-ser* e de uma *zona-do-não-ser* enquanto resultantes dos irreduzíveis contrastes entre as existências históricas dos homens e mulheres brancos e as existências dos homens e mulheres negros no *mondo colonial*. Para o autor, o mundo colonial relegou aos negros uma “*existência fantasmal*”, uma identidade e um lugar social, sempre definido nos termos de sua subalternidade em relação aos homens e mulheres brancas (FANON, 1952/2008; BELLO-URREGO, 2020).

Fanon irá teorizar a *zona do não-ser* como um espaço periférico e exterior da ontologia criada pelos homens brancos, um espaço a habitado por homens marcados negativamente pela raça e cuja possibilidade de se auto representarem enquanto sujeitos é negada. Um espaço onde a superioridade do homem branco seria reafirmada mediante a exclusão do homem não-branco. O homem branco, identificado consigo mesmo, apresenta a Europa enquanto o “*mundo do ser*”, e se reafirma, expulsando o mundo colonial de sua ontologia, tomando o não-branco como atrasado, irracional e bárbaro enquanto *mondo do ser* é o mundo da razão, do pensamento, da civilização. A *zona do não-ser* é o espaço habitado pela mulher, pelo negro, pelo índio, pelo bárbaro, enquanto a

zona imperial do ser será a da perspectiva constituída desde uma experiência situada no espaço do humano e do civilizado. A zona do não-ser será o mundo colonial, que experimenta a produção da morte como uma tecnologia permanente de gestão dos corpos (SÁNCHEZ-ANTONIO, 2020; MALDONADO-TORRES, 2008).

A gestão política dos corpos nos espaços periféricos do mundo colonial foi, sobremaneira, caracterizada por tecnologias que possibilitaram administrar a morte e a “morte em vida” de populações destituídas do reconhecimento de sua humanidade (*não-pessoas*) no sistema colonial de escravização e superexploração. A predominância do modelo *tanatopolítico* no mundo colonial é evidenciada, sobretudo, pelo histórico de massacre, exploração, negligência e descaso com que os povos submetidos ao domínio colonial e seus descendentes, os corpos que habitam a *zona do não-ser*, foram e continuam sendo tratados (SÁNCHEZ-ANTONIO, 2020).

A distinção entre a zona do ser e a zona do não-ser corresponde à própria diferença entre a experiência do mundo historicamente experimentada entre os colonizadores e os colonizados. Fanon irá nos lembrar que o modo como são vividas as experiências subjetivas de um homem branco em Nova York não permite explicar a vivência subjetiva de uma mulher, negra e migrante. A ontologia branca não nos permite conceber os modos de ser do homem negro, nem os modos de ser da mulher ou do índio, expulsos dessa ontologia ao serem tomados enquanto selvagens e irracionais. Do mesmo modo, a violência experimentada pelos corpos inscritos na zona-do-ser, submetida à mecanismos de regulação e controle biopolíticos não é a mesma violência experimentada na *zona do não-ser* - submetida aos modos de gestão tanatopolíticos de produção da morte e da exploração. (MALDONADO-TORRES, 2008)

Ramón Grosfoguel (2012) irá afirmar que, das noções fanonianas de *zonas do ser* e *zona do não-ser*, é possível derivar uma leitura extensiva à divisão entre o humano e o sub-humano, que se estabeleceu no período moderno (GROSFOGUEL, 2012; BELLO-URREGO, 2020). Uma categorização que toma a raça como o eixo central de classificação dos sujeitos modernos e “o gênero, na melhor das hipóteses, enquanto um elemento marcante da fronteira entre o humano e o sub-humano” (BELLO-URREGO 2020).

Cabe ressaltar, que considerar a incompletude do modelo *biopolítico* para dar conta dos modos de gestão da vida e das populações implementados massivamente no mundo colonial, não significa uma desconsideração de sua importância enquanto um modelo explicativo geral, menos ainda, uma afirmação de que a *biopolítica* e a *tanatopolítica* representem modelos opostos de gestão da vida das populações. *Biopolítica* e *tanatopolítica* podem ocorrer de maneira simultânea e até complementar, num mesmo período histórico, e incidir sobre populações diferentes de um mesmo território. Populações hegemônicas e subalternas de um mesmo território podem ser submetidas a regimes diferenciados de tratamento ético e consideração moral.

A autora feminista italiana Silvia Federici (2019) nos informa que, ao registrar o que entende como uma virada no padrão de exercício do poder ocorrida alegadamente na Europa do Século XVIII, Foucault irá descrever um movimento no qual a soberania deixa de ser exercida eminentemente pelo direito do soberano de dispor da vida e matar seus súditos, para um modelo mais voltado para a administração, a promoção o fortalecimento das forças vitais das populações. Porém, nos lembra Federici (2019), o filósofo francês é lacunar na análise dos fatores que motivaram tais transformações. E, neste ponto, que assim como outros autores filiados à crítica ao colonialismo, ela irá situar sua análise no contexto do estabelecimento do capitalismo. Desta maneira, Federici (2019) decifra o enigma deixado por Foucault, e afirma que o nascimento da biopolítica como forma de gestão será o resultado de uma nova preocupação direcionada ao processo emergente de acumulação produtiva e reprodução da força de trabalho.

Ela reforça também, a tese de que, no mundo colonial, a atuação do Estado na promoção e no fortalecimento de uma população, pode muito bem vir acompanhada pela destruição massiva de outras vidas. Ela irá nos lembrar que em muitas circunstâncias históricas, a destruição massiva de algumas populações será justamente a condição de promoção da vida de outras populações, como efetivamente foi evidenciado pelo tráfico e exploração escravista. Assim, Federici (2019) irá pensar o surgimento do capitalismo enquanto o estabelecimento de um sistema onde a vida está subordinada à

produção do capital e no qual a violência é uma condição de produção e acumulação.

Já Berenice Bento (2016) nos lembra que a própria rede institucional que conforma os Estados modernos pode atuar enquanto um agente fundamental na distribuição diferencial de reconhecimento de humanidade dos viventes, ao submeter populações diversas a regimes diferenciais de tratamento. O próprio Estado pode atuar enquanto um agente da distribuição diferencial do direito à vida, promovendo as condições para a manutenção e prosperidade da vida de grupos hegemônicos, ao passo que permite ou promove ativamente o extermínio de grupos subalternos. Como exemplo desta atitude do Estado, Bento (2018) cita os estudos sobre a violência contra a população negra, os dados do feminicídio e do transfeminicídio e a precarização sistemática das condições de vida dos povos indígenas e da população carcerária.

Considerar, portanto, a incompletude do modelo foucaultiano, não significa negá-lo, mas afirmar a predominância das estratégias de produção da morte, enquanto uma tecnologia massivamente observada no mundo colonial; significa afirmar que o modelo de gestão predominante nos espaços subalternos da colônia foi historicamente marcado por empreendimentos reiterados de planificação e articulação técnica do extermínio, bem como, pela imposição do terror sobre os corpos subalternizados (SÁNCHEZ-ANTONIO, 2020).

2.6 AS HERANÇAS MORAIS DA MODERNIDADE

Somos sujeitos históricos e, enquanto sujeitos históricos, pensar a dimensão moral das práticas sociais que dispensamos aos nossos corpos e vidas compreende pensarmos a gênese de nossas concepções e modos de ser no mundo a partir da herança de nosso contexto histórico-cultural: a Modernidade. A maneira hegemônica como compreendemos os nossos corpos, como lidamos com as questões referentes à vida; a atitude moral que dispensamos aos demais seres viventes e as formas hegemônicas como conduzimos nossas práticas sociais e políticas frente à nossa vida e à vida dos

outros; tudo isso compõe a herança moral da Modernidade (FLOR DO NASCIMENTO; MARTORELLI, 2013).

Em sua dimensão moral, a Modernidade pode ser pensada como um período essencialmente caracterizado pela formação e consolidação de modos reconhecíveis de relação dos seres humanos entre si e com o mundo. Ela se apresentará, sobretudo, enquanto um universo de relações produtoras de sujeitos investidos de experiências e identidades históricas reconhecíveis. Neste sentido, a produção dos sujeitos e das identidades sociais modernas foi organizada, sobretudo, por processos geopolíticos de grande monta, como a empresa colonial escravista, a acumulação primitiva do capital e o avanço e estabelecimento do modo de produção capitalista a nível global. (FLOR DO NASCIMENTO, 2010; QUIJANO, 1992).

O *ethos moderno* irá se estabelecer como um contexto de relações e formas de ser, cuja complexidade não nos impede de reconhecer um padrão característico: a divisão dos sujeitos e seus territórios a partir de diferenças supostas que os categorizou entre territórios centrais e territórios periféricos, sujeitos hegemônicos e sujeitos subalternizados.

Ao contrário da narrativa eurocêntrica, em termos globais, o *ethos moderno* não será definido pela propagação de uma agenda humanística, materializada pela difusão mundial de valores, princípios e cosmovisões universalistas dadas desde a Europa. Como um produto histórico, ele irá se definir pelo estabelecimento e reprodução de padrões reconhecíveis de relação intersubjetivas atravessadas por modos de exercício do poder. No caso da Modernidade, esse padrão foi determinado pela afirmação da superioridade de determinados sujeitos a partir da inferiorização de outros (CARNEIRO, 2005). O *ethos moderno* será constituído enquanto um universo de relações produtoras de identidades sociais e sujeitos históricos reiteradamente submetidos a regimes de exploração, subordinação, violação e opressão. (FLOR DO NASCIMENTO, 2010; QUIJANO, 1992).

Se, a partir de uma perspectiva desenvolvimentista, a narrativa celebratória da Modernidade afirma que a moralidade moderna foi inaugurada pela enunciação de um sujeito moral universal, racional, autônomo, dotado de

dignidade, titularidade de direitos e eticamente responsável; a observação dos modos históricos de relação instituídos no referido contexto, permitirá a afirmação de que os modos modernos preponderantes de relação e produção de subjetividades será caracterizado, justamente, pela distribuição desigual do reconhecimento da humanidade. O padrão de relação que caracteriza a Modernidade em termos morais será a distribuição diferencial do reconhecimento da humanidade entre os sujeitos históricos, onde apenas uma pequena parcela foi tomada enquanto dotada dos atributos consensuais de humanidade, enquanto a grande maioria teve o reconhecimento dessa humanidade parcial ou totalmente negado.

O mundo moderno será um mundo instituído pelas formas dominantes de exploração e controle dos recursos, do trabalho, do capital e do conhecimento dos povos submetidos à subjugação imposta pelas metrópoles europeias na fase de articulação do mercado capitalista (DUSSEL, 2000). Assim, as narrativas que exaltam a enunciação da pessoa humana enquanto fato inaugural da moralidade moderna costumam se revelar associadas a uma carga ideológica de base eurocêntrica e resultam por ocultar algumas das dimensões que permitem compreender o mundo moderno enquanto um mundo intensamente marcado pela propagação de formas brutais de desigualdade que negaram o reconhecimento da humanidade a incontáveis sujeitos (DUSSEL, 2000).

Se a Modernidade Europeia, em sua dimensão ética, foi associada à instauração e propagação de ideais éticos normativos na enunciação de um sujeito moral universal, é preciso lembrar que, nos países periféricos, o que se observou foi a reprodução de formas historicamente duradouras de relação e gestão da vida e dos fenômenos vitais das populações pautadas no extermínio, espoliação, exclusão social, na violência, na discriminação, na restrição de acesso aos serviços públicos como a saúde e a educação. Embora esses padrões pudessem ser observados em períodos anteriores, na Modernidade eles vão adquirir um contorno e uma proporção muito característica, sendo acopladas aos modos de gestão biopolítica instituídos em função da reprodução dos modos de produção.

A crítica decolonial, informada pelo pensamento biopolítico mostrará como a expansão global do sistema de produção capitalista impulsionado pela

empresa colonial escravista promoveu a constituição de um novo modelo de sociedade pela definição de novos lugares, *status morais* e identidades sociais resultantes do encontro entre colonizador e colonizado. O *ethos moderno* será definido, justamente, enquanto o universo de relações intersubjetivas inaugurado pela consolidação global do sistema de produção capitalista. Um universo de relações, representações e práticas, processos de produção de identidades a partir das quais os sujeitos modernos passaram a ser definidos enquanto hegemônicos ou periféricos, uma categorização que repercutiu em representações partilhadas sobre o valor coletivo de suas vidas.

Os modos de subjetivação modernos refletem ainda hoje a herança da mentalidade colonial e as contradições do sistema de produção capitalista. Eles reproduzem, incessantemente, modos de categorização dos viventes a partir de crivos interseccionais como os da raça, da classe, da capacidade e do gênero. Se faz, por isso, necessário compreender a historicidade dos processos estruturais que performam a exclusão social e atuam no sentido de discriminar as vidas imprimindo nelas uma representação diferencial de seu valor moral (BUTLER, 2019).

Propomos uma reflexão crítica sobre o papel que essas construções assumem no cotidiano das práticas coletivas de gestão da vida e das estratégias políticas através das quais os sistemas organizados de poder regulam e definem que corpos devem viver e que corpos podem ser expostos à morte. Acreditamos que categorias como a da *pessoa humana* (MAUS, 2013), ao serem apropriados no contexto das práticas de gestão da vida, podem integrar um sistema de categorização sócio-historicamente construído para conferir aos corpos, modos de inteligibilidade social a partir dos quais eles são remetidos à regimes diferenciados de tratamento ético.

No contexto das relações políticas e das práticas sociais bioéticas, sobretudo, em função das dinâmicas de distribuição do poder global instituídas entre os países do Norte e do Sul geopolítico, a noção de *pessoa humana* pode ser evocada para implementar um sistema complexo, dinâmico e historicamente construído de categorização dos indivíduos conforme às exigências de gestão dos corpos impostas pelo sistema de produção econômico.

Cabe observar que, no domínio dos processos coletivos de subjetivação e produção de identidades na Modernidade, essa noção parece assumir uma função biopolítica fundamental, compondo, enquanto um descritor específico dentre muitos outros, o sistema de categorização e hierarquização dos viventes que agencia a construção de modos de compreensão sobre o valor socialmente atribuído às vidas e aos corpos.

Uma abordagem histórica daquilo que caracteriza o registro do perfil ético da Modernidade irá revelar que, no âmbito das práticas coletivas de gestão da vida, o reconhecimento do status de pessoalidade de um indivíduo é dado, geralmente, dentro de um espectro de valores assumidos e impostos pela sociedade hegemônica. Cabe por isso, o estabelecimento de uma atitude crítica frente aos processos excludentes performados pela enunciação de um sujeito moral universal, conforme as formas históricas como aquelas que recorrem ao referencial moral da Modernidade Europeia.

3 - AS BIOÉTICAS CRÍTICAS DE INSERÇÃO PERIFÉRICA E A ANALÍTICA DO BIOPODER: INTERFACES E POSSIBILIDADES DE COLABORAÇÃO INTERDISCIPLINAR

No presente capítulo visamos aprofundar a defesa de uma bioética apta a tecer leituras críticas e sócio-historicamente orientadas quanto às práticas de manejo da vida adotadas pelas diversas comunidades morais. Para tanto, buscamos tecer aproximações quanto ao diálogo interdisciplinar entre as bioéticas e o instrumental conceitual aportado pelo pensamento biopolítico. Defendemos que a bioética, enquanto um campo do saber que congrega diversas disciplinas interessadas na dimensão moral do manejo e intervenção humana sobre os fenômenos vitais, tende a perder seu potencial interventivo enquanto cultivar uma postura academicista e essencialista. Ela tende a dar sinais de obsolescência, na medida em que não considera em sua análise os contextos, modos de subjetivação e representações sócio-historicamente condicionadas, elementos subjacentes a todas as práticas sociais bioéticas concretas.

Pensando a defesa de uma bioética apta a tecer leituras críticas e sócio-historicamente orientadas defendemos que este campo pode se valer do instrumental da *analítica do biopoder* e suas potencialidades interpretativas e que o aporte instrumental do pensamento biopolítico é, sobretudo, pertinente no que se refere ao contexto de emergência das bioéticas críticas de inserção periférica, como é o caso da Bioética de Intervenção (BI).

Passaremos em revista pela multiplicidade de formas de apresentação da bioética e afirmaremos que, em sua dimensão social e humana, as práticas de interesse desse campo, sejam elas de ordem ecológica, sejam de ordem biomédica ou ainda de ordem sociopolítica, estarão, invariavelmente, enquadradas e regidas dentro dos modos de operação do biopoder. No contexto das práticas sociais cotidianas, o biopoder é performado pela construção das realidades sociais a partir dos discursos de verdade que concorrem para produzir as identidades e as subjetividades historicamente determinadas conforme os modos partilhados de categorização dos sujeitos e do *status moral* diferencial atribuído às suas vidas e corpos.

Por fim, revisitando a intuição de dois bioeticistas que pensaram a relação entre a biopolítica e a bioética, José Roque Jungues e Roland Fermin Schramm, apresentamos duas propostas teórico metodológicas para pensar a interface entre a bioética e a analítica do biopoder: a primeira, sugere a analítica do biopoder enquanto uma ferramenta interpretativa para a compreensão dos modos de manejo e gestão da vida que são objeto de análise da bioética; a segunda, sugere pensar a bioética enquanto um modo de crítica e resistência aos efeitos nocivos e moralmente duvidosos das operações do biopoder.

3.1 O(S) NASCIMENTO(S) DA BIOÉTICA: DAS BASES ACADÊMICAS ÀS PRÁTICAS DEMOCRÁTICAS

Se tomarmos a bioética enquanto um campo instituído do saber, podemos afirmar que atualmente, sob a denominação “bioética” estão abrigadas disciplinas tão diversas quanto a ética médica, o estudo da moralidade aplicada às pesquisas com seres humanos, além de perspectivas que expressam preocupações de ordem mais ampla e sistêmica: como aquelas que envolvem questões referentes à ecologia, sociedade e política. Mas, mais do que um campo acadêmico ou instituído, podemos nos referir à bioética como um conjunto de práticas sociais e debates democráticos em torno da moralidade no manejo da vida. Neste segundo sentido, a bioética se configura enquanto um conjunto de práticas cotidianas de manejo da vida, partilhadas pelas diversas comunidades morais. Ela ultrapassa os limites das instituições acadêmicas e se expressa na reflexão moral e no tratamento que os sujeitos dispensam aos fenômenos concernentes à vida.

Seja qual for a compreensão adotada, a atualidade dos debates bioéticos abarca temas que compreendem desde a moralidade do aborto e da eutanásia, ao bem-estar animal; da relação do homem com o seu meio ambiente, às questões relativas à manipulação genética; da moralidade da pesquisa com seres humanos, aos debates políticos relativos ao acesso e distribuição dos recursos públicos de saúde. Contudo, a despeito dessa pluralidade, as iniciativas contempladas sob a denominação “bioética” conformam um campo de

investigação e intervenção cujos objetos de interesse permitem enunciar uma identidade comum. Formado pelos radicais gregos *bio* e *ethos*, o termo bioética designa um campo disciplinar que se define por assumir a tarefa de aplicar o estudo da conduta e dos valores éticos humanos a toda uma ampla gama de temas e questões concernentes aos fenômenos da vida (REICH, 1995). Um campo cuja vocação compreende, justamente, ser capaz de tecer leituras compreensivas sobre os dilemas morais e as construções valorativas que estão no cerne das atitudes éticas que estabelecemos com os seres, os fenômenos e os processos concernentes à complexa rede de relações que sustentam a vida.

Hoje, ao pensar as dimensões éticas da relação com o fenômeno da vida em abordagens cada vez mais amplas e inclusivas, ao condensar em seu escopo temas tão diversos como as questões sanitárias, sociais e ambientais, a bioética tem se comprometido com análises críticas e propositivas da estrutura axiológica, não apenas das práticas e dilemas biomédicos e biotecnológicos, mas de todas as práticas sociais relevantes para o fenômeno da vida no planeta (OLIVÉ, 2006). De tal modo, cada vez mais, os problemas de que se ocupa esse campo ultrapassam o universo dos debates teóricos e acadêmicos e entram na arena dos debates políticos, pensando temas como a pobreza, a desigualdade social e a exclusão (KOTTOW, 2005).

3.1.1 A Bioética Enquanto Campo do Saber

A história da bioética e de sua definição enquanto um campo do saber não pode ser tratada de forma simplista. As narrativas que concorrem para sintetizar a história da bioética, ou ainda, que narram a história do surgimento e as tentativas de definição deste campo em contextos sócio-históricos diversos, mostram que sua conformação não aconteceu de um modo linear e homogêneo. Mesmo hoje, o *status* da bioética enquanto uma disciplina é questionado e não encontra um consenso tácito. Autores como Onora O’Neill (2002) chegam a negar que a bioética seja uma disciplina, e defendem que ela se configuraria mais enquanto um campo de convergência para numerosas disciplinas, discursos e organizações interessadas na dimensão ética, legal e social dos impactos introduzidos pela intervenção humana na vida.

A narrativa histórica que se estabeleceu e se tornou mais difundida localiza o nascimento e a instituição da bioética no contexto estadunidense dos anos setenta, contudo, como veremos, tal narrativa vem sendo questionada, e hoje, podemos pensar a bioética como um campo mais vasto, cuja história é mais ampla e não se apresenta de modo tão linear e geograficamente localizado.

A narrativa que localiza o nascimento e a instituição da bioética no contexto estadunidense da década de 1970 faz saber do surgimento concomitante de, ao menos, duas formas distintas de apresentação desse campo: a primeira delas concebendo a bioética enquanto um campo mais voltado às preocupações relativas ao contexto ecológico e ambiental e a segunda, pensando a bioética enquanto um corpo de reflexão mais interessado nos problemas morais da clínica médica e dos avanços biomédicos.

Em comum, ambos os modos de apresentação irão justificar a instituição do campo bioético como uma resposta às questões morais lançadas pela intensificação dos avanços e das intervenções biotecnológicas sobre a vida observados na segunda metade do século XX (JUNGUES, 2011). Ambas tratam da reflexão bioética enquanto um processo compartilhado, complexo e interdisciplinar, que versa sobre a adequação moral das ações humanas sobre os fenômenos que envolvem a vida e o viver (GOLDIM, 2006).

Conforme a narrativa que localiza o nascimento da bioética no contexto estadunidense, o ato inaugural da bioética será atribuído ao trabalho pioneiro do bioquímico Van Rensselaer Potter. Preocupado com a sobrevivência da vida no planeta e face à crescente intervenção humana possibilitada pelos avanços biotecnológicos, Potter propôs a formulação de um novo campo do saber, que ele definiu com termos como “ciência da sobrevivência” e “ponte para o futuro”. No ano de 1970, Potter sugere a criação de um campo interdisciplinar, capaz de integrar o conhecimento das ciências biológicas e das humanidades para pensar a dimensão moral da intervenção humana nos fenômenos associados à vida. A este campo, Potter chamou de Bioética (POTTER, 1970;1971).

Na introdução de seu trabalho seminal, *“Bioethics: bridge to the future”*, Potter (1971) expressa suas preocupações de ordem ecológica e ambiental e

discorre sobre o futuro da humanidade, que define como duvidoso. Ele idealiza o nascimento de uma disciplina capaz de cumprir o papel de “ponte”, ligação entre duas formas de saber cujo distanciamento anunciava consequências trágicas, não apenas para a humanidade, mas para a vida no planeta como um todo. A bioética idealizada por Potter (1970;1971) religaria as ciências biológicas e as humanidades, as biotecnologias e a reflexão ética, como uma estratégia capaz de possibilitar a passagem da humanidade para o futuro (PESSINI, 2013; JUNGUES, 2011).

A narrativa histórica que situa o surgimento da bioética no contexto dos Estados Unidos dos anos 1970, descreve ainda uma origem paralela para a bioética. Seis meses após a publicação do artigo no qual Potter cunha o termo “bioética”, o médico obstetra holandês, André Hellegers, da Universidade de Georgetown, cria o *Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics* – hoje conhecido como Instituto Kennedy de Bioética. Assim, no mesmo ano de 1970, Hellegers irá associar o termo “bioética” à iniciativa de reflexão sobre a moralidade aplicada à área da reprodução humana. Ele justificará a criação do instituto de “bioética” face à percepção da crescente necessidade de se atualizar e expandir a ética médica para além da tradicional moral hipocrática. Preocupado com a dimensão ética dos avanços biotecnológicos no campo da medicina reprodutiva, Hellegers irá promover um grupo de discussão formado por médicos e teólogos de base protestante e católica para estimular o debate em torno de temas como o progresso médico e tecnológico e os novos desafios éticos impostos pelo advento de novas tecnologias de intervenção médica. (PESSINI, 2013; JUNGUES, 2011; GOLDIM, 2006).

No concernente ao campo das práticas biomédicas, eventos como a descoberta da estrutura do DNA (1953), o primeiro transplante de órgãos (1954), a invenção da máquina de hemodiálise e o Comitê de Seleção de Diálise de Seattle (1962), a pílula anticoncepcional (1960), a definição da morte cerebral (1968) e a fertilização *in vitro* (1978) trouxeram uma série de mudanças radicais na relação dos seres humanos com os fenômenos associados à vida. No concernente ao contexto ecológico, a emergência de temas como a poluição do

ar e das águas, o crescimento populacional desorganizado e a questão da preservação das espécies também cobravam a adoção de uma nova postura ética frente à vida.

Seja no campo biomédico, seja no campo da ecologia, a intensificação da intervenção biotecnológica nos fenômenos vitais repercutiu uma percepção crescente da necessidade de se repensar as condutas e valores tradicionais envolvidos nas práticas concernentes à vida, bem como, refletir sobre os aspectos políticos envolvidos no manejo de tais fenômenos. A reconfiguração da relação do homem com os fenômenos associados à vida mediada pelo inaudito progresso tecnocientífico da época trazia novos desafios conceituais e éticos. Tornava-se cada vez mais evidente à necessidade de se instituir um campo de estudos apto a propor princípios de moralidade no manejo dos fenômenos vitais. Diante de um mundo que presenciava transformações vertiginosas na relação do homem com a vida, fazia-se cada vez mais necessária a proposição de um campo capaz de pensar a valorização da vida em um contexto marcado pelo progresso biotecnocientífico (REICH, 1995; JUNGUES, 2018).

Cabe lembrar, contudo, que a narrativa que associava o surgimento da bioética ao contexto estadunidense da década de 1970 necessitou ser revista quando, no ano de 2012, resgatado e trazido ao conhecimento da comunidade científica, um artigo publicado em 1927 obrigou os historiadores a reescreverem a história deste campo. Trata-se do artigo que contém o registro mais antigo do termo “bioética” que se tem notícia. Escrito pelo filósofo e pastor alemão Paul Max Fritz Jahr e publicado em 1927, na revista alemã *Kosmos*, o artigo “*Bio-ética: uma revisão do relacionamento ético dos humanos em relação aos animais e plantas*” propõe uma ética de respeito incondicional e abrangente a todos os seres vivos e passou a ser reconhecido como o novo marco inaugural da bioética no mundo.

Inspirado pelos princípios budistas que preceituam a compaixão estendida a todos os seres vivos e informado pelos avanços recentes da fisiologia empírica e da psicologia comparada que revelavam semelhanças, até então impensáveis, entre os humanos e os animais, Jahr propôs o desenvolvimento de novas atitudes culturais e morais em relação a todas as

formas de vida. Revisava assim a noção de imperativo categórico introduzida por Kant, propondo a extensão das obrigações e deveres morais de respeito e consideração ética a todas as formas de vida, não só aquelas reconhecidas enquanto humanas. Em 1927, ou seja, 53 anos antes de Potter, Jahr apelava para o reconhecimento da "santidade da vida" enquanto o fundamento de seu *imperativo bioético* e, ao fazê-lo, questionava o lugar de centralidade moral atribuída à *pessoa humana* na proposição do *imperativo categórico* kantiano (MUZUR, 2012; PESSINI, 2013).

Se, em 1788, Kant apelava para a "santidade da lei moral" como o fundamento de seu *imperativo categórico*; se ele afirmava que a humanidade em sua pessoa deveria ser reconhecida enquanto sagrada e que tudo, em toda a criação poderia ser usado apenas como um meio e somente a *pessoa humana* e, com ela, todo ser inteligente, deveria ser tratado como um fim em si mesmo; Jahr irá apelar para a construção de uma nova cultura, pautada no respeito a todo ser vivo, tomado como princípio e fim em si mesmo (PESSINI, 2013).

Assim, considerando as várias narrativas que visam dar conta do surgimento da bioética e sua instituição enquanto um campo acadêmico, teremos ao menos duas formas de apresentação inaugurais deste campo: aquela que se expressa conforme interpretação de Jahr e Potter, mais ecológica e voltada à integração do homem com a natureza, e outra, mais voltada à clínica médica e ao estudo da dimensão moral dos avanços e intervenções biomédicas, a versão de Hellegers.

Mesmo em se considerando as narrativas históricas apresentadas, cabe ainda lembrar a importância de muitos outros fatos que, transcendendo a esfera dos debates acadêmicos, ajudaram a escrever a história da bioética e representam marcos importantes para seu estabelecimento e definição. Para além dos debates filosóficos e acadêmicos e para além dos processos subjacentes à consolidação e institucionalização da bioética como um campo do saber, é importante perceber que o debate bioético não se resume apenas à contribuição dos autores estadunidenses da década de 1970.

O debate bioético, enquanto um processo dialógico de reflexão moral, ocorreu e ocorre continuamente no seio das diversas comunidades morais. Ele emergiu em todo o mundo em contextos sócio-históricos diversos e sempre como uma resposta à necessidade de se (re)pensar a moralidade das práticas coletivas de manejo e gestão da vida. O debate bioético emerge, em particular, em momentos de reconfiguração da relação dos seres humanos com os fenômenos associados à vida e ao viver (JUNGUES, 2011).

Assim, pensando uma crítica à narrativa hegemônica que localiza o nascimento da bioética no contexto estadunidense da década de 1970, cabe uma reflexão sobre o quanto o surgimento da bioética naquele contexto conta, não a história da bioética, mas a história da institucionalização de uma das muitas bioéticas. Tal narrativa conta a história da consolidação da bioética como uma disciplina acadêmica nos principais centros de pesquisa dos Estados Unidos, portanto, a história de uma bioética geopoliticamente situada e formulada enquanto uma resposta local à intensificação da intervenção humana na vida (DINIZ, 1999).

3.1.2 A Bioética Enquanto uma Prática Social de Debate Democrático

Se faz necessário, neste ponto, pensarmos a bioética para além de sua institucionalização enquanto um campo de estudos multidisciplinar em grandes centros. Para continuarmos apenas no âmbito estadunidense da segunda metade do século XX, eventos como a denúncia e a repercussão pública de casos como o do Hospital Israelita de Doenças Crônicas, em Nova York, no qual foram injetadas células cancerosas vivas em idosos doentes (1963); como o caso do Hospital Estadual de Willowbrook, também em Nova York, no qual médicos conduziram pesquisas injetando vírus ativos da hepatite em crianças institucionalizadas com severas deficiências mentais, e o caso Tuskegee, no qual 400 homens negros, sífilíticos, de comunidades pobres do Alabama foram recrutados pela agência pública de saúde para participarem de um experimento disfarçado de atendimento médico, sendo deliberadamente deixados perecerem pela doença por quase 40 anos, sem acesso ao tratamento médico já disponível à época.

A denúncia midiática de tais casos e os desdobramentos gerados pela sua repercussão pública se somam a uma grande lista de fatos que ajudaram a definir a bioética enquanto uma construção coletiva, mais do que uma disciplina acadêmica. Elas revelam um conjunto de práticas, instituições e discursos articulados frente a uma atitude crítica e impulsionados sempre que se apresentou a necessidade de se (re) pensar e se reformular a moralidade da intervenção humana quanto aos fenômenos relativos à vida.

Assim, a título de exemplificar o surgimento da bioética enquanto uma prática baseada em debates democráticos relativos à moralidade do manejo dos fenômenos concernentes à vida, destacamos dois casos em especial: a publicação do artigo *Ethics and Clinical Research* (BEECHER, 1966), pelo anestesiológico estadunidense Henri Beecher e a divulgação, pela mídia, do caso Tuskegee. Daremos uma maior exposição a tais casos, pelo modo emblemático como evidenciam alguns dos processos fundadores da bioética.

Em 1966, 4 anos, portanto, antes das iniciativas de Potter e Hellegers, Beecher divulgou um trabalho que provocou na comunidade científica mundial um assombro comparável aquele produzido pela revelação das atrocidades cometidas pelos médicos nazistas nos campos de concentração (DINIZ, 1999). No trabalho intitulado *Ethics and Clinical Research*, Beecher (1966) apresentava os resultados de uma revisão sistemática realizada a partir de uma compilação de 50 periódicos internacionais de medicina. Como resultados de sua revisão, seu artigo denunciava os abusos de médicos em relação aos seus pacientes em 22 situações diferentes de pesquisa no mundo inteiro.

Os 22 relatos apresentados por Beecher (1966) evidenciavam de maneira contundente um padrão comum de transgressão nas pesquisas médicas: os sujeitos submetidos aos abusos, suas vítimas mais frequentes, eram, geralmente, indivíduos tomados como subumanos na compreensão dos pesquisadores (DINIZ, 1999). A partir dos dados colhidos em sua pesquisa, Beecher (1966) inferia que, aproximadamente, um quarto de todas as pesquisas médicas da época envolvia, em algum grau, maus tratos ou procedimentos antiéticos, violando os parâmetros, as convenções e os tratados instituídos desde o início do pós-guerra, como o Código de Nuremberg e a Declaração de

Helsinque. As principais vítimas desses experimentos eram, justamente, os sujeitos mais vulneráveis: internos em hospitais de caridade, adultos e crianças com deficiências mentais severas, idosos, pacientes psiquiátricos, recém-nascidos, presidiários; enfim, pessoas incapazes ou dotadas de competência limitada para conceder seu consentimento diante dos pesquisadores e seus experimentos (DINIZ, 1999).

O trabalho de Beecher (1966) revelava ao mundo que a imoralidade, até então atribuída aos médicos nazistas, não era exclusividade dos campos de concentração. O horror das práticas científicas antiéticas podia habitar também o espaço da academia e dos meios médicos hegemônicos, pois experimentos como os relatados contavam com a conveniência da comunidade científica e seus resultados foram publicados sem que ninguém se opusesse (DINIZ, 1999; JUNGUES, 2011).

Outro caso paradigmático da constituição da bioética foi a reação pública ao Estudo da Sífilis não Tratada em Tuskegee. Neste estudo, 400 homens negros, meeiros de algodão de comunidades pobres do Alabama, foram usados em uma série de experimentos médicos antiéticos conduzidos pelo Governo estadunidense. Durante quase quarenta anos, entre os anos de 1932 e 1972, o Governo dos Estados Unidos, a partir do Serviço Público de Saúde, conduziu uma pesquisa longitudinal sobre o curso natural da sífilis. Assim, promoveu uma série de experimentos disfarçados de atendimentos médicos, negando tratamento médico que já era conhecido, a pacientes sífilíticos que acreditavam estarem recebendo tratamento (BEECHER, 1966; DINIZ, 1999; JUNGUES, 2011).

A revelação dos abusos médicos no caso de Tuskegee provocou comoção da opinião pública estadunidense e encontrou forte reação do movimento negro pelos direitos humanos. Tal reação obrigou os hospitais a publicarem um código de direito dos enfermos e o Governo a criar um grupo, a Comissão Belmont, destinada a estudar os aspectos éticos da participação de seres humanos em experimentos clínicos. Após quatro anos, a comissão apresentou diretrizes morais que deviam pautar a pesquisa com seres humanos, nasceram então os três princípios da bioética: autonomia, beneficência e justiça.

Sob a influência da Comissão Belmont, nascia a vertente principialista da bioética. Esta vertente se estabeleceria como o modelo de bioética hegemônico, sendo reproduzida nos centros acadêmicos pelo mundo, impulsionada por uma série de publicações como o clássico *Principles of Biomedical Ethics*, onde Tom Beauchamp e James F. Childress buscavam uma sistematização da ética aplicada à prática médica, partindo de uma estrutura de pensamento principialista. (DINIZ, 1999; JUNGUES, 2011).

É interessante perceber que não só a denúncia dos casos de abusos médicos representa um fato importante para a consolidação da bioética, mas, também, a reação da sociedade frente a eles. Cabe frisar o importante papel exercido pelos movimentos sociais de defesa dos direitos humanos durante o período de estruturação da bioética. A bioética se expressava a partir de sua institucionalização enquanto área do saber em centros de pesquisa e ensino, mas, concomitantemente, como uma prática democrática materializada pelo amplo debate social que buscava a revisão das moralidades envolvidas no manejo da vida. Nesse sentido, é importante ressaltar o fato de que os abusos revelados já apontavam para a importância de se considerar as estruturas sociais e interseccionais de dominação reproduzidos pela sociedade estadunidense como a raça, a classe, a capacidade, o gênero e a idade (DINIZ, 1999).

3.2 O SUJEITO MORAL DA BIOÉTICA HEGEMÔNICA: UMA CRÍTICA AO USO INSTRUMENTAL DA NOÇÃO DE PESSOA PELA BIOÉTICA A PARTIR DA ANALÍTICA DO BIOPODER

Frente a necessidade coletiva de reformulação da relação com a vida e os fenômenos vitais, em seu anseio por oferecer um referencial moral sólido para uma ética aplicada, secular e racionalmente fundada, as bioéticas hegemônicas, instituídas no contexto estadunidense, ignoraram deliberadamente a complexidade dos atravessamentos sócio-históricos subjacentes às práticas bioéticas. Elas reduziram a ética médica à prescrição da observância de um conjunto limitado de princípios éticos, que promoveram ao lugar de instância

mediadora suprema dos conflitos morais. Tomaram esses princípios como recursos capazes de transpor e solucionar a irreduzível complexidade dos conflitos morais que se apresentam em um universo habitado por práticas, representações e relações notadamente marcadas pela complexidade. (DINIZ, 1999; ENGELHARDT 2011; JUNGUES, 2011).

Para operar tal redução, buscaram inspiração em Kant, Platão, Hipócrates, Rawls, Mills e adotaram uma perspectiva idealista que não buscou contrapartida no mundo “real”. Eles adotaram uma representação idealista do funcionamento da estrutura social e moral da humanidade. Não se atentaram para a irreduzível complexidade política, social e histórica que habita e constrói o mundo (DINIZ, 1999). Tentando uma separação impossível entre os dilemas da clínica médica e este mundo, apelaram para a ficção de um humano transcendental, a-histórico, que habitava a esfera intocável da *razão* e pairava ileso, acima das contingências da cultura e da irreduzível pluralidade de perspectivas morais que permeiam o universo das práticas sociais que os sujeitos dispensam à vida. Apelaram para a enunciação de um sujeito cuja ontologia ignorava a influência fundante das dinâmicas relacionais do poder, ignoraram a construção política dos corpos, e prescreveram a aplicação de princípios abstratos, como se eles fossem capazes de silenciar a natureza irreduzivelmente conflitiva, complexa e até certo ponto, insolúvel, dos dilemas bioéticos.

O sujeito moral enunciado pelas bioéticas hegemônicas será uma captura da noção idealista da *pessoa* que orienta o dogmatismo ético e jurídico do ocidente moderno. Ele será uma continuidade, uma reprodução da *pessoa* enunciada pelo Iluminismo: um ente dotado de uma essência transcendental e a-histórica, um ente racional, capaz de exercer sua autonomia conforme o modelo paradigmático idealizado no despertar da era moderna.

Ao se identificar com a herança do Iluminismo, a bioética inaugural assumiu uma posição política e epistemológica que reivindicava o lugar da *pessoa* enquanto objeto central da reflexão e do compromisso moral bioético. Recorreu à *pessoa* e à carga de significados morais que essa noção evoca

desde o Iluminismo, como uma aposta para orientar a abordagem dos dilemas éticos referentes ao manejo biomédico e biotecnológico.

Pensando a vinculação da bioética hegemônica com a herança moral da Modernidade, H. Tristan Engelhardt, por exemplo, chegou a definir a bioética enquanto “uma herdeira do Iluminismo, o fruto de uma cultura secular, um campo de investigação fundado e tornado possível pelo debate entre indivíduos racionais”. Ele afirmou que, se neste campo “tudo o que temos é uma moralidade secular geral, as pessoas e não os seres humanos são especiais”. (ENGELHARDT, 2004, p.169). O autor vai apontar para o papel que a noção de pessoa exerce em temas tão diversos quanto os avanços da biotecnologia, os limites do início e fim da vida, o aborto, a eutanásia, o direito dos animais e a justiça na distribuição de recursos de saúde. Assim, ele pontua que, diante de dilemas morais encenados no campo biomédico e biotecnocientífico como o aborto, a eutanásia e a pesquisa com animais, no que se refere aos cálculos morais e conflitos bioéticos e ao peso conferido aos interesses das *pessoas* em relação ao interesse das *não-pessoas*, a posição das pessoas assume um papel central (ENGELHARDT, 2008).

Se Diniz (1999) aponta para o fato de que os sujeitos submetidos aos abusos médicos são, frequentemente, tomados enquanto subumanos, Flor do Nascimento e Martorelli (2013) irão lembrar que eventos emblemáticos da história da bioética, como os casos de Willowbrook e Tuskegee são exemplos irrefutáveis da associação de componentes racistas e etários nas situações de abuso médico, ao que, acrescentamos, componentes capacitistas. De tal modo, causa espanto pensar que elementos essenciais à operação de modos de dominação que remetem os sujeitos e seus corpos ao lugar social de *não-pessoas* escapassem às análises da bioética nascente.

A partir do esquema de pensamento principialista, a bioética hegemônica poderá tratar casos como o de Tuskegee a partir do enfoque da autonomia, da beneficência, da justiça e da não maleficência. Mas, se, por exemplo, em sua avaliação do princípio da justiça não se ativer aos processos políticos que historicamente concorrem para remeter os corpos negros ao lugar da descartabilidade e os faz reiteradamente ocupar o lugar de cobaias em

experiências médicas eticamente condenáveis; se, do mesmo modo, não questionar o lugar de privilégio ocupado pelos sujeitos que conduzem os experimentos - geralmente médicos oriundos de classes sociais dominantes -, sua análise será incompleta. Ela será uma análise superficial, neutralizada em seu potencial político, na medida em que renuncia à tarefa de operar uma crítica ao caráter histórico-político das relações que permeiam os problemas bioéticos e que não percebe os sujeitos históricos e a sociogênese dos dilemas morais sobre os quais se debruça.

Cabe pensar os processos que remetem os corpos negros, pobres e deficientes ao lugar de cobaias em experimentos eticamente questionáveis. Práticas como a do *double standard* nas pesquisas clínicas, conduzidas ainda hoje pelos países centrais em territórios periféricos da América Latina, África e Ásia e tão contundentemente denunciado pela Bioética de intervenção (FLOR DO NASCIMENTO; MARTORELLI, 2013), podem ser pensadas enquanto uma continuidade das formas históricas e excludentes de gestão biopolítica que organizaram a nível micro e macropolítico o mundo moderno. Processos que remetem continuamente os sujeitos e seus corpos aos lugares de subordinação e vulnerabilidade.

Do mesmo modo, a análise de outros dilemas bioéticos persistentes como aborto podem pensar esse dilema como o resultado de estratégias de gestão biopolítica capturadas pela ordem produtiva que negaram às mulheres o exercício da autonomia e impuseram seu domínio, pelo controle normativo de sua sexualidade e de sua capacidade reprodutiva.

Assumimos aqui a premissa de que, em sua prática de avaliação dos dilemas éticos relativos à vida, os/as bioeticistas recaem sempre nas concepções partilhadas sobre os sujeitos e os regimes de tratamento ético que lhe são dispensados. Os/as bioeticistas operam, portanto, tendo como pano de fundo de sua ação os enquadres normativos que definem o humano (BUTLER, 2019).

Olivé (2006) irá afirmar que a bioética terá como objeto central de suas análises, as *práticas cognitivas* em torno dos fenômenos associados à vida em seus múltiplos sentidos. Para Olivé (2006) práticas bioéticas, envolvem

necessariamente *práticas cognitivas*, sistemas dinâmicos de representação partilhadas que organizam o mundo e orientam as ações dos agentes morais; um conjunto de crenças, teorias, pressupostos básicos (princípios), normas, regras instruções e valores que os orientam na realização e avaliação moral de suas ações frente à vida e aos fenômenos vitais (OLIVÉ, 2006).

Cabe, por isso, às/aos bioeticistas, estarem aptos a compreenderem as ontologias estabelecidas pelas comunidades morais e os processos que resultam na inscrição dos sujeitos, dentro ou fora do registro do humano. Devem, sobretudo, estar cientes da genealogia comum entre a enunciação do sujeito moral moderno - expressa sob o signo da racionalidade e da autonomia - e os processos excludentes que negaram o reconhecimento da humanidade a uma grande parte dos seres humanos e interditou seu acesso ao regime de direitos.

Assim, quando, em seu ímpeto pragmático, os/as bioeticistas vinculados à bioética hegemônica de filiação iluminista falam em “autonomia”, em “consentimento” e “capacidade”, eles devem estar cientes de que estão fazendo referência a um construto ficcional. Estão recorrendo a uma “fantasia filosófica” (DINIZ, 1999) cunhada e reproduzida no bojo da tradição metafísica do ocidente moderno. Uma construção, inúmeras vezes capturada pelas lógicas excludentes do biopoder que estabeleceram as identidades e as subjetividades modernas a partir da distribuição diferencial do reconhecimento da humanidade. Devem estar atentos, por isso, ao risco de ignorar e reproduzir acriticamente dinâmicas de dominação que perfazem seu próprio contexto sociocultural.

A lógica principialista da bioética hegemônica apela para a ficção de um ser humano universal “além-das-contingências” (DINIZ, 1999). Trata-se de uma filosofia que não questiona a construção da realidade social pelos discursos nem a dimensão política dos corpos, que não está apta, por isso, a lidar com as complexidades, sutilezas e exterioridades que se impõem nos conflitos morais que permeiam as práticas bioéticas. É uma filosofia anti-histórica, na medida em que ignora a importância da historicidade para a constituição dos sujeitos alvo de suas análises, na medida em que ignora a dimensão histórica e contextual dos problemas morais e ignora a importância da historicidade em sua própria constituição e na constituição dos sujeitos que a reproduzem: geralmente

sujeitos pertencentes às elites acadêmicas e intelectuais dos países centrais. Sujeitos que se permitem tecer análises com a autoridade de quem se coloca numa esfera intocável e transcendente da razão, acima dos sujeitos alvo de suas análises.

Ao se associar acriticamente ao paradigma iluminista, e evocar a noção de pessoa conforme a prescrição ontológica do humano dada pelo iluminismo, os bioeticistas podem incorrer em ignorar o universo de relações ético morais historicamente formulado. Incorrem no risco de não perceber que as práticas bioéticas estão, invariavelmente, enquadradas por formas biopolíticas que descrevem modos desiguais de valoração dos corpos. Ao se vincular a uma entidade “desencarnada” correm o risco de ignorar a produção contínua de subjetividades e modos variáveis de ser e viver.

Ao invés de tentar operar instrumentalmente a noção de *pessoa*, seria mais útil a uma bioética informada por uma leitura sócio-histórica, tentar compreender os modos históricos de constituição dos sujeitos a partir dos discursos e das relações de poder que eles estabelecem com os outros e consigo mesmo. Uma bioética informada pela analítica do biopoder não assumiria ou reproduziria uma noção sócio-historicamente situada do humano sem antes compreender a origem dessa noção, seus modos de reprodução e efeitos.

Mais que isso, Flor do Nascimento e Martorelli (2013) pontuam que a “afirmação desenraizada de um sujeito genérico” pelas bioéticas hegemônicas é, geralmente, uma atitude de cumplicidade. Ela reproduz, no seio desse campo, a lógica da desigualdade que categoriza os humanos em níveis diferenciados de humanidade e se coloca em uma posição de neutralidade diante do processo contínuo de vulneração resultante do racismo, sexismo, xenofobia, homofobia, preconceito geracional entre tantos outros. Os autores alertam que a neutralidade diante dessas questões não é uma opção, e cobram, sob o risco da reprodução de tais posturas, que esse campo abandone o silenciamento e a neutralidade, e se apresente de modo explícito como um campo antirracista, antissexista, anti-homofóbico etc.

3.3 AS BIOÉTICAS CRÍTICAS DE INSERÇÃO PERIFÉRICA E O PENSAMENTO BIOPOLÍTICO: INTERFACES E POSSIBILIDADES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

Neste ponto, cabe pensar a relação entre o campo da bioética e o campo do pensamento biopolítico - ou analítica do biopoder - investigando, a partir de suas semelhanças conceituais e de objetos temáticos, as possibilidades de colaboração interdisciplinar. Para tanto, nossa análise revisitará a intuição de dois bioeticistas que se debruçaram sobre a relação entre os referidos campos: José Roque Jungues e Roland Fermin Schramm. Para ambos os autores, bioética e pensamento biopolítico se configuram como campos de exploração que tomam as tecnologias de gestão da vida enquanto objeto de interesse comum. A partir de suas construções originais, pensaremos duas propostas teórico-metodológicas que evidenciam as interfaces entre a bioética e a analítica do biopoder.

A primeira proposta, apresentada por Jungues (2018), sugere a analítica do biopoder enquanto um recurso hermenêutico, ou seja, uma ferramenta ou chave interpretativa para a abordagem crítica aos modos de manejo e gestão da vida que são objeto de análise da bioética (JUNGUES, 2018).

Segundo a perspectiva de Jungues (2018), as construções do pensamento biopolítico podem ser tomadas enquanto base para a crítica hermenêutica operada pelas bioéticas que se ocupam em compreender as práticas sociais e as deliberações dos agentes morais frente à vida. Nesse sentido, *“a Biopolítica se torna o contexto hermenêutico para entender os problemas enfrentados pela Bioética”* (JUNGUES, 2018, pg.163).

A segunda proposta teórico-metodológica referida, construída por Schramm, sugere pensar a bioética enquanto um modo de crítica e resistência aos efeitos nocivos e moralmente questionáveis das operações do biopoder (SCHRAMM, 2010).

No contexto argumentativo de tal proposta, a analítica do biopoder é tomada como um campo de investigação que inaugura uma espécie de

“cartografia” dos dispositivos (FOUCAULT, 1979/2000; DREYFUS; RABINOW, 1995); - conjunto de práticas, instituições e discursos - que permitem o exercício da gestão da vida pelo biopoder. A bioética, por sua vez, é tomada enquanto ferramenta analítica, normativa e interventiva da moralidade biopolítica. Assim, enquanto a biopolítica procura desvelar a arquitetura dos jogos de poder que subjazem aos modos de gestão da vida instituídos por meio de uma perspectiva de “realismo jurídico-político”, a bioética assume o compromisso com uma perspectiva eivada de “idealismo”. Ela encarna um ideal democrático de justiça e o papel de instância reguladora do exercício do biopoder. A bioética se configura, segundo tal perspectiva, um terreno de luta e combate ideológico, uma forma de crítica ao pensamento hegemônico; uma forma de intervenção e resistência democrática frente aos efeitos moralmente questionáveis do exercício do biopoder” (SCHRAMM, 2010).

Pelo exposto, segundo a perspectiva dos dois autores, a bioética e a analítica do biopoder podem ser tomadas como campos complementares de investigação. Partindo de abordagens diferentes, mas potencialmente complementares, os dois campos tomam como objeto comum de investigação e intervenção os modos de gestão da vida instituídos a partir das relações de poder.

Para Jungues (2011), o surgimento do debate bioético nos contextos sócio-históricos onde ele se fez será explicado pela necessidade, observada reiteradamente nesses contextos, de se responder aos dilemas morais introduzidos pelos modos de expressão do biopoder. O próprio nascimento da bioética está associado ao surgimento da gestão da vida pelo biopoder com suas dinâmicas biopolíticas, a bioética quase sempre surge como uma resposta a necessidade de uma reconfiguração das relações do homem com os processos relativos à vida que o exercício do biopoder impõe (JUNGUES, 2011). Os problemas morais que a bioética assume enquanto objeto de investigação e intervenção estão, sobremaneira, atravessados e contextualizados pelas relações de poder. (JUNGUES, 2018).

Segundo Jungues (2018), as questões de ética social, como ele entende os problemas da bioética, devem ser interpretadas a partir do contexto

sociocultural e econômico-político que as configura. O autor defende que, na contemporaneidade, esse contexto será essencialmente balizado pelo que o campo da analítica do biopoder chama de *governança biopolítica*.

Os tempos modernos, explica Jungues (2018), introduziram a gestão biopolítica da vida, que pressupõe a transformação da existência em valor de troca, possibilitando sua captura pela ordem econômica. A governança biopolítica efetiva-se por meio das biotecnologias e, mais recentemente, pela interiorização do sistema técnico na própria subjetividade das pessoas, processo que resulta na redução da vida em uma engrenagem subsumida aos processos macroeconômicos globais (JUNGUES, 2018).

Com base no pensamento filosófico de Agamben (2013), Jungues (2010) nos recorda que, em seus debates atuais, tanto a bioética como a biopolítica precisam retomar o próprio questionamento sobre a definição do conceito biológico de “vida”. Para o autor esse conceito que se apresenta, hoje, com vestes de uma noção científica é, na realidade, um conceito político secularizado. A redução da vida a um dado biológico, é uma estratégia política que a destitui da dimensão da dignidade e da moralidade e abre a possibilidade de manipulação e captura mercadológica dessa vida. Ao abordar a vida como um conceito laico, a biopolítica transforma o que antes pertencia à esfera do transcendente em objeto secularizado de intencionalidade política e econômica (JUNGUES, 2018).

Assim, Jungues (2018) pontua que uma das tarefas primordiais da bioética será, antes mesmo de buscar soluções para os problemas apresentados, o de interpretar criticamente os contextos em que esses problemas se manifestam e configuram. Biotecnologias, biopoder, bioeconomia e biopolítica são elementos sempre presentes em qualquer problema bioético. Para que a bioética não seja uma mera coadjuvante passiva dos progressos do sistema biotecnológico, tentando apenas atenuar seus efeitos adversos, ela poderia ser convidada a ser profundamente crítica à racionalidade imposta pelo biopoder, para Jungues (2018) o tipo de ética adequado para bioética é a hermenêutica crítica das dinâmicas biopolíticas. Cabe a bioética a análise crítica da facticidade das dinâmicas biopolíticas no seu contexto sociocultural

de configuração e nos discursos construídos para sua justificação através da hermenêutica em profundida (JUNGUES, 2018).

A partir da compreensão de Jungues, podemos pensar, por exemplo, a proposição de metodologia empírica para a compressão dos problemas bioéticos e seus contextos. Metodologias de base hermenêutica como Análise do Discurso conforme a tradição francesa, fundada por Foucault e Pêcheux se configuram enquanto possibilidades metodológicas a serem exploradas pelo campo da bioética. Elas nos permitem estudar os enunciados além de sua materialidade linguística, abarcando também o contexto histórico-social do enunciador. Trata-se, portanto, de um caminho metodológico que toma como pressuposto a noção de que todo discurso reflete uma visão de mundo vinculada à de seus autores e à sociedade em que estes vivem. Uma metodologia que considera que os discursos que só podem ser analisados na medida em que se considera o contexto histórico-social e as condições de produção (BRANDÃO, 2012).

Nos lembram Paul Rabinow e Nicolas Rose (2006), ao proporem alguns elementos que devem ser considerados para definir o conceito de biopoder, conforme as formulações originais de Foucault, que o exercício do biopoder se consubstancia por meio de estratégias de intervenção sobre as existências coletivas, geralmente endereçadas a populações e grupos caracterizados enquanto “coletividades biosociais”. Ou seja, grupos sociais designados, em termos de categorias como a raça, a etnicidade, o gênero ou mesmo a religião. Para os autores, tais estratégias serão viabilizadas por meio da produção de um ou mais discursos com valor de verdade, proferidos por um conjunto de autoridades consideradas competentes para falar sobre o caráter ‘vital’ desses sujeitos. Assim, discursos de verdade e estratégias de intervenção irão configurar modos de subjetivação através dos quais os indivíduos são levados a atuar sobre si próprios, em nome de sua própria vida ou saúde, de sua família ou de alguma outra coletividade, ou inclusive em nome da vida ou saúde da população.

A analítica do biopoder que Foucault inaugura pode ser tomada como uma ferramenta capaz de conferir um cenário de inteligibilidade aos modos históricos

a partir dos quais as comunidades morais expressam saberes e adotam práticas direcionadas à gestão coletiva do viver e do morrer. Ela lança luz sobre os modos como a gestão biopolítica reflete a dinâmica de organização dos poderes locais e produz subjetividades cujas vidas são investidas de *status* morais distintos.

Ao se debruçar na análise de práticas sociais concretas relativas à vida - compreendida aqui num sentido que engloba, mas não se encerra apenas em termos biológicos e biomédicos - os bioeticistas entrarão em contato com realidades já nomeadas e classificadas, estarão postos, portanto, diante de todo um arcabouço previamente constituído de práticas, discursos e representações. Devem, por isso, engajar-se num esforço analítico para compreenderem os processos discursivos de produção das realidades sociais, pois correm o risco de reproduzirem acriticamente o regime de verdade que rege e materializa as disposições morais dos sujeitos frente à vida das populações. Pois, ao estruturar a percepção que os agentes têm do mundo social, os discursos de verdade irão contribuir para estruturar e organizar suas atitudes morais frente aos viventes.

Os discursos irão tecer versões da realidade, cosmovisões e ontologias biopolíticas dos *viventes* e seus corpos, configurando-se dispositivos de subjetivação por meio dos quais os indivíduos e suas vidas passam a ser lidos nos termos de sua condição moral. Em Foucault (1984), o poder atua, não apenas oprimindo ou dominando as subjetividades, mas, principalmente, participando do seu processo de construção. O processo de subjetivação é um efeito dado pela produção de discursos de saber com valor de verdade, geralmente proferido por sujeitos investidos de autoridade. Eis aí um dos pontos onde os discursos, as subjetividades e o poder se entretecem: precedidos pelos discursos, os sujeitos emergem e passam a se reconhecer e se relacionar consigo mesmos a partir do referencial discursivo que os precede. Nesse ponto, é importante lembrar que a lógica emergente do fazer viver e deixar morrer que define o modo de gestão do biopoder se exerce essencialmente de forma desequilibrada e alguns corpos tornam-se mais matáveis do que outros; (CARNEIRO, 2005; FOUCAULT, 1976/ 2010).

Assim, compreender o processo por meio dos quais as comunidades morais estabelecem regimes diferenciados de tratamento ético aos viventes, segundo suas disposições biossociais, envolve um exercício de interpretação

dos significados e valores que concorrem para a construção das práticas coletivas de gestão da vida. Compreender essa construção, implica apreender o campo de sentidos no qual visões de mundo concorrem com suas diversas ontologias para a negociação de significados comuns sobre o valor diferencial a ser atribuído à vida. Implica compreender que as práticas sociais cotidianas se organizam primeiramente pela construção dos significados mediados pela linguagem, esta, inscrita, por sua vez, na historicidade (SEGATO, 2003, 2006).

Por isso, uma bioética politicamente comprometida com a defesa da vida deve atuar como uma operação eminentemente crítica ao pensamento comum. Ela deve evidenciar e questionar a normatividade estabelecida, disso deriva seu caráter forçosamente contra-hegemônico, uma vez que sua ação de resistência à ação biopolítica se faz necessariamente pela incessante problematização daquilo que é imposto como verdade pelos *dispositivos* do saber/poder.

A ação bioética politicamente comprometida demanda que o campo se mostre capaz de formular uma crítica privilegiada aos regimes de verdade que orientam a produção das subjetividades em seus aspectos biopolíticos. As bioéticas devem, por isso, ser capazes de exercer uma crítica aos modos de produção e partilha dos sentidos, representações e valores que as *comunidades morais* fazem recair sobre os sujeitos. Em especial, ser capaz de tecer uma crítica sobre a condução das práticas e discursos coletivamente dispensados aos aspectos biosociais da sua existência. Tal atitude irá se justificar na medida em que, mesmo a atribuição de valores que se apresentam como universais e inatos, a exemplo do valor de *humanidade* atribuído aos seres biologicamente reconhecidos como humanos, embora estruturantes, se consubstanciam pela reprodução contínua de significados e atribuições sociais pelas diversas comunidades morais (GARRAFA, 2017).

Em trabalho devotado a evidenciar o alinhamento de uma bioética crítica e de inserção periférica em especial, a Bioética de Intervenção com as propostas decoloniais, Nascimento e Martorell (2013) afirmam que, de modo diferente do que se expressa em países do norte geopolítico, as bioéticas de inserção periférica cobram, além de uma reflexão sobre a intervenção

biotecnológica na vida, um compromisso com as formas de vulneração assentadas em marcadores biossociais interseccionais como a raça e o gênero.

Aqui é importante perceber o entrecruzamento de fatores de vulnerabilidade biossocial. Os autores nos lembram que a perspectiva da bioética de intervenção e o pensamento decolonial se encontram frente a um projeto em comum: ambas se configuram disciplinas críticas e alternativas à lógica que a colonialidade instituiu. Ao se definir enquanto uma bioética comprometida com a parte mais vulnerável da sociedade, enquanto uma das formas de apresentação das bioéticas críticas de inserção periférica gestadas para pensar a partir da realidade do sul global, a bioética de intervenção irá se caracterizar pela contundente denúncia das desigualdades sociais e econômicas em uma perspectiva mundial. De tal modo, afirmam Nascimento e Martorell (2013), a Bioética de Intervenção contempla pontos significativos de contato com a crítica decolonial, uma vez que também elege como objeto de teorização e intervenção, as relações globais de poder e injustiça orientadas pelo capitalismo e o impacto que estas relações fazem, reiteradamente, recair sobre os corpos e as experiências dos sujeitos históricos.

Os estudos sobre a colonialidade, nos lembram Nascimento e Martorell (2013), adotam a premissa de que o padrão de poder que se instaurou mundialmente no contexto histórico social da Modernidade – a colonialidade – opera mediante a hierarquização das populações como forma de organizar a força produtiva no sentido de manter e produzir o capital. Assim as identidades sociais modernas foram organizadas de modo hierarquizado pela validação e difusão de formas igualmente hierarquizantes e excludentes sobre elas. Assim, a conformação da Modernidade coincide com a constituição da economia capitalista e sua difusão a nível global, e esses processos foram acompanhados tanto por um modo de organização e exercício do poder fundado sobre a diferença colonial, baseado na hierarquização das culturas, saberes, experiências e vidas, como por um regime de produção de saberes que legitimou e permitiu a operacionalização de uma mentalidade reprodutora da lógica colonial ao fazer recair sobre os sujeitos e seus corpos formas específicas de representação.

Pensando a Modernidade, Foucault também conceitualizou sobre como a produção de saberes conformaram um universo de imagens e representações sobre a vida dos indivíduos e populações e sobre como essa produção compunha, em última instância, um conjunto de tecnologias de gestão dessas vidas.

A Modernidade, será inaugurada pela instauração de um novo padrão de organização do poder que, passava a tomar o corpo e os fenômenos vitais das populações enquanto pontos prioritários de fixação. O corpo se fazia elemento essencial ao estabelecimento da ordem capitalista e o controle sobre os sujeitos era operado, primeiramente, por meio do corpo. Foi, antes e essencialmente pela gestão do biológico, do somático, do corporal que o capitalismo encontrou sua forma de reprodução. Na Modernidade o corpo passa a ser uma realidade biopolítica, o corporal será uma realidade constituída e hierarquizada a partir dos dispositivos biossociais e interseccionais de categorização como a classe, o gênero e a raça (FOUCAULT; 1988). Impulsionada pela ideologia liberal capitalista, a política da vida que nela se instituiu, configurou-se essencialmente orientada nos termos da colonialidade (FLOR DO NASCIMENTO; MARTORELLI, 2013).

Assim, antes de assumir uma dada perspectiva do humano, uma bioética que se engaja e uma prática de dissidência e resistência crítica aos modos nocivos de gestão biopolítica (SCHRAMM, 2010) deve ser capaz de evidenciar e realizar uma crítica dos enquadramentos normativos do humano instituídos pelas comunidades morais (BUTLER, 2019). Ela deve ser capaz de analisar as disposições normativas do humano produzida em cada contexto sócio-histórico questionando a validade dessas disposições.

4 - BIOÉTICA, PODER E SUBJETIVAÇÃO: POR UMA BIOÉTICA CRÍTICA AOS MODOS HISTÓRICOS DE ENUNCIÇÃO DOS SUJEITOS MORAIS

Defendemos que o uso instrumental e irrefletido de enunciados normativos do humano, como aquele muitas vezes performado pela bioética hegemônica quando recorre à noção de *pessoa*, recai, frequentemente, em estratégia de redução da dimensão política e histórica da constituição dos sujeitos e corpos, bem como, dos dilemas morais concernentes à vida. Ao assumir a sua vinculação à ética principiológica de base iluminista, a bioética hegemônica recorre à princípios abstratos e à ficção de uma entidade transcendente, suprassensível e a-histórica. Será a partir de princípios abstratos e de uma entidade fictícia e desenraizada que ela irá pensar os *sujeitos* e dilemas social, histórica e politicamente constituídos (SÈVE, 1994).

Quando professam a centralidade moral da *pessoa*, conforme o enunciado paradigmático da tradição metafísica secular fundada pelo humanismo europeu do século XVIII, os bioeticistas tomam como método isolar inumeráveis sujeitos dos contextos históricos, políticos, discursivos, relacionais e materiais que os produzem. Operam o apagamento e neutralização da complexidade de suas existências históricas, sociais e políticas, reduzindo-as a uma entidade abstrata e transcendente reificada.

Mais que isso, recorrem a um artefato reiteradamente capturado pelas configurações do poder para viabilizar cognitivamente e moralmente processos discriminatórios que autorizam a exploração, a violação e a morte de viventes tomados enquanto despossuídos dos atributos normativos do humano conforme as sociedades hegemônicas. Em nome de uma afiliação a um referencial filosófico e humanístico, correm o risco de reproduzir e legitimar a operação de um *dispositivo* útil aos processos que discriminam as vidas que importam moralmente daquelas que não importam. (DREYFUS; RABINOW, 1995; FOUCAULT, 1976/ 2000; ESPOSITO; 2012). Devem, por isso, estar atentos ao risco de operarem esse conceito de modo a reproduzir condições naturalizadas de inscrição dos viventes em regimes desiguais e questionáveis de tratamento ético.

Ao evocar e fazer um uso instrumental de formas determinadas de enunciação do seu objeto de consideração moral, os bioeticistas incorrem em expressar uma afiliação a padrões normativos de reconhecimento e discriminação dos viventes assentados em ontologias histórica e culturalmente situadas. Sob o risco de resumir sua tarefa a mera reprodução e aplicação dessas formas, devem estar cientes da herança histórica e dos compromissos políticos que assumem ao evocá-las.

Notadamente em sua versão de base hegemônica e secular, a bioética é reconhecida por tratar dos dilemas éticos do campo biomédico tomando como base epistemológica o enquadre paradigmático do humano prescrito pela tradição iluminista. Quando é requisitada a pensar dilemas éticos relativos à vida, como o aborto, o infanticídio, a manipulação de células tronco, a engenharia genética e a eutanásia, esta bioética irá recorrer à noção de *pessoa*, e o fará conforme os parâmetros prescritos por essa tradição. Ela enunciará a *pessoa* enquanto um ente dotado de predicados específicos como a racionalidade, a autonomia, a autoconsciência e a imputabilidade ético moral.

A título de exemplo, podemos afirmar que ao ser convocada à colaborar com o debate em torno da questão do aborto, a bioética de base secular, afiliada à tradição iluminista, irá reduzir os modos plurais e complexos por meio dos quais as comunidades morais enunciam o seu compromisso ético com o nascituro. Ela irá reduzir o pluralismo moral à prescrição de uma análise dos atributos normativos de humanidade conforme o esquema de pensamento principialista.

Se, por exemplo, no contexto moral de uma bioética de base metafísica cristã, o debate sobre a moralidade do aborto circularia em torno de saber se o feto pode ou não ser considerado com um ente dotado de alma, no contexto da bioética secular dos países centrais este debate estará centrado em saber se o feto é dotado ou não dos atributos normativos do humano, convencionados no período da Modernidade.

Quando discute a questão do aborto, sua contribuição adotará como método, saber se um feto é ou não uma *pessoa* e definir isso será recorrer a princípios axiológicos, canônicos, fundadores e estruturantes da moralidade secular moderna. Será uma tarefa que implicará pensar, por exemplo, em que

momento o desenvolvimento da atividade *neurocortical* do feto permite admitir a emergência de atributos como a racionalidade, a senciencia e a autoconsciência (DAMÁSIO, 2000; SINGER, 2004).

Uma lógica semelhante de inclusão e exclusão dos entes no registro consensual do humano será acionada para pensar a moralidade da eutanásia (ORTEGA; VIDAL, 2007) o tratamento ético dispensado aos animais não-humanos (LOW, 2012), a experimentação com humanos e não-humanos e demais conflitos morais bioéticos. Seja num contexto moral de base metafísica cristã, seja num contexto moral de base secular, ainda estamos nos movendo e pensando a moralidade no campo da *pessoa* e dos modos normativos do humano.

A *pessoa*, e a carga de significados morais que esse signo evoca, exerce um poder performativo fundamental para a constituição da moralidade ocidental moderna. Não estamos, portanto, a negar esse fato. Menos ainda, desejamos deslegitimar as múltiplas formas pelas quais a *pessoa* é apropriada pelos sujeitos em suas lutas por reconhecimento e em suas trocas sociais cotidianas. O que estamos defendendo é apenas o exercício de uma atitude de crítica frente aos padrões normativos pelos quais esse signo costuma ser capturado. Estamos sugerindo uma “insurreição ao nível da ontologia” pela desnaturalização da relação que estabelecemos com as formas de enunciação dos sujeitos morais (BUTLER, 2019).

Defendemos o exercício de uma crítica ao uso instrumental do signo quando assumido e reificado segundo parâmetros de *epistemes* histórica e politicamente comprometidas, sobretudo quando se afirmam universais, a-históricas, apolíticas e transcendentais. Não se trata de pregar a abolição da fronteira que separa as “pessoas”, das “não pessoas”, os “humanos dos não-humanos”, mas de evidenciar o caráter condicionado destas fronteiras às formas sócio-históricas, às relações de poder, aos processos regulatórios de conformação das realidades, identidades e lugares sociais. Trata-se de reconhecer a *pluralidade* e as *gradações* de formas que o reducionismo que separa e categoriza os *entes* entre *pessoas* e *não-pessoas* esconde. Em outras palavras, trata-se de evidenciar a multiplicidade destas formas e tecer uma crítica compreensiva e qualificada aos processos e modos de proliferação dessas

multiplicidades. Trata-se, enfim, de pensar a possibilidade de uma Bioética capaz de denunciar as ausências do múltiplo dentro da linguagem dos direitos e das lutas por reconhecimento. (CASTRO, 2015; HOLANDA, 2015)

Em nossa opinião, cabe à Bioética, justamente questionar a natureza daquilo que torna os viventes objetos de consideração ética. Cabe à ela reconhecer que a moralidade dispensada aos viventes segue um desenho heterogêneo que reflete os modos plurais pelos quais esses viventes são representados no seio das diversas comunidades morais. Quando reificado e instrumentalizado, o potencial performativo do signo *pessoa* pode ser capturado pela lógica da categorização e discriminação biopolítica. Assim ele se torna um artefato útil em remeter os viventes e seus corpos a regimes desiguais de tratamento ético, com base em parâmetros de discriminação naturalizados e apresentados como *a-históricos*.

Cabe, por isso, à Bioética, como um campo que enuncia a *vida* e não a *pessoa* enquanto seu objeto de interesse central, não se bastar em reproduzir acriticamente as disposições normativas do humano postas. Seu papel passa, antes, justamente pela tarefa de colocar tais disposições em “suspensão”, evidenciá-las, ressaltar sua gênese histórica, questioná-las. Cabe aos/às bioeticistas analisarem criticamente os mecanismos discursivos e as práticas sociais que as comunidades morais dispensam aos viventes e isso envolve compreender como essas comunidades organizam seus sistemas de valor e suas ontologias.

Assim, a Bioética se distinguirá, não pela afiliação e reprodução de uma ontologia histórica situada e politicamente hegemônica, mas, pela sua capacidade de conduzir uma crítica qualificada das formas normativas a partir das quais os viventes são lidos enquanto objetos de consideração moral. Ela se distinguirá, não pela sua afiliação a uma das muitas formas históricas de enunciação dos sujeitos morais (MAUS, 2013), mas, por seu interesse naquilo que possibilita ou interdita o acesso dos viventes ao reconhecimento de uma dada condição moral.

Assim, ao enunciar a *pessoa*, enquanto um ente dotado de atributos como a linguagem, a autoconsciência e a racionalidade, os/as bioeticistas devem

saber que a enunciam conforme os termos dados a partir da matriz de pensamento iluminista. Devem estar cientes de que fazem uma opção político-ontológica, que se afiliam a uma matriz normativa que organiza e estrutura sua percepção do mundo e que oferece vocabulário a partir do qual suas ações morais serão avaliadas.

O projeto da Bioética deve estar atrelado a estabelecer as condições de fundamentação para uma crítica quanto aos processos naturalizados de enquadramento normativo dos viventes. Este campo deve compreender os modos diferenciados como as diversas culturas transformam os viventes em sujeitos de direito, objetos de consideração moral. Mais do que reproduzir práticas históricas de enquadramento normativo, cabe à bioética a tarefa de investigar como essas práticas foram naturalizadas, evidenciar esse processo e conduzir um debate propositivo sobre a dimensão ética dessas práticas.

Assim, assumimos como premissa que no contexto das práticas bioéticas cotidianas, não será a observação de critérios normativos universalistas o fator determinante para definir a atitude moral dispensada aos viventes e seus corpos. A não ser na ficção humanista eurocêntrica, não existe uma moralidade canônica e universal, orientada por princípios racionais, transcendentais e, por isso, intersubjetivamente validada. No campo das práticas sociais concretas, as moralidades descreverão desenhos *heterotópicos*, revelados pelas maneiras plurais como os viventes e seus corpos são inscritos e pelas maneiras como eles reconhecem a si mesmos enquanto sujeitos morais no seu contexto de suas relações. Neste campo, não podemos ceder à exaltação acrítica de uma moralidade essencial, transcendente e orientadora da ação moral daqueles capazes de ascender à suas formas universais (os sujeitos racionais).

Em lugar dessa afirmação, pensamos que no campo das práticas sociais concretas, o modo como as instituições e os sujeitos enunciam seu compromisso moral com a vida e a preservação da vida de viventes e comunidades biosociais diversas é definido mais pela coexistência de regimes diferenciados e localizados de moralidade do que pela observação de princípios universais. A moralidade humana se apresenta não como um universo, mas, como um “multiverso moral”. A observação dos processos históricos pelos quais os viventes, suas vidas e corpos tornam-se objetos de consideração moral,

mostrará que tornar-se um sujeito moral é menos o efeito da aplicação de categorias universais e transcendentais, do que da inscrição dos indivíduos, seus corpos e vidas em sistemas de categorização valorativa socialmente partilhados e instituídos.

Ao contrário do reconhecimento da condição de *personalidade*, a produção de *sujeitos morais* é um processo caracterizado por sua natureza irreduzivelmente complexa, histórica e social. A *subjetividade* é uma categoria dinâmica e a *subjetivação* é um processo complexo, dialético, relacional, um processo que não segue uma linearidade ou causalidade determinada. A *subjetividade* é mais reconhecível pela sua fluidez e mutabilidade do que pela sua constância. Ela é eminentemente é um sistema processual, plurideterminado, contraditória e em constante desenvolvimento. Não se caracteriza por invariantes estruturais e por isso não pode ser definida a partir de construções universais (GONZÁLEZ-REY, 2007).

Enquanto nos debates bioéticos a *persona* se pretende ubíqua aos seres, corpos e materiais biológicos e é buscada nos seres sencientes, racionais, sendo reificada e abordada enquanto uma “substância”, o *sujeito* é uma construção que carrega em si uma acepção sociopolítica e é, por essência, uma categoria dinâmica, discursiva e relacional (SEVÈ, 1994).

Há muitos modelos explicativos que tentam dar conta das categorias de *sujeito* e *subjetividade*, estes são termos com muitas acepções ao longo da história, são objetos de tentativas variadas de conceituação por perspectivas teóricas diferentes. Nossa aposta, entretanto, é a de pensar os sujeitos e os processos de produção de sujeitos como acontece e é continuamente reproduzido no seio das relações e práticas cotidianas. O sujeito se revela, sobretudo, pela apropriação reflexiva que os indivíduos fazem dos discursos que os precedem e enunciam sua presença no seu contexto de relações. Ao pensarmos uma perspectiva foucaultiana, o processo de subjetivação ocorre essencialmente como um processo de assujeitamento/ sujeição e consiste precisamente nessa dependência fundamental de um discurso que nunca escolhemos, mas que, paradoxalmente, estrutura nossa identidade e nossas ações. Para Foucault, subjetivação, o processo de produção discursiva dos

sujeitos, significa tanto o processo de se tornar subordinado pelo poder, como o processo de tornar-se um sujeito (BUTLER, 2017).

Na analítica do *biopoder* empreendida por Foucault, a gênese e o desenvolvimento das relações de produção capitalistas incorporaram o engendramento de uma política normativa da vida enquanto procedimento institucional de modelagem dos indivíduos pela sua formatação enquanto sujeitos. Diante da proposta de leitura conferida pela *analítica do biopoder* aos processos de subjetivação, a noção reificada da *pessoa*, a crença na *pessoa humana* como um dado universal e constatável por meio da verificação de atributos específicos perde sua consistência.

Assim, não se trata de nos perguntarmos, enquanto bioeticistas “*o que é ser pessoa*”, ou “*em que momento a pessoa surge ou deixa de existir*” na *onto* ou na *filogênese* do humano, mas antes, questionarmos o “*que significa ser subjetivado enquanto pessoa para dada comunidade moral?*” ou “*como os sujeitos podem se apropriar e reinterpretar a noção de pessoa e reivindicar o reconhecimento de sua condição de humanidade*”.

Cabe neste ponto pensar uma Bioética crítica aos modos de manifestação que o biopoder imprime aos sujeitos e seus corpos nos nossos dias. Como os modos de subjetivação concorrem para a produção de corpos matáveis, exploráveis, descartáveis, abjetos, corpos que pesam, corpos excedentes, ou corpos que importam e cuja proteção e a reprodução é garantida pelas configurações do poder. Cabe a uma Bioética informada pela analítica do biopoder compreender a natureza dos processos biopolíticos que concorrem para a produção dos corpos na contemporaneidade. Tecer análises qualificadas dos processos relacionais e discursivos que desnudam a vida de seus predicados transcendentais e transformam, a vida, os corpos, a saúde em objetos de troca, em *commodities*, sobre os modos contemporâneos e heterogêneos de gestão e controle da vida pela produção de sujeitos e pela captura política e discursiva dos seus corpos.

//

Estes são dias em que mundo padece sob o peso de uma pandemia sem precedentes. Os impactos humanos e econômicos da Covid-19 configuram o que Mbembe, muito precocemente, definiu como a “*expressão espetacular do impasse planetário no qual a humanidade se encontra*” (MBEMBE, 2020).

Nos nossos dias a ação discriminatória do *biopoder* se mostra de um modo extremamente dramático. Vivemos, nas palavras de Mbembe (2020), “um tempo sem garantias ou promessas”, um mundo cada vez mais “dominado pelo medo do seu próprio fim” e, ao mesmo tempo caracterizado por “uma desigual redistribuição da vulnerabilidade”, bem como “novos e ruinosos compromissos com formas de violência tão futuristas quanto arcaicas”.

Hoje, quando o mundo acumula três milhões e quinhentas e o Brasil quatrocentas mil mortes confirmadas por COVID-19, a pandemia exacerba o quanto as moralidades aplicadas às questões de saúde e às questões da vida estão atravessadas por uma trama complexa de determinações.

Se a nível macropolítico, a pandemia intensificou o poder assassino do Estado, a nível micropolítico, ela “democratizou” esse poder (MBEMBE, 2020). Nesses tempos, a gestão política da vida se faz pela administração da morte e as deliberações bioéticas cobram decisões atroz. Poucas vezes, o direito de viver se viu tão ameaçado e os sujeitos se perceberam tão responsáveis pelas suas próprias vidas e pelas vidas dos demais. Revela-se explicitamente a fragilidade do compromisso do Estados neoliberais com a promessa fundadora de proteger e preservar a vida das populações.

Hoje, se evidencia como as decisões bioéticas e as decisões sociopolíticas descrevem caminhos sobrepostos. Em países como o Brasil, morrer de COVID-19 não é um evento meramente biomédico, um fato dado pela contaminação de um patógeno específico, mas, um evento de culminância política e econômica. As decisões sobre a vida e a morte de populações inteiras se apresentam como desafios morais de proporções inauditas. Elas estão irredutivelmente atravessadas por questões de ordem social e política e sua complexidade não pode ser reduzida aos esquemas de inteligibilidade principiológicos, menos ainda, seu enfrentamento pode ser reduzido à simples aplicação dos princípios de uma ética meramente biomédica e apolítica.

As deliberações que definem o destino de populações inteiras nos termos de sua preservação ou extermínio seguem um desenho biopolítico que define a morte e a vida dos sujeitos, tomando como parâmetro de categorização, o lugar de inscrição social e política a que esses sujeitos foram historicamente remetidos. Em países como o Brasil, morrer de COVID - 19 é o resultado complexo da precarização programática, do Estado mínimo e da austeridade fiscal. Tanto em suas causas, como em seus efeitos, o avanço da pandemia descreve uma geografia política e social cujo desenho é coincidente à geografia de tantas outras questões interseccionais e socialmente estruturantes como a desigualdade social, a precarização do trabalho, a fome, a hiperexploração dos corpos, o machismo e o racismo.

A nível global, para a imensa maioria da humanidade, especialmente nas zonas do mundo onde os sistemas de saúde foram “devastados por anos de negligência organizada” (MBEMBE, 2020), o pior tem se concretizado. Ainda hoje, quase um ano e meio depois que a OMS declarou a elevação do estado de contaminação ao nível de pandemia, países como o Brasil e a Índia parecem viver um pesadelo interminável.

A Pandemia chegou ao Brasil e encontrou um país já imerso em recessão econômica, sofrendo os impactos diretos de duras medidas de austeridade, como aquelas impostas pela Emenda Constitucional 95 (BRASIL, 2016). Desde a confirmação dos primeiros casos, a suspensão de todas as atividades não essenciais e a instituição do regime de isolamento social nas primeiras cidades, o país acumulou números impressionantes, que ao final de maio de 2021, quando essas linhas são escritas, já ultrapassam a faixa dos 16 milhões e meio de casos e das 460 mil mortes confirmadas.

Os efeitos permanentes da pandemia exacerbam as desigualdades preexistentes e dividem com elas as mesmas causas estruturais. Já nas primeiras semanas em território brasileiro, a pandemia impôs danos maiores sempre que encontrou em seu caminho vulnerabilidades históricas. Desde os primeiros meses no Brasil, a evolução da contaminação já permitia identificar um perfil comum às suas vítimas mais regulares: homens, pobres e pardos, moradores das grandes cidades (DIFERENÇAS, 2020) e depois disso, mesmo a resposta do Governo irá reproduzir esses padrões, vacinando duas vezes mais pessoas brancas do que negras. (BRASIL, 2021)

A despeito da gravidade dos números, no presente, nem o Brasil nem o mundo parecem ter alcançado um pico ou um patamar de contágio. Há poucas certezas sobre o recém-descoberto vírus, uma delas é o seu potencial inaudito para produzir lesões em múltiplos sistemas e tecidos do corpo de seu hospedeiro. Muitos dos sobreviventes do COVID irão carregar danos permanentes à saúde, tornando-se dependentes dos serviços públicos já sucateados pelo longo histórico de precarização. Além disso, o surgimento de novas variações do vírus ameaça as esperanças da humanidade em uma retração permanente do índice de contaminação, seja por meio de uma vacina eficaz, seja por meio da aquisição de um estágio de imunidade comunitária resultante do contágio natural conhecido como “imunidade de rebanho”. Ao que tudo indica, a humanidade ainda irá conviver por muito tempo com esse vírus e será obrigada a se adaptar a seus efeitos.

O clima de incerteza que domina o cenário mundial é ilustrado pelo apelo do presidente da Organização Mundial de Saúde (OMS, 2020), Tedros Adhanom Ghebreyesus que em junho de 2020 já afirmava que a Pandemia seguiria fora de controle e ainda estaria longe de seu fim afastando qualquer possibilidade de um retorno aos padrões de normalidade até então conhecidos (CRISE, 2020).

O “único caminho dessa pandemia” alertava, Ghebreyesus, “será ficar cada vez pior e pior e pior” caso muitos países que “estão indo na direção errada” não “sigam o básico”. Os apelos de Ghebreyesus foram destinados às grandes lideranças mundiais e, sobretudo, a líderes de países como o Brasil e os Estados Unidos (então governado por Donald Trump) que, juntos já dividiam recordes nefastos, alavancando os números mundiais de contaminação. A grande ameaça que agora enfrentamos, disse o diretor da OMS em Genebra, Suíça: “não é o vírus em si, mas a falta de liderança e solidariedade em níveis globais e nacionais” (CRISE, 2020).

Hoje, maio de 2021, enquanto ministros acusados de condução negligente da pandemia respondem em CPI pela má gestão da crise e ativistas dos direitos humanos como, a jurista Deisey Ventura, buscam alternativas políticas para indiciar o Governo Federal pela prática de genocídio (BRUM, 2020), cada indivíduo em particular se percebe incitado a se posicionar quanto ao valor de sua vida e da vida dos seus próximos.

Nesses tempos, decisões cotidianas podem fazer a diferença entre a vida e a morte e, ao tomar posição sobre suas próprias vidas e saúde, os sujeitos se colocam, muitas vezes, em rota de colisão e em confronto direto com as formas tradicionais de exploração que se conservam, independente dos custos humanos.

Nas mínimas ações, como usar o transporte coletivo para ir ao trabalho, manterem-se em regime de teletrabalho, reivindicar o direito ao isolamento social, os sujeitos se veem postos, diariamente, diante da necessidade de confrontar a ordem e reivindicar o reconhecimento do seu direito à vida e a vida dos seus; são convocados, portanto, a porem-se em posição de resistência e crítica.

Mesmo neste quadro de incertezas, o Governo Federal ainda trabalha com a perspectiva da “imunidade de rebanho”. Assume implícita e explicitamente um projeto de *darwinismo social* ao escolher um modo de gestão de resultados incertos, mas que tem como consequência previsível a morte de um milhão de brasileiros num prazo de poucos anos. O modelo de isolamento social, uma das poucas estratégias eficazes de controle da curva de contágio ainda tem sido objeto de disputas e controversas, sofrendo à pressão de atores públicos que cobram a retomada das atividades produtivas “morra a quem morrer” (PREFEITO, 2020). Sem qualquer perspectiva de diminuição do número de contágio, governadores e prefeitos falam em retomada das atividades escolares, pondo em risco a vida de milhares de crianças e professores.

Assim, a nível global, a pandemia impôs a necessidade de que as antigas lutas pelo reconhecimento da humanidade e pela superação das contradições impostas pelas relações históricas de poder se atualizassem em proporções dramáticas.

Nestes tempos, em que o Estado nega expressamente seu compromisso com a proteção e a preservação da vida de sua população, cada indivíduo e cada comunidade biossocial se percebe eticamente convocada a responder a essa luta e se posicionar. Cada indivíduo é convocado a se posicionar frente ao lugar social a que seus corpos foram remetidos. Nesses tempos, em que respirar deixou de ser um direito universal (MBEMBE, 2020), é preciso que os sujeitos cobrem seu direito a uma vida plena e à esperança (FREIRE, 1974).

A luta não se justifica apenas em que passem a ter direito a uma existência biológica, mas que tenham a liberdade para criar e construir, para se aventurar e admirar-se, para ter esperanças em um futuro melhor para si e para os seus descendentes (FREIRE, 1974).

Tal luta exige que as mulheres e os homens se coloquem uns frente aos outros como “humanos” e não como “coisas”. Que se coloquem frente a um sistema que os remeteu e os reduziu inúmeras vezes ao lugar de quase coisas. Eles devem superar a paralisia e as forças que os invisibilizam e se colocarem enquanto humanos (FREIRE, 1974). Trata-se de uma exigência radical.

Desde suas raízes ecológicas, seus atravessamentos sociais e políticos aos seus impactos econômicos, a Pandemia, encarna a face mais trágica dos nossos tempos. A humanidade que aprendeu a exaltar o indivíduo, se percebe frágil como um único e permeável organismo (MBEMBE, 2020; BUTLER, 2020). O imaginário liberal do indivíduo enquanto uma entidade separada do seu mundo é posto à prova. A humanidade se põe novamente frente ao desafio de compreender e reformular sua relação com a vida. Como Mbembe (2020), nos lembra, faz-se necessário recompormos uma Terra habitável, e assim ela poderá oferecer a todos uma vida respirável. A questão que se coloca é se “seremos capazes de redescobrir a nossa pertença à mesma espécie e o nosso inquebrável vínculo com a totalidade do vivo?”.

Enquanto essas linhas são escritas, milhares de corpos inchados e em decomposição boiam nas águas do Ganges. Em diversas aldeias, o leite desse rio sagrado está tomado por valas e covas rasas, milhares de “pequenas colinas” do tamanho de corpos humanos, e a noite o céu se ilumina de vermelho com a luz das milhares de piras funerárias.

Tradicionalmente, hindus cremam seus mortos. Mas muitas comunidades fazem o que é conhecido como “Jal Pravah”: prática de flutuar no rio corpos de crianças, meninas não casadas ou pessoas que morrem de doenças infecciosas ou mordida de cobra. Muitas pessoas pobres tampouco conseguem arcar com os custos de uma cremação, então, envolvem os corpos em musselina branca e lançam-no à água. O que é raro, porém, é que tantos sejam avistados em tão pouco tempo, e em tantas partes do rio [...] ‘É de partir o coração’, ele diz. “Todas essas vítimas eram filhos, filhas, irmãos, pais e mães de alguém. Mereciam respeito em sua morte. Mas eles sequer se tornaram parte das estatísticas - morreram como desconhecidos e foram enterrados como desconhecidos.’ (PANDEY, 2021)

Em conclusão, ao pensarmos a emergência de uma bioética de inserção periférica, que adota uma perspectiva crítica e politicamente engajada - um projeto coletivo que no Brasil vem sendo encarnado por um grupo heterogêneo de pensadores como Volnei Garrafa, Dora Porto, Rita Segato, Cláudio F. Lorenzo, Leo Pessine, Jose Roque Jungues, Roland F. Schramm, Debora Diniz, Wanderson Flor do Nascimento, Marianna Assunção. F. Holanda, Aline Albuquerque, Natan Monsores, Leandro Martoelli, Alejandra Bello-Urrego, Camilo Castillo Macholla, Thiago Cunha - fazemos um apelo para que essa bioética que se afirme enquanto uma ética da vida, ou seja, uma ética que seja capaz de pensar o compromisso ético com os entes para além da *pessoa*. Uma ética capaz de investigar, problematizar e, se possível, deslegitimar as lógicas naturalizadas e subjacentes à produção dos sujeitos morais histórico, uma bioética que se aproprie do seu papel enquanto partícipe na produção e reprodução de modos de subjetivação e gestão da vida.

Parte-se em defesa de que, antes de resumir sua tarefa a reproduzir e aplicar disposições normativas predeterminadas, que essa bioética assuma a tarefa de tecer críticas qualificadas quanto às origens e os efeitos excludentes das disposições normativas postas em circulação e naturalizadas no âmbito das relações cotidianas. Que ela se lance na tarefa de compreender os condicionamentos subjacentes às formas sócio-históricas variáveis pelas quais os sujeitos-viventes são tomados enquanto objeto de consideração moral e suas vidas e corpos são valorados nos diversos contextos de produção de subjetividades.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. A comunidade que vem. Belo Horizonte: Autêntica; 2013.

_____. Estado de exceção. Trad. Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004

_____. Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I. 2. ed. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG.

_____. O aberto: o homem e o animal. Trad. Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013

CRISE do novo corona vírus pode ficar pior. **Agência Brasil**. 2020. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/internacional/noticia/2020-07/crise-do-novo-coronavirus-pode-ficar-pior-alerta-oms>. Acesso em 20 de jun. 2020

ALVES, Raoni, Homens invadem ato no Rio e um deles derruba cruzes que lembram mortos pela Covid. G1, 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/06/11/grupo-ataca-manifestacao-que-lembra-mortos-pela-covid-19-no-rio.ghtml>. Acesso em 21 de junho de 2020

AIRES S. Corpos marcado para morrer. Cult [Revista Brasileira de Cultura]. 2018; volume 240:São Paulo, SP. pg. 29-32.

AKOTIRENE, Carla. O que é interseccionalidade. Coordenação Djamila Ribeiro. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ARENDT, Hannah. Origens do totalitarismo. São Paulo: Cia. Das Letras, 1989.

BALDINI, L. J. S.; CHAVES, T. V. Do visível ao nomeado: enquadramentos do humano. Trabalhos de Linguística Aplicada. Campinas, n 57.2, 799-820, mai./ago. 2018.

BEAUCHAMP, Tom.; CHILDRESS, James. Principles of biomedical ethics. New York: Oxford University, 1979.

BEECHER, Henry. Ethics and clinical research. The New England Journal of Medicine, n. 16, p. 1354-1360, jun. 1966.

BELLO-URREGO, ALEJANDRA DEL ROCÍO. Entre a zona do ser e do não-ser: a economia moderna da crueldade. Tabula Rasa [online]. 2020, n.33, pp.335-355. ISSN 1794-2489. <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.13>.

BENTO, Berenice. Necrobiopoder: Quem pode habitar o Estado-nação?, Cadernos Pagu, (53), Epub 11 de junho de 2018.[acesso 2 de Junho de 2019] Disponível em <https://dx.doi.org/10.1590/18094449201800530005>

BENHABIB, Sheyla. Situating the self. Gender, community and postmodernism in contemporary ethics. New York: Routledge, 1992.

BENVENISTE, Émile. A filosofia analítica e a linguagem. In: Problemas de linguística geral I. Trad. Maria da Glória Novak e Luiza Neri. 5.ed. Campinas: Pontes, 2005.

BORDIEU, Pierre. A. Economia da Trocas Linguísticas: O que quer dizer. São Paulo: Editora da USP, 1998.

BRANDÃO, Helena. N. N. Introdução à Análise do Discurso, Campinas, SP: Editora da Unicamp, Ed. 2004.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal; 1988

_____. Portaria conjunta CNJ/MS, Nº 1, de 30 de março de 2020. Estabelece procedimentos excepcionais para sepultamento e cremação de corpos durante a situação de pandemia do Coronavírus. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 30 de mar. de 2020.

_____. Emenda Constitucional nº 95, de 16 de dezembro de 2016. Altera o Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, para instituir o Novo Regime Fiscal, e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 2016.

BRASIL Vacina duas vezes mais pessoas negras do que brancas. **Agência Pública**, 2021. Disponível em: <https://apublica.org/2021/03/brasil-registra-duas-vezes-mais-pessoas-brancas-vacinadas-que-negras/>. Acesso em 20 de Abril de 2021

BUTLER, Judith. Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?. Tradução de Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha; revisão de tradução de Marina Vargas; revisão técnica de Carla Rodrigues. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015

_____. Vida precária. Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n.1, p. 13-33.

_____. A vida psíquica do Poder: teorias da sujeição. Trad Rogério Bettoni. – 1.ed. ___ Belo Horizonte: Autêntica. Editora. 2017

_____; SPIVAK, G. C. Quem canta o Estado-nação? Trad. Vanderlei J. Zacchi e Sandra Goulart Almeida. Brasília: EDUNB, 2018.

_____. Vida precária: os poderes do luto e da violência / Judith Butler ; [tradução Andreas Lieber ; revisão técnica Carla Rodrigues]. -- 1. ed. -- Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019a.

_____. Corpos que importam: os limites discursivos do sexo. Tradução de Verônica Daminelli e Daniel Yago Françoli. São Paulo: n-1 edições, 2019b.7

_____. Pode-se levar uma vida boa em uma vida ruim? Conferência do Prêmio Adorno, Tradução de Aléxia Cruz Bretas. Cadernos de Ética e Filosofia Política. USO, SP, Nmero 33, 2012

BRUM, Eliana, “Há indícios significativos para que autoridades brasileiras, entre elas o presidente, sejam investigadas por genocídio”,

El País.2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-07-22/ha-indicios-significativos-para-que-autoridades-brasileiras-entre-elas-o-presidente-sejam-investigadas-por-genocidio.html>. Acessado em: 24 de jun. 2020

CARNEIRO, Aparecida Sueli (2005). A construção do outro como não ser como fundamento do ser. Tese (doutorado) em Educação. São Paulo: Universidade de São Paulo.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Metafísicas canibais: elementos para um antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

CLASTRES, Pierre, Arqueologia da violência: pesquisa de antropologia política, Tradução de Paulo Neves. Ed. Cosac & Naify. 1984/2004.

CORRÊA, Douglas. No Rio, homem derruba cruzes que lembram mortos pela covid-19. **Agência Brasil**, 2020. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2020-06/no-rio-homem-derruba-cruzes-que-lembram-mortos-pela-covid-19> Acesso em 20 de junho de 2020

DAMÁSIO, Antônio. O mistério da consciência : do corpo e das emoções ao conhecimento de si; tradução Laura Teixeira Motta; — São Paulo : Companhia das Letras, 2000.

DARDOT, Pierre. LAVAL, Christian. A Nova Razão do Mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.

DE CASTRO, S. Feminismo Decolonial. Princípios: Revista de Filosofia (UFRN), v. 27, n. 52, p. 213-220, 31 jan. 2020.

DE OTO, Alejandro. & QUINTANA, Maria M,. Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica del Homo Sacer. Tabula Rasa, 12, 47-72. <https://www.revistatabularasa.org/numero12/biopolitica-ycolonialidad-una-lectura-critica-de-homo-sacer/> 2010

DESCARTES, René Discurso do método. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001

DIAS, Edna C. Os animais como sujeitos de direito. Revista Jus Navigandi, ISSN 1518-4862, Teresina, ano 10, n. 897, 17 dez. 2005. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/7667>. Acesso em: 15 set. 2020.

DIFERENÇAS sociais: pretos e pardos morrem mais de COVID-19 do que brancos, segundo NT11 do NOIS. **Pontifícia universidade católica do rio de janeiro (puc-rio)**. Núcleo de Operações e Inteligência em Saúde. Centro Técnico Científico. Rio de Janeiro: PUC-Rio; 2020. Disponível em: <http://www.ctc.puc-rio.br/diferencas-sociais-confirmam-que-pretos-e-pardos-morrem-mais-de-covid-19-do-que-brancos-segundo-nt11-do-nois/>

DINIZ, Debora. Henry Beecher e a gênese da Bioética. O Mundo da Saúde, São Paulo, v. 23, n.5, p. 332-335, set./out. 1999.

DUSSEL, Enrique. Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão. Petrópolis: Vozes, 2000.

- DWORKIN, Ronald. Domínio da vida: aborto, eutanásia e liberdades individuais. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ENGELHARDT, JR HT. Fundamentos da bioética. São Paulo: Edições Loyola; 2008.
- ESPOSITO Roberto. The dispositif of the person. Law, Culture and the Humanities, [s. l.], v. 8, n. 1, 2012, p. 17–30
- FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Salvador: UFBA, 2008.
- FERREIRA, S.S. O conceito de pessoa e a sua extensão a não-humanos. In Controvérsia - v.1, n.1, p.74-89 (2005)
- FIGUEIREDO C.A.V.S. Estudos Subalternos: uma introdução, Revista Raído, Dourados, MS, v. 4, n. 7, p. 83-92, jan./jun. 2010.
- FOUCAULT, Michel, Vigiar e Punir: história da violência nas prisões. 1975, Petrópolis: Editora Vozes. 1987.
- _____, História da sexualidade: A vontade de saber (Vol. 1). 1976. São Paulo: Edições Graal. 2010
- _____, Em Defesa da Sociedade. Curso no Collège de France, (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____, Nascimento da Biopolítica. Curso no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____, Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008
- _____, Sobre a História da sexualidade. In: Microfísica do poder (1979). Rio de Janeiro: Graal, 2000. p. 243 – 27.
- _____, O sujeito e o poder (1984). In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FURTADO R. N; Camilo J A O. O conceito de biopoder no pensamento de Michel Foucault. Rev. Subj., Fortaleza, v. 16, n. 3, p. 34-44, dez. 2016.
- FEDERICI, Silvia. Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Editora Elefante, 2017.
- FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson e GARRAFA, Volnei Por uma vida não colonizada: diálogo entre bioética de intervenção e colonialidade. Saúde e Sociedade [online]. 2011, v. 20, n. 2 [Acessado 31 Maio 2021] , pp. 287-299. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-12902011000200003>>. Epub 27 Jul 2011. ISSN 1984-0470. <https://doi.org/10.1590/S0104-12902011000200003>.
- FREIRE, Paulo. Pedagogia do oprimido. São Paulo: Paz e Terra, 1974.

GARRAFA, Volnei. Inclusão social no contexto político da bioética. Revista Brasileira de Bioética, v. 1, n. 2, p. 122-132, 2005. Disponível em: <<https://bioetica.catedraunesco.unb.br/wp-content/uploads/2016/09/RBB-2005-12.pdf>>. Acesso em: 10 ago. 2017.

_____, Multi-inter-transdisciplinaridade, complexidade e totalidade concreta em bioética. In: Garrafa V, Kottow M, Saada A, organizadores. Bases conceituais da bioética: enfoque latino-americano. São Paulo: Gaia; 2006. p. 73-91.

_____, PORTO, Dora. Intervention bioethics: a proposal for peripheral countries in a context of power and injustice. Bioethics, 2003; 17 (5-6): 399-416.

GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro:LTC,1989

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. In: Caderno de formação política do Círculo Palmarino n.01 Batalha de Ideias. (2011). 2011.Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/375002/mod_resource/content/0/caderno-de-forma%C3%A7%C3%A3o-do-CP-1.pdf Acessado em 19.04.2021.

GONZÁLEZ-REY, Fernando. Psicoterapia, subjetividade e pós-Modernidade: uma a aproximação histórico-cultural. Trad. Guilherme Matias Gumucio. São Paulo, SP. Thomson Learning. 2007.

GROSGOUEL, Ramon. El concepto de racismo en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? Tabula Rasa, 16, 79-102, 2012

GRÜNER, Eduardo. (2010). La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución. Buenos Aires: Edhasa

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-Modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 7.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HOLANDA, Marianna A. F. Quem são os humanos dos direitos?: sobre a criminalização do infanticídio indígena. 2008. 157 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia)-Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

_____. Por uma ética da (In)Dignação: repensando o Humano, a Dignidade e o pluralismo nos movimentos de lutas por direitos. Tese (Doutorado em Bioética) – Universidade de Brasília, Brasília, 2015

HONNETH, Axel. Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34. (2009)

JODELET, Denise. La representación social: Fenómenos, concepto y teoría. In: Psicología Social (S. Moscovici, org.), pp. 469-494, Barcelona: Paídos, 1985.

JUNGUES, José, R. Rev. Bioética. vol.26 no.2 Brasília Abr./Jun. 2018

- KANT, Immanuel. Fundamentação da Metafísica dos Costumes, trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005.
- KOTTOW, Miguel. Bioética y biopolítica. Revista Brasileira de Bioética, 1 (2): 110-121, 2005.
- LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo decolonial. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set. 2014. ISSN 1806-9584. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755/28577>>. Acesso em: 31 jul. 2020. doi:<https://doi.org/10.1590/%x>.
- LOW, Phillip, The Cambridge Declaration on Consciousness. 2012 Disponível em: <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf> fde acesso: 20 jan.2017
- MAIA, Antônio C. Sobre a analítica do poder de Foucault. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 7(1-2): 83-103, outubro de 1995.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. La descolonización y el giro decolonial. Tabula Rasa, 9, 61-62. 2008 <https://www.revistatabularasa.org/numero09/la-descolonizacion-y-el-giro-decolonial/>
- MAUS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa e a de “eu”. In: _____. Sociologia e Antropologia (pp.369-397). São Paulo, Cosacnaify, 2013.
- MBEMBE, Achille. Crítica da razão negra. Tradução de Marta Lança. 1. ed. Lisboa: Antígona, 2014.
- _____. Necropolítica. Arte & Ensaios, [S.l.], n. 32, mar. 2016. ISSN 2448-3338. Disponível em:<<https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993>>. Acesso em: 25 Jun. 2018
- _____. The age of humanism is ending. Mail & Guardian, África do Sul, 22 de dezembro de 2016. Analizys. Disponível em: <https://mg.co.za/article/2016-12-22-00-the-age-of-humanism-is-ending/>Acesso em: 22 de maio de 2021.
- _____. “Le droit universelle à la respiration” / “O direito universal à respiração” (tradução com Marta Lança). Ourique, Portugal: Buala.org. 2020.
- MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da Modernidade. Trad. Marco Oliveira. in Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol, 32 nº94. Rio de Janeiro RJ. 2017
- MORI, Maurizio. A moralidade do aborto. Sacralidade da vida e o novo papel da mulher. Tradução de Fermin Roland Schramm. Brasília: Editora. Universidade de Brasília, 1997
- MOSCOVICI, Serge. A Representação Social da Psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MUZUR A, Sass H-M, editors. Fritz Jahr and the foundations of global bioethics: the future of integrative bioethics. Munster: Lit Verlag; 2012.

'NÃO RESISTI', diz mensagem que seria de aposentado que derrubou cruzeiros em ato por vítimas da Covid-19 em Copacabana. **G1**. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/06/15/nao-resisti-diz-mensagem-que-seria-de-aposentado-que-derrubou-cruzeiros-em-ato-por-vitimas-da-covid-19-em-copacabana.ghtml>. 17 de julho de 2020.

OLIVÉ Leon. Epistemologia na ética e nas éticas aplicadas. In: Garrafa, Kottow, M & Saada, A (orgs.). Bases Conceituais da Bioética – enfoque latino americano. São Paulo, Editora Gaia/ Unesco2006. P.1212-13

ONG abre 'covas' na areia da praia de Copacabana em protesto contra ações do governo diante da pandemia. **G1**. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/06/11/ong-abre-covas-na-areia-da-praia-de-copacabana-em-protesto-contra-acoes-do-governo-diante-da-pandemia.ghtml>. Acesso em 20 de junho de 2020

ONU. Declaração Universal dos Direitos Humanos". "Nações Unidas", 217 (III) A, 1948, Paris, art. 1, <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>. Acessado em 01 de setembro de 2019.

ORTEGA, Francisco; VIDAL, F. (2007). Mapeamento do sujeito cerebral na cultura contemporânea. **Revista Eletrônica de Comunicação Informação & Inovação em Saúde**, 1(2), 255-259. Disponível em: <http://www.reciis.icict.fiocruz.br/index.php/reciis/article/view/106/123>. Acessado em: Jan 2017

PANDEY, Geeta, Covid-19 na Índia: rio Ganges vira 'cemitério' com corpos flutuantes ou enterrados às margens, Da BBC News em Nova Déli, 19 maio 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-57173639>. Acessado em 01 de Jun. 2021

PÊCHEUX, Michel. Análise Automática do Discurso. In: Gadet F, Hak T, editors. Por uma análise automática dos discursos: uma introdução a obra de Michel Pêcheux. 3 ed. Campinas: Editora da UNICAMP; 1994

PESSANHA, Eliseu A. Necropolítica & epistemicídio: as faces ontológicas da morte no contexto do racismo. 2018. 98 f., il. Dissertação (Mestrado em Metafísica)—Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

PESSINI, Leo. As origens da bioética: do credo bioético de Potter ao imperativo bioético de Fritz Jahr. *Revista Brasileira de Bioética*. Rev bioét (Impr.) 2013; 21 (1): 9-19

PYRRHO, Monique Teresinha S, de Souza. Revolução nanotecnocientífica e condição humana. 2012. vi, 178 f., il. Tese (Doutorado em Bioética)—Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

PIRIPKURA. Direção de Bruno Jorge, Mariana Oliva e Renata Terra. Zeza Filmes, Rio de Janeiro: 2017

PLATAFORMA BRASILEIRA DE POLÍTICA DE DROGAS (PBPD), Na CDN, coordenador-geral da polícia federal tenta intimidar pesquisadora brasileira em debate sobre militarização da segurança. São Paulo - SP, 19 , março de 2019. Disponível em http://pbpd.org.br/em-sessao-de-comissao-da-onu-cnd-coordenador-geral-da-policia-federal-tenta-intimidar-pesquisadora-brasileira-em-debate-sobre-militarizacao-da-seguranca/?fbclid=IwAR261GFjB3RSfclKs-FP1DxrKa_Lvcf9fze0jbTNo773MKGE8cnq0i1P

PREFEITO que disse “morra quem morrer” tem mandato extinto pela Justiça. **Congresso em foco**. 2020. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/governo/prefeito-que-disse-morra-quem-morrer-tem-mandato-extinto-pela-justica/>. Acessado em: 20 de set. 2020

QUIJANO, Anibal. Colonialidad y modernidad-racionalidad. In: BONILLO, H. (Comp.). Los conquistados. Bogotá: Tercer Mundo: Flacso, 1992.

_____. Colonialidade do poder e classificação social In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs). Epistemologias do Sul. 2009

RABINOW, Paul; ROSE, Nicholas. O CONCEITO DE BIOPODER HOJE. Rev. Pol & Trab [Internet]. 4º de dezembro de 2006 [citado 30º de janeiro de 2020];240:27-. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/politicaetrabalho/article/view/6600>

RAMOS, Silvia (coord.). Intervenção federal: um modelo para não copiar. Rio de Janeiro: CESeC, 2019.

REICH, Warren T., Encyclopedia of Bioethics, 2ª Ed, New York, McMilliam, 1995.

REVEL, Judith. Michel Foucault: conceitos essenciais. São Carlos: Claraluz, 2005

RORTY, Amelie. O. Persons and Personae in Gill, C. The Person and the human mind: Issues in ancient and modern philosophy. Oxford [England: Clarendon Press. (1990): 21-38

ROSE, Nicholas. (2011). Inventando nossos selfs: psicologia, poder e subjetividade. Petrópolis: Vozes. Teo, T. (Ed.) (2014). Encyclopedia of critical psychology. New York: Springer

SAFATLE, Vladimir. O Circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. São Paulo: Autêntica, 2015.

_____. Um dia, esta luta iria ocorrer. Série Pandemia, N-1 edições. Outubro, 2018.

_____. Introdução à Dialética Hegeliana. Youtube, 28 de mai. de 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ej6vPJr7unMv>. Acesso em: 20 de setembro de 2019

_____. Para além da necropolítica. *Pandemia Crítica*. São Paulo: N-1, n.146, 2020. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/textos/191>. Acesso em 15 out 2020

SÁNCHEZ-ANTONIO, Juan. C. (2020). Tanato-política, esclavitud, capitalismo colonial y racismo epistémico en la invasión genocida de América. *Tabula Rasa*, 35, 157-180.
<https://doi.org/10.25058/20112742.n35.07>

SANTOS, Boaventura S; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) *Epistemologias do Sul*. São. Paulo; Editora Cortez. 2010.

_____. *Pela Mão de Alice*. São Paulo: Cortez Editora, 1995

SCHRAMM, Fermin, R. A bioética como forma de resistência à biopolítica e ao biopoder. *Rev. bioét. (Impr.)*. [Internet]. 2010 [acesso 30 jul 2015];18(3):519-35

SEGATO, Rita L. *Las estructuras elementales de la violencia*. Buenos Aires: Prometeo; Universidad Nacional de Quilmes, 2003

_____, Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. *Mana*, 12: 207-236, 2006

SEVÈ, Lucien. *Para uma Crítica da Razão Bioética*. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

SINGER, Peter. *Ética Prática*, Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

TELES, Edson, A Pandemia e o Governo dos Corpos. *Revista Cult*, 2021. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/pandemia-e-o-governo-dos-corpos/>. Acesso em: 10 de janeiro de 2021.

YANCY, George. Judith Butler: Mourning Is a Political Act Amid the Pandemic and Its Disparities. *Truthout*, 2020. Disponível em: <<https://truthout.org/articles/judith-butler-mourning-is-a-political-act-amid-the-pandemic-and-its-disparities/> >. Acesso em: 20 de jun. de 2020