

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM BIOÉTICA**

**WANDERSON FLOR DO NASCIMENTO**

**POR UMA VIDA DESCOLONIZADA:  
DIÁLOGOS ENTRE A BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO E  
OS ESTUDOS SOBRE A COLONIALIDADE**

**Brasília**  
**2010**

**WANDERSON FLOR DO NASCIMENTO**

**POR UMA VIDA DESCOLONIZADA:  
DIÁLOGOS ENTRE A BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO E  
OS ESTUDOS SOBRE A COLONIALIDADE**

Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Bioética, Programa de Pós-graduação em Bioética da Universidade de Brasília – Área de Concentração: Fundamentos de Bioética e Saúde Pública.

Orientação: Profa. Dra. Rita Laura Segato.

**Brasília  
2010**

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. **Por uma vida descolonizada: Diálogos entre a Bioética de Intervenção e os Estudos sobre a Colonialidade.** Tese (Doutorado em Bioética). Programa de Pós-Graduação em Bioética. Brasília: Universidade de Brasília, 2010. Orientação: Rita Laura Segato.

*A meu pai Luiz que, durante a elaboração desta tese,  
muito tempranamente deixou este mundo...  
A minha mãe Leticia – cujo nome significa alegria – que  
acreditou em mim, mesmo achando tudo isso muito louco...  
Ao Felipe Arede, por tudo que, vivendo e pensando, entre  
tensões e afetos, incentivos e ideias, tornou possível dar início  
a este trabalho...*

## AGRADECIMENTOS...

Expressar gratidão a todas e todos por tudo o que me aconteceu durante a pesquisa que aqui se apresenta é muito difícil, o risco de deixar alguém de fora é muito grande, sobretudo porque muita gente é responsável, de diversas maneiras, pela elaboração deste trabalho, embora suas eventuais imprecisões sejam apenas de minha responsabilidade...

Como a gratidão é um afeto, inicio afetivamente agradecendo ao Thiago Rocha da Cunha, que foi um companheiro intenso e meu maior professor de bioética. Seguramente este trabalho não seria o que é – naquilo que ele tiver de interessante – sem as longas horas de boas discussões, acolhimento, encorajamento que ele me proporcionou. Também agradeço a Roseclér Machado Gabardo, que com seu carinho, receptividade e inteligência, muito me ajudou nesse percurso. Em minha passagem pelo PPG-Bioética, além dos conhecimentos obtidos, o carinho, o amor e a amizade que essas duas pessoas me deram foram um presente absolutamente inestimável...

Agradecer à Daniela de Souza também é difícil. Companheira que por quatro anos partilhou comigo não apenas sua casa, mas sua alegria, carinho e generosidade...

Às amigas Tatiana, Denise, Railda, Zahra, Flávia, Danu e Valeska, para quem toda a gratidão ainda é pouca. As palavras e gestos de incentivo, o carinho e os tantos outros apoios me fortaleceram...

À minha família “carnal” e “de santo” pelo apoio e paciência durante todo esse tempo. A meu pai Nkosi Mavambu e minha mãe Kaiango, por serem e me conduzirem...

Aos amigos Pedro Gontijo, Julio Cabrera e Álvaro Ribeiro que nas conversas sobre pensamento, filosofia, América Latina e política me deram muito a pensar...

Ao Programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade de Brasília e seu coordenador e grande incentivador prof. Volnei Garrafa, seu secretário Abdias, às professoras Muna Odeh e Lourdes Bandeira e aos professores Cláudio Lorenzo, Roque Jungues, Jorge Cordón e Gabriele Cornelli pelas interlocuções pontuais, incentivo e apoio; e, sobretudo, à profa. Rita Segato, que me acolheu na tarefa de orientação e pela partilha de saberes... A gratidão à Vanessa e Camila, da Cátedra Unesco de Bioética da UnB é também imensa, por toda a gentileza, competência e acolhimento. Também agradeço à

CAPES pelo apoio ao Programa e pela bolsa que me acompanhou durante a realização deste trabalho...

Às/aos colegas dos Programas de Pós-Graduação em Bioética, Antropologia e Sociologia, nos quais fiz disciplinas, pela partilha de aprendizados, olhares, acolhimentos que torna menos árida a tarefa de pesquisar na universidade...

Por último, mas não menos importante, ao Alex Meira, que nos últimos dias tem tornado minha a vida um pouco menos pesada: a ele, também, nem toda a gratidão seria suficiente: seu companheirismo, acolhimento, apoio e afetos tornaram possível que este trabalho tenha sido terminado...

A todas e todos que, de algum modo, contribuíram, direta ou indiretamente para a construção deste trabalho, a quem *los puntos suspensivos puedan representar...*

*Boa parte da história europeia-ocidental nos condiciona para que vejamos as diferenças humanas como oposições simplistas: dominante/ dominado, bom/ mau, acima/ abaixo, superior/ inferior. Em uma sociedade na qual o bom se define em função dos benefícios e não das necessidades humanas, sempre deve existir algum grupo de pessoas que, mediante a opressão sistemática, seja levado a sentir como se estivessem demais e a ocupar o lugar dos seres inferiores desumanizados. Em nossa sociedade tal grupo está composto pelas pessoas negras e do Terceiro Mundo, pela classe trabalhadora, as pessoas velhas e pelas mulheres (...). Sempre que se coloca a necessidade de estabelecer uma suposta comunicação, quem se beneficia de nossa opressão nos pedem que partilhemos com eles nossos conhecimentos. Dito de outra maneira, ensinar aos opressores quais são seus erros é responsabilidade dos oprimidos. Eu sou a responsável por educar aos/ às professores/ as que depreciam a cultura de meu filho no colégio. As pessoas negras e do Terceiro Mundo são responsáveis por educar as pessoas brancas para que reconheça nossa humanidade. Das mulheres se espera que eduquem aos homens. Das lesbianas e gays que eduquem o mundo heterossexual. Os opressores conservam sua posição e tergiversam a responsabilidade de seus próprios atos. E há uma sangria contínua de energias das quais se poderia fazer melhor uso se as dirigíssemos para a redefinição de nosso próprio ser e ao planejamento realista dos meios para modificar o presente e construir o futuro. A recusa institucionalizada da diferença é uma necessidade básica para uma economia do benefício que necessita da existência de um excedente de pessoas marginais.*

Audre Lorde (2003 p. 121-122)

## RESUMO

Partindo de um recorte da produção dos Estudos sobre Colonialidade originada por um conjunto de pensadoras e pensadores da América Latina acerca do modo como a Modernidade surgiu estruturada como uma maneira de arranjar o poder, o saber e o ser de modo que uma hierarquia entre centro e periferia, instalados em uma perspectiva colonial, organize nossa maneira de lidar com a política, com as ciências e - esse é o ponto principal que o trabalho sustentará - com a própria vida. A Bioética de Intervenção, que tem como proposta politizar de modo ético e aplicado o modo de lidar com os conflitos biotecnocientíficos, sanitários e sociais a partir da realidade latino-americana, desenvolve um contexto de pesquisa que pode acolher as críticas e contribuições advindas dos estudos sobre a colonialidade, sobretudo no que diz respeito às bases conceituais relacionadas com as teorias éticas, políticas e epistemológicas que a sustentam. Deste modo, um diálogo entre a Bioética de Intervenção e os Estudos sobre a Colonialidade será proposto, no intento de fortalecer e ampliar as bases teóricas da primeira, passando por um momento crítico dessas mesmas bases. A Bioética de Intervenção será apresentada também como uma ferramenta de enfrentamento, um instrumento de descolonização daquilo que este trabalho chamará de colonialidade da vida.

Palavras-chave: Bioética de Intervenção, Colonialidade, Colonialidade da vida, Crítica, Bases conceituais.



## **ABSTRACT**

Starting with an emphasis on the Studies on Coloniality production, which is originated from a set of female and male Latin American thinkers, this thesis examines the way that Modernity came upon structured as a form to arrange the power, the knowledge and the being in a way that a hierarchy between center and margin settled on a colonial perspective organizes our dealing ways with politics, with the sciences and – this is the main point that the work will sustain – with life itself. The Intervention Bioethics has as proposition politicizing the form of dealing, in an ethical and applied way, with biotechnoscientific, social conflicts and conflicts over health issues within Latin-American reality – it develops a research context that may embrace the critics and contributions arrived from the Studies on Coloniality, mainly in what concerns the conceptual basis related to the ethical, political and epistemological theories that sustain it. Therefore, a dialog between Intervention Bioethics and Studies on Coloniality will be proposed, as an intent to strength and amplify the theoretical basis of the first, going through a critical moment of that same basis. The Intervention Bioethics will be also presented as a tool to confrontation, an instrument for decolonizing what this work will call Life Coloniality.

Key-words: Intervention Bioethics, Coloniality, Life Coloniality, Criticism, Conceptual basis.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
ENTRE OS SABERES E O PODER: A COLONIALIDADE.....	18
O contexto geral: a crítica à Modernidade.....	20
A noção de <i>Colonialidade</i> .....	24
A ideia de <i>Diferença Colonial</i> .....	41
A Modernidade e a <i>falácia desenvolvimentista</i> .....	45
RE-POLITIZANDO QUESTÕES MORAIS: A BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO	54
As bases epistemológicas.....	58
Os marcos da epistemologia científica.....	61
Os marcos da epistemologia moral.....	68
Os marcos da epistemologia política.....	71
As bases políticas.....	76
O utilitarismo solidário e o voluntariado orgânico.....	77
Os quatro <i>P's</i> .....	80
Adoção dos Direitos Humanos.....	81
A BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO ENTRE DISCURSOS COLONIAIS.....	83
O utilitarismo como base da Bioética de Intervenção.....	84
O voluntariado orgânico e a solidariedade crítica marcados pelo compromisso com os mais vulneráveis.....	94
A adoção dos direitos humanos.....	97
A corporeidade.....	102
Notas outras.....	106
A BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO EM CONTEXTOS DESCOLONIAIS.....	110
O contexto da crítica descolonial.....	110
A BI no contexto da interseccionalidade de vulnerabilidades.....	116
Do lado dos mais vulneráveis: o diálogo e a crítica.....	123
A difícil relação com o Estado.....	130
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	136
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	141

## INTRODUÇÃO

Esta tese nasceu de uma mudança de percurso. A ideia inicial para a pesquisa do doutoramento era pensar em espaços para o ensino de bioética, ligados ao ensino de ética, no contexto da inserção da disciplina filosofia como obrigatória na Educação Básica, por meio da análise da noção de autonomia, importante para a bioética, para os direitos humanos e para o ensino de filosofia, ressaltando o artigo 23 da Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos da Unesco que trata da educação em/para a bioética e também o Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos. O eixo de interpretação da questão seria a participação da perspectiva dos direitos humanos, que atravessa a Bioética de Intervenção e sua crítica à maximização do conceito de autonomia pelas posturas principialistas em bioética. Entretanto, na aproximação com as proposições da Bioética de Intervenção, outras questões foram se colocando para o meu pensamento, chamando a atenção para as bases teóricas da Bioética de Intervenção e seus possíveis encontros com outra área de meus interesses intelectuais, a produção de uma das vertentes críticas do pensamento latino-americano.

A tese, agora, buscará apresentar subsídios às bases conceituais da *Bioética de Intervenção* por meio de um recorte da produção dos *Estudos sobre a Colonialidade*. Meu interesse é pensar a possibilidade de que, por intermédio do diálogo com estes estudos provindos *da* própria América Latina, *desde* a América Latina e *para* a América latina, se possa expandir o escopo conceitual – sobretudo epistemológico e político da Bioética de Intervenção – no sentido de contribuir para este importante acontecimento na

formulação de propostas bioéticas, nascido na Cátedra Unesco de Bioética da Universidade de Brasília.

Os Estudos sobre a Colonialidade não foram originalmente pensados tendo em vista as questões bioéticas. E nem a bioética dialogou, até o momento, com os Estudos sobre a Colonialidade. Entretanto, com algum esforço analítico e exegético, as categorias de ambos os campos podem se cruzar, reforçando o escopo crítico da bioética, ampliando seus fundamentos conceituais, além do fato de que as categorias dos Estudos sobre a Colonialidade podem servir a um contexto politizado da bioética, como o proposto pela Bioética de Intervenção. Por exemplo, o ambiente da crítica ao principialismo bioético ao *double standard* em pesquisa com seres humanos, ao imperialismo moral, à manutenção das situações persistentes em função de injustiças sociais constitui um solo propício para a interlocução entre as propostas da Bioética de Intervenção e as análises e proposições dos Estudos sobre a Colonialidade.

A reivindicação de refletir sobre as questões bioéticas locais e sobre o modo local como as questões mundiais incidem no nosso contexto local aproximam a Bioética de Intervenção de um dos fortes eixos de trabalho dos Estudos sobre a Colonialidade, também de origem latino-americana e que dão uma profunda ênfase no pensar *desde, para e sobre* o local.

Como esta tese tratará, em parte, da localidade e localização dos discursos e práticas, preciso também localizar meu posicionamento. Sou um bioeticista e um educador que se ocupa com a formação de outras/os educadoras/es que se move desde a filosofia, que considera que a compreensão conceitual e do conhecimento seja

fundamental na percepção e atuação em relação aos fenômenos ligados à vida. Entendo a atividade filosófica como uma experiência crítica do pensamento. Uma filosofia como experiência que se oponha a uma filosofia como forma de contemplação ou simples teorização. Uma filosofia que aparece como prática; uma prática discursiva, uma prática do pensar que, de algum modo, se compromete com a modificação do que se é e das coisas como são (FLOR DO NASCIMENTO, 2005, p. 96-99).

Para essa noção de filosofia, a experiência é construtora dos sentidos daquilo que vivemos e pensamos. Uma experiência é um movimento único, singular, um movimento que ninguém pode fazer por nós. Um movimento que nos individualiza. É um movimento intransferível, irrepetível. É um movimento “do qual se sai transformado” (FOUCAULT, 1994, p. 41).

Minha experiência é marcada pela militância e pelo pensar *desde e para* ela. Esta militância está vinculada com minha condição contra-hegemônica de negro, latino-americano, não-cristão, não-heterossexual, não pertencente à elite econômica do país e que, em função dessas experiências, luta por espaços não-sexistas, não racistas, não intolerante religioso, defensor do lugar e da força políticos das comunidades locais, uma vez que falo *desde* o candomblé, para o qual a organização comunitária é absolutamente fundamental.

Estas discussões que são consideradas “de bastidores” são para minha maneira de militância e pensamento, essenciais. É nos bastidores que as forças que dinamizam os processos se articulam e nem sempre são ditas. Nos bastidores de meu pensamento está Michel Foucault (1984, p. 13), que me ensinou que nos bastidores também se articulam

relações de poder e estados de dominação que, muitas vezes silenciosas, são perigosas (sobretudo quando os conflitos de interesse são invisibilizados). Por isso, tanto a cena explícita quanto os bastidores de uma situação, de um fenômeno, de uma teoria devem passar pelo crivo da crítica.

Mas o que seria a crítica neste contexto? Entendo a crítica como um movimento de desconfiança e insubmissão. A crítica apareceria como um tipo de posicionamento diante daquilo que aparece como óbvio, como estabelecido, que não o respeita como sagrado. A crítica seria um movimento de desfamiliarização de coisas que se assentam no pensar e no agir, ou, nas palavras de Foucault:

Não creio que se possa opor crítica e transformação, a crítica “ideal” e a transformação “real”... Uma crítica não consiste em dizer que as coisas não estão bem como elas são. Consiste em ver sobre quais tipos de evidências, de familiaridades de modos de pensar adquiridos e não refletidos repousam as práticas que se aceitam (...) A crítica consiste em liberar o pensamento e a ensaiar sua mudança: mostrar que as coisas não são assim tão evidentes quanto se crê (...) fazer a crítica é tornar difíceis os gestos fáceis demais. (FOUCAULT, 1994, p. 180)

A crítica, neste cenário, estaria ligada a uma recusa a ser simplesmente governado ou regido por outros sem questionamentos. Ao realizar uma genealogia da crítica na Modernidade, Foucault localiza seu surgimento em uma recusa de ser governado (FOUCAULT, 1990, p. 38). A recusa pelo governo eclesiástico, ou fundado nas ‘Escrituras’, recusa a prescrições universais impostos por monarcas, magistrados, educadores e família. A recusa da verdade da autoridade sem que haja boas razões para aceitar esta autoridade (FOUCAULT, 1990, pp. 38-9). A crítica seria o movimento pelo

qual “o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; a crítica seria a arte da inservidão voluntária, algo de indocilidade refletida” (*idem*). A crítica seria um dispositivo do pensamento para livrar-nos da servidão imposta por práticas, pensamentos ou qualquer outra instituição.

Parece que se afirmarmos esta experiência do pensamento como crítica, estaremos em busca de transformar aquilo que nos aparece como óbvio, como instituído, como “normal”, em algo estranho, em algo que pode ser interrogado, questionado. Nada é natural para a crítica. Tudo pode e deve ser interrogado. Neste sentido, o que a crítica procura é antes um desconfiar, um colocar sob suspeita o que já se sabe. A crítica apareceria como um exercício de estranhamento.

A filosofia, neste contexto, já não seria mais uma forma de saber, uma ciência ou um tipo de forma de conhecer. Ela seria o “trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento”, seria uma forma de “tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe” (FOUCAULT, 1984, p. 13). Este movimento de desconfiança pode ser chamado de *problematização*. Problematizar algo não é simplesmente fazer a representação de um objeto pré-existente, nem sobre este fazer um discurso, o que equivaleria, de alguma forma, a tentar legitimar o que já se sabe. Problematizar seria constituir o conjunto de práticas discursivas e não discursivas que “colocam algo no jogo do verdadeiro e do falso, constituindo como objeto do pensamento (seja sob a forma de reflexão moral, do conhecimento científico, da análise política, etc.)” (FOUCAULT, 1994, p. 670).

A filosofia estaria interessada então na verdade, mas não como se ela fosse algo em si, mas na forma como algumas coisas funcionam como verdadeiras e como outras coisas funcionam como falsas e que efeitos de poder teriam essas coisas consideradas como verdadeiras. Este tipo de procedimento vê que isso que pensamos ser evidente e sempre verdadeiro foi construído na história. E se algo é construído, o é de forma contingente. E se é contingente, pode ser de outra forma. Este tipo de procedimento nos mostra que se as “coisas foram feitas, elas podem – sob a condição de que se saiba como elas foram feitas – ser desfeitas” (FOUCAULT, 1994, p. 449). A verdade não vem das coisas, mas a verdade – que é também feita – faz as coisas. Criticar a verdade é, de alguma forma, criticar a forma como as coisas funcionam. É buscar outras formas de ser, de pensar, de agir.

A desconfiança, que rastejará por toda a tese, partirá de um suposto: não há teorias, pensamentos, práticas ou instituições neutras: todos/as têm um interesse que, por vezes, se faz explícito e outras vezes não; isto é, todas e todos falamos a partir de um lugar ou de um *ocultamento do lugar* (mas nunca de um *não-lugar*), que muitas vezes se traduz em armadilhas que sustentam a universalidade e a neutralidade. E neste sentido nos valeremos do projeto político-epistemológico proposto pela filósofa feminista Donna Haraway (1995), da busca pelos *saberes localizados* que além de combater a neutralidade por princípio metodológico, sustentará que a visão explicitamente parcial e engajada compõe a objetividade que é interessante para uma pesquisa politicamente comprometida com o combate à desigualdade, aquela objetividade que assume que toda visão é sempre uma perspectiva atravessada pelos lugares políticos desde o qual se olha, fazendo com que nenhum saber, nenhum conhecimento possa se elevar à condição de “padrão a partir do



qual será aferida a validade de todos os outros saberes sem considerar as condições situadas da sua produção e mobilização e suas consequências” (NUNES, 2010, p. 280).

Há, ainda, dois outros pontos sobre os quais a desconfiança que ronda essa tese incidirá na construção de um plano de fundo para as discussões aqui estabelecidas: O primeiro é o nosso fascínio pelo discurso sobre a modernização. De um modo geral, ainda desejamos a Modernidade e a modernização. O discurso sedutor sobre a Modernidade e seus benefícios invisibiliza alguns elementos nocivos que procurarei discutir na tese e que são, aqui, denunciados pelos Estudos sobre a Colonialidade e pela Bioética de Intervenção.

O segundo ponto é uma esperança. Desconfio que a Bioética de Intervenção, meu objeto nesta tese, por se localizar na e desde a América Latina, pode trazer uma nova vida para a relação entre a filosofia acadêmica (pensada dentro dos departamentos de filosofia, sobretudo o departamento no qual me formei) e a ética aplicada, que ocupa lugares marginalizados no academicismo filosófico. Parodiando Stephen Toulmin (1982), poderíamos dizer que a Bioética de Intervenção possa salvar a vida da filosofia por meio da ética prática, uma vez que a filosofia vem cada vez sendo mais relegada ao ostracismo da abstração, na medida em que se afasta dos problemas concretos de nossas sociedades.

Esta tese está estruturada em quatro capítulos. O primeiro apresentará o recorte dos Estudos sobre a Colonialidade que me interessará para construir os elementos que me parecem relevantes para iniciar o diálogo com a Bioética de Intervenção. O segundo capítulo apresenta a minha descrição da Bioética de Intervenção, ressaltando os aspectos das bases conceituais, com ênfase epistemológica e política, que me serão importantes

como parte do diálogo com os Estudos sobre a Colonialidade. O terceiro capítulo apresentará uma crítica às bases conceituais de corte epistemológico e político, através das categorias apresentadas como recorte dos Estudos sobre a Colonialidade. O último capítulo procura apresentar outra parte do diálogo que, partindo da crítica feita no capítulo precedente, buscará encontrar, desde a perspectiva descolonial, algumas contribuições mais propositivas para a Bioética de Intervenção.

O caráter crítico e propositivo será constitutivo do diálogo aqui sugerido, diálogo este que apenas será proposto e iniciado, fazendo com que esta tese seja também um convite para que outras e outros possam participar do diálogo, trazendo a ele outros elementos e mesmo outras direções.

## ENTRE SABERES E O PODER: A COLONIALIDADE

*“Os filósofos nos legaram uma verdade análoga à dos poetas”, nos disse José Carlos Mariátegui. Rilke sugeriu, com efeito, que as pessoas vivem e se olham viver ao mesmo tempo. Viver e olhar-se viver não são, por consequência, sucessivos. Estão cada um no outro, todo o tempo. Olhar-se viver (o conhecimento) é parte do ato de viver e vice-versa. A realidade nos é dada a conhecer porque somos parte dela. Quanto mais profunda e totalmente buscamos conhecê-la, tanto mais total e profundamente estamos implicados nela. Segundo esta perspectiva, o conhecimento não é só, e talvez nem tanto, uma questão epistemológica. É igualmente uma questão ética.*  
(QUIJANO, 1994, p. XV)

O fato de que todo e qualquer saber esteja comprometido com contextos ou projetos de poder é algo já bastante discutido na epistemologia e teoria política contemporâneas<sup>1</sup>. A Modernidade colocou em evidência as relações entre a construção do conhecimento e o exercício do poder, de maneira que a epistemologia moderna seja um mapa estratégico não apenas de conhecimentos sobre o mundo, como também de controle e dominação sobre ele.

Caracterizada de muitas maneiras, a Modernidade é vista como um período histórico no qual muitas transformações se dão na experiência dos seres humanos com o mundo; uma das principais delas se relaciona com a construção da ciência moderna. Entre o século XVII e XIX uma profunda modificação nos parâmetros de produção de conhecimento e de exercícios de poder são visíveis em todo o chamado “mundo ocidental”, colocando de modo central o *locus* da racionalidade para as sociedades e para o conhecimento<sup>2</sup>. Entretanto, a partir do séc. XIX, a Modernidade começa a sofrer duras

<sup>1</sup> Algumas destas discussões podem ser vistas, por exemplo, em Foucault (1988a, 1999, 2000, 2002), Latour (1992) e González Casanova (2006).

<sup>2</sup> Algumas interpretações veem a Modernidade como o lugar propício para a emancipação por meio de usos diversos da razão e da sensibilidade, como Kant (2002), Hegel (1999), Baudelaire (1996) e, mais recentemente, Habermas (2002). Outras pensam na Modernidade como a construção de um terreno ilusório de liberdade (BERMAN, 2007). Para discussões mais gerais, abrangendo diversas interpretações sobre a Modernidade ver Lefebvre (1969), Simmel (1990) e Touraine (1995).

críticas em função exatamente da maneira como nela se produz conhecimento e se exerce o poder.

No entanto, o poder não se exerce da mesma forma em todos os lugares do mundo e também a relação que se estabelece com os conhecimentos produzidos *em e para* locais diferentes não é a mesma. A Modernidade fez nascer uma *geopolítica*<sup>3</sup> específica do conhecimento e do poder que será criticada, nesta tese, principalmente por intermédio das reflexões de uma série de pensadoras e pensadores que produzem aquilo que chamarei de *Estudos sobre a Colonialidade* (EC, doravante).

Seguindo a análise dessa geopolítica do conhecimento, no bojo do conjunto de críticas à Modernidade que surgem, sobretudo, a partir de Marx, Nietzsche e Freud (Cf. RICOEUR, 1969), poderíamos afirmar que alguma dessas críticas se adequaria ao contexto do pensamento desenvolvido no Hemisfério Sul e, mais especificamente, na América Latina? Se sim, de que modo? De que maneira a América Latina experimentou – e ainda experimenta – este processo histórico que chamamos de Modernidade?

Desde a última década do séc. XX, os EC vêm se colocando estas questões para entender a dinâmica de constituição da Modernidade e também entender os modos como o poder, que tem projeção global, se estrutura no hemisfério sul e, mais especificamente, na América Latina. Para os EC, a questão sobre os modos de funcionamento do poder em suas relações com o conhecimento não podem ser desvincilhadas da compreensão da Modernidade.

---

<sup>3</sup> Sobre as discussões sobre geopolítica, ver Mignolo (2003b), Walsh (2005), Dussel (2008), Santos (2010) e Maldonado-Torres (2010).

## O contexto geral: a crítica à Modernidade<sup>4</sup>

O modo hegemônico de lidarmos com as práticas sociais, com a política, com a ética e com o conhecimento em nosso cotidiano e nas ciências é um modo, sobremaneira, moderno; e, assim sendo, partilha de uma série de características desta mesma Modernidade que o faz nascer e funcionar. É na Modernidade que vemos surgir um específico modo de exercício de poder, que tem uma determinada maneira de articular conhecimentos para a validação desse modo de exercê-lo, fundado em uma geopolítica, que indica que esses modos de produção de conhecimento e de exercício de poder têm um local privilegiado de irradiação e atuam de modos diferentes em diferentes lugares do mundo.

Em função dessas características modernas, que apontarei adiante, faz-se necessário, para pensar não apenas o Sul, *para* o Sul, mas *desde* o Sul, fazer uma crítica da Modernidade, uma vez que a própria noção política de Hemisfério Sul só adquire seu sentido no período moderno e com caracteres pejorativos.

Existem várias maneiras de entender e criticar a Modernidade. Aqui adotarei uma que é oriunda da própria América Latina, proposta pelos EC, que vêm de diversas áreas do conhecimento e da filosofia e que partem da América Latina como um lugar *do* pensar e *para* pensar.<sup>5</sup> Os EC partem de um suposto político para realizar sua análise da

---

<sup>4</sup> O objetivo desta seção não é reconstruir a história ou o sentido dos EC, mas apenas traçar um roteiro para situar os conceitos que serão utilizados neste trabalho. Para uma contextualização dos EC, ver Mignolo (2003b, p. 19-60), Escobar (2003), Castro-Gómez e Grosfoguel (2007) e Bernardino-Costa (2007, p. 49-76).

<sup>5</sup> Ao tomar a América Latina como um lugar do e para o pensar, adoto uma conotação de “local” indicando o enraizamento, o comprometimento geopolítico com o espaço onde se vive e se pensa. Neste sentido, um saber local não é meramente o produzido onde estou, mas um saber comprometido com esse lugar de onde falo. É possível por exemplo, produzir aqui leituras produtoras de saber sobre a própria América Latina ou o mundo como um todo utilizando as mesmas estratégias geopolíticas do

Modernidade, qual seja: é impossível entender os efeitos, os sentidos, as dinâmicas e as práticas de poder da Modernidade sem entender que ela tem em sua base uma lógica colonial. Estes estudos se originaram basicamente em torno da ideia de *colonialidade* cunhada por Aníbal Quijano (1992; 2000a), pela ideia de *diferença colonial* de Walter Mignolo (2003) e pelas ideias de *violência original da Modernidade e encobrimento do outro* de Enrique Dussel (1993), noções estas articuladas com uma série de outras produções que tentam entender as maneiras como, na Modernidade, as relações entre poder, conhecimento, vida e resistência têm se articulado.

Muito embora os EC englobem uma vasta gama de conceitos, me utilizei centralmente apenas dos três blocos acima apontados. Estes estudos partem da crítica de uma certa imagem da Modernidade e afirmam uma outra, pensada desde a América Latina.

Várias são as influências que marcarão a constituição dos EC. Entre elas podemos citar as críticas ao colonialismo na América Latina e no continente africano elaboradas, sobretudo, por Frantz Fanon (1965, 1969, 2008) e por Aimé Césaire (1979) – que centraram suas análises em torno das ideias politicamente criadas de raça e negritude para pensar a política, a economia e as ciências (ou a produção cultural) –, a Teologia da Libertação, a teoria da dependência, os debates dos anos de 1980, na América Latina e Caribe, sobre Modernidade e Pós-Modernidade, seguidos das discussões sobre hibridismo, as teorias feministas *chicanas* e negras e a filosofia africana. Orientando-se por uma reflexão persistente sobre a realidade econômica, política, epistemológica e cultural, os EC tecerão uma crítica mordaz e contra-hegemônica à Modernidade “desde a América

---

conhecimento que se usam em contextos europeus autocentrados: este não seria, para essa acepção, um saber local.

Latina” (ESCOBAR, 2003, p. 53).

Esta imagem criticada da Modernidade<sup>6</sup> é aquela que centra os referenciais de compreensão do período moderno na Europa (e, mais tarde, também nos Estados Unidos) e que está estruturada em torno de alguns níveis (Cf. ESCOBAR, 2003):

Em um nível histórico/temporal, pensa-se a Modernidade como tendo suas origens entre os sécs. XVI e XVIII, sobretudo em alguns lugares da Europa (principalmente a Inglaterra, França e Alemanha), concomitante com alguns eventos importantes ligados a estes lugares, como a Reforma Protestante, o Iluminismo e as Revoluções Francesa e Industrial. Em um nível sociológico, a Modernidade tem sido caracterizada pela constituição desta grande instituição racionalizada, o Estado-Nação, que tem se caracterizado pela autorreflexão – projetando sua autoimagem na burocracia e em uma retroalimentação incessante entre o conhecimento especializado e a sociedade – articulado por intermédio da dinâmica entre as forças organizadoras da sociedade e o conhecimento especializado, pelo desmembramento da vida social, o que finda por uma despolitização das questões morais e pela determinação e acolhimento de forças translocais fazendo com que, ao mesmo tempo em que se delineiam fronteiras, se criam problemas para pensar o *aqui* e *agora* dos locais marcados pela presença dos “outros ausentes”, que são os excluídos, dando uma nova tônica à interação social, totalmente atravessada por hierarquizações e violências. Em um nível filosófico, a Modernidade tem sido pensada como o processo de desenvolvimento da noção de “Homem”, como

---

<sup>6</sup> Esta imagem aqui apresentada, longe de se propor a ser uma súpula de um tratado teórico sobre a Modernidade, é um recorte político, enviesado e comprometido com um lugar de fala, que servirá de terreno para a elaboração crítica dos EC e que se diferenciarão às descrições e críticas dominantes e intra-modernas da Modernidade. Antes que se acuse tal descrição de uma falácia do espantalho (The straw man fallacy), note-se que os delineamentos acerca da Modernidade dos EC são uma perspectiva possível e tão parcial quanto qualquer outra que se pretenda neutra e hiper-abrangente.

fundamento da ordem e do conhecimento do mundo, encontrando na racionalidade o motor das ideias de desenvolvimento, progresso, melhoramento, superação que se tornaria típica da presença dos seres humanos na ordem social.

A articulação destes níveis terminaria por criar um certo tipo de hierarquia entre o que é local e o que é global, na medida em que o que é local é o particular, o que precisa se desenvolver para chegar à hegemonia do global. Neste sentido, a Modernidade pode ser vista como a construção de uma nova imagem de mundo (ordenado, racional, de algum modo previsível e em constante progresso). Esta imagem do mundo moderno é chamada, pelos EC de *modo eurocentrado de interpretação* (ESCOBAR, 2003, p. 57n). Eurocentrado, por ter na Europa (e em suas projeções posteriores nos Estados Unidos) o eixo de compreensão do processo moderno, não apenas na Europa (e EUA), mas em todo o mundo e devendo ser seguido por todo o restante mundo, sob a pena de ser considerado pré-moderno, incivilizado, subdesenvolvido, deficitário e necessitado de intervenções benevolentes que o coloque na marcha evolutiva da Modernidade e da humanidade.

Os EC criaram uma série de conceitos que servem para pensar a relação do poder com o conhecimento desde uma localização geopolítica, recusando a universalidade da imagem de Modernidade e de mundo elaborada pelo modo eurocentrado de interpretação. Dentre os muitos conceitos aí elaborados, utilizarei os que me parecem muito importantes na caracterização destes estudos e que servirão de condutores da discussão aqui realizada: *Colonialidade*, *Diferença Colonial* e *Violência Original da Modernidade* (e seus desdobramentos na ideia da *falácia desenvolvimentista*). Deste modo, esta pesquisa não



se apresenta como um trabalho sobre os EC, mas que se utiliza de um recorte/apropriação destes estudos para pensar uma questão específica.

### **A noção de *colonialidade***

Aníbal Quijano, elaborador do conceito de colonialidade, afirma que a Modernidade, tal como a conhecemos, surge na medida em que se instaurou uma forma de exercício de poder que inferioriza outro, que forja identidades por meio da criação violenta de alteridades que podem – e, em grande medida, devem – ser subordinadas, violadas, oprimidas. É a Conquista do continente americano, sobretudo da América Latina, do continente Africano e de parte da Ásia quem dá sustentação política, econômica, moral e epistemológica para o nascimento e consolidação da Modernidade (QUIJANO, 1992).

A Modernidade e a colonialidade são faces do mesmo processo, motivo pelo qual Quijano e outros/as pesquisadores/as que se debruçam sobre os EC falarão em modernidade/colonialidade (ou, mais recentemente, colonial-modernidade, frisando que a colonialidade é constituinte da Modernidade), para se referir ao processo de formação e manutenção do mundo moderno em sua articulação entre poder, trabalho, conhecimento.

A colonialidade seria exatamente esse regime de poder que, fundado em uma ideia de desenvolvimento, impõe padrões econômicos, políticos, morais e epistemológicos sobre outros povos não apenas para estabelecer um mecanismo de criação e expansão dos Estados-Nação desenvolvidos, mas para a própria criação da identidade europeia (e

estadunidense<sup>7</sup>). Esta identidade se afirma por intermédio da expropriação. A Europa surge enquanto identidade geopolítica, na medida em que os conquistadores/dominadores/colonizadores só passam a ver a si mesmos como europeus no momento em que invadem, expropriam, dominam, controlam, colonizam o continente africano, Ásia e, sobretudo e principalmente, a América Latina. Dito de outra maneira, não haveria Europa sem a subjugação das criadas América Latina, África e parte da Ásia. Não haveria Norte sem exploração do Sul. E neste sentido, a divisão do mundo em hemisférios atende a um projeto de poder, uma geopolítica. O processo de construção deste padrão moderno de poder que teve início com

a conquista das sociedades e das culturas que habitam o que hoje é denominado como América Latina [e que] iniciou a formação de uma ordem mundial que culmina, 500 anos depois, em um poder global que articula todo o planeta (QUIJANO, 1992, p. 437).

O padrão de poder da colonialidade está caracterizado por quatro traços fundamentais (Cfr. QUIJANO, 2006a, p. 521):

a) *A racialização como modelo de classificação social universal*, naturalizando os esquemas de dominação por intermédio de um construto mental historicamente elaborado (a ideia de *raça*) que seria um signo da hierarquização entre os povos dominadores que ocupariam uma superioridade pensada como biológica e os povos dominados, ontologizados como inferiores e que precisam ser domados, educados, desenvolvidos e utilizados como instrumentos para a força de trabalho.

É na Modernidade que aparecem as entidades históricas conhecidas como

---

<sup>7</sup> Sobre a conexão Estados Unidos com a identidade europeia, ver Quijano (2000b, p. 229-230).

“índios”, “negros”, “asiáticos”, “brancos”, “mestiços”, entre outras. A classificação das populações por estas categorias, mais do que criar um léxico de mera diferenciação, cria um vocabulário (e um conjunto de práticas) para falar sobre as populações que dominam e as que são dominadas. Mesmo com a posterior desconstrução da ideia de raça biológica, mantém-se – na forma de uma dinâmica social – a hierarquização das populações mais marcadas pela pecha do antigo status de subordinação racial por meio de mecanismos de segregação cada vez mais silenciosos e eficientes.

No tocante à constituição das identidades modernas, a raça ocupa um lugar fundamental. O mundo inteiro passa por um sistema de classificação que partindo de um referencial que se cria por meio desta mesma classificação (o “branco” europeu, que por ser *a* referência, não precisa ser “marcado” pela raça) para distribuir as outras populações em lugares geo-históricos racializados.

A ideia de raça, ao perder sua caracterização biológica, persiste como uma marca que define lugares políticos com uma diferença de força ou, como nos lembra Rita Segato (2007, p. 131-150), a raça é um signo da hierarquização violenta, da constituição inferiorizada da alteridade, que varia em contextos distintos, mas que marca sempre os lugares de privilégios e opressão entre quem oprime e quem é oprimido, imprimindo nos corpos as marcas de uma história e não identificando algo já pré-existente (condições biológicas). De modo que podemos hoje encontrar o uso da ideia de raça servindo para classificar as populações para além de sua cor, origem, pertença cultural, religiosa ou qualquer outro caractere agrupador, mas para classificar qualquer instância historicamente

construída da desigualdade<sup>8</sup>.

A raça passa a aparecer como a marcação da inferioridade com um poder universal de classificação construindo uma ficcional homogeneidade dos grupos racializados, escondendo a heterogeneidade destas populações. Kassanjes, bacongos, kiokos, ambundos, yorubás, fons, por exemplo, serão todos considerados “negros”, não reconhecendo as diferenças entre eles. Guaranis, aymaras, tupinambás, patachós, toltecas, vão ser todos considerados “índios”, embora que entre essas populações houvesse diferenças sociais, culturais, históricas que muitas vezes fariam com que umas não pudessem se identificar em praticamente nada com outras, mas identificando a todas essas populações – e também a qualquer alteridade histórica que seja marcada com o traço da negritude da “indigenidade” – com “a marca de sua subordinação histórica” (SEGATO, 2007, p. 23).

Ao pensarmos nos processos de classificação racial, não devemos cair na armadilha de reificar a raça como determinante das dinâmicas populacionais, como uma decorrência natural do estado de coisas ordenado. Devemos entender a raça como signo de hierarquias politicamente criadas. E a classificação racial pode ser pensada como a metáfora que se vincula com as hierarquias que se estabelecem nestas determinações, as

---

<sup>8</sup> Um exemplo disto pode ser visto na racialização cotidiana da diferença sexual. Uma consulta rápida ao mecanismo de pesquisa na internet Google <[www.google.com](http://www.google.com)> com os argumentos "mulher é uma raça", "mujer es una raza" e "woman is a race" retorna mais de 5.950.000 resultados encontrados em sites de comunicação diária (jornais e blogs), revistas, livros etc., o que mostra o quanto a expressão raça está incorporada em nosso cotidiano como um signo de um lugar de hierarquização. São comuns expressões como "mulher é uma raça ruim", "mulher é uma raça maldita", "mulher é uma raça muito desunida", "mulher é uma raça ilógica", "mulher é uma raça sobrenatural", "mulher é uma raça que tenta dominar o macho", "mulher é uma raça inferior", "mulher é uma raça porca", "mulher é uma raça nojenta", "mulher é uma raça que adora sofrer", "mulher é uma raça difícil de se lidar" ou ainda as canonizadas por Jean Pierre Vernant (1965, p. 32), interpretando Hesíodo: "a mulher é uma raça maldita que o homem não pode suportar, mas da qual não pode prescindir" e de Julio Verne (1997, p. 127) "mulher é uma raça em extinção". Uma discussão ainda bem humorada sobre a perigosa questão do imaginário misógino racializante é vista em Afrodite (2010).

quais penso serem fundamentais para pensar os processos de vulnerabilização: *raça* - como determinação contingente de diferenças fenotípicas ou culturais; *gênero*, como determinação contingente de uma reificação da diferença anatômica entre seres humanos em função de seus supostos lugares reprodutivos; *sexualidade*, como reificação contingente da tendência natural do desejo; *propriedade/posse/pertencimento*, como reificação contingente da relação com a disposição dos elementos circundantes das pessoas - e aqui não pensemos apenas na posse material, mas também na posse de um conhecimento, de uma língua, na pertença a um grupo social e/ou geográfico qualquer, na propriedade de uma ficcional "excelência" das funções corporais - que definirá a hierarquização da pessoa com deficiência etc.-; *desenvolvimento etário*, como reificação contingente de um período da vida como o ponto alto do desenvolvimento dos seres humanos, por meio do que se pensará em uma idade como hierarquicamente superior a outras.

Todas essas maneiras de classificação estão ligadas com a distribuição da vulnerabilidade pelas populações e, muitas vezes naturalizadas, impedem a visualização de sua contingência e sua construção político-cultural. E passamos a ver o pólo superior da hierarquia como o padrão em torno do qual as normas são definidas e devem ser seguidas. Assim temos, no Ocidente, as normas pensadas em torno desse sujeito ideal que é o *homem* (macho da espécie), *branco*, *europen* (no sentido geopolítico<sup>9</sup>), *heterossexual*, *cristão*, “*sem deficiência*”, *letrado*, *proprietário* e *adulto*. Este sujeito é o modelo dos valores positivos que devem ser afirmados no processo civilizatório e na dinâmica da modernização. E as vulnerabilidades são distribuídas *moduladamente* às pessoas que não se vinculam com um

---

<sup>9</sup> Como esses elementos classificatórios são todos, sobretudo, metafóricos, existem europeus na América Latina, no continente africano, na Ásia, em todos os lugares do mundo. São as componentes da elite. O mesmo serve para pensar as outras características do padrão classificatório: existindo também “mulheres-masculinas”, “negros-brancos”, “homossexuais-hétero”, “candomblecistas-cristãos” etc.

ou mais destes componentes do padrão.

b) *O direcionamento de toda a forma hegemônica de trabalho e de sua exploração para a produção do capital.* Ao colocar sua crítica à Modernidade, Quijano (1991) afirma que a América Latina, o capital (e o capitalismo) e a própria Modernidade têm histórias articuladas, simultâneas e interdependentes. O sistema de manejo e exploração do trabalho na Modernidade vai se voltar para a produção do capital, de modo que a acumulação do capital esteve sempre acompanhada da colonialidade.

Esta ligação do controle do trabalho com a produção do capital será, também, responsável pela constituição das noções de centro e periferia na organização geopolítica do mundo a partir da Modernidade. O trabalho assalariado conviverá com as outras formas de trabalho (servidão, escravidão, reciprocidade, as trocas materiais, pequenas produções manufaturadas, entre outras), fazendo com que todas se destinem, de algum modo, à produção e acumulação do capital e tendo sua presença de modos diferenciados em lugares distintos do mundo, fazendo aparecer as noções de centro e periferia coloniais.

No centro – ao qual Quijano chamará de “eurocentro” – a relação entre capital e trabalho demográfica e temporalmente dominante foi a salarial, o que fez com que a relação salarial fosse predominantemente branca. Na “periferia colonial”, entretanto, a relação salarial, ao menos no início da Modernidade, fora demograficamente minoritária embora temporalmente ela se vertesse em dominante com o decorrer do tempo, ao passo que as mais espalhadas e dominantes em algumas regiões foram as outras formas de controle do trabalho, sobretudo a escravidão e a servidão, o que não impedia que alguns

grupos fossem assalariados; e todo o trabalho era voltado para a acumulação do capital (QUIJANO, 2000a, p. 376-7).

As formas de controle do trabalho também serão racializadas e pensadas em termos de hierarquias geopolíticas, fazendo com que aquilo que será chamado de “Classes” sejam distribuídas como classificações pela população do planeta em um processo homogeneizador da colonialidade:

No “Eurocentro”, os que dominam são Capitalistas. Os dominados são assalariados, as classes médias, os camponeses independentes. Na “Periferia Colonial”, os dominantes são Capitalistas Tributários e/ou Associados Dependentes. Os dominados são: escravos, servos, pequenos produtores mercantis independentes, escambiadores, assalariados, classes médias, camponeses (QUIJANO, 2000a, p. 377).

E ainda hoje, existe a maioria das formas de controle do trabalho na América Latina, embora nenhuma delas se configurem ou conformem uma estrutura como fora a escravidão nos primeiros séculos da Modernidade. E embora a escravidão ainda exista na América Latina e com os mesmos traços raciais de seu início no continente, não é mais o motor econômico do acúmulo do capital (QUIJANO, 1991, p. 48).

É neste processo que se dá a assunção da acumulação do capital como forma de produção material, fazendo com que o capitalismo seja a consolidação econômica da dinâmica da colonialidade. A leitura marxista que Quijano faz da história possibilita que ele pense que o capitalismo e a colonialidade (iniciada no colonialismo<sup>10</sup>) são internamente ligados e interdependentes.

---

<sup>10</sup> Para uma discussão mais abrangente sobre essa distinção, ver Quijano (2000a, 2000b).

É muito importante frisar a diferença para a produção de Quijano (e do restante dos EC) entre colonialismo e colonialidade. Embora a colonialidade tenha se iniciado por intermédio da intervenção do colonialismo moderno, há uma nítida distinção entre este e essa. Pensamos o colonialismo como o esquema de dominação caracterizado, sobretudo, pela *presença política, econômica e militar da administração colonial nos territórios colonizados*. O colonialismo não é necessariamente marcado pela classificação racial e nem operou exclusivamente na Modernidade e não seguiu em toda a sua história um único padrão de poder, como ocorreu no caso do colonialismo moderno.

A colonialidade não tem a necessidade da presença da administração colonialista e se funda, necessariamente, na classificação racial das populações e segue persistente ainda nos dias atuais nos países que mesmo tendo sido subjugados pelo colonialismo, hoje são independentes. A colonialidade e o colonialismo convivem sem se oporem, mas não se identificam. A colonialidade se inicia durante o período de vigência do colonialismo moderno e atuou como o padrão de poder que organizou o esquema colonialista de dominação deste.<sup>11</sup>

c) *O eurocentrismo como novo modo de produção do conhecimento e de formação de subjetividades ligadas com este conhecimento e com os novos modos de classificação das populações e de controle do trabalho*. A Europa (ocidental) afirma-se como o centro de produção e controle desta nova forma de produzir conhecimentos e, assim, deslegitimando e inferiorizando outras formas de produzir conhecimento, de modo que, como nos alerta Garcés (2007, p. 219), o eurocentrismo é “tanto um processo histórico como uma forma de operar intelectualmente e de construir nossa realidade social” ligando, assim, o

---

<sup>11</sup> Em função da distinção entre colonialismo e colonialidade, utilizarei o adjetivo “colonial” para fazer referência à atuação da colonialidade e não do colonialismo.



conhecimento e as práticas sociais e políticas.

No ápice do eurocentrismo, está a consolidação de uma imagem de racionalidade que será o motor do desenvolvimento da ciência moderna. Esta forma de racionalidade sustenta que “é a razão, a única razão e que tem toda a razão” (QUIJANO, 1994, p. XI) afirma, de modo mais específico, suas condições de hegemonia e sua pretensão de univocidade e validade universal, tendo a mesma temporalidade da colonialidade, embora os discursos sobre a racionalidade não sejam exclusivamente modernos; entretanto, em nenhuma época da história reivindicou-se a racionalidade como centro único e universal para toda a produção legítima de conhecimentos.

O eurocentrismo além de propor e impor uma perspectiva única de produção de conhecimentos legítimos, fundado em uma específica imagem de racionalidade, constituirá um plano de elaboração da subjetividade – reconhecimento da experiência humana no interior de relações com a identidade pessoal nos planos, político, ético, estético, epistêmico e com a operação de uma determinada imagem de humano e humanidade – e de modos de intersubjetividade. Deste modo, o eurocentrismo é também uma das maquinarias do exercício do poder na colonialidade, sendo, inclusive, responsável pela legitimação das violências geradas pelo exercício do poder colonial.

A razão moderna é uma das mais potentes expressões da colonialidade, sobretudo em função na função particular de produzir e outorgar sentido ao mundo e do imaginário<sup>12</sup> tanto da Europa (e mais tarde dos EUA), quanto das populações

---

<sup>12</sup> Utilizo aqui a noção de *imaginário* consonante ao que define Edouard Glissant (1997), para quem esta categoria se refere à construção simbólica mediante a qual uma comunidade se define – e que, no contexto em questão, está constituída no interior do poder colonial e também estabelecido por respostas, resistências e rupturas das populações envolvidas por suas próprias descrições –, de modo que

colonizadas. Não apenas as relações econômico-sociais das populações dos continentes africano, americano (em especial a América Latina) e asiático foram colonizadas, mas também o modo de pensar, de atribuir sentido ao mundo e às experiências humanas. A maneira europeia de pensar, de produzir conhecimento e interpretar a realidade foi imposta ao restante das populações como o caminho do encontro da verdade, relegando as outras formas de interpretar o mundo e produzir conhecimento ao status de folclórica, iletrada (como sinônimo de inculta), bárbara, infantil.

A consolidação da ideia moderna de sujeito que conhece – como racional – estabelece o modo europeu de produzir conhecimento como universal determinando, na medida em que coloniza a subjetividade e o imaginário das populações colonizadas, uma série de processos de aniquilamento da capacidade cognitiva, da confiança intelectual – um epistemicídio, para utilizar a expressão de Boaventura de Sousa Santos, para quem esse processo de destruição dos conhecimentos e formas de conhecer outras implica a “destruição de práticas sociais e desqualificação de agentes sociais que operam de acordo com os conhecimentos em questão” (SOUSA SANTOS, 2002, p. 242).

Na articulação do eurocentrismo com o racismo – que se dá como uma consequência política do processo que, ao hierarquizar a população por meio da ideia de raça, também o faz com relação aos conhecimentos e formas de conhecer das populações hierarquizadas – houve um facilitador do extermínio que se deu de parte das populações colonizadas e de seus modos de conhecer, produzindo aquilo que, no caso brasileiro, foi chamado por Abdias do Nascimento de “mentecídio”:

---

imaginário não se refere ao sentido usual de uma imagem mental, por vezes ficcional, e nem ao termo psicanalítico de origem lacaniana onde o imaginário forma uma tríade de diferenciação com o Real e o Simbólico.

Entre os mecanismos executores do linchamento social do afro-brasileiro – deixando de lado a miscigenação compulsória, que significa o embranquecimento forçado do negro como único meio da melhoria sócio-econômica; indo além do preconceito de cor, da discriminação e da segregação raciais, os supremacistas brancos e brancóides manejam simultaneamente outras ferramentas de controle social do povo negro, exercendo sobre ele constante lavagem cerebral, visando entorpecer ou castrar sua capacidade de raciocínio. Esta tarefa vil quase não encontra obstáculos à sua frente, devido à situação de permanente penúria, fome, degradação física e moral, em que são mantidas as massas afro-brasileiras. Esta forma de *mentecídio* contribui muito significativamente para o resultado ótimo buscado pela estratégia do seu aniquilamento total (NASCIMENTO, 1980, p. 25).

Aqui vemos um certo tipo de produção de conhecimento colocado a serviço de um exercício violento do poder, legitimando-o, fazendo-o funcionar, projetando-se não apenas como uma descrição do mundo, mas também como uma prescrição acerca dos lugares – e não lugares – de algumas populações, deixando explícito o caráter nefastamente interventivo que o conhecimento pode ter.

O eurocentrismo – como qualquer modo de produzir conhecimento – supõe uma lógica de organização do mundo. E, segundo Quijano (1994), dois aspectos importantes são ocultados na lógica eurocêntrica: o primeiro é a percepção do mundo como uma dualidade hierarquizada, atemporal, contínua e indeterminada, existente em si mesma, independente dos interesses dos sujeitos que conhecem, de sua localização no espaço (em uma geopolítica) e no tempo, plenamente descritível por um conhecimento objetivo – que se apresenta como mera representação “neutra” da realidade – que seria o único verdadeiro. O segundo é a ideia de que o mundo é uma totalidade ordenada e cujos elementos se relacionam logicamente entre si por suas propriedades e funções, como um

organismo ou uma máquina, harmonicamente funcional. “Tudo o que não cabe dentro dessa totalidade, deve ser remodelado ou suprimido, precisamente, em nome da racionalidade” (QUIJANO, 1994, p. XIII), conformando assim a racionalidade moderna como um *leito de Procusto*. Como consequência desse acochambramento da realidade promovido pelo eurocentrismo, instaura-se uma impossibilidade de resolver nos locais colonizados os problemas provocados pela visão eurocêntrica, “salvo de modo parcial e distorcido” (QUIJANO, 2006b).

d) *O estabelecimento do Estado-Nação como forma de controle e autoridade deste novo padrão de poder, que funcionam, inclusive como fiscalizadores e mantenedores do exercício da colonialidade do poder.* Para mais além de ser um padrão de exercício do poder, a colonialidade se estabelece por meio da constituição de instituições que não apenas regulamentem o exercício do poder, mas como também o legitime.

Os Estados-Nação surgem como instituições modernas, por excelência, caracterizadas por uma suposição da homogeneidade de sua população (coesos, por exemplo, em torno de uma língua, uma moeda e um território estruturalmente demarcado), pela centralização do controle político e da normatização do trabalho e do diálogo com a economia para a regulamentação da circulação e acúmulo do capital, assim como articulador das normas, na instância jurídica, para o funcionamento das regulações da força de trabalho, da circulação de moedas, pela institucionalização da burocracia como modo de instrumentalização da racionalidade moderna<sup>13</sup> e, sobretudo, pela constituição do poder de polícia, que é o grande braço garantidor da ordem e do

---

<sup>13</sup> Muitas são as discussões sobre o lugar central da burocracia na constituição do Estado-Nação (e, sobretudo, na América Latina). Para algumas revisões históricas sobre essa questão, ver Crozier (1981), Gouvea (1994) e Bresser-Pereira (2007).

funcionamento de todos os esquemas políticos que sustentam o Estado e dos quais este é um dos mantenedores.

Com a constituição do Estado-Nação, vê-se, através do exercício dessa racionalidade na política, um processo contundente de extermínio das tradições locais por intermédio da formação das identidades nacionais homogeneizadas que integrasse as populações com marcos de pertencimentos, sobrepondo-se aos anteriores modos de vidas e dinâmicas socioculturais locais prévias à constituição dessa forma de Estado, fazendo com que essas populações ficassem cada vez mais sujeitadas a forças translocais impostas pelas forças estatais.

Se as Nações e os Estados, como nos lembra Quijano (2000b, p. 226) são fenômenos antigos, a articulação moderna de ambos, marcada pela homogeneização das populações, é um fenômeno que coincide temporalmente com a emergência do capitalismo, da racialização das populações, com a colonialidade; constituindo novas identidades quando estas antes não havia, a partir da reconfiguração seletiva daquilo que, mais tarde, seria chamado de “etnias” (Cf. VIANNA, 2004), impondo uma específica imagem de cidadania e democracia.

Na medida em que estas identidades impositivamente constituídas são também uma estrutura de poder – e, no caso do Estado-Nação, o poder de um grupo sobre outros – que estabelece laços entre as populações, fazendo não apenas com que elas sejam identificadas, mas também *se identifiquem*, possibilitando, como afirma Quijano (2000b, p. 227), uma dupla relação com processos democráticos: de um lado a participação mais ou menos democrática no controle da gestão e da gestão das instituições de autoridade

pública e de seus específicos mecanismos de violência e, também, em uma impossibilidade de implicar em uma cidadania como "igualdade jurídica e civil de pessoas desigualmente localizadas nas relações de poder, se as relações sociais, em todos os âmbitos da existência social, foram radicalmente não democráticas ou antidemocráticas".

Na América Latina, a constituição dos Estados-Nação, após a saída das metrópoles dos territórios ocupados se deu de maneira intencionalmente obliterada. Embora uma das prerrogativas de um Estado-Nação seja sua hegemonia, no nosso caso, esse processo foi sempre comprometido, de modo que a dependência seguisse de modos indiretos e economicamente muito fortes. Deste modo, temos a formulação diferenciada entre Estados-Nação centrais (que forçam um pouco mais a consumação de tal hegemonia) e os periféricos (sobretudo, os Estados do *Sul*) que têm a dependência eurocêntrica como modo padrão de funcionamento, dando a tônica de Estados não-desenvolvidos ou *em desenvolvimento* para estes últimos.

Deste modo, a própria ideia de Estado-Nação está absolutamente enredada pela dinâmica da colonialidade tornando esta instituição um instrumento fundamental das elites que exercem o poder, entretanto fazendo com que o Estado pareça uma instituição a favor da população em geral, por meio do exercício dessa racionalidade moderna que tende para a ordem, para o melhor<sup>14</sup>. Quijano afirma que esta racionalidade “conseguiu disfarçar-se em sua inimiga, a razão libertadora, a da festa, a da decisão cotidiana das pessoas concretas, sem trégua nem interferências, sem autoridades externas, a da

---

<sup>14</sup> Mesmo a ideia de um Estado de Bem Estar Social não consegue reverter estas críticas, sobretudo quando observamos que a base dos discursos de sustentabilidade deste tipo de estado está ligada com o fortalecimento da capacidade de consumo das populações menos favorecidas economicamente, invisibilizando que o problema do consumo não é apenas a definição de quem não possa consumir, mas a dinâmica mesma da necessidade do consumo, colocada em bases coloniais. Um apanhado interessante das críticas políticas e econômicas desde a perspectiva das críticas à colonialidade ao Estado de Bem-Estar pode ser encontrado em Bazán (2002).

revolução contra o poder, contra todo o poder” (QUIJANO, 1990, p. 106), colocando o Estado a serviço dos interesses das Elites ao verter o público em social<sup>15</sup>, ao colocar a autoridade coletiva como manutenção da lógica da totalidade sobre as partes e do público/social sobre o privado não elitizado, fazendo assim com que o Estado seja a fonte de uma nova forma de racionalidade como desenho de uma nova ordem global colonializada.

A colonialidade do poder só se sustenta por haver um modo específico de produção de conhecimento, uma epistemologia, que se relaciona com uma maneira específica de aplicar estes conhecimentos com fins de exercício do poder.

E em função desta imagem, tudo o que não é moderno, não é civilizado; é atravessado pela marca da barbárie, da marginalização, da subalternidade. O local é, neste contexto, menor, marginal, bárbaro, subalterno. O local é deslocado do centro, é visto como ligado com o retrógrado, com o que precisa ser educado, melhorado, desenvolvido para alcançar o ideal/global.

Esta imagem supõe (e institui) um escalonamento hierárquico entre quem é desenvolvido e quem não é, de modo que esta hierarquização estará pensada em termos de quem é moderno e quem não é. E há uma quase natural afirmação da inferioridade de quem não é marcado pela modernidade, precisando este ser educado, civilizado, colocado na marcha do progresso (pelos já modernos/desenvolvidos), mesmo que isso implique –

---

<sup>15</sup> Essa conversão do Público em Social faz com que as instâncias de participação sejam reduzidas e mascaradas em função da ideia de um combate aos interesses privados no Estado, dando a impressão de que esta instituição está voltada, primazmente, para os interesses coletivos gerais, ao passo em que esconde que os tais interesses sociais são, na maioria das vezes, os interesses privados das elites e do capital – que são os mesmos – mascarados em interesses gerais (Cf. QUIJANO, 1990, p. 102-106). Uma inteligente e aguçada análise sobre a conversão do público em social no período moderno é também encontrada na crítica à Modernidade de Hannah Arendt. Sobre isto ver Arendt (2003, cap. II) e Flor do Nascimento (2010).

e é o que geralmente acontece – na instauração de um processo de dominação. A colonização tem parte de seus argumentos de legitimação ligada a essa proposta civilizatória de sociedades não desenvolvidas, não civilizadas, não modernas/modernizadas.

Resumindo: a colonialidade aparece como o novo padrão de exercício do poder - surgido concomitantemente com a Modernidade, com o Capitalismo e com a conquista do continente americano - que consiste em um modo específico de dominação por intermédio do qual foram submetidas as populações originárias das terras que mais tarde seriam chamadas de habitantes do "Continente Africano" e do "Continente Americano", caracterizado pelo fato de que os colonizadores europeus estabeleceram com as populações colonizadas uma relação de superioridade (racial, cultural, epistêmica, econômica etc.) dos primeiros sobre as segundas. Esse submetimento não foi apenas militar e econômico e nem visava somente submeter essas populações para destruí-las (embora isso tenha acontecido em grande escala), mas em transformar seu modo de ser, modificando radicalmente suas formas de conhecer a si mesmas, ao mundo, adotando como própria a maneira de conhecer e agir do colonizador (colonização do imaginário); assim como também modificando as relações com a autoridade coletiva e com o trabalho, sendo todos esses processos balizados pela ideia naturalizada da hierarquia entre as populações (a ideia de raça). Desse modo, não se tratou apenas de dominar apenas fisicamente aos colonizados, mas de conseguir que a naturalização do imaginário cultural europeu como forma mais adequada de relação com o mundo (natural e social) e com a própria subjetividade, modificando os modos de conhecer, agir e desejar das populações dominadas, redefinindo-as em função do modelo ocidental que se forjara



concomitantemente à colonização. A este movimento de adequação das outras populações do mundo aos padrões euro-ocidentais, costumou-se chamar de *processo civilizatório* e, mais tarde, de *desenvolvimento*.

Partindo do conceito de colonialidade forjado por Quijano, algumas interpretações e desenvolvimentos foram elaborados tentando dar mais precisão e abrangência ao sentido já apontado por seu elaborador. Eu gostaria de utilizar, neste trabalho, um conceito que me parece interessante por frisar e explicitar as intersecções<sup>16</sup> entre as violências provocadas ou re-significadas na Modernidade e que auxiliarão a compreender os complexos fenômenos de violência vetorizados pela colonialidade. A reconceitualização que utilizarei aqui não nega a base central da ideia de colonialidade forjada por Quijano e frisa a conexão inexorável das formas de violência criadas na Modernidade, discutindo a colonialidade como

uma interseccionalidade de múltiplas e heterogêneas hierarquias globais (“heterarquias”) de formas de dominação e exploração sexual, política, epistêmica, econômica, espiritual, linguística e racial em que a hierarquia étnico-racial do fosso cavado entre o europeu e o não-europeu reconfigura transversalmente todas as estruturas globais do poder (GROSGUÉL, 2010, p. 464).

Esta formulação do conceito faz entender melhor o caráter de disseminação da força colonial que, como frisa Quijano (2000a, p. 345), o modo como o poder se mostra como um espaço e malha de relações sociais de exploração/dominação/conflito articuladas basicamente, em função da disputa em torno dos seguintes meios da existência

---

<sup>16</sup> A noção de intersecção ou interseccionalidade de vulnerabilidades e violência foi introduzida na discussão social e política pelas feministas negras dos Estados Unidos. Sobre essa noção, que utilizaremos com mais cuidado no decorrer deste trabalho, ver Crenshaw (1995) e Lugones (2003, 2008).

social: o trabalho e seus produtos, a natureza e seus recursos de produção; o sexo<sup>17</sup>, os seus produtos e a reprodução da espécie; a subjetividade e os seus produtos materiais e intersubjetivos, o conhecimento incluso; a autoridade e os seus instrumentos, sobretudo os de coerção com a função de assegurar a reprodução do padrão colonial do poder, regulando suas mudanças.

### **A ideia de *Diferença Colonial***

Da vasta e multifacetada produção de Walter Mignolo, trabalharei aqui com um dos conceitos que permitem analisar com bastante nitidez a relação entre a produção de conhecimento e o exercício do poder, desde o ponto de vista da busca da descolonização dos conhecimentos e da política: a noção de *diferença colonial*.

Mignolo (2003a) nos conta que, já no início da Modernidade, houve o julgamento da superioridade em inteligência e estágio de civilização dos povos do lugar que mais tarde seria chamado de Europa em função do domínio da escrita alfabética. A naturalização da hierarquia entre os povos, por sua cultura, conhecimento, produção de conhecimento (ou ciência), se dá no espaço material e imaginário onde as diferenças são construídas e valorizadas. A esse espaço, Mignolo chamará de diferença colonial:

A diferença colonial é o espaço onde emerge a colonialidade do poder. A

---

<sup>17</sup> María Lugones (2008) e Ramón Grosfoguel (2010) frisam o fato de que o gênero não é uma ideia entre outras na construção da Modernidade. O sexismo e a homofobia são ideias fundantes de modo radical da concepção dos padrões de poder modernos, na medida em que a hierarquia entre homens e mulheres, entre heterossexuais e não heterossexuais se conformam como lugares universalmente aplicáveis de estruturação da autoridade coletiva. A significação moderna da diferença sexual e do lugar da reprodução na sexualidade é decisiva para a constituição e manutenção do modo moderno de exercício do poder. Desta maneira, para ela e ele a Modernidade não existiria como é sem o sexismo e a homofobia como os conhecemos hoje.

diferença colonial é o espaço onde as histórias locais que estão inventando e implementando os projetos globais encontram aquelas histórias locais que os recebem; é o espaço onde os projetos globais são forçados a adaptar-se, integrar-se ou onde são adotados, rejeitados ou ignorados. A diferença colonial é, finalmente, o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, no confronto de duas histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta. (MIGNOLO, 2003a, p. 10)

A diferença colonial, então, é o espaço que trata de impor o pensamento hegemônico para fundar a inferioridade de populações e justificar tal inferioridade e sendo, ainda, tal espaço produto e motor das relações de poder entre colonizadores e colonizados a partir do qual projetos locais (dos colonizadores) se consolidem como projetos globais de poder e produção de conhecimento (Cf. MOLERO-MESA, 2006, p. 376).

Mignolo conectará esta noção à de colonialidade cunhada por Quijano por pensar que a diferença colonial é pressuposta pela colonialidade, sendo, mais especificamente, sua condição de possibilidade. Se a colonialidade é o padrão de poder que se instaura na Modernidade e instaura a Modernidade, a diferença colonial é a lógica que criará e sustentará este padrão de poder, legitimando a subalternização dos povos e de conhecimentos dos lugares colonizados (Cf. MIGNOLO, 2003b, p. 40).

Ao mesmo tempo, a colonialidade gerencia a diferença colonial (MIGNOLO, 2003b, p. 85). Ao mesmo tempo em que dinamiza a colonialidade, a diferença colonial define as fronteiras do sistema mundo colonial/moderno, definindo os lugares que as populações ocuparão nos pólos diadicamente criados das relações modernas de poder: os colonizadores (os que têm história, ciência, escrita, cultura, civilização, detentores

conceitos universais e da perspectiva correta sobre a totalidade do mundo) e os subalternos (os "pré-históricos", supersticiosos, iletrados, incultos, bárbaros, fixados na particularidade, no local).

A diferença colonial se instaura, então, no início da colonização definindo, no projeto civilizatório, quem é e quem não é bárbaro e ligando à imagem deste o lugar da subalternidade. Um dos critérios fundamentais de definição da barbárie é a relação com os saberes e sua produção, com o conhecimento que desembocará, mais adiante, na maneira europeia de fazer ciência, no eurocentrismo também denunciado por Quijano. E a diferença colonial é exatamente este espaço no qual se trata de impor o pensamento hegemônico eurocêntrico para fundar a inferioridade da população e justificar tal inferioridade.

A diferença colonial é o dispositivo que produz e reproduz a colonialidade e que consiste em classificar grupos de pessoas ou populações e identificá-los, em suas faltas ou excessos o que marca a *diferença* e a inferioridade com respeito a quem classifica (MIGNOLO, 2003b, p. 39), ao passo que a colonialidade é, sobremaneira, um lugar epistêmico de enunciação no qual se descreve e se legitima o poder, neste caso, o poder colonial.

A lógica da classificação e hierarquização das pessoas do planeta, por suas línguas, religiões, nacionalidades, cor de pele, grau de inteligência etc. foi, e segue sendo, o princípio fundante da diferença colonial, isto é, a diferença entre o olhar imperial e os grupos humanos inferiores e próximos ao estado de natureza, à brutalidade natural (MIGNOLO, 2003b, p. 43). Tal processo invisibiliza que todos esses elementos de

classificação e ordenação são historicamente criados em redes de poder e passam a aparecer como se fossem categorias naturais, como se houvesse uma hierarquia, na natureza, entre línguas, religiões, cor de pele e como se as nacionalidades e o que se chamaria de graus de inteligência e o suposto estado de natureza não fossem construções sociais.

Por seu caráter de fundamento do padrão de poder e também de ordenação e hierarquização do saber, a diferença colonial é não apenas epistêmica, mas também ética, política, estética e ainda econômica e subjetiva, na medida em que constrói, conforma sujeitos (WALSH; MIGNOLO, 2002, p. 26).

Em contextos de globalização a diferença colonial se redefine (pois assim como a colonialidade, ela é dinâmica) nas formas atuais de colonialismo, disseminadas globalmente, motivadas pelas finanças, pelo mercado, mais do que pelo cristianismo que marcara o início do período moderno (MIGNOLO, 2000, p. 81). A tônica aos discursos do progresso e do desenvolvimento assume uma forma, sobremaneira, econômica. A economia verte-se, como afirma Milovic (2003, p. 30), na nova metafísica, posição esta ocupada, no início da Modernidade, pelo cristianismo<sup>18</sup>. Mignolo (2000) afirma que o cenário atual construído pela diferença colonial não deixa espaço para que os saberes produzidos desde o lado subalterno da mesma diferença colonial a partir da perspectiva supostamente acolhedora do relativismo, pois estes saberes não são considerados legítimos - ou seja, não são considerados como saberes - desde o ponto de vista científico (e o relativismo ainda considera a diversidade de saberes, considerados como saberes). O

---

<sup>18</sup> O termo metafísica que, historicamente, denominou a percepção do *ser* das coisas, na Modernidade verteu-se na ciência dos fundamentos de toda a realidade, que apenas percebe estes fundamentos sem, no entanto, problematizá-los. Sobre esse assunto, ver Milovic (2003).

que está em jogo nesta discussão é o critério de legitimação dos saberes que são avalizados apenas no lado hegemônico da diferença colonial, esses sim são percebidos e aceitos pelo relativismo cultural e epistêmico.

Os lugares determinados pela diferença colonial, primazmente ligados à produção do conhecimento, determinam também o lugar que ocupam nas relações de poder. O subalterno não o é apenas em relação à produção de saberes, mas também política e economicamente. Já que a racionalidade da Modernidade se projeta também para a política, pode-se hierarquizar as populações em função de sua capacidade de produzir a ciência. Governa melhor, quem sabe melhor, e saber melhor implica em estar do lado colonizador da diferença colonial. E juntamente com essa derivação dos lugares do poder pelos lugares de conhecimentos (eurocentricamente determinados), atribui-se valor a essas hierarquias. Para todo o mundo é "bom" que os subalternos sejam dominados pelos colonizadores, na medida em que estes garantiriam que os subalternos pudessem deixar seu negativo estado de incivilidade, de barbárie e realizassem a parte supostamente positiva da colonização, que é a disseminação da civilização por todo o mundo.

### **A Modernidade e a *falácia desenvolvimentista***

Localizando seu pensamento entre a filosofia, a história e a economia política, Dussel irá traçar uma crítica à Modernidade que se fundamenta em dois pontos centrais: a denúncia de que o mundo moderno surge por intermédio de um encobrimento do outro, por meio da criação de alteridades subordinadas, do controle e da violência sobre estas; a denúncia de que o lado supostamente benéfico da Modernidade estaria ocultando seu

fundamento, a violência, enquanto a Modernidade se afirma por intermédio de uma falácia desenvolvimentista, mecanismo central deste ocultamento (DUSSEL, 1993).

Seguindo caminhos argumentativos e pressupostos teóricos diversos, Dussel chega a conclusões bem semelhantes às de Aníbal Quijano: a Modernidade surge como um fato "europeu" em uma relação dialética com o "não-europeu", sendo que tanto um como outro são criações do processo de constituição da Modernidade, frisando o fato de que a relação entre estes povos é totalmente atravessada pela violência dos primeiros sobre os segundos e pelo "encobrimento", isto é, pela dinâmica de tornar essas populações um outro, um não-"eu", ao passo que esse eu só se afirma com o aparecimento/constituição desses outros que precisam ser ocultados, dominados, violados, marcados pela constituição de uma subjetividade que só possa existir na medida em que construa objetos sobre os quais os sujeitos exerçam poder, e esses objetos são os outros negros/as e indígenas no início da Modernidade (DUSSEL, 1993, p. 7-8).

Neste processo de surgimento da Europa (pois ela não existia enquanto região geopolítica assim nomeada até a Modernidade), vemos o estabelecimento da distinção político-econômica entre centro e periferia, no qual a Europa ocupa a primeira posição e o restante do mundo colonizado ocupa a segunda posição. Além do uso das armas, uma série de debates que legitimasse essa relação centro/periferia ocorreu desde o início da Modernidade e essas discussões criaram não apenas o eurocentrismo, mas também a imagem do mundo que nortearia as políticas coloniais e internacionais desde então. A economia, a política e a produção de ideias, de conhecimento estiveram - e estão - aliadas na constituição dessa Modernidade eurocentrada.

Neste contexto a Modernidade surge sob um duplo aspecto: O emancipador que se afirma no lugar da aplicação da racionalidade que inventa a Modernidade ao mesmo tempo em que é inventada por ela. A Modernidade será construída como projeto emancipatório - que será consolidada no século XVIII na Europa, por meio do Iluminismo que terá como um de seus lemas a ideia da emancipação, do esclarecimento, como a capacidade de fazer o uso público da razão, saindo da barbárie ou "menoridade" voluntária (KANT, 2002, p. 11-19). O segundo aspecto, da afirmação da existência do irracional, que tanto será atribuído à periferia do mundo, quanto ao deslocamento do poder que não se subordine à ordem "natural" da razão. Esse processo justificará a violência que aniquilou milhões de vidas de pessoas originárias das terras que seriam chamadas de continente africano e continente americano. (DUSSEL, 1993, p. 8).

E, assim, estaria justificada a violência em nome da Modernidade: O sofrimento do conquistado (o colonizado, o daí em diante, considerado subdesenvolvido) será o sacrifício necessário, o curso para que a modernização aconteça. (Dussel, 1993, p. 76). E o parâmetro da modernização é o modelo de desenvolvimento pensado na e pela Europa e o em função do estágio em que tal região se encontrar.

Dussel (1993, p. 78) descreve assim a estrutura do argumento, que adiante ele chamará de "Mito da modernidade":

1. Sendo a cultura europeia mais desenvolvida, quer dizer, uma civilização superior às outras culturas (premissa maior de todos os argumentos: o "eurocentrismo");
2. O fato de as outras culturas "saírem" de sua própria barbárie ou subdesenvolvimento pelo processo civilizador constitui, como conclusão, um progresso, um desenvolvimento, um bem para elas



mesmas. É então um processo *emancipador*. Além disso, este caminho modernizador obviamente já é percorrido pela cultura mais desenvolvida. Nisto estriba a "falácia do desenvolvimento (desenvolvimentismo)".

3. Como primeiro corolário: a dominação que a Europa exerce sobre outras culturas é uma ação pedagógica ou uma violência *necessária* (guerra justa) e é justificada por ser uma obra civilizadora ou modernizadora; também são justificados eventuais sofrimentos que possam padecer os membros de outras culturas, já que são custos necessários do processo civilizador, e pagamento de uma "imaturidade culpável"<sup>19</sup>.

4. Como segundo corolário: o conquistador, o europeu, não só é *inocente*, mas meritório quando exerce tal ação pedagógica ou violência necessária.

5. Como terceiro corolário: as vítimas conquistadas são "culpadas" também de sua própria conquista, da violência que se exerce sobre elas, de sua vitimação, já que podiam e deviam ter "saído" da barbárie voluntariamente sem obrigar ou exigir o uso da força por parte dos conquistadores ou vitimários; é por isso que os referidos povos subdesenvolvidos se tornam duplamente culpados e irracionais quando se rebelam contra esta ação emancipadora-conquistadora.

Desta maneira, encontramos a Modernidade justificando a violência do processo civilizatório, como algo benéfico não apenas para as populações conquistadas, mas para todo o mundo, ainda mais que esse processo inclui o dever de pregar o cristianismo e, mais adiante, a democracia, o mercado livre etc., todos pensados como sistemas e valores positivos, *em si* (DUSSEL, 1993, p. 84).

Esta perspectiva realizará uma releitura do mito da Modernidade, não em termos

---

<sup>19</sup> No famoso texto *Resposta a uma questão: O que é o Iluminismo?* Kant vincula a imaturidade, a dependência, a incapacidade de usar por si mesmo a razão à preguiça e à covardia, por isso afirmando que essa imaturidade (que ele nomeia por "menoridade") se dá "por culpa própria" (KANT, 2002, p.11) das pessoas que se colocam sob o controle alheio.

de questionar o potencial emancipatório da razão moderna, mas na imputação de superioridade da civilização europeia articulada com a suposição de que o desenvolvimento europeu deve ser unilateralmente seguido por todas as outras culturas – e à força, se for necessário!

O projeto emancipador racional da Modernidade, que se consolida tanto no exercício do poder, na consolidação dos Estados Nacionais burocráticos, no desenvolvimento da ciência moderna e na economia capitalista (desde seus inícios mercantis até a atual economia de mercado), se sustenta na chamada "falácia do desenvolvimento" ou falácia desenvolvimentista, que é o fundamento da prática irracional da violência: A ideia de que a civilização moderna (eurocêntrica) se compreenda como superior e tal civilização assuma para si a tarefa de "desenvolver" o restante do mundo, determina uma legitimação do uso da força e de toda a hierarquização entre as populações que não estejam consonantes com o modelo de desenvolvimento criado por europeus para servir globalmente. A falácia desenvolvimentista é o tipo de argumento que, neste contexto, serve para justificar a violência em nome do progresso do mundo - ideia essa que surge localmente, desrespeitando todas as particularidades históricas de populações não europeias (ou não euronorteamericanas).

A partir destes três marcos conceituais oferecidos por Quijano, Mignolo e Dussel, os EC afirmarão várias noções críticas de modernidades alternativas a essa noção eurocentrada, partindo, entretanto, desta noção. Há, em parte dessas noções, um descentramento da Modernidade em suas alegadas origens exclusivamente europeias,

incluindo uma desconfiança na sequência linear que ligaria Grécia, Roma e a Europa moderna. Uma outra concepção espacial e temporal da modernidade em termos do papel fundamental de Espanha e Portugal – chamada por Dussel (1993) de Primeira Modernidade – iniciada com a Conquista – e sua continuação no Norte Europeu com a Revolução Industrial e o Iluminismo – a Segunda Modernidade, sendo que a segunda não substitui a primeira, mas a sobrepõe até hoje. A ênfase na periferalização de todas as regiões do mundo por esta “Europa Moderna”, tendo a América (sobretudo a América Latina), como o inicial Outro Lado da Modernidade – o dominado e o encoberto.

Os EC, partindo de movimentos de descolonização ocorridos, sobretudo, na América colonizada (como as revoltas haitiana e de Tupac Amaru) pensarão em alternativas tanto políticas quanto epistemológicas para pensar tanto a Modernidade quanto o processo colonizador atual – que seriam faces do mesmo. Os EC, partindo destas observações do local, afirmarão que em uma analítica própria para a crítica da Modernidade está fundada na ideia de que não há Modernidade sem colonialidade, sendo esta constitutiva daquela. Mignolo (2003a) afirma a ideia de que na dinâmica de construção da Modernidade há a instauração da diferença colonial, que ao ser ocultada se movimenta na tarefa de subalternização de conhecimentos, experiências e culturas e torna possível a instalação, consolidação e manutenção da Modernidade. Esta diferença colonial cria um abismo entre as diversas partes envolvidas nos processos colonizadores e na atual colonialidade. Esta diferença hierarquiza as relações de maneira inexorável, na oposição entre o desenvolvido/moderno e o bárbaro, o selvagem, o subdesenvolvido e a afirmação da superioridade espacial, política, epistêmica, econômica e moral de um sobre outro.

A universalização dos ideais construídos na e pela Modernidade e pela afirmação

de que eles são os melhores já propostos para serem vividos pela experiência humana e que, por isso, devem ser distribuídos – mesmo que à força – por todas as populações do mundo, assim com o a consolidação dos universais abstratos do projeto moderno finda por invisibilizar a colonialidade e contribuir para a sua manutenção (Mignolo, 2003b, p. 20).

E muito do que se produziu em termos de teorias sobre o mundo (que finalmente traçam as imagens do mundo, ontologias) é uma afirmação da legitimidade e da necessidade de dominação de populações “mais desenvolvidas” (euro-norte-americanos) sobre populações “não-desenvolvidas”, como os povos do “Sul”. É importante frisar que o *Sul* é aqui entendido no sentido de Boaventura de Souza Santos (SANTOS; MENESES, 2010, pp. 19):

o conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu e que, com exceções como, por exemplo, da Austrália e da Nova Zelândia, não atingiram níveis de desenvolvimento econômico semelhantes ao do Norte global (Europa e América do Norte).

E esta não é apenas uma situação espacial, pois mesmo no interior do Norte geográfico existem classes e grupos sociais (como trabalhadores, mulheres, indígenas, afrodescendentes) que foram

sujeitos à dominação capitalista e colonial e, por outro lado, porque no interior do Sul geográfico houve sempre “pequenas Europas”, pequenas elites locais que se beneficiaram da dominação capitalista e colonial e que depois das independências a exerceram e continuam a exercer, por suas

próprias mãos, contra as classes e grupos sociais subordinados (*idem*).<sup>20</sup>

Pensar, então, em conhecimentos, em conceitos sejam eles políticos, epistemológicos, éticos ou políticos, não apenas para o Sul, mas desde o Sul implica em entender que os conceitos estão imersos em historicidades e, na história da maioria absoluta dos conceitos éticos, políticos e epistemológicos que hoje utilizamos temos a estrutura colonial operando de modo fundamental, pois como nos lembra Aníbal Quijano (2000a, pp. 209-10), no interior da colonialidade do poder, funciona a colonialidade do saber, sendo que esta legitima e faz funcionar aquela.

Evidentemente isto não quer dizer que não devamos mais ler as teorias vindas da Europa ou dos Estados Unidos na tentativa de pensar a situação da América Latina ou de outros lugares do Sul, mas devemos estar atentos/as às armadilhas que estas teorias podem trazer, ainda mais quando elas são feitas na égide da colonialidade que domina sob a égide do desenvolvimento, do progresso e, porque não, em nome de um suposto benefício para as sociedades menos favorecidas (Vale lembrar que, no Brasil, por exemplo, as missões catequizadoras se aproximaram dos povos indígenas brasileiros para salvá-los, reaproximá-los do único caminho de salvação que julgavam existente...). Também não devemos ter a impressão de que as teorias vindas do Norte tenham um potencial “melhor” para compreender a realidade social do que outras teorias produzidas em nosso local, desde nosso local.

Pensar desde o Sul implica em também dialogar com os conceitos produzidos (e modos de concebê-los) pelo Norte, atentos para o risco de subordinação a eles. E neste

---

<sup>20</sup> Em função dessa percepção, utilizarei as expressões “Sul” e “Norte” para fazer referência tanto às localizações geográficas, quanto geopolíticas, lembrando da existência de “nortes” no “Sul” (as elites dos países periféricos) e de “suls” no “Norte” (as populações marginalizadas dos países centrais).

sentido, talvez fosse interessante partir de um “conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam a supressão, valorizam os saberes que resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre saberes” (SANTOS; MENESES, 2010, p. 19), que é a definição de Boaventura de Sousa Santos para “Epistemologias do Sul”.

## RE-POLITIZANDO QUESTÕES MORAIS: A BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO

*Identificados com a visão de mundo dos que nos oprimem, acreditamos ingenuamente que liberdade e igualdade aplicadas à vida significam essencialmente parâmetros de justiça inquestionável. Mesmo frente às evidências de que a associação desses parâmetros a estratégias de opressão alteram a essência de seu significado, continuamos a crer em seu ethos, considerando que são de fato instrumentos utilizados exclusivamente para o bem.*

(GARRAFA; PORTO, 2002, p. 14)

O século XX, marcado pelo imenso avanço das ciências e das tecnologias, foi também hospedeiro dos muitos desmandos cometidos com e em nome destas mesmas ciências e tecnologias. A produção científica que utilizou seres humanos como parte dos experimentos teve roteiros muito violentos em sua busca de um desenvolvimento e elaboração de novas técnicas. O contexto da Segunda Grande Guerra trouxe à tona uma vasta série de experimentos que mostraram a crueldade desta produção contemporânea de conhecimento<sup>21</sup>. A reação do mundo foi a busca do estabelecimento de reflexões e de delimitações para o modo como as pesquisas são feitas em relação à vida humana, desde uma perspectiva ética.

Nasciam, assim, os primeiros esforços de construção da bioética como reflexão e prática ocupadas com os diversos conflitos entre o avanço dos conhecimentos científicos e a proteção dos seres humanos, assim como também dificuldades das decisões sobre

---

<sup>21</sup> Além dos experimentos com seres humanos durante a Segunda Guerra, podemos ainda pensar em alguns outros exemplos de como as pesquisas clínicas para a produção de terapias ou fármacos foram violentos. Relatos aterrorizadores como os sobre o uso da sulfanilamida em 1938, sobre a talidomida, entre 1959 e 1960, as pesquisas sobre sífilis na população negra de Tuskegee, nos EUA, pesquisas sobre câncer em populações idosas em um hospital judaico no Brooklyn em 1963 ou sobre hepatite em crianças com retardamento mental, muitas vezes em troca de vagas na escola de Willowbrook, 1967 em Nova Iorque, mostram alguns casos onde a produção de conhecimento se colocou acima do respeito à vida e dignidade dos/as participantes das pesquisas. Sobre esses e outros casos ver Henry Beecher (1966) e Jason Lott (2005).

intervenções que afetem a vida humana. A bioética se iniciaria, sistematicamente, somente na década de 1970, a partir de discussões sobre a continuação de experimentos nocivos aos seres humanos, mesmo depois das discussões sobre as consequências das pesquisas após a Segunda Guerra. (GARRAFA, 2005a)

A bioética, então, surge para refletir eticamente sobre questões que aparecem com a prática da medicina, das ciências biológicas e das tecnologias associadas à vida na sua aplicação no que tange à vida dos seres humanos, ou seja, “eticizando” ou moralizando a produção e a aplicação dos conhecimentos, buscando alternativas para as práticas de pesquisa produção de conhecimento sem a violação de sujeitos envolvidos no processo.

Os primeiros delineamentos teóricos que constituem a bioética, como campo disciplinar, surgiram com a elaboração de um conjunto mínimo de princípios que pudessem ser aplicados na avaliação de conflitos morais envolvidos na pesquisa e na prática clínica. A produção de Tom Beauchamps e James Childress (1979) – partindo das discussões da Comissão Nacional para a Proteção dos Sujeitos Humanos de Pesquisas Biomédicas e Comportamentais instalada nos Estados Unidos entre 1974 e 1979 - proponente um conjunto mínimo de três princípios a serem observados na avaliação ética de experimentos envolvendo seres humanos (NCPHSBBR, 1979) – propuseram uma elaboração articulada de quatro princípios básicos (respeito à autonomia, não-maleficência, beneficência e justiça) que deveriam guiar a ética biomédica. Essa elaboração teórica chamada, já desde um viés crítico, por Dan Clouser e Bernard Gert (1990) de "Princípioalismo", tornou-se a perspectiva da produção bioética hegemônica, sobretudo nos Estados Unidos.



As críticas que surgiram ao principialismo na década de 1980 e se estruturaram de modo mais sólido na década de 1990 inseriram novas questões à pauta bioética que eram tratadas de modo secundário pela teoria bioética hegemônica (GARRAFA; PORTO, 2002, 2008). As discussões bioéticas que surgiriam, a partir daí, inseririam, de modo substantivo, as realidades concretas como peça fundamental contextual para compreender os problemas bioéticos (*idem*). O contexto social concreto da América Latina exige, desde esta perspectiva, um modo particular de se analisar seus problemas bioéticos, pois as questões relacionadas com a pesquisa e a prática biomédica têm contornos particularmente determinados pela posição periférica na economia e na política mundiais ocupada por esta região.

O cenário da discussão bioética internacional se modifica de maneira substantiva com a proclamação da Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos da Unesco, por introduzir princípios que ampliam o espectro de discussão incluindo elementos dos direitos humanos, calçados em princípios como dignidade, maximização e partilha de benefícios, minimização de danos associados à aplicação e avanços dos conhecimentos científicos, proteção de gerações futuras, proteção ao meio ambiente, biosfera e biodiversidade (UNESCO, 2005).

Antes da aprovação desta Declaração, algumas perspectivas bioéticas na América Latina já chamavam a atenção para a necessidade de ampliação do escopo de princípios que deveriam nortear as reflexões bioéticas. Em países marcados pela exclusão social e econômica, as reflexões gerais conduzidas pelos países onde essa exclusão é reduzida mostraram-se insuficientes. Nos chamados países “periféricos” os problemas de saúde

são intensificados pela má distribuição de riquezas e pelos problemas estruturais advindos das desigualdades sociais.

Atenta principalmente às questões persistentes que se fundam nas profundas desigualdades econômico-sociais dos países do Sul, a Bioética de Intervenção (BI) se propõe a enfatizar necessidade de politização dos problemas morais advindos da condição vulnerada da maioria das populações da América Latina e do hemisfério Sul como um todo, com ênfase no Brasil.

Elaborada pelas discussões da Cátedra Unesco de Bioética da Universidade de Brasília, a BI surgiu na última década do Século XX como uma ferramenta de denúncia, reflexão e busca de alternativas para a solução de problemas (bio)éticos que aparecem em um contexto típico das desigualdades registradas no Hemisfério Sul do mundo, especialmente na América Latina, sobretudo os macroproblemas. As chamadas *situações persistentes*, que nos países periféricos ditam a maneira estrutural de lidar com problemas ligados à vida, saúde, ética e política, segundo a BI, requerem ferramentas diferentes daquelas utilizadas nos moldes imperialistas dos países centrais. A BI trabalha também com as *situações emergentes*, mas desde a perspectiva da justiça social ancorada na busca do combate às desigualdades provocadas pela dinâmica imperialista e colonial verificada principalmente nos últimos 60 anos a partir do acelerado desenvolvimento científico e tecnológico verificado nos países centrais (GARRAFA; PORTO, 2003).

As situações persistentes (como a exclusão social, violência, discriminação, restrição de acesso à saúde...), tão vigentes em países periféricos, apesar de não serem recentes, adquirem um contorno muito particular no período moderno, pois, sobretudo o

avanço do capitalismo – que se dá apenas na Modernidade – imprime marcas muito peculiares aos problemas que se vivenciaram de outras maneiras em diferentes épocas históricas.

A BI propõe uma politização das questões morais abordadas pela bioética desde um referencial que seja adequado para o contexto de exclusão dos países do Hemisfério Sul e, sobretudo, para o contexto latino-americano. Levando em consideração o caráter aberto, em construção, dialógico da BI, o que pretendo, de modo pontual, é desenvolver algumas reflexões e propostas sobre referenciais teóricos oriundos da própria América Latina, que possam contribuir para o aperfeiçoamento e reforço das bases conceituais desta nova e radical proposta de politização da bioética, de modo que conceitos que se articulem, sobretudo, nos campos epistemológicos e políticos, possam ser pensados não apenas *para* o Sul, mas *desde* o Sul. Mas antes de apresentar minhas reflexões sobre as bases teóricas da BI, convém que elas sejam expostas.

### **As bases epistemológicas**

Uma perspectiva bioética é um modo de olhar o *mundo da vida*, seus conflitos e de pensar em soluções e alternativas a eles. Toda e qualquer maneira de olhar o mundo, supõe uma imagem deste e, sobretudo, uma pressuposição de como conhecê-lo, estudá-lo, investigá-lo. E, neste contexto, a epistemologia aparece como a orientação acerca do modo como se conhece, se produz conhecimento acerca do mundo, ao mesmo tempo em que se constitui como ferramenta de compreensão e posicionamento frente ao mundo observado e conhecido.

Há muitas epistemologias descomprometidas com as consequências morais dos vários níveis da produção de conhecimento – sobretudo em função de suas pressuposições de neutralidade e universalidade. Entretanto, para uma epistemologia de uma teoria ética (ou para uma ética aplicada, como é o caso da bioética), necessariamente a questão de quais são as consequências e valores implicados no modo como esta teoria conhece, produz ciência, tecnologia e práticas deve ser colocada.

E como a bioética é um campo que articula diversas matrizes disciplinares, múltiplas direções epistemológicas devem estar presentes em sua sustentação, entre elas uma epistemologia científica, que investigue os processos de formação dos saberes e os métodos nas ciências; uma epistemologia moral, que compreenda os estudos sobre o modo como a moralidade se constitua como campo de conhecimento e uma epistemologia política que procure investigar as maneiras como as ações humanas, em sua interação com os interesses coletivos e particulares se dão a conhecer<sup>22</sup>.

Antes de discorrer sobre as bases epistemológicas da BI, cabe estabelecer uma distinção entre o caráter epistemológico da bioética e suas bases conceituais. O histórico da bioética a vincula com os modos como os avanços em termos de conhecimentos científico-tecnológicos atuam na estruturação da vida cotidiana. Nesse cenário, a bioética seria ela mesma um viés epistemológico que investigaria e interviria na produção de conhecimento e nas práticas em decorrência deles<sup>23</sup>. Aqui, a bioética, antes de ser um fiscalizador epistemológico – que busque verificar a correção dos métodos utilizados na

---

<sup>22</sup> Sobre a distinção entre os diversos tipos de epistemologia, frisando as modalidades científica, moral e política ver a discussão no livro organizado por Feyerabend e colaboradores (1984), em especial o artigo “La tesis de que la ciencia es una empresa libre de valores: ciencia, ética y política” de Gerard Radnitzky.

<sup>23</sup> Léon Olivé (2006, p. 123) chega a afirmar que a bioética e a epistemologia são faces distintas do mesmo processo, na medida em que ambas se ocupam do mesmo domínio de objetos, as “práticas cognitivas”.

produção dos saberes e nas ações advindas em função desta – é um interrogante dos pressupostos metodológicos de pesquisas a partir de uma perspectiva ética e técnica, analisando, inclusive, elementos como competência técnica da equipe pesquisadora, validade científica da investigação e seleção equitativa da amostra.<sup>24</sup>

O modo como a bioética se relaciona, então, com as pesquisas que avalia tem um forte viés epistemológico, fazendo dela uma perspectiva também epistemológica sobre os objetos que interroga. Além deste seu caráter de interrogante epistemológico, a bioética tem também, enquanto teoria que articula diversos campos do saber, suas próprias bases epistemológicas que sustentam a sua maneira de investigar. E é nesse aspecto que as diversas bioéticas assumem diferentes referenciais epistemológicos subsidiários de seu modo de atuação.

A proposta da BI de politizar as questões morais, localizando-as desde o lado mais vulnerável das populações, elenca uma série de supostos que propiciem seu projeto. Discutirei aqui alguns dos marcos que me parecem mais relevantes para o diálogo com os EC. Os marcos epistemológicos estão, na BI, todos articulados coerentemente. Mas para fins didáticos, os exporei separados em três grandes grupos: Epistemologia científica, Epistemologia Moral e Epistemologia Política, como marcos estritamente epistemológicos, morais e políticos.

---

<sup>24</sup> A problemática da avaliação técnica no escopo da avaliação ética é tema de diversas produções. Há boas sínteses desta discussão em Emanuel, Wendler e Grady (2000); Tauil (2008).

### *Os marcos da epistemologia científica*

A BI surge no contexto de uma resignificação do escopo da bioética que, após o final da década de 1970, finda por se reduzir à ética biomédica – fato que se deu, em parte, pela adoção do princípalismo anglo-saxão, que se lança como uma corrente bioética vinculada fundamentalmente à ética biomédica. A principal obra da postura princípalista em bioética se chama “Princípios da ética biomédica” (BEAUCHAMP; CHILDRESS, 1979).

A bioética, com a adoção da perspectiva princípalista como hegemônica, acabou se afastando radicalmente das propostas que os elaboradores do termo “bioética” se propuseram<sup>25</sup>. Em sua aparição etimológica, a palavra se referia a uma ampliação das reflexões éticas que buscava “entender o mundo e a espécie humana em suas relações sociais e ambientais” (GARRAFA; PYRRHO, 2008, p. 298), além de investigar as possíveis relações entre os seres humanos e outros seres vivos, marcada pela responsabilidade. Esta redução deste mais amplo escopo da bioética à ética biomédica estaria relacionada à redução dos seres humanos às suas dimensões biológicas e uma priorização das relações individuais frente às dimensões coletivas, que é típica das vertentes hegemônicas em bioética (*idem*). Esta redução tem como consequência uma

---

<sup>25</sup> Existe uma polêmica sobre a “paternidade” do termo bioética que subsidiará o nascimento do campo disciplinar na década de 1970. De um lado, há a atribuição do termo a Fritz Jahar (1927) que na Alemanha Entre-Guerras publicara um curto artigo chamado “Bio-Ethik: Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze” – “Bio-Ética: uma revisão das relações éticas dos humanos com animais e plantas”, no qual propõe a utilização de um “imperativo bioético”, que estenda o imperativo categórico kantiano a todas as formas de vida (SASS, 2008). De outro, há a atribuição do termo a Van Renselaer Potter que nos inícios da década de 1970 publicara o livro “Bioethics: Bridge to the Future” (1971) que refletia sobre a vida humana em um contexto mais amplo lidando com questões biomédicas, mas também com questões sociais e mais especialmente com “temas ambientais ligados à sustentabilidade do planeta” (GARRAFA, 2006a, p. 11). O que nos importa desta contenda é que, qualquer que seja a paternidade assumida, a proposta inicial fora abandonada em detrimento da redução da bioética à ética biomédica que, na quase totalidade das aplicações, finda em uma despolitização das questões morais ligadas com os fenômenos vitais. Para seguir esta polêmica mais de perto, ver, por exemplo, Sass (2007, 2008) e Montesano (2009).

simplificação dos marcos epistemológicos de sustentação da bioética, já que há uma restrição de domínios de conflitos quando estes são despolitizados.

Neste cenário, a BI proporá uma retomada das dimensões mais amplas de sentido da palavra e da prática bioéticas, o que fará necessário um marco epistemológico que dê conta deste contexto mais complexo e articulado que vá além das questões biomédicas, embora as enfrente, exigindo para isso “a construção de uma base epistemológica forte, socialmente comprometida, transdisciplinar e dialética” (*ibid.*).

Ao ampliar o escopo da própria bioética e de suas bases epistemológicas, vemos a entrada das reflexões bioéticas no campo de um mundo não recortado em apenas uma área, mas inserido na perspectiva do mundo desde a ótica da complexidade. Neste âmbito a BI proporá a adoção do paradigma da complexidade que dê conta de um conjunto de problemas que surgem quando se tenta articular a realidade para além de uma redução de sua totalidade a um de seus aspectos.

O paradigma da complexidade (PC) surge como uma proposta ao mesmo tempo propositiva e crítica da compartimentalização e fragmentação dos conhecimentos – e, em consequência, da realidade. O PC problematizará a imagem de realidade que se sustenta em uma perspectiva simplificadora que pensa que é possível compreender o mundo a partir de sua fragmentação – e de saberes fragmentados. A lógica da especialização, tecnificação, separação entre razão e ação (e a prevalência da primeira sobre a segunda), pretensão radical de objetividade e neutralidade são marcas desse tipo de produção de saberes que tem no positivismo clássico uma de suas representantes mais fundamentais. Ao sistema de leitura da realidade e produção de conhecimentos que segue esta lógica,

Edgar Morin (1990) chama de “Paradigma da simplificação”. Este modo de perceber o mundo e a produção de conhecimentos tem sua eclosão e consolidação na Modernidade vetorizados pelo método analítico do pensamento cartesiano.

O paradigma da simplificação sustenta que uma ciência percebe tanto melhor o mundo, quanto mais específica, pontual, objetiva e neutra ela for. E, nesse sentido, compreender o mundo levando em consideração os seus múltiplos aspectos não apenas é impossível, mas também perigoso na medida em que afasta a produção de conhecimento da estabilidade que o conhecimento sobre um objeto isolado proporciona.

O PC criticará essa imagem afirmando, em contrapartida, que um conhecimento certo e seguro da realidade nunca poderá ser alcançado por meio de uma ciência de moldes analítico-simplificadores. Quando enxergamos as situações buscando nelas uma imagem simplificada, ou simplificar o modo de lidar com essas situações, tendemos a deixar de fora elementos importantes para entender uma determinada situação, o que pode fazer com que tomemos a decisão menos ajustada que pode, inclusive, ser violenta para com outras pessoas ou para nós mesmos. Neste contexto, complexificar é buscar observar e levar em consideração a maior quantidade possível de elementos para analisar uma determinada questão (FLOR DO NASCIMENTO, 2008, p. 9).

A adoção deste paradigma tornará essencial a articulação dos aspectos políticos na produção de qualquer tipo de conhecimento, mesmo os mais supostamente neutros e objetivos e “permite entrever as qualidades emergentes da interação entre as partes e suas relações com o todo, projetando-se mais além do clássico modelo determinista ao apreender as noções de desordem, imprevisibilidade, erro e caos como fomentadoras da



evolução e das transformações; é uma tentativa de re-ligação de conteúdos e conhecimentos” (GARRAFA; AZAMBUJA, 2009, p. 85.).

Ao refletir sobre a complexidade do mundo, o PC não vai imaginar a realidade como um sistema fechado, pronto para ser conhecido através de uma nova maneira de enxergá-la. A complexidade do mundo impede uma visão plena e total da realidade, proporcionando apenas visões parciais. Mas aqui, diferente do que acontece no paradigma da simplificação, a consciência da noção de parcialidade do conhecimento e da ciência não implica na paralisação em torno da parte, mas na busca sempre constante de uma apreensão da realidade em sua totalidade, tornando a complexidade como um ponto de partida, um problema e um ponto de chegada para a investigação. Ela finda por tornar-se uma ferramenta metodológica crítica para a construção de conhecimentos que esteja engajada na recusa do paradigma da simplificação (MORIN, 2002).

Do ponto de vista científico, o PC chama para a necessidade da construção de uma metodologia (mais do que um método) para a elaboração de conhecimentos desde a perspectiva complexa. Esta metodologia chamará métodos e conteúdos de diversas disciplinas para compreender os fenômenos da realidade, como uma espécie de prolegômeno ao abandono de um método específico universalmente válido.

Essa chamada de múltiplos métodos e conteúdos de diferentes disciplinas para o campo da bioética insere o trabalho epistemológico da bioética em diversos planos disciplinares. As distintas disciplinas poderão ser articuladas entre si de diversas maneiras. A BI as articulará, atendendo ao chamado do PC, por intermédio do trabalho interdisciplinar, multidisciplinar e transdisciplinar, de modo que essas três articulações

estejam, também, articuladas entre elas, permitindo que diversos núcleos de conhecimento e perspectivas se assomem vinculando as produções do conhecimento científico e tecnológico, do conhecimento historicamente acumulado pela sociedade e da própria realidade concreta que nos circunda e da qual somos agentes (GARRAFA; AZAMBUJA, 2009, p. 75).

Adotando a perspectiva de Basarab Nicolescu (2000), temos a noção de interdisciplinaridade como transferência de métodos de uma disciplina para outra. Essa transferência pode variar em função do grau de aplicação, do grau epistemológico e do grau de geração de novas disciplinas a partir destas transferências de método.

Ainda seguindo o mesmo autor, a multidisciplinaridade diz respeito ao estudo de um objeto por diversas disciplinas com métodos e sentidos distintos, simultaneamente. As diversas perspectivas disciplinares tendem a trazer novos olhares para a análise do objeto em questão sem, no entanto, romper com barreiras disciplinares – como também não há na interdisciplinaridade.

Já a transdisciplinaridade é o caráter da investigação que considera os métodos e objetos *através* de diversas disciplinas, *entre* elas e *além* delas. Uma investigação transdisciplinar não toma um objeto como específico de uma disciplina e sustenta que apenas uma perspectiva articulada de diversas disciplinas é capaz de dar conta da complexidade de qualquer objeto e busca uma totalidade dos conhecimentos que vai além das fronteiras disciplinares – por supor que elas mais fragmentam a possibilidade de conhecer do que contribuem para um conhecimento pleno. As pesquisas (mono)disciplinares não seriam, nesse cenário, rechaçadas, mas pensadas como parciais e

limitadas em sua compreensão da complexa e difusa realidade concreta (NICOLESCU, 2000).

A proposta transdisciplinar coloca a possibilidade de que uma investigação não separe, no âmbito do conhecimento, simplificando e limitando, aquilo que é total e complexo na realidade. Buscar um olhar multidimensional sobre os objetos e fenômenos da experiência real e concreta, admitindo diversos e complexos níveis, pode proporcionar uma visualização diferenciada para os complicados emaranhados de elementos envolvidos nas ciências em sua função de produzir conhecimentos e nas consequências éticas da tentativa de compreender e intervir no mundo da experiência concreta, na realidade.

Esta percepção de realidade que, consonante com a perspectiva da complexidade, supõe a impossibilidade de uma compreensão abrangente e articulada do mundo pelo paradigma da simplificação ou pelo pensamento clássico unidimensional e (mono)disciplinar moderno. Nesse contexto, a compreensão de um fenômeno complexo, como o da vida e sua gestão, não pode separar o contexto técnico do sócio-político (GARRAFA, 2006b, p. 80).

Um risco desta separação de contextos é a despolitização advinda de uma ultra especialização dos modos de produzir conhecimentos que, ao ser desarticulados de um todo complexo, não se veem engajados e comprometidos com o restante do fenômeno complexo (isso quando pode visualizá-lo). A politização de um fenômeno qualquer requer a sua interpretação para além de um recorte preciso e específico da realidade, percebendo-

a como um todo complexo, articulado e interdependente, no qual diversos fatores se inter-relacionam e podem ser invisíveis quando não investigados em seu conjunto.<sup>26</sup>

Por outro lado, adicionar fatores e facetas não faz com que tenhamos um conhecimento total da realidade, já que a realidade não é a soma de todos os fatores que possamos perceber. A realidade, em sua totalidade, concreta, tem infinitos ângulos, que são dinâmicos e interdependentes (KOSIK, 2002). O que se infere deste quadro é que uma investigação não deve se prender a limitados aspectos do real, mas assumir a impossibilidade de um conhecimento total ainda assim buscando conhecer a maior quantidade possível de facetas por intermédio de descrições e explicações múltiplas e abrangentes, procurando justificativas articuladas para os fenômenos observados (GARRAFA, 2006b, p. 82-3). Neste sentido, o conhecimento pautado em uma totalidade concreta seria uma espiral hipotética constante buscando a interação entre as partes e o todo sempre com a desconfiança de que alguma faceta não tenha sido alcançada ou suficientemente descrita e justificada, de modo que o conhecimento científico seria interminável sem, entretanto, sustentar um ceticismo que impeça a investigação.

Desde um viés epistemológico-científico, a ideia de totalidade – desde que não entendida como um efeito do engessante processo de totalização que a Modernidade imprimiu à produção científica de conhecimentos – pode apresentar-se como uma imagem crítica de realidade adequada aos complexos processos investigados pela bioética.

---

<sup>26</sup> Ao afirmar a politização de um fenômeno, não quero indicar que existam fenômenos politizados e outros que não sejam. O fato é que toda e qualquer relação com o mundo é, desde sempre, politizada. Só que algumas perspectivas se pretendem neutras e apolíticas e outras assumem sua politicidade e podemos saber qual é a postura assumida pela politização. Neste sentido, a “re-politização” das questões morais não significa introduzir a perspectiva política onde antes ela não estava, mas assumir uma posição e explicitá-la. O principialismo assume, neste cenário, a perspectiva política da colonialidade, mas apenas não anuncia tal postura.

A articulação epistemológica das perspectivas da totalidade concreta, da multi-inter-transdisciplinaridade e da complexidade objetiva trazer para a discussão bioética uma ampla gama de elementos que possibilitem a análise dos complexos fenômenos objetos da bioética, além de trazer o caráter da incerteza que deveria servir como alerta ético que forçasse um cuidado maior com as questões investigadas. A assunção de um olhar parcial, aliada à busca da multiplicação de elementos, metodologias e vieses traz para a bioética uma perspectiva pluralista que possibilitaria um trato mais crítico com questões, que, em perspectivas unidirecionais, simplificadoras, (mono)disciplinares tenderiam a trazer soluções mais frágeis e mais vulnerabilizadoras para os já difíceis conflitos, impasses e dilemas bioéticos.

### ***Os marcos da epistemologia moral***

No que diz respeito às bases e critérios relacionados aos valores envolvidos na construção de conhecimentos e em suas aplicações, a BI adotará uma série de propostas que favoreçam seu intento de proposição crítica, periférica e alternativa à bioética hegemônica principialista (GARRAFA; PORTO, 2008, p. 161).

Os saberes e práticas mais relacionados com os humanos não são e não podem ser neutros: são carregados de valores, interesses e desejos que os localizam em pontos específicos das relações de poder. Ao se comprometer com a inclusão social, pretendendo-se como crítica e socialmente comprometida (GARRAFA, 2005b), a BI agregará em seus referenciais categorias, como tem feito alguns bioeticistas da América Latina, como “responsabilidade”, “cuidado”, “solidariedade” e “comprometimento” (GARRAFA; PYRRHO, 2008, p. 300). Nenhum saber, técnica ou prática que não seja

orientado por esses conceitos pode ter a garantia de não se envolver em contendas vulnerabilizadoras.

Em contextos vulneráveis como os do hemisfério Sul, balizadores morais para os conhecimentos e práticas que envolvem a vida humana são fundamentais. Em uma avaliação ética de uma pesquisa ou prática, a pergunta sobre a responsabilidade que o complexo pesquisador-instituição-patrocinadores tem para com a sociedade como um todo e, mais especificamente, com as populações diretamente envolvidas na pesquisa ou sujeitos das práticas é, longe de ser um preciosismo moral ou paternalismo, um ato de proteção. A análise de conflitos muitas vezes tende, em seu tecnicismo, a relegar os aspectos morais do conhecimento ou ao modo como as condutas morais se dão a conhecer – o que é importante, já que precisamos avaliar também as condutas morais no âmbito da produção de saberes e práticas – a um segundo plano. A BI incorpora como essenciais em uma perspectiva mais ampla, que seja capaz de perceber os pontos nos quais os valores são mais fragilizados – como convém a quem segue os marcos epistemológicos-científicos da complexidade – para a avaliação e proposição de conflitos que analisa.

Outro elemento incorporado pela BI em suas bases conceituais é o respeito pelo pluralismo moral. O conjunto de valores que orientam cada sociedade ou população devem ser levados em consideração em sua especificidade, ao avaliarmos a existência de conflitos éticos frente à produção de conhecimentos e práticas. A perspectiva pluralista sustenta que existem diversas maneiras de resolver um mesmo problema, todos eles igualmente legítimos (GARRAFA; AZAMBUJA, 2009, p. 75; OLIVÉ, 2006). A escolha entre as diversas maneiras de lidar com os problemas não deve supor uma hierarquia

entre as interpretações distintas e da diversidade de valores existente nas diferentes sociedades. Sujeitos sociais com variadas concepções morais podem conviver pacificamente quando exista respeito entre eles e as suas ideias diferenciadas (GARRAFA, AZAMBUJA, 2009, p. 84). No contexto hegemônico da bioética, um principialismo universalista tende a invisibilizar ou não levar em consideração a pluralidade moral (e também epistêmica) das diversas populações envolvidas nos conflitos (bio)éticos. A tendência de interpretar o mundo como uma “aldeia global” geralmente recusa o pluralismo como uma variante do relativismo, temendo que valores locais – inferiorizados – prejudiquem os valores supostamente universais (também supostamente neutros, válidos universalmente e melhores que os locais), o que normalmente só acirra os conflitos e amplia as desigualdades (GARRAFA; PORTO, 2002, pp. 10-11).

No cenário das disputas entre as moralidades hegemônicas e subalternas e a tentativa de suprimir as desigualdades, a tolerância, embora esperada, não é suficiente para amenizar os conflitos e a suprimir as injustiças, o que traz à baila as noções de responsabilidade, cuidado, respeito, alteridade e solidariedade novamente como alternativas que, embora não sejam soluções definitivas pelo menos sejam menos danosas que a própria tolerância.

Na divisão de poder instituída no âmbito da hegemonia, o espaço da vulnerabilidade aparece também como um marcador de valores, não apenas para a experiência cotidiana de populações violadas e suscetíveis nos conflitos, mas também do contexto no qual os conhecimentos são produzidos.

Analisada desde um ponto de vista da complexidade, a vulnerabilidade não é apenas uma componente da condição humana, mas também um produto das relações sociais, políticas, econômicas, culturais. Como em parte a vulnerabilidade é produzida pela ação humana, uma perspectiva moralmente comprometida se engajará na defesa das populações mais vulneráveis.

A busca da justiça pela BI implica na crítica da assimetria de poder que vulnerabiliza ainda mais as populações socialmente excluídas e acredita que esta condição de vulnerabilização é componente da produção dos saberes e práticas sobre a vida (GARRAFA; PORTO, 2002, p. 14). Do ponto de vista tanto político como epistemológico a BI “propõe uma aliança concreta com o lado historicamente mais frágil da sociedade” (GARRAFA; PORTO, 2002, p. 7).

### ***Os marcos da epistemologia política***

Os modos como a ação entre humanos se dá a conhecer e a maneira como essas relações influenciam a produção de conhecimentos e práticas são investigados pela epistemologia política, como assinalado acima. E no esteio político da epistemologia, a BI sustentará uma série de propostas – marcos – que, neste campo, a subsidiam em sua tarefa.

O primeiro desses marcos é a corporeidade. A BI defende que o corpo é a materialização da pessoa, no qual a articulação dos âmbitos físico e psíquico se manifesta de modo articulado nas inter-relações sociais e nas relações com o ambiente (GARRAFA; PORTO, 2002, 2008; GARRAFA; PYRRHO, 2008). O corpo é a instância na qual a dor



e o prazer ganham existência e são, por esses fenômenos, introdutores dos sujeitos na vida social.

Ligando o prazer à recompensa e a dor ao castigo, as culturas desenham as diferenças entre sujeitos e os colocam em relações de poder, de modo que estas têm suas bases colocadas na possibilidade de provocar o prazer ou infringir a dor nas pessoas (GARRAFA; PORTO, 2008, p. 163). A BI defende a corporeidade como marco de intervenções éticas em função de o corpo ser a estrutura sobre a qual se baseia a vida social: “É impossível a concreção social sem ele” (GARRAFA; PYRRHO, 2008, p. 302).

Deste modo, o corpo é o “universal óbvio” (PORTO; GARRAFA, 2005, p. 116), de maneira que nenhuma elaboração concreta sobre a realidade humana pode ser estabelecida sem referência a ele. E a discussão sobre o corpo resulta por centrar a discussão ética no nível do indivíduo, embora os corpos sejam culturalmente construídos (GARRAFA; PORTO, 2002, p. 13).

O corpo, em sua propriedade de sentir prazer e dor, é instância privilegiada de politização dos indivíduos, já que manipulando as necessidades – que se ancoram na corporeidade – os pólos das relações de poder determinam os lugares sociais e as vulnerabilidades a eles agregadas. As necessidades existem em função da realidade e esta se constitui em relação com a corporeidade como instanciadora tanto da humanidade dos humanos quanto das relações sociais, políticas, econômicas, culturais nas quais a vida é experimentada.

Deste modo, a avaliação de qualquer conflito que envolva a vida deve levar em consideração as instâncias sensoriais que introduzem os humanos no âmbito de suas

necessidades e também da moralidade (PORTO, GARRAFA, 2005). Os conhecimentos sobre a vida e as práticas que envolvem conflitos (bio)éticos devem, então, universalmente considerar a corporeidade como condição necessária para sua estruturação.

Engajada no contexto da inclusão social, a BI incorporará ao escopo de sua epistemologia política as noções de *empoderamento*, *libertação* e *emancipação*. Essas noções se agregam às bases epistemológicas da BI por frisarem o caráter e a necessidade de engajamento político da produção de conhecimento e de sentido das práticas no contexto da bioética: politizar a produção de conhecimento para politizar o modo como nos relacionamos com as questões relativas à vida, fortalecendo o contexto da bioética com o âmbito social (GARRAFA, 2005b; GARRAFA; PYRRHO, 2008, p. 305).

A noção de empoderamento<sup>27</sup>, tomada de Amartya Sen, está comprometida com a redução da vulnerabilidade das populações historicamente excluídas, “atuando como elemento capaz de amplificar as vozes dos segmentos alijados do poder de decisão e promovendo sua inserção social” (*idem*). O empoderamento significaria uma aliança entre o conjunto da sociedade e seus elos mais frágeis (vulneráveis) na busca da redução da iniquidade e da defesa da liberdade (GARRAFA, 2005b, p. 126). Aqui, o empoderamento vincularia indivíduos e reprodução social enfatizando as responsabilidades coletivas frente à realidade na qual estão sendo inseridas as pessoas particulares, sobretudo em suas vulnerabilidades.

---

<sup>27</sup> Há uma série de produções que atribuem a politização da noção de empoderamento ao pensador Paulo Freire, a partir de sua obra, diálogo com Ira Shor: *Medo e ousadia*, para quem o empoderamento "transcende o nível individual e configurando-se como um ato coletivo que se materializa por meio da interação entre indivíduos, o qual envolve, necessariamente, um desequilíbrio nas relações de poder na sociedade" (FREIRE, apud BAQUERO, 2007, p. 309-10). Sobre essa discussão ver Freire e Shor (1986), Baquero (2006), Baquero (2007) e Valoura (2010).

A ideia de libertação está ancorada na percepção de que os atores sociais são sujeitos políticos e que sua ação engaja-se tanto na manutenção quanto na modificação do *status quo*. A busca pela justiça social implica na recusa dos lados opressivos e subjugadores das dinâmicas sociais, engajada na construção da liberdade das amarras que a submissão perpetrada pelo avanço do sistema econômico capitalista que distribui riquezas e misérias de modos violentamente desiguais (GARRAFA; PYRRHO, 2008).

O contexto da libertação – fortemente defendido na América Latina – implica em um engajamento social que presuma a hegemonia da opressão para enfrentá-la, sem vitimizar as populações oprimidas com gestos paternalistas que retirem delas seu protagonismo histórico-político. O trabalho pela libertação como categoria política se relaciona internamente com o exercício da autonomia, não mais entendida em seu sentido despolitizado, mas engajado na crítica social (GARRAFA, 2005b, p. 128). A libertação em um contexto epistemológico delimitará a produção de conhecimentos em função da crítica dos sistemas opressivos que compõem o modo hegemônico de produzir ciência a serviço da economia de mercado.

Por sua vez, a categoria de emancipação é incorporada pela BI como conquista do domínio de si mesmo e na supressão da dependência histórica, política e economicamente determinada para os sujeitos (GARRAFA, 2005b, p. 129). Ela apareceria, nesse cenário, como uma ferramenta que vincule a libertação com o contexto social de recusa da dependência e com a busca da justiça social por meio da resistência.

Só é emancipado aquele que suprimiu sua dependência, que alcançou o domínio sobre si mesmo e pode garantir não apenas a sobrevivência, mas suas escolhas frente aos meios de alcançar essa

sobrevivência. O poder sobre si mesmo é o que outorga a emancipação, tornando a pessoa imune às forças que buscam sua sujeição (GARRAFA, 2005b, p. 129).

No contexto da inclusão social, a emancipação implica na garantia do direito de decisão de sujeitos e no efetivo exercício desse direito. Não é e nem pode ser uma concessão, mas apenas uma conquista resultante do protagonismo político do sujeito emancipado.

A articulação desses três conceitos – empoderamento, libertação e emancipação – auxilia a BI na tarefa de compreender o contexto da inclusão social em sua complexidade, e como os fenômenos sociais se dão a conhecer, dando a ela subsídios para suas análises e propostas de intervenção.

O caráter crítico da relação da BI com os conhecimentos é o último tópico que eu gostaria de frisar nessa caracterização de sua epistemologia política. Desde seus princípios, a BI tem se posicionado como uma “bioética crítica” (PORTO; GARRAFA, 2005, p. 115). A noção de crítica que aparece nas bases da BI é consonante com o chamado *pensamento crítico latino americano*: diz respeito um modo questionador de pensar que requer assegurar as formas de justificação de suas afirmações; que centra a atenção nas posturas multidisciplinares e entrecruzamentos conceituais nos quais a filosofia aparece como um terreno epistemológico que analisa as investigações e, também como um exercício que desvela as limitações de perspectivas disciplinares, delimitando uma certa limitação e validação das categorias utilizadas pelo trabalho intelectual de pesquisadores/as (ASTRAÍN, 2008, p. 3).

Deste modo, a crítica, aqui, aparece com um compromisso epistemológico com a política. Nem toda a noção de crítica estabelece compromissos sociais com os conhecimentos e práticas que critica. Algumas noções de crítica são apenas ligadas com a explicitação de limites ou sentidos das ideias criticadas, outras são mais politizadas (FLOR DO NASCIMENTO, 2005, p. 97-98). Na dinâmica epistemológica da BI, a crítica parte do suposto político de que os modos de produção de conhecimentos e práticas hegemônicos são problemáticos e devem ser investigados com uma cuidadosa atenção política.

As bases conceituais epistemológicas da BI são articuladas com suas bases políticas, embora diferentes delas. Um resultado dessa articulação é que a BI não apenas aparece como uma proposta de re-politização das questões morais, como também tem como efeito um exercício concreto de politização da própria epistemologia.

### **As bases políticas**

Além do conjunto de supostos sobre os modos de produzir conhecimento, fazer ciência e suas consequências, a BI sustentará também uma série de ideias concernentes ao modo como as decisões políticas devam ser tomadas para realizar sua proposta de localizar-se ao lado das populações historicamente desfavorecidas. Nesta parte discutirei algumas destas ideias que me parecem centrais para a compreensão da relação da BI com a ação humana em sua dimensão política.

### *O utilitarismo solidário e o voluntariado orgânico*

Em um de seus textos fundantes, a BI é definida como “uma proposta que, quebrando os paradigmas vigentes, reinaugure um utilitarismo orientado à busca da equidade entre os segmentos da sociedade” (GARRAFA; PORTO, 2002, p. 14). O compromisso da BI com a equidade já fora apontado antes – de modo que ela seja um caminho para a busca do fim da desigualdade. O mecanismo teórico de tomada de decisões no âmbito coletivo para a busca da equidade é o utilitarismo articulado com uma específica noção de solidariedade e de voluntariado.

O utilitarismo<sup>28</sup> é uma doutrina da ação que faz uso de alguma das diversas formulações do princípio de utilidade como baliza para a tomada de decisões que se reflitam na esfera coletiva.

Autores como Borges, Dall’Agnol, Dutra (2002), Frankena (1980), Williams, Smart (1995) e Hare (1991) elencam como distintivos gerais de quaisquer modalidades do utilitarismo as seguintes características:

- a) considera as consequências das ações para avaliá-las;
- b) busca a maximização do que é considerado valioso e provoca bem-estar;
- c) enxerga equitativamente os agentes morais;
- d) busca a universalização na distribuição dos bens e
- e) preocupa-se com o bem-estar dos agentes morais, buscando reduzir o sofrimento humano, priorizando a “qualidade de vida” de tais agentes.

---

<sup>28</sup> Há uma polêmica acerca da natureza do utilitarismo como uma teoria ética ou política – sobre essa polêmica ver, por exemplo, Kelly (1990). Para o contexto desta tese, tal polêmica não apresenta relevância, dado que nos interessa tanto as projeções éticas quanto políticas do utilitarismo para a discussão bioética.

De um modo geral, o utilitarismo é uma teoria da ação que busca na aplicação do princípio de utilidade avaliar as ações em função de suas consequências, preocupando-se com o bem-estar das pessoas – entendido como qualidade de vida e minimização do sofrimento – e com uma proposta de universalização da distribuição de bens buscando um caráter equitativo, igualitário de tal distribuição.

Para a apropriação do utilitarismo pela BI, a enunciação do princípio de utilidade se daria de maneira que a norma moral ou política da ação deve seguir a

priorização de políticas e tomadas de decisão que privilegiem o maior número de pessoas pelo maior espaço de tempo possível, mesmo que em prejuízo de certas situações individuais, com exceções pontuais a serem discutidas. (GARRAFA; PORTO, 2002, p. 7)

A determinação moral e política da ação, no utilitarismo, é feita por intermédio de um *cálculo utilitário* com base em uma racionalidade. O cálculo evita que a moralidade ou a “politicidade” da ação seja avaliada por meio de valores supostamente intrínsecos à ação. Tal cálculo leva em consideração as implicações do ato sobre o bem-estar do maior número de pessoas pressupondo a possibilidade de calcular as consequências de uma ação e avaliar seus impactos sobre o bem-estar das pessoas.

As expressões “privilegie” e “prejuízo” aparecem na formulação que a BI utiliza do princípio da utilidade em substituição de expressões como “felicidade”, “prazer”, “bem-estar”, “infelicidade” e “sofrimento” que aparecem em outras formulações do princípio ao longo da história do utilitarismo.

O utilitarismo da BI seria orientado por diretrizes de solidariedade e voluntariado, aparecendo na forma de um consequencialismo solidário, vinculado a um voluntariado

orgânico (SELLI; GARRAFA, 2006). De acordo com a BI, o consequencialismo solidário tem sua articulação com o utilitarismo por um forte motivo: que a afirmação da solidariedade ficou definitivamente assentada com a aprovação da Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos da Unesco (2005), no qual aparece como artigo 13 do capítulo dos “Princípios” com o título “Solidariedade e cooperação” e a seguinte redação: “A solidariedade entre os seres humanos e a cooperação internacional para este fim devem ser estimuladas”. Por um lado, se sabe que as decisões em torno de ações de solidariedade são na maioria das vezes exercidas por sujeitos que têm seus lugares de decisão atravessados por historicidades que nem sempre os leva a optar pelas pessoas historicamente desfavorecidas. Mas, por outro, a inclusão da solidariedade como princípio em um importante documento construído coletivamente sob a chancela da comunidade mundial de nações acaba ganhando uma nova visibilidade e aplicação, dependendo do nível de politização e comprometimento coletivo dos agentes que a utilizam.

No contexto da BI, a solidariedade apareceria “comprometida, interventiva – que visa à transformação social na busca de políticas públicas democráticas e equitativas – e produz mudanças em nível individual e coletivo” (SELLI; GARRAFA, 2006, p. 249). Tal solidariedade tem o caráter de crítica entendendo-a como a “capacidade do agente de discernir, ou seja, de possuir critérios capazes de ajudá-lo a discriminar as dimensões social e política em que estão indissociavelmente presentes na relação solidária” (SELLI; GARRAFA, 2006, p. 240).

Por sua vez, o voluntariado orgânico, inspirado na ideia de “intelectuais orgânicos” de Gramsci é entendido como “uma participação ativa e beneficente das pessoas que desenvolvem a atividade voluntária nas condições necessárias à democratização efetiva do



Estado” (*idem*), que se daria por meio da ação concreta de grupos organizados e preocupados com radicais transformações políticas no sentido da luta pela inserção crescente do maior número possível de pessoas nos processos de tomada de decisão, ao mesmo tempo em que se problematizam as maneiras hegemônicas de decidir politicamente.

### ***Os quatro P's***

Outro marco teórico e prático para a orientação política da BI é a articulação de quatro conceitos que devam nortear as ações em uma prática ética responsável e comprometida: *prevenção, proteção, precaução e prudência* (GARRAFA, 2005c).

A *prevenção* refere-se à consideração que na avaliação de uma situação procure-se evitar o dano, intervindo nos fatores que sejam ameaças de prejuízos que possam ocorrer. Minimizar a possibilidade dos riscos, colocando a questão da relação entre riscos e benefícios em uma situação como fundamental para a avaliação. A intervenção deve prevenir os danos, minimizando os riscos que se instauram na ação ou na omissão (LEITE et al., 2008, p. 185). A *proteção* é o marco que, pressupondo a fragilidade, a vulnerabilidade, a suscetibilidade dadas nas relações, procura estabelecer ações que possibilitem promover efeitos positivos e minimizar a possibilidade de efeitos negativos que atinjam grupos vulneráveis, desfavorecidos, na busca da justiça social. A intervenção deve ocorrer para proteger as populações ou indivíduos que, em virtude das vulnerabilidades, estejam em situação mais desfavorável (*idem*). A *precaução* procura a avaliação segura dos riscos para eliminar ou minimizar, tanto quanto possível, os danos,

sobretudo quando os riscos se relacionam com as incertezas na aplicação de métodos e teorias científicas, para evitar que as gerações atuais ou futuras, assim como os sujeitos particulares, sejam prejudicados pela ação (*ibid.*). A *prudência* busca ponderar as diversas variáveis envolvidas nas ações e nos avanços científicos na busca da criação de um ambiente menos arriscado para a intervenção.

### ***Adoção dos Direitos Humanos***

Outro marco político da BI é a adoção dos direitos humanos contemporâneos. Se lembramos que a bioética, como campo disciplinar e prático, surge após a constatação de que os avanços científicos muitas vezes violaram os direitos humanos, não deveria ser específico da BI a adoção dos direitos humanos como marcador político, ético ou epistemológico; entretanto, a bioética hegemônica principialista não os tem como referencial fundamental.

Partindo do direito inalienável à vida (entendida não apenas em seu caráter orgânico e de sobrevivência), a BI (PORTO; GARRAFA, 2005) sustentará que a intervenção – assim como a produção de conhecimento e as outras práticas sociais – deve ocorrer não apenas não violando os direitos humanos, mas também promovendo-os e protegendo-os, de modo que a BI se comprometerá como uma das mantenedoras dos direitos humanos:

Argumentando pelo reconhecimento do direito coletivo à igualdade e pelo direito dos indivíduos, grupos e segmentos à equidade, incorpora o discurso da cidadania expandida, pelo qual os direitos

estão além das garantias asseguradas pelo Estado. (PORTO; GARRAFA, 2005, p. 119).

Neste cenário, a intervenção deve ocorrer para a garantia das três gerações de direitos humanos, protegendo e promovendo os direitos à condição de pessoa como substrato do sujeito de direitos, reconhecendo, promovendo e protegendo os direitos econômicos, sociais e os relacionados com o meio ambiente e a preservação dos recursos naturais.

A BI sustenta que a luta pela proteção e promoção dos direitos humanos é parte da perspectiva de promoção da saúde e são essenciais na avaliação das prioridades de pessoas e populações (GARRAFA; PORTO, 2008, p. 164). É neste contexto de proteção e promoção dos direitos humanos que a BI evoca a função social do Estado que aparece como um dos agentes de intervenção, que deve agir de um modo resolutivo em “benefício concreto de suas populações” (PORTO; GARRAFA, 2005, p. 121), principalmente os “mais pobres e necessitados” (GARRAFA; AZAMBUJA, 2009, p. 89).

Esta aposta na função social do Estado vem acompanhada da crítica do atual *modus operandi* de manutenção das ideologias das elites sustentadas pelos governos que aparelham o Estado (GARRAFA; CORDÓN, 2009, p. 394), assim como também critica o paternalismo e demagogia presentes no *status quo* de condução do Estado (SELLI; GARRAFA, 2006). A ênfase em sua função social, por intermédio da intervenção, seria um dos elementos para a real democratização do Estado e a consolidação da cidadania.

## A BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO ENTRE DISCURSOS COLONIAIS

*O que todos os fundamentalismos têm em comum (incluindo o eurocêntrico) é a premissa de que existe apenas uma única tradição epistêmica a partir da qual pode alcançar-se a Verdade e a Universalidade. No entanto há três aspectos importantes que têm de ser aqui referidos: 1) uma perspectiva epistêmica descolonial exige um cânone de pensamento mais amplo do que o cânone ocidental (incluindo o cânone ocidental de esquerda); 2) uma perspectiva descolonial verdadeiramente universal não pode basear-se num universal abstrato (um particular que ascende a desenho – ou desígnio – universal global), antes teria de ser o resultado de um diálogo crítico entre diversos projetos críticos políticos/éticos/epistêmicos, apontados a um mundo pluriversal e não a um mundo universal; 3) a descolonização do conhecimento exigiria levar a sério a perspectiva/cosmologia/visões de pensadores críticos do Sul Global, que pensam com e a partir de corpos e lugares étnico-raciais/sexuais subalternizados.*

(GROSFUGUEL, 2010, p. 457-8)

Um dos objetivos principais desta tese é estabelecer um diálogo entre a BI e os estudos sobre a colonialidade. Este diálogo passará por ver como os EC leriam o modo como a estruturação do discurso dos fundamentos epistemológicos e políticos se relacionariam com os modos eurocentrados de interpretação. Esse primeiro momento de crítica visa abrir espaço para uma colaboração mais estreita entre os olhares dos EC e as propostas da BI. Neste movimento inicial, revisitaremos principalmente o utilitarismo no qual se baseia a BI e os conceitos de solidariedade orgânica, o voluntariado crítico, o compromisso com os mais vulneráveis, a adoção dos direitos humanos e o marco da corporeidade.

Este movimento apresentará uma desconstrução<sup>29</sup> desse recorte das bases conceituais da BI, como aporte para o estabelecimento do diálogo que aparecerá mais adiante. Não tem tanto o objetivo de destruir ou deslegitimar as bases teóricas, mas compreender o modo como esse recorte opera no interior da BI em relação com suas próprias propostas políticas de recusa de adoção acrítica de pacotes éticos forâneos e como tais bases se relacionam com os marcos da colonialidade.

### **O utilitarismo como base da Bioética de Intervenção**

Análises e críticas ao uso do utilitarismo como ferramenta incorporada pela BI já foram feitas<sup>30</sup>. O que procurarei fazer aqui é realizar uma leitura a partir das críticas descoloniais que podem ser articuladas desde os EC ao utilitarismo que, mesmo orientado para a equidade, como propõe a BI não se desconecta do contexto mais geral da produção utilitarista que é vigente nos países onde esta produção teórica é cunhada.

Já desde uma geopolítica do conhecimento, chama a atenção de que o utilitarismo seja a ética hegemônica, “predominante nos países anglófonos” (BORGES; DALL’AGNOL; DUTRA, 2002, p. 34). Ela tem seu solo de produção e aplicação dado pelo seu compromisso com seus lugares de origem, mesmo se pretendendo de aplicação universal. Evidentemente a origem anglo-saxônica do utilitarismo não é razão suficiente para sua recusa universal. Mas esse local de origem, sobretudo no contexto da Modernidade – que é o berço de nascimento das teorias utilitaristas –, pelo menos se

---

<sup>29</sup> A desconstrução é entendida aqui como um movimento teórico de análise discursiva que procura entender o funcionamento de um conceito ou conjunto de conceitos no interior de uma elaboração teórica, tendo como marco situacional o poder e suas relações com o discurso.

<sup>30</sup> Ver, por exemplo, o texto de Cruz e Trindade (2006).

levamos a sério o argumento acerca da colonialidade e a tese de que não há teorias desinteressadas no/sobre o mundo, nos leva a olhá-lo desde uma perspectiva crítica.

Gostaria, para iniciar essa leitura do utilitarismo, de observar dois pontos fundamentais que compõem a utilização desta teoria: a existência – e as circunstâncias – do sujeito que realiza o cálculo utilitário e a racionalidade que sustenta tal cálculo. Estes dois pontos estão intrinsecamente conectados.

O cálculo utilitário é o procedimento que leva à avaliação da possibilidade de trazer os maiores benefícios para o maior número possível de pessoas pelo maior tempo possível. Tal procedimento supõe uma racionalidade que sustente o cálculo e alguém que o realize (esse cálculo, nas teorias utilitaristas, nunca é realizado pelo coletivo ou por todas as pessoas a quem interesse os benefícios advindos do cálculo). Deste modo, o utilitarismo supõe (e, de certa maneira, performa) um sujeito calculante que, no caso da BI, um sujeito que esteja ocupado de promover a equidade e que seja solidário com a alteridade mais vulnerável.

Entretanto, tanto as teorias utilitaristas clássicas como sua apropriação pela BI não discutem em nenhum momento como opera a subjetividade desse sujeito que calcula. A pergunta pelo sujeito, mais do que criar um ambiente de discussão que trate do caráter idiossincrático do calculador, levanta a problemática dos processos de subjetivação, entendidos como os modos por meio dos quais nos tornamos aquilo que somos (FLOR DO NASCIMENTO, 2009a). O processo de construção desse sujeito é absolutamente fundamental para pensar de que modo um utilitarismo pode ser utilizado sem maiores problemas em um contexto vulnerado como o vivenciado por países do Sul.

Todo e qualquer sujeito é produzido em meio a uma complexa e intrincada trama de relações de poder. Tais relações são “mecanismos que convertem indivíduos em sujeitos, imprimindo neles uma identidade, uma propensão a certos tipos de condutas, uma racionalidade” (FLOR DO NASCIMENTO, 2005, p. 87). Considerando o diagnóstico realizado pelos EC, vemos que, na Modernidade, o padrão de poder que nos rodeia é constituído *na e pela* colonialidade, que naturalizou as maneiras hierárquicas de lidarmos com as pessoas nas variadas relações que estabelecemos com elas. E, neste cenário, a própria subjetividade é também marcada e constituída pela colonialidade, estabelecendo e balizando a produção de *sujeitos coloniais* (GROSFOGUEL, 2003).

Esses sujeitos coloniais têm sua subjetividade forjada de ambos os lados da diferença colonial (o hegemônico e o subalterno). E o processo de subjetivação é apagado de modo que não é nítida a construção da subjetividade e nem o lugar que as relações de poder ocupam nela. Frente a essa invisibilização do processo de construção das subjetividades, tendemos a naturalizá-las e também a acreditar em uma tendência da razão para o bem e para a justiça.

Os processos de subjetivação coloniais ou de colonização da subjetividade fazem com que não apenas as condições de existência materiais dos sujeitos sejam determinadas, mas também o próprio desejo. Gayatri Spivak (2010) nos alerta para o fato de tendermos a pensar muitas das relações de poder seja no plano econômico, político ou epistemológico por meio de um prisma que deixa de lado um tripé muito eficiente (por ser invisibilizado) de sustentação não apenas da política, economia e epistemologia, mas também da própria subjetividade: *o desejo, o poder e o interesse*.

Deixando tal tripé de fora das discussões, não percebemos que – e como – a dinâmica da colonialidade é internalizada, mesmo no mais bem intencionado dos sujeitos. Neste cenário, convém lembrar de um icônico exemplo desta internalização das tramas da colonialidade na formação de subjetividades: No episódio, nos começos da Modernidade, do debate sobre o estatuto “ontológico” das populações originárias (índigenas), e a sua possibilidade de escravização, entre Bartolomé de Las Casas (1986) e Juan Ginés de Sepúlveda (1967) – cuja conclusão fora de que as populações originárias tinham sim uma alma, mas que esta era infantil precisando, por isso, ser educadas e tuteladas – tivemos uma justificativa “muito bem intencionada” para a dominação destas populações.<sup>31,32</sup>

Como a ligação do poder com os desejos e interesses – não apenas pessoais, mas também de toda uma lógica política – não fora problematizada (e, assim, invisibilizada) ficou-se com o discurso e as práticas que não apenas *não* consultaram as populações originárias, mas, para “ajudá-las” tomaram uma decisão que, do ponto de vista formal-utilitário, beneficiaria um número maior de pessoas por um período extenso de tempo.<sup>33</sup>

Alguns dos termos centrais do cálculo utilitário como “benefícios”<sup>34</sup> e “maior número” são percebidos e determinados – em seu sentido – pelo sujeito calculador. E como este próprio sujeito calculador é também subjetivado nas tramas da colonialidade,

---

<sup>31</sup> Uma elucidativa discussão sobre este debate – inclusive reconstruindo os argumentos utilizados por Las Casas, em “defesa” dos ‘direitos’ das populações originárias e de Sepúlveda, em defesa do ‘direito da coroa espanhola’ de colonizar tais populações – pode ser encontrada em Dussel (2008).

<sup>32</sup> Este exemplo, que parece ser obsoleto pode ser elucidativo quando observamos a justificativa do presidente dos EUA, George W. Bush, para a invasão do Iraque por tropas estadunidenses e sua permanência lá até 2010.

<sup>33</sup> O argumento de dominação nunca fora o argumento de força, mas o argumento de que a colonização traria benefícios para todo o mundo, inclusive para as populações bárbaras, de modo que os “índios” seriam também beneficiados pela colonização.

<sup>34</sup> A própria noção de benefício já está ancorada no vocabulário moderno da economia capitalista. Embora desloquemos seus sentidos usuais, a palavra, o conceito e as práticas associadas a ela estão vinculados internamente com o contexto da economia moderna da produção e reprodução do capital.



ele *está sujeito* a reproduzir em seu cálculo a dinâmica colonial, mesmo quando bem intencionado. Dussel (1993) nos lembra que toda a violência original da Modernidade age contundentemente e em silêncio – sem se anunciar como violência e agressão – e em nome do progresso, das “boas causas” e das melhorias que o desenvolvimento pode proporcionar.

Como este sujeito calculador se move em função de uma racionalidade dos “melhores fins”, ele estará preocupado antes com os resultados da ação (já que o utilitarismo é uma teoria consequencialista) e menos com a dinâmica mesma da colonialidade que eiva de crenças e valores as subjetividades dos sujeitos que calculam e dos que sofrem as consequências do ato gerado pelo cálculo.

E é aqui que a questão da racionalidade do sujeito – e do cálculo – se torna problemática. Ela apareceria como uma garantia de que uma decisão tomada, levando em consideração o princípio utilitário, avaliando os riscos e a distribuição dos benefícios, tomaria a melhor decisão possível. A racionalidade, como essa capacidade de fazer uso da razão e, com isso, avaliar, julgar, prever, calcular a partir de princípios, tem uma história. E nossa história mais recente da racionalidade e da razão remonta à Modernidade.

Para mais além de toda a discussão filosófica do séc. XX sobre a crise da razão e da racionalidade interessa-me aqui pensar como ela ainda é um eficiente mecanismo de atuação da colonialidade. Esta imagem de racionalidade que é vigente e hegemônica – a moderna – é apenas uma das muitas imagens de racionalidade que a história do pensamento conheceu, entretanto é a que prevaleceu e prevalece. Ela se calçou em uma universalização de um modo de ver o mundo como possível de colocá-lo à descoberta, de

“decifrá-lo”, de elucidá-lo, como se os seres humanos fossem capazes de enxergar o mundo “como ele realmente é”.<sup>35</sup>

A visão racional hegemônica do mundo se apresentaria, assim, como uma capacidade de ver o mundo sem comprometimentos com os desejos e interesses – ou de, pelo menos, vê-los apenas como objetos entre outros que podem ser meramente examinados pela racionalidade, sem se “contaminar” com eles. A racionalidade seria, quando bem aplicada, capaz de analisar de modo neutro, imparcial, asséptico a realidade tal como ela é.<sup>36</sup>

Aníbal Quijano (1992, 1994, 2000a) nos mostrou como a racionalidade moderna – que é a racionalidade cunhada na Europa e em suas projeções nos EUA –, com sua proposta de universalidade e omniabrangência compreensiva, é a base não apenas do eurocentrismo, mas também da maneira por intermédio da qual quem está do lado hegemônico da diferença colonial domina quem está de seu lado subalterno. A racionalidade se consolidou como o modo privilegiado de ver, interpretar e deliberar

---

<sup>35</sup> Mesmo algumas imagens de racionalidade menos ligadas com os domínios da violência da Modernidade e com uma imagem objetiva do mundo, como a afirmada por Jürgen Habermas (1999) não está isenta da crítica aqui afirmada. A ideia de uma razão comunicativa (que critica a colonização do mundo da vida pelo “sistema”) que se exercitasse em um ambiente crítico em uma situação ideal de diálogo também não deixa enxergar o processo por intermédio do qual a subjetividade é constituída e como elementos não necessariamente racionais, como o desejo e o interesse participam desta constituição, sendo estes para Habermas elementos de distorção da comunicação e não constitutivos da linguagem. E mesmo a vinculação da razão à linguagem, típica da razão comunicativa, não dá conta do fenômeno da diferença colonial, que nasce na hierarquização das línguas como modo de manejar os usos da linguagem e com isso a localização do poder (MIGNOLO, 2003a, p. 23). Em terrenos, como os da bioética, onde os conflitos mascaram as relações entre o desejo, o poder e o interesse, essa imagem de racionalidade que sustenta a ação comunicativa é ainda insuficiente.

<sup>36</sup> A tese da racionalidade como fundamento do utilitarismo foi duramente criticada por John Rawls (1997), sobretudo por impedir, segundo o autor, a discussão sobre o que distingue as pessoas, o que impediria um bom critério para a definição do que seria “justo”. Entretanto, em sua teoria da justiça como equidade, ele ainda conserva vários dos problemas do utilitarismo que ele acaba intencionalmente adotando, como a ideia de que a maximização do bem como um ato racional (e sem ver problemas maiores na racionalidade, apenas em sua não total aplicação) e também ao propor que os agentes no estado do véu da ignorância fossem todos desinteressados.

“corretamente” sobre o mundo e sobre a humanidade.

A dependência que o utilitarismo – mesmo o que enfatize uma orientação para a equidade, já que a própria equidade é uma proposta que age em função da identificação por critérios racionais da desigualdade – tem da racionalidade a coloca no seio da crítica que os EC fazem à Modernidade e ao modo que ela institui a racionalidade como centro. Os desejos e interesses, que muitas vezes estão voltados para a dinâmica do mercado<sup>37</sup>, são um problema para o utilitarismo e um problema não enfrentado, apenas escamoteado como se estes pudessem ser elementos entre outros que a racionalidade avalie.

A sua pretensão de universalidade, vinda do caráter racional que a teoria propõe, traz problemas concretos para a realidade da América Latina. Toda tentativa de extensão universal da aplicação de qualquer regra implica na vulnerabilização daquele ponto ao qual a regra não se aplica “naturalmente”. Independente do fato que a referência mencionada no contexto da BI seja a de privilegiar o maior número de pessoas nas decisões públicas interventivas com vistas à proteção solidária, há uma regra decidida por um conjunto de pensadores e pensadoras, quantitativamente minoritários, e que precisa ser melhor discutida.

Sem colocarmos a crítica ao modo como usamos os conceitos, incorremos no risco de não observar que a própria proposta utilitarista tem sua historicidade, estando sua história também intrinsecamente ligada aos processos coloniais. A ideia de racionalidade

---

<sup>37</sup> Ernst Tugendhat desconfia do vínculo do utilitarismo com a economia capitalista: "O utilitarismo é a ideologia do capitalismo, pois ele permite o crescimento da economia como tal, sem dar moralmente conta daquilo que diz respeito a questões de partilha. Se nos perguntarmos como uma ideia em si tão pouco plausível se pôde manter por tanto tempo como aparentemente convincente, então a oculta razão ideológica fornece uma informação significativa. O dito benthaniano *everybody to count to one, nobody for more than one* tem sua direção progressiva exclusivamente voltada contra o sistema feudalista, segundo o qual os indivíduos têm um valor diverso. Por isso também foi ideal, nessa perspectiva, como ideologia da burguesia" (TUGENDHAT, 1996, p. 353).

que aparece no contexto moderno é uma racionalidade organizadora, ordenadora e desenvolvedora que procura tirar o máximo de proveito de todas as coisas sobre as quais atua.

Esta é a mesma racionalidade que aparece como referência mais ou menos segura para a tomada de decisões na fonte da elaboração utilitarista. E é exatamente aqui que reside o risco da adoção do utilitarismo para análise de conflitos que envolvem, por exemplo, decisões no campo da saúde. A tomada de decisão para privilegiar o maior número possível de pessoas, pela quantidade maior de tempo e que resulte nas melhores consequências coletivas está radicalmente ligada à capacidade racional de determinar o que é realmente privilégio (ou o melhor...) para o maior número de pessoas. Como este é um princípio geral, que não apresenta poréns, e ainda é reforçado no sentido de que deve ser afirmado mesmo a despeito de situações particulares, abre espaços fundamentais para tomadas de decisões que podem vir a se mostrar injustas do ponto de vista da dignidade da pessoa humana (tal como pensa a maioria das pessoas). E o dispositivo adicional que se refere às “exceções a serem discutidas”, não consegue evitar a má aplicação da regra, haja vista que não sabemos quais seriam estas exceções e qual seria o padrão da regra.

Tomemos como exemplo um caso hipotético: Um governo determina que parte de sua verba emergencial seja utilizada para a construção de uma ponte que ligue dois bairros nobres de uma determinada cidade, ao mesmo tempo em que – também provocando uma situação de emergência – aparelhos de hemodiálise quebram em um hospital da periferia da mesma cidade colocando em risco a vida de algumas pessoas por falta do tratamento indispensável. Com o argumento de que já há aplicações de recursos consideráveis para a saúde e que a ponte cada vez se torna uma questão de urgência maior

uma vez que o trânsito dos bairros servidos por ela e dirigido para o centro da cidade estava se tornando impraticável, ficou utilitariamente justificável a aplicação prioritária de recursos nela. O mesmo recurso emergencial poderia ser utilizado tanto em um como no outro caso, mas como a ponte beneficiaria um número maior de pessoas, por mais tempo em trazendo “melhores consequências coletivas”, optou-se por ela.

Como saber que esse tipo de aplicação seria a exceção ou o padrão de situações problemas nos quais a regra utilitária deveria ser aplicada? Como pensar, por exemplo, se não seria interessante – também do ponto de vista hipotético – que uma pessoa fosse morta para que seus órgãos salvassem a vida de diversas pessoas? Como saber sobre a aplicação justa de um princípio quando as exceções mostram a fragilidade da regra? Como evitar que a regra que aplica a racionalidade e que foi desenvolvida sob a égide colonial, seja mais vulnerabilizadora do que libertadora ou emancipadora? Sem discutir os lugares que ocupam nas decisões os sujeitos que tomam tal decisão (sujeito calculador) e a racionalidade por eles utilizada, todas essas perguntas se complicam enormemente em suas repercussões e possibilidade de resposta.

Embora a BI enfatize que este não é um utilitarismo qualquer, mas um utilitarismo voltado para a equidade, a emergência da noção de equidade não seria suficiente para garantir que houvesse a *indubitável melhor* tomada de decisão. A própria percepção do desequilíbrio que se procuraria reduzir com a busca da equidade é identificada racionalmente pelo sujeito calculador. Aníbal Quijano lembra que o modo hegemônico de funcionamento da racionalidade moderna é exatamente a compreensão na busca do que é homogêneo, ou na “percepção de que um campo de relações sociais é constituído por elementos homogêneos, contínuos, ainda que contraditórios” (QUIJANO, 2000a, p. 355).

A proposta da equidade parte da homogeneidade do desnível entre as partes que estão na situação desigual e tem a perspectiva de reduzir a desigualdade para que elas estejam homogeneamente equiparadas em termos de igualdade.

Isso resulta da invisibilidade dos processos de exercício colonial do poder quando se pretende generoso. A percepção da desigualdade que motivará a busca de mecanismos para a busca da equidade, normalmente parte das partes menos vulneráveis; no caso hipotético da ponte e da diálise, não seria um paciente portador de nefropatia – e nem necessariamente um seu “representante” – que tomaria a decisão acerca da alocação de recursos. E essa percepção racional da desigualdade e da vulnerabilidade é totalmente atravessada pela percepção de que há uma homogeneidade que permite tomar decisões acertadas em benefício dos mais vulneráveis. E a Modernidade estruturou a razão para perceber as regularidades e a homogeneidade. Entretanto, as relações de força são fluidas, dispersas, e o campo das relações humanas (sejam elas políticas, econômicas, sociais ou quaisquer outras) são totalmente heterogêneas e cheias de fissuras e irregularidades. E como a racionalidade moderna foi forjada para pensar desde o ponto de vista da homogeneidade, mesmo a proposta da equidade pode ser comprometida em função do aspecto racional de sua busca.

A decisão sobre o que é o melhor para a maioria das pessoas é sempre uma decisão tomada por algumas pessoas, por meio do uso desta mesma racionalidade que em sua história vem mostrando usar a frieza na sua relação com os sofrimentos morais. Neste sentido, os EC propõem diálogos com as partes locais, com os mais vulneráveis, desconsiderando a hierarquia racional da especificidade técnica. O diálogo entre técnicos especialistas e o restante das populações, com todas as dificuldades que essa tarefa

implique com relação às diferenças, pode ser um primeiro passo para a busca da criação do espaço onde se possam construir perspectivas de equidade.

### **O voluntariado orgânico e a solidariedade crítica marcados pelo compromisso com os mais vulneráveis**

Ao articular seu utilitarismo com o voluntariado orgânico e com a solidariedade crítica, a BI pretende enfatizar seu compromisso com os/as mais vulneráveis e com a busca da equidade. Entretanto, se acompanharmos os discursos dos EC e a crítica que aqui esbocei ao utilitarismo, a questão da subjetividade do calculador – e também da/o voluntária/o e da/o solidário/a, como farei agora – veremos que esses elementos não são suficientes para vincular o utilitarismo com uma proposta descolonial.

O primeiro ponto que eu gostaria de discutir sobre esse tópico tem a ver com a noção de orgânico que se elenca nas bases conceituais da BI. De herança gramsciana, esta ideia de organicidade parece cair na armadilha da homogeneização e totalização denunciada por Quijano (2000a). A noção de organicidade que aparece em Antonio Gramsci (1982) é possível de ser utilizada para muitos fins. A organicidade é entendida como uma pertença a um todo (como um organismo vivo e em expansão) uma unicidade relacional, um comprometimento com os locais de origem, uma relação com as condições de produção da vida e do pensamento.

Não há, em Gramsci nenhum vínculo necessário entre a organicidade e a alteridade ou as/os oprimidos (ou, para utilizar o termo gramsciano, os subalternos). É o mesmo Gramsci (1982, p. 3-4) que afirma que, no contexto da organicidade:

Cada grupo social, nascendo no terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria para si, ao mesmo tempo, de um modo orgânico, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e no político: o empresário capitalista cria consigo o técnico da indústria, o cientista da economia política, o organizador de uma nova cultura, de um novo direito, etc.

O engajamento orgânico de qualquer sujeito/a não significa e nem garante que tal engajamento seja em função de uma proteção de um grupo que não seja aquele ao qual o engajamento se dê. O próprio exemplo que Gramsci dá na citação acima é o do empresário capitalista – que está, em função de sua organicidade, muito longe da garantia de proteger seus subalternos. A maioria dos exemplos apresentados por Gramsci faz referência aos grupos hegemônicos (como os empresários, eclesiásticos, a classe dirigente nacional etc.). Do mesmo modo em que há intelectuais orgânicos do lado opressor da diferença colonial, podem haver também voluntários orgânicos na mesma situação.

Deste modo, um engajamento orgânico, mesmo em torno do voluntariado, pode se comprometer com as amarras coloniais de modo que um voluntário orgânico possa estar a serviço da colonialidade, em função mesmo de seu modo de subjetivação como apontamos acima<sup>38</sup>. Apenas um postulado oculto de que o voluntariado seja, *per se*, dedicado ao bem de outrem (o que não parece ser o caso, como podemos ver em voluntários em empresas, voluntários em pesquisas – no papel de pesquisador/a etc.)

---

<sup>38</sup> O próprio Gramsci – mesmo com sua mordaz crítica à hegemonia mantenedora de uma subalternidade – se utiliza de um vocabulário explicitamente colonial, no sentido que venho até aqui atribuindo: “O fato de que *um povo ou um grupo social atrasado* tenha necessidade de uma disciplina exterior coercitiva a fim de ser educado para a civilização, não significa que deva ser reduzido à escravidão; a não ser que se pense que toda coerção estatal é escravidão. Existe uma coerção de tipo militar (mesmo para o trabalho) que pode ser aplicada inclusive à classe dominante, e que não é ‘escravidão’, mas sim a expressão adequada da pedagogia moderna dirigida para *a educação de um elemento imaturo* (que é *seguramente imaturo, mas muito próximo de elementos já maduros*, ao passo que a escravidão é organicamente a expressão de condições universalmente imaturas)” (GRAMSCI, 1982, p. 144-5, grifos meus).



poderia garantir um compromisso com os mais historicamente vulnerados. Neste sentido, a organicidade é ainda insuficiente para configurar e sustentar a proteção das populações e indivíduos mais desprotegidos por sua vulnerabilidade socialmente acirrada. E, ainda, a função homogeneizadora do engajamento orgânico cai na armadilha denunciada por Quijano, de fazer sumir as singularidades e as diversas necessidades e demandas que os indivíduos e grupos carregam. O/a voluntário/a orgânica deveria, nesse contexto, descolonizar sua própria subjetividade como qualquer outra pessoa que se interesse pela proteção de mais vulneráveis, já que ele/a provavelmente fora subjetivado em algum dos pólos da diferença colonial.

Como estamos discutindo sobre os contextos de invisibilização de forças opressivas, também não se pode pensar que apenas a afirmação da solidariedade compense os riscos ainda presentes no utilitarismo e no voluntariado orgânico. Em uma caricatura mais ou menos razoável, eu poderia afirmar que a justificativa da manutenção das tropas estadunidenses no Iraque após sua invasão fora a solidariedade com a população iraquiana que “precisava se democratizar”. O discurso da solidariedade pode ser utilizado pelos dominadores sem muito esforço argumentativo, além do fato de que opressores podem ser solidários entre si.

A introdução da crítica do cenário da solidariedade ameniza as considerações que faço, entretanto, como nem sempre poderemos garantir que quem seja o/a solidário/a crítico tenha descolonizado suas práticas de pensamento e ação, alguns outros elementos parecem ser necessários para a elaboração destes marcos teóricos da BI. As muitas noções de crítica que se afirmaram na história do Ocidente mostram que não decorre de qualquer conceito de crítica a possibilidade de proteção. Tal noção de crítica deve ser explicitada

sob a pena de termos noções de crítica descomprometidas com o social – como a noção kantiana – sendo utilizadas como ferramentas de justificativa de opressões invisíveis que aparecem como gestos ou propostas generosas e bem intencionadas.

### **A adoção dos direitos humanos**

Não há dúvidas de que os direitos humanos, tal como os compreendemos na atualidade, só têm inteligibilidade no cenário da Modernidade. Eles ocupam o paradoxal lugar de serem tributários das consequências da Modernidade e de sua busca de combater os desmandos impetrados modernamente contra os seres humanos. Por sua inspiração iluminista, cristã e liberal, os direitos humanos sofreram duras críticas no século passado e início deste. Também sua configuração como uma manifestação do imperialismo moral do Norte fora objeto de severas discussões.<sup>39</sup>

Mesmo reconhecendo sua inegável importância no que diz respeito à tentativa de proteção a pessoas e populações mais vulneráveis, é necessário – para uma relação dialógica entre a BI e as contribuições dos EC – que uma postura crítica com relação aos direitos humanos seja colocada desde uma perspectiva descolonial.

Embora os próprios discursos dos direitos humanos venham se autocorrigindo, mesmo que de uma maneira bastante discreta no decorrer dos últimos sessenta anos – inclusive pelo avanço do referencial quase que exclusivamente individualista dos direitos

---

<sup>39</sup> Sobre essas discussões ver, por exemplo, Hernández-Truyol (2002), que traz textos que discutem as três gerações dos direitos humanos sob a perspectiva crítica que os aproxima do imperialismo moral. Ver também os textos de Rita Segato (2006; 2007, p. 16-17), que apontam para a suposição uma “superioridade moral” como solo de aplicação dos direitos humanos legitimando intervenções violentas de algumas nações sobre outras.

civis e políticos de primeira geração aos direitos difusos e ambientais dos de terceira geração – eles ainda mantêm uma perspectiva de abordagem evitada pela colonialidade, sobretudo em seu aspecto eurocêntrico. No que diz respeito ao contexto da América Latina e da adoção dos direitos humanos pela BI, eu gostaria de ressaltar, dentre diversos importantes, dois pontos que são interconectados e que mereceriam a atenção crítica: a noção de sujeito de direitos – em relação com a concepção de humano que aparece nos direitos humanos e a questão da universalidade.

Os direitos humanos – como quaisquer direitos – não são apenas um conjunto de normativas. Implicam em meios, contextos e agentes de aplicação<sup>40</sup>, suposições – algumas discutidas e outras veladas – e discursos de legitimação. A sua pretensão de universalidade acaba por colocar em choque seus supostos com a contingência de todos os itens implicados na constituição e difusão dos direitos humanos.

A ideia de humano que aparece nos direitos humanos é uma dessas noções problemáticas. A aplicação universal de uma ideia de humano a toda e qualquer população do planeta é problemática. As diversas sociedades têm várias maneiras de pensar a humanidade dos humanos e muitas delas divergem desse ideal geral de humanidade. Há, quando da divergência, a tendência de sobrepôr a “ideia universal” às ideias locais, sob o pretexto de que na localidade ainda esconde-se um determinado atraso que vulnerabiliza os particulares e também o restante do mundo. Entretanto, o que essa ideia não discute é que essa noção de humano que aparece nos direitos humanos é também local, que se

---

<sup>40</sup> É importante chamar a atenção para as instituições operadoras dos direitos humanos. Apesar de que a proteção e a promoção dos direitos humanos sejam tarefas para todas/os, a instituição privilegiada a quem normalmente se cobra tais tarefas é o Estado. Sabendo que o Estado é a instância fiscalizadora e legitimadora da lógica da colonialidade, tendo sido ele mesmo surgido no peito desse padrão de poder, é muito importante que possamos tecer uma cuidadosa crítica ao modo de funcionamento do Estado – e talvez de sua própria natureza – para que se possa ter o mínimo de garantia de que essa agência de operação dos direitos humanos não seja meramente um mecanismo de reprodução da colonialidade.

coloca em uma missão salvacionista “com valores universais baseados em uma história local” (MIGNOLO, 2003a, p. 400), o que apontaria a suposição da superioridade moral na execução dos direitos humanos denunciada por Rita Segato (2006).

Tal suposição vê as outras “imagens de humanos”, como uma dessas alteridades que, como aponta Dussel (1993), são sempre violadas. E toda a afirmação dessas outras imagens de humano como a marca do “não-humano” acaba por legitimar a violação de outros possíveis direitos humanos enraizados nas particulares – e outras – imagens de humanidade que localmente se afirmem<sup>41</sup>. Essa outrificação das imagens de humanidade – e sua conseqüente projeção em uma hierarquização entre os diversos humanos é um problema central na maneira como se lida hoje com a possibilidade de implantação dos direitos humanos, sobretudo quando pensamos que a tendência mais comum é sobrepor a imagem hegemônica de humano como a única legítima capaz de ocupar o lugar do sujeito de direitos dos direitos humanos.

E assim, "falar do outro, falando de si, um recalque, que só pode se efetivar omitindo-se na negação de alteridades para vida [ou morte] bem como pela imposição do Um ao outro. A lógica dos modernos Direitos Humanos" (HOLANDA, 2008, p. 84).

Essa lógica finda por ser uma das potentes vozes do imperialismo moral, que cria ainda,

---

<sup>41</sup> A noção de "humano" ou "pessoa" afirmada, por exemplo, por algumas comunidades indígenas da Bolívia seguem diretrizes totalmente distintas das afirmadas ocidentalmente nos direitos humanos. Tais comunidades não concebem ao "sujeito" como desligado de sua multidimensionalidade, onde não há para eles, normas abstratas, pois a relação entre "*jaqi*" (o indivíduo social), comunidade, autoridade, divindade, animais, plantas, cosmos constitui uma cadeia intrínseca que garante a geração de direitos em relação à vida. Nesta relação o *jaqi* carrega a chave de pluralidade de vidas terrenas e não terrenas, não dependendo apenas da estrutura de direitos humanos, mas encontrando-se imerso em um mundo de existências pluriversas. Neste contexto, é possível falar de um complexo sistema de vidas, que existe na forma de organismos vivos singulares, onde cada um depende dos outros. O *jaqi* não é apenas pessoa individual: assume-se como pessoa comunitária, social, dependendo da comunidade e dos diferentes entes do mundo animal, vegetal, das divindades, do cosmos. Assim, o *jaqi* se faz humano, pessoa, como entre social, subordinado a um mundo de existências, não sendo autônomo e nem plenamente autossuficiente, já que sua existência depende de outras vitalidades ou organismos (Cf. OSCO, 2008, p. 20-21).

como nos alerta Rita Segato (2006), um problema em uma criada hierarquização entre o sujeito de direito particular e o sujeito coletivo. Os sujeitos coletivos dos direitos humanos podem negociar tranquilamente com uma imagem imposta de humanidade?<sup>42</sup>

Além deste entrave, temos ainda o fato de que a percepção da humanidade – e como esta se relaciona com o “exercício dos direitos” – está articulada no contexto da colonialidade. Como os direitos humanos não são resultados de pactos nos quais as vozes subalternas são radicalmente ouvidas, a dinâmica colonial prossegue instalada na configuração dos direitos humanos e na maneira como estes são “defendidos” e propagados, em sua versão hegemônica, pois como aponta Marianna Holanda (2008, p. 111), “Por trás de humanismos e da noção de proteção que os direitos trazem, estaria escondida a violência fundadora desta ordem social, sobretudo por meio de suas leis”. Como a Modernidade oculta a colonialidade, sem uma crítica apropriada e complexa, os direitos humanos podem consolidar – e geralmente o fazem – aquilo que Marcelo Osco (2008, p. 10) chama de “colonialidade de direitos”, que aparece como eixo que organiza o modo como os direitos humanos são “promovidos”. Desde a perspectiva da crítica é importante frisar, como nos alerta Aníbal Quijano (2001, p. 22), que a “questão dos direitos humanos implica, sem dúvida, uma questão de poder”.

A pretensão de universalidade dos direitos humanos traz consigo toda a problemática do eurocentrismo como maneira epistêmica de universalizar projetos locais. Os princípios que norteiam os direitos humanos, enquanto universais, encarnam um

---

<sup>42</sup> Os trabalhos de Rita Segato (2003, 2006), Marianna Holanda (2008) e Saulo Feitosa (2010) sobre as comunidades indígenas brasileiras – a partir da problemática do *infanticídio* – traz uma materialidade fulcral para pensar essa questão: as imagens dos sujeitos de direitos coletivos e individuais em conflito entre si e com as imagens de humanos advindos dos direitos humanos encarnados nas legislações em contenda no Estado.

projeto de fazer valer uma posição local em escala global. Os próprios termos nos quais são elaborados os documentos e legislações sobre direitos humanos, mesmo quando apregoam o respeito e o acolhimento à diversidade e ao pluralismo, são dispostos de uma maneira particular, típica do Ocidente e, sobretudo, não dialogada com os diversos “diversos” existentes.

Neste cenário, a pergunta sobre o estatuto universal dos direitos humanos salta da necessidade de que todos os seres humanos sejam protegidos, independentemente de sua condição no mundo e sem discriminações negativas de quaisquer naturezas, para a questão de como sabemos – sem consultar/ouvir a alteridade – de que estes princípios que norteiam os direitos humanos são, de fato, universais? Rita Segato (2006, p. 216) suspeita que o projeto dos direitos humanos, para além de universal, seja universalizante. E toda universalização atende a um projeto de poder.

A crítica descolonial nos forçaria a colocar novamente a já tão discutida questão sobre as bases de discussão de uma teoria do poder na relação com projetos universalizantes. A quem interessa os direitos humanos da maneira como eles são agora propostos? Como saber se eles não ocultam, sob a égide benevolente da proteção, um paternalismo vulnerabilizador? O contexto elaborado pelos EC nos lembra que os projetos universalistas da Modernidade estão eivados de armadilhas ocultas que ao mesmo tempo em que anunciam a proteção, a melhoria, o progresso, carregam consigo valores não discutidos – e, muitas vezes, não discutíveis – acerca de como as relações de poder devem funcionar.

O jargão de que o universal é sempre o particular olhar de alguém traria à tona o fato de que esse alguém que olha nem sempre é o vulnerável/vulnerado, escondendo assim, inclusive, demandas, necessidades e possíveis soluções locais para elas, assim como as agências dos/as mais vulneráveis. Talvez, nesse contexto, os direitos humanos, para universalizar a proteção geral e abstrata para as vulnerabilidades enxergadas por eles, instituem outras vulnerações. O silenciamento das diversas comunidades morais não ouvidas faz com que tenhamos de lidar com a complicada tarefa de aplicar princípios universais a contingências que não podem ser mensuradas e avaliadas por tais princípios fazendo, muitas vezes, que se tenha de performar a vulnerabilidade para poder combatê-la.<sup>43</sup>

## **A corporeidade**

No cenário do abandono do corpo das discussões sociais, éticas e mesmo bioéticas, a BI introduz a corporeidade como foco fundamental para sua discussão. A separação moderna entre corpo de um lado e razão, espírito, mente de outro, resultou numa hierarquização que relegou o corpo a uma instância de menor importância. Ter a corporeidade como marco fundamental de análise ética é uma maneira muito potente de criticar essa distinção moderna entre corpo e mente e o menosprezo pelo corpo.

---

<sup>43</sup> A Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos da Unesco – apesar do incontestável avanço que representa sobre o standard bioético principialista – também deveria responder às críticas mais gerais colocadas neste contexto. Entre os quinze princípios apresentados nela, os cinco primeiros são vinculados ao contexto liberal dos direitos humanos. Os princípios ligados aos “direitos difusos e sociais”, aparecem ainda ligados com a abstração que permitiria, em contextos interesseiros – ao não problematizar a tríade spivakiana desejo-interesse-poder –, serem aplicados de modo a invisibilizar vulnerabilidades. O fato de que ela tenha uma tônica principialista/universalista – como o restante dos direitos humanos – traz para ela os mesmos problemas apontados para o panorama geral dos direitos humanos. A necessidade de uma crítica descolonial é fundamental para uma aplicação não vulnerabilizadora no contexto da América Latina.

Entretanto, o corpo e a corporeidade que aparecem nos textos fundantes da BI pouco problematizam a produção destes corpos, de modo que eles aparecem de modo abstrato. Enquanto personificação da pessoa, o corpo nunca é apenas um corpo. Não obstante a sinalização feita por Volnei Garrafa e Dora Porto (2002, 2005, 2008) de que o corpo seja também uma construção social, não se problematiza ou aponta para essa construção.

O corpo na Modernidade, por um lado, fora abandonado, mas, também, paradoxalmente, foi tomado como instância da produção e circulação do poder. O corpo carrega a marca da colonialidade: o corpo racializado, o corpo engendrado (no sentido de produzido e marcado pelo gênero) e sexualizado, o corpo etarizado, o corpo trabalhador. Sem localizar essas características dos bio-políticas dos corpos, a abstração corre o risco de, novamente, homogeneizar os fenômenos complexos que envolvem a corporeidade moderna, invisibilizando as maneiras como os corpos são também hierarquizados.

A modernidade não cria todos os corpos de uma mesma maneira. Embora todos os corpos sejam mortais e sujeitos à dor e ao sofrimento, não o são da mesma maneira. E essa escala que diferencia a sujeição dos corpos acaba por criar corpos quase que ontologicamente distintos, inclusive pela diferença de acesso aos meios de proteção das pessoas e seus corpos.

Dussel (1993) afirmando a violência como marca fundamental da Modernidade, vai chamar a atenção para dois fenômenos importantes: a constituição das populações originárias do Novo Mundo e do Velho Continente Negro como sendo possuidoras de corpos marcados por um olhar essencialista que ontologiza essas populações como



diferentes e pela autoridade que se instala sobre essas populações (que ora são inumanas, no caso das pessoas negras e ora são indefinidamente infantis, como as populações indígenas) em função de diferenças que, em um primeiro momento foram atribuídas a seus corpos. Deste modo, a racialização é um processo fundamental de produção de corpos. O corpo negro não é apenas um corpo, assim como o corpo indígena também não. São corpos que ocupam sentidos e ontologias distintas na Modernidade. E essa ontologia abre esses corpos para a violência de uma maneira que o corpo branco/europeu não está sujeito do mesmo modo.

Quijano (2000a, 2001) nos alerta para o fato de que a racialização como critério e sustância de classificação universal das populações acabou por fazer com que o controle dos corpos, do sexo e da força de trabalho – e seus respectivos “produtos”, fossem direcionados todos para a lógica da manutenção e reprodução do poder colonial. Aqui vemos que o corpo racializado, assim como o corpo engendrado/sexualizado (marcado e constituído em função de sua anatomia sexual) ocupam lugares distintos nos lugares de poder.

É também na Modernidade que a relação etária vai ocupar um específico modo de distribuir as populações em torno da relação com uma “situação ótima” da vida humana, que está localizada entre a infância e a velhice. O corpo que não é nem velho e nem infantil é o corpo padrão que serve como medida da distribuição da violência e do prestígio. O corpo “adulto/jovem” é também controlado, mas a tutela dos corpos velhos – que muitas vezes são simplesmente descartáveis – e dos corpos infantis que “ainda não são o que podem ser” colocam tais corpos na cena de absolutamente marcados como subalternos pela diferença colonial que Mignolo (2003a) nos aponta. Deste modo, a ideia

de que o corpo seja um “universal óbvio” precisa ser problematizada – embora não necessariamente recusada – pela crítica descolonial.

A imagem do sujeito padrão detentor do prestígio nas relações modernas de poder é aquela ocupada pelo masculino, branco, heterossexual, adulto (nem criança e nem idoso), cristão, proprietário, letrado, e sem deficiência. Esses atributos acabam por apontar para uma imagem de corpo, que determina todas as outras no registro da diferença colonial. E assim, a modernidade cria corpos que são ontologicamente diferentes diante da vulnerabilidade, tanto mais se distancie dessa imagem padrão. A colonialidade cria corpos vulnerados, violáveis de modo heterogêneo.

A crítica descolonial nos obriga a sair da abstração dos corpos para levar a sério a introdução da corporeidade como registro fundamental de uma bioética política e socialmente comprometida com a América Latina. Os corpos latinos não são todos apenas corpos. E nem as imagens dos corpos que nossas populações originárias sustentam é a mesma.

Em diversas comunidades indígenas e em diversas comunidades negras – inclusive vivendo no Brasil nas comunidades candomblecistas –, os corpos não apenas não podem ser separados das mentes, como não podem ser separados do restante da natureza. Os corpos estão conectados com a comunidade, com o mundo material que as circundam. Esses corpos nada têm a ver com os corpos imaginados e forjados no Ocidente – e nem a maneira de lidarmos com eles.

### Notas outras...

Diante da discussão sobre a colonialidade do saber, apontada por Quijano (2000b), deveríamos também submeter à crítica descolonial as ideias afirmadas no paradigma da complexidade e da multi, inter, transdisciplinaridade e totalidade concreta. O fato de que nossa produção de conhecimentos ser ainda atravessada pelo modo positivista e fragmentário e que acha que o conhecimento tem a função de "simplificar" o estado de coisas no mundo, essas teorias, sem dúvida, apresentam um avanço qualitativo.

Entretanto, no cenário da América Latina, que ainda hegemonicamente produz ciência nos modos eurocêntricos - sabendo que o eurocentrismo é parte do nosso "problema" - não seria o caso de fazer uma crítica não eurocêntrica dessa fragmentação e idealização da produção de conhecimentos? Os modos precários de produção ocidentalizada de conhecimentos na América Latina pediriam que em um projeto descolonizador da produção de conhecimentos nós pudéssemos estabelecer uma leitura crítica localizada de todas as nossas ferramentas teóricas. No caso dessas teorias, seu ponto de partida é a "bem sucedida" ciência moderna. O contexto latino-americano ainda está em vias de modernização, processo que nos coloca em uma situação subalterna frente ao contexto internacional.

As ideias de organicidade que atravessam essas teorias têm ainda um referencial eurocêntrico do qual deveríamos desconfiar antes de adotá-los acriticamente. A primeira pergunta que eu faria é porque adotar essas perspectivas críticas eurocêntricas ao próprio eurocentrismo, quando temos aqui críticas concretas à produção de conhecimentos advindos da Europa? Isso não implicaria em aceitar a autoridade eurocêntrica em fazer a

própria crítica ao modo de conhecer? Será que uma confrontação com as maneiras locais, originárias da própria América Latina não poderia lançar luz sobre a fragmentação dos conhecimentos?

Paulo Freire (1996), por exemplo, vai realizar uma crítica aos modos eurocêtricos de produção abstrata e fragmentária de conhecimento a partir da perspectiva de nossas/os trabalhadoras/es, pensando a ideia de incompletude, articulação múltipla dos saberes e conexões diversas entre eles, um comprometimento com a experiência vivida em suas muitas dimensões e sabendo que os saberes estão sempre comprometidos com um projeto de poder e tendo o ineditismo da categoria da esperança aplicada em contextos éticos, políticos e epistemológicos, pensada em uma radical concretude e uma totalidade vista desde os olhos do Sul, fazendo aparecer aquela imagem divulgada por Aníbal Quijano de que há totalidades que não oprimem como as totalidades eurocêtricas, baseadas ainda em uma reelaboração das imagens de racionalidade na Modernidade:

A crítica do paradigma europeu da racionalidade/modernidade é indispensável. Ainda mais: urgente. Mas é dubitável que o caminho consista na negação simples de todas as suas categorias, na dissolução da realidade em discurso; na pura negação da ideia e da perspectiva de totalidade no conhecimento. Longe disto, é necessário desprender-se das vinculações da racionalidade/modernidade com a colonialidade, inicialmente e, definitivamente, com todo poder não constituído na decisão livre das pessoas livres. É a instrumentalização da razão pelo poder colonial, em primeiro lugar, o que produziu paradigmas distorcidos de conhecimento e fracassaram as promessas libertadoras da Modernidade. A alternativa é nítida: a destruição da colonialidade do poder mundial. De início, a descolonização epistemológica para dar espaço a uma nova comunicação intelectual, a uma troca de experiências

e de significações, como a base de outra racionalidade que possa pretender, com legitimidade, alguma universalidade. Pois nada menos racional, finalmente, que a pretensão de que a específica cosmovisão de uma etnia particular seja imposta como a racionalidade universal, mesmo que tal etnia se chame Europa Ocidental. Porque isso, na verdade, é pretender para um provincialismo o título de universalidade.

A libertação das relações interculturais da prisão da colonialidade envolve também a liberdade de todas as pessoas, de optar individualmente ou coletivamente em tais relações. E, sobretudo, a liberdade para produzir, criticar e mudar, intercambiar cultura e sociedade. É parte, por fim, do processo de libertação social de todo poder organizado como desigualdade, como discriminatório, como exploração, como dominação. (QUIJANO, 1992, p. 447)

Nesse contexto, Freire partiria de nossa precariedade epistêmica para pensar a fragmentação, parcialidade e abstração dos conhecimentos desde uma crítica que não tem compromissos com o eurocentrismo.

A própria escolha dos referenciais ainda eurocêntricos, mostra o modo como a academia - lugar onde a BI fora produzida - tem ainda vínculos fortes com a maneira colonial de produzir conhecimentos. E aqui o que se afirma não é um abandono geral e irrestrito das teorias vindas do Norte, mas a própria dinâmica de justificativa de adoção de tais teorias, o que falta a um projeto que se comprometa com o local, como é o caso da BI.

Essa ausência de justificativa crítica coloca, ainda, a BI em uma relação com alguns discursos coloniais que comprometem, inclusive, os quatro p's, na medida em que a prevenção, a precaução, a prudência e a proteção se moverão sempre a partir da imagem eurocêntrica de percepção, por uma racionalidade que pode, em alguns casos, invisibilizar

saberes locais que surjam como alternativas.<sup>44</sup> Muito do que se produz localmente em termos de conhecimento – e não estou falando aqui de pseudociências que, querendo ser uma alternativa eurocêntrica ao eurocentrismo, carregam riscos eurocêtricos – não se sujeitam aos critérios eurocêtricos de validação dos conhecimentos. Desse modo, é urgente a incorporação da crítica descolonial ao elenco conceitual da BI, para que ela realize mais potentemente o seu objetivo de se voltar para o Sul, para que a América Latina não seja apenas um objeto de suas investigações e intervenções.

---

<sup>44</sup> A aplicação dos quatro p's, por exemplo, para avaliar a questão da auto-hemoterapia apresentada em Leite e colaboradoras/es (2008), pareceria aplicável, em sua estrutura argumentativa, à medicina tradicional latino-americana, caso não houvesse uma crítica descolonial do próprio argumento de aplicação dos quatro p's.

## A BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO EM CONTEXTOS DESCOLONIAIS

*Os que nos convidaram para partilhar seu tesouro de “mandar obedecendo” como democracia, o “mundo onde caibam muitos mundos” como liberdade e o “tudo para todos e nada para nós” como justiça (...) e hoje nos convidam a dar também nossa palavra própria nesta história dos todos que somos. Vão abrindo caminhos para a história que despertaram e nos despertaram.*

Ricardo Robles (2000)

Não obstante as críticas descoloniais que se possam fazer à BI, não se pode negar que ela tenha propósitos vinculados com as propostas de crítica e alternativas às manifestações da colonialidade. O objetivo deste capítulo é mostrar como a BI conecta-se com algumas propostas descoloniais e propor outras conexões, em um primeiro momento críticas e, em outro, propositivas.

### **O contexto da crítica descolonial**

Em seu escopo teórico e prático, a BI realiza uma série de críticas – que poderíamos classificar como descoloniais na medida em que denuncia e problematiza matrizes que são centrais para a colonialidade – à bioética hegemônica e aos modos de gestão da vida. Uma das principais críticas está direcionada às investigações clínicas com seres humanos.

Todo o processo de constituição da América Latina e de constituição da economia capitalista globalizada são partes do mesmo processo de constituição da Modernidade. A lógica colonial da Modernidade não apenas estará ligada ao contexto da colonialidade política, que é este modo de exercício do poder que se funda na base de uma diferença

colonial – que hierarquiza experiências, saberes, culturas, vidas –, mas também sustentará um regime de produção de conhecimentos que o legitima e o faz funcionar, ao mesmo tempo em que estes saberes estão ligados a uma certa imagem de vida e de gestão da vida, conduzida pela noção corpo a ser dominado, como bem notou Foucault ao pensar na ideia de *Biopolítica*.<sup>45</sup>

A noção de vida afirmada neste contexto é já a de uma vida colonizada, subordinada aos processos de hierarquização e domínio que devem ser conduzidos para uma “boa gestão” das populações. E aqui, o capitalismo, a ideia de raça, a marcação dos corpos pelo gênero – o que Foucault (1988b, p. 76) chama de lógica do sexo em oposição a uma física do sexo – e a consolidação de uma nova racionalidade política encarnada no Estado, sobretudo com o surgimento e desenvolvimento das formas de liberalismo, são absolutamente fundamentais para essa nova gestão da vida.<sup>46</sup> Esta nova política da vida está completamente atravessada pela colonialidade.

Assim, na medida em que os ditames hegemônicos de produção de conhecimento estão ancorados e produzidos na lógica da colonialidade, temos de pensar de que maneira os conceitos de vida estão em jogo para a elaboração de outros conhecimentos e políticas sobre a vida.

Uma das características da colonialidade é pensar a estruturação do real em função de hierarquias, no qual quem é constituído como menos desenvolvido deve estar não

---

<sup>45</sup> Foucault afirma que no contexto da modificação do padrão – que ele chama de regime – de poder na Modernidade, o corpo e sua gestão e controle passa a ser central na organização capitalista: "O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade bio-política" (FOUCAULT, 1988c, p. 80).

<sup>46</sup> Para acompanhar essa abordagem da discussão sobre a biopolítica, ver Foucault (1988b, 2000, 2008a e 2008b).



apenas sob a tutela dos supostamente mais desenvolvidos, mas que o próprio desenvolvimento de alguma maneira está ligado a esta tutela. As formas de vida diferentes de países centrais e países periféricos não apenas supõem uma diferença de nível de desenvolvimento, mas também um escalonamento de valores entre as vidas. Esta seria uma variante da diferença colonial que fundaria aquilo que chamo de *colonialidade da vida* (FLOR DO NASCIMENTO, 2009b, p. 13), que é exatamente esse processo de criar uma ontologia da vida que autorize pensar que algumas vidas são mais importantes do que outras, desde o ponto de vista político, ontológico, existencial, fundando assim uma hierarquia e uma justificativa para dominação, exploração e submissão sob o pretexto de ser este um caminho para o desenvolvimento da vida menos desenvolvida, assim definida por quem ganhou a guerra da conquista e o controle de um processo estabilizado de permanente colonialidade, e tem, portanto, o poder de definir a si mesmo e aos outros e distribuir valor a essas definições.

A incisiva denúncia que a BI tem feito sobre o *Double standard*<sup>47</sup> em pesquisas clínicas desenvolvidas por instituições como o *National Institute of Health* dos Estados Unidos em diversos países periféricos, principalmente no continente africano, mas também na América Latina, de alguma maneira já carrega uma denúncia não somente sobre a hierarquização política (ou biopolítica) da gestão de vida de uma sociedade sobre outras, mas também de uma hierarquia de vidas “desenvolvidas” ou “mais desenvolvidas” sobre vidas “não desenvolvidas” ou “menos desenvolvidas”. Tudo isso justificaria a

---

<sup>47</sup> O *Double Standard* ou duplo padrão em pesquisa sustenta que os mesmos critérios metodológicos e éticos para pesquisas clínicas não precisam ser utilizados em países com condições sócio-econômicas distintas, uma vez que em países já vulnerados as pesquisas não piorariam a situação já complicada destes países e que, neste contexto, poder pesquisar nestes países e obter resultados eficazes resultariam em benefícios universais na medida em que medicamentos e terapias descobertos em função dessas pesquisas supostamente estariam universalmente disponíveis (GARRAFA; LORENZO, 2008).

legitimação de incursões ditas “proveitosas” de uma sociedade (denominada “desenvolvida”) sobre sociedades “menos desenvolvidas” (GARRAFA; LORENZO, 2009). Essa é uma relação de colonização da vida. A colonialidade da vida normalmente tem sido usada como pretexto para práticas violentas contra sociedades. Ideias parecidas podiam ser lidas no início do século XX, em defesa dos sistemas coloniais, como as defendidas por Carl Siger (1907):

Os países novos são um vasto campo aberto às atividades individuais, violentas, que, nas metrópoles, se chocariam contra certos preceitos, contra uma *concepção prudente e regrada de vida*, mas que, nas colônias, podem desenvolver-se mais livremente e melhor afirmar, em consequência, o seu valor. Assim, as colônias podem, em certa medida, servirem de válvulas de segurança para a sociedade moderna. E essa utilidade, mesmo que fosse a única, seria imensa (grifos meus).

É neste contexto que vemos a colonialidade da vida como base da biopolítica hegemônica e, especialmente, de algumas bioéticas despolitizadas. Ao afirmarmos que em alguns lugares “uma concepção prudente e regrada de vida” impede investidas mais fortes e até violentas, em outros lugares tais investidas estão perfeitamente legitimadas e autorizadas. E, nas palavras de Caponi (2004, p. 446) o *double standard* nos colocaria diante do "dilema de legitimar a existência de dois mundos: um regido por leis e normas éticas e outro ao qual essas normas, nesse caso específico, da Declaração de Helsinque, não se aplicam". E isto, longe de ser um dilema gerado por um mero arranjo de jogos de poder, envolve imagens, noções, conceitos acerca do que seja a vida e suas relações com as instâncias sociais.

É possível encontrar argumentos em defesa do duplo padrão de pesquisas - o *double standard* já mencionado - que naturalizam as relações sociais em países periféricos,

passando a ideia de que aquelas vidas possam ter mais importância para o desenvolvimento do mundo, na medida em que são elas mesmas as mais forçadas a encontrar seus limites (em função da precariedade que *já* vivem), sendo usadas como sujeitos de pesquisas para que não apenas o restante do mundo, mas também os países onde essas vidas pesquisadas vivam, sejam, pelo menos na instância teórica da argumentação, também beneficiadas. Os benefícios que seriam, em tese, de todas as sociedades, são alcançados por meio do risco de alguns, que são pensados não apenas politicamente, mas social e ontologicamente como mais propícios para o trabalho árduo que implica em se colocar a serviço – por intermédio da expropriação de seus corpos e suas vidas – da construção aqueles conhecimentos que ainda não estão dominados pela ciência.

A colonialidade da vida também oferece legitimação para que, contraditoriamente, a pobreza seja ao mesmo tempo tolerada e perseguida em nossa sociedade. A vida pobre é parte necessária para o argumento desenvolvimentista. Convocando uma falácia dialética desenvolvimentista que afirma que para que exista o progresso deve haver a contradição, a tensão e a diferença entre opressores e oprimidos, fabrica-se uma vida mais vulnerável para que a mesma possa ocupar esse lugar. No início do colonialismo moderno, a vida fabricada para ser oprimida foi a vida indígena e de pessoas do continente africano que vieram para o continente americano, que foram “vidas necessárias” para o progresso da Europa (sempre dito como progresso e desenvolvimento do mundo) e, mais tarde, dos EUA.

Foi-se o colonialismo, ficou a colonialidade. E a mesma lógica de usurpação, exploração e violência continua sendo aplicada, só que agora com métodos mais

sofisticados do que a presença formal da metrópole na região/colônia. A América Latina é colonizada sem uma metrópole única. Nisto reside uma dos efeitos mais perversos da colonialidade: não há um Estado-Nação concreto a quem responsabilizar pelos desmandos e injustiças que ceifam vidas em nome do progresso do mundo globalizado. É o próprio mundo globalizado, entidade ao mesmo tempo concreta e ultra-abstrata, que é responsável pela atual colonialidade, que fora gerada em outro tempo e em outras circunstâncias.

A vida segue marcada pelo traço da diferença colonial. A vida de quem habita em condição hegemonicamente privilegiada os países centrais do Norte (e nos “nortes” dos países periféricos) é política e ontologicamente mais valiosa do que quem habita, em processos marginais, o Sul. E todo o discurso que valoriza as vidas pretende, em uma atitude paradoxal (como no caso do duplo padrão metodológico utilizado para as pesquisas clínicas), reconhecer – e performar – como menos valiosas essas vidas para valorizá-las. O discurso normalmente utilizado para hierarquizar as vidas as classifica hierarquicamente para, a partir da constatação de que elas ocupam um grau político – e, na relação com as condições materiais de existência, também ontológica – inferior colocá-las na marcha do progresso. Chamar alguns países periféricos e explorados de “países em desenvolvimento” é uma das maneiras de pensar esse fenômeno. Não se percebe a atuação da falácia desenvolvimentista neste contexto. E a vida segue sendo estratificada, em nome do desenvolvimento.

É preciso, ainda, ressaltar que essa colonialidade da vida não se sustenta em uma concepção meramente biológica da vida (embora na América Latina a noção biológica de raça tenha sido usada muito tempo para estes fins), mas afirmações médica, religiosa,

econômica e política que se articulando com outras afirmações estratificam de maneira estratégica as vidas para melhor dominar algumas.

Neste cenário, a BI assumiu a tarefa de denunciar e desmistificar esta imagem colonizada de vida, que se afirma por imperialismos de diversas ordens (políticos, econômicos, morais, epistemológicos, biomédicos...) e que findam por não apenas estruturar as desigualdades sociais, mas contribuir para que elas se mantenham. A colonialidade da vida – como faceta da colonialidade do poder – tem dispositivos silenciosos de reprodução que, sem dúvida, se articulam com muitas ideias progressistas dos pensamentos hegemônicos em bioética que estão totalmente conectados às ideologias da economia de mercado (PORTO; GARRAFA, 2005), nas quais o próprio corpo, a própria vida são também mercantilizados, colonizados. Assim, a BI apareceria como uma pungente ferramenta de crítica descolonial à colonialidade da vida expressa nas gestões biopolíticas hegemônicas e também nas bioéticas que se engajam no projeto desenvolvimentista e que reproduzem o mecanismo da colonialidade do poder.

### **A BI no contexto da interseccionalidade de vulnerabilidades**

Nesta parte que pretende iniciar a contribuição mais propositiva dos encontros possíveis entre a BI e a os EC, procurarei enfatizar a concretude do enraizamento da BI com seu local de enunciação. A colonialidade é um padrão mundial de poder que se materializa de maneiras diversas nos diferentes pontos geopolíticos do mundo globalizado.

Assim sendo, um comprometimento com o Sul por parte da BI exigiria que uma imersão nos modos como a colonialidade se dá no Sul. Aqui, mais do que no Norte, a exploração econômica está articulada com outros vetores de vulneração, como, nos exemplos que tratarei, a raça e o gênero. Desta maneira, não é possível um projeto de descolonização de uma bioética, desde o Sul, que não se ocupe de verificar de que maneira as explorações e vulnerações econômicas estão conectadas com as questões diversas que acirram as vulnerabilidades sociais.

Neste contexto, a noção de interseccionalidade já citada é fundamental. Em lugares como a América Latina e o continente africano a compreensão do modo como a vulnerabilidade social acontece é superficial e provavelmente falseada se não tivermos em pauta a discussão sobre as relações de gênero e as relações raciais.

Fátima Oliveira denuncia que a bioética tem geralmente se desenvolvido como disciplina, constituindo como objeto de reflexão um ser humano abstrato e partindo deste para suas análises e atuações. Segundo esta autora, tal fato

explica parcialmente porque os bioeticistas ainda não tenham se dado conta de que há situações a-éticas nas sociedades contemporâneas, que têm uma profunda ressonância no pensar e fazer da bioética, cujas consequências na assistência e na investigação na área de saúde geram conflitos estritamente bioéticos. Refiro-me ao fenômeno pancultural da opressão de gênero, ao recrudescimento do racismo e a xenofobia no mundo e aos prejuízos e discriminações baseados na classe social, orientação sexual e idades. (OLIVEIRA, 2006, p. 65)

Neste cenário, em uma afirmação des-situada desse sujeito abstrato, a bioética findaria por tornar-se cúmplice das hierarquizações entre seres humanos, na medida em

que não discute, não explicita sua posição frente aos processos hierarquizadores do racismo, da misoginia e sexismo, da homofobia, da xenofobia, do preconceito geracional, do classismo, entre outros. No que tange a essas questões, não há silêncio neutro. Ou a bioética se afirma explicitamente como antirracista, antissexista, anti-homofóbica, ou ela apoia as posturas sobre as quais silencia.

Essas questões são bastante concretas no cotidiano do Sul e sua intersecção torna nossos/as vulneráveis, ainda mais vulneráveis. E no contexto no qual não vemos, não denunciemos, não explicitamos as vulnerabilidades, elas tendem a serem mantidas, reforçadas e a ficarem sem um devido enfrentamento. Uma bioética comprometida com um projeto descolonial, deve assumir a denúncia dos vetores de vulneração que compõe as situações que criam os fatos que bioeticamente analisados. Não basta apenas levar em consideração os aspectos metodológicos, clínicos, epidemiológicos ou mesmo epistemológicos das questões analisadas, mas também as questões políticas que determinam os certames éticos da situação em questão.

Na prática, a proposta implicaria em incluir nos *check-lists* dos comitês de ética em pesquisa e nas outras instâncias de discussões bioéticas elementos que possibilitassem verificar se elementos de vulneração ligados com as classes sociais, relações raciais ou de gênero, de orientação sexual, de diferença etária, de localização geopolítica estão presentes ou se cuidados que evitem tais vulnerações foram tomados. Estamos acostumados a ter como principal e fundamental vetor de vulneração a pobreza, mas é preciso saber que no Sul, a pobreza tem cor, gênero e outros marcadores.

É a dinâmica da colonialidade que faz com que a bioética não esteja politicamente atenta a sua própria história. Ela, enquanto construto teórico e prático, nasce exatamente em um contexto de denúncia de práticas científicas ocorridas na Alemanha nazista que se deram exatamente em um contexto racista e homofóbico. Nos Estados Unidos, experimentos como os de Willowbrook e Tuskegee são mostras irrefutáveis de cortes racistas e etaristas nos eventos que se tornaram emblemáticos na constituição da bioética enquanto prática e enquanto campo disciplinar. Maurício Mori (1995, p. 8-9) nos lembra que a bioética tem como um de seus marcos práticos de institucionalização o contexto de discussão sobre o aborto nos EUA na década de 1970, ambiente que faz com que as questões de gênero apareçam de maneira incontornável.

No contexto latino-americano e, em especial, no brasileiro vemos vários exemplos que são emblemáticos para pensar a interseccionalidade das vulnerabilidades, recorrentes em situações que a avaliação bioética é requerida. Examinarei dois exemplos para pensar como o foco de análise se modificaria se os cortes racial e de gênero estivessem sendo aplicados.

O primeiro exemplo aqui relatado por meio da interpretação de Garrafa e Lorenzo (2008, p. 2222-2223) fala de um experimento multicêntrico (realizado por instituições brasileiras e uma estadunidense, financiadas pelo NIH/USA)<sup>48</sup> com cobaias humanas ocorrido no Amapá, na região fronteira entre o Brasil e a Venezuela, no qual um grupo de pessoas da região eram pagas para capturar mosquitos transmissores da malária e se sujeitarem a cem picadas destes insetos duas vezes por ano, sendo que 3,5% destes

---

<sup>48</sup> A pesquisa se denominava "Heterogeneidade de Vetores e Malária no Brasil", conduzida em 2005 no Amapá, pela Universidade da Flórida em parceria com a Universidade de São Paulo, Fundação Oswaldo Cruz, Fundação Nacional de Saúde e da Secretaria de Vigilância em Saúde do Amapá.



deveriam estar infectados pelo agente causador da malária. O método "isca humana" de captura dos mosquitos foi utilizado na pesquisa, no qual sujeitos expõem partes do corpo para que o mosquito pouse e antes que a picada seja realizada, os mosquitos deveriam ser aspirados e capturados. Esse método que, em tese, seria seguro na medida em que o procedimento fosse realizado por técnicos treinados, foi realizado por membros da comunidade onde a pesquisa se realizou, com um treinamento precário realizado algumas semanas antes do início da investigação, o que já romperia com o quesito da segurança do procedimento. O protocolo fora aprovado no comitê de ética da universidade estadunidense promotora da pesquisa e uma versão em português foi enviada para a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa sem a descrição do fato de que os mosquitos deveriam se alimentar do sangue dos voluntários para a pesquisa (voluntários, que, inclusive foram pagos com uma quantia entre 6 e 10 dólares ao dia, o violenta a resolução 196/1996 do CNS, que veda o pagamento a sujeitos de pesquisa a não ser em caso de restituições e ressarcimentos por gastos decorrentes da pesquisa, o que definitivamente não era o caso). Esta pesquisa só pôde ser autorizada pelo comitê de ética da universidade estadunidense em virtude de que ela aconteceria em populações exógenas ao contexto dos EUA.

A análise de nossos autores é correta quando afirmam que a autorização se dá em virtude da aplicação do *double standard* de pesquisas. Entretanto, não discutem o fato de que as populações que hospedaram a pesquisa são ribeirinhas, que além de sua vulnerabilidade econômica, são também pessoas marcadas pela vulnerabilização racial, de vez que a comunidade é composta por descendentes de indígenas, negras/os e mestiços. Neste caso, o corte racial se intersecciona com a vulnerabilidade provocada pelos aspectos

econômicos dos sujeitos que se "voluntarizaram" para tal pesquisa, da mesma maneira que no caso Tuskegee, no qual a vulnerabilidade advinda da condição de privação de liberdade da população carcerária foi amplificada pelo fato racial de que esta população fosse negra. Aqui, a bioética de intervenção ganharia em contundência analítica, na medida em que denunciasse o racismo que também eivou a pesquisa, aliado ao fato de que a pesquisa tirou proveito das condições de pobreza da comunidade onde a investigação fora realizada.

Outro exemplo que nos mostra como a análise de situações que a bioética deva se enfrentar pode ser ampliada em função da adoção da interseccionalidade de vulnerabilidade como categoria analítica é a questão da mortalidade materna de mulheres negras e a ausência de políticas públicas de saúde voltadas especificamente para elas. De acordo com Ventura (2008, p. 219):

Nos países desenvolvidos as razões de mortalidade materna são inferiores a 20 a 10 mortes de mulheres para cada 100.000 nascidos vivos 2,6. Já nos países em desenvolvimento, esses indicadores atingem níveis muito altos: 230/100.000 na Bolívia e 523/100.000 no Haiti, por exemplo. Segundo dados do Ministério da Saúde (MS), no Brasil em 2002 a razão era de 53,4 mortes de mulheres para cada 100.000 nascidos vivos, podendo-se considerar que poderiam chegar a 74,76 e 106,8, se aplicados os índices de correções sugeridos na própria pesquisa.

A BI poderia analisar tal situação, adotando a perspectiva da interseccionalidade, levando em consideração não apenas o fato consensuado de que em países em desenvolvimento a mortalidade materna está mais associada à baixa renda e menor nível de escolaridade, além da maior pobreza e menor acesso ao pré-natal e outras assistências médicas (BERQUÓ, 2004; PERPÉTUO, 2000).

A análise se iniciaria por buscar entender os motivos pelos quais as mulheres negras ainda aparecem como tendo os mais profundos níveis de pobreza e baixa escolaridade de nosso país (BRASIL, 2001; SANT'ANNA, 2003) e teria um quadro ainda mais preciso da situação a ser avaliada, pois embora as mulheres negras (pretas e pardas) sejam cerca de metade da população feminina, a taxa de mortalidade, em 2001, "foi cerca de sete vezes maior (275/100 mil nascidos vivos) do que entre mulheres brancas (43/100 mil nascidos vivos), ou pardas (46/100 mil nascidos vivos)" (MARTINS, 2006, p. 2476). Aqui a evidência da vulnerabilização conjunta provocadas pelas questões de pobreza, gênero e raça são patentes, sobretudo quando sabemos que cerca de 80% destas mortes são de causas evitáveis por uma adequada política de saúde (VENTURA, 2008, p. 220).

A decisão por políticas que buscassem combater a mortalidade materna não poderia ser, pelas razões acima, simplesmente universalizada, sem levar em consideração as vulnerações raciais e sem de ressaltar o fato da violação dos direitos humanos das mulheres, em conjunto com as vulnerações econômico-sociais que estão envolvidas no fenômeno. Normalmente tende-se a analisar as queixas das mulheres negras apenas por intermédio do referencial econômico, em virtude de a maioria delas ser pobre. Entretanto, o corte racial e de gênero como constitutivo da questão econômica é desconhecido ou desconsiderado.

E os aspectos éticos que estejam envolvidos nas tomadas de decisão acerca destas políticas devem passar por ponderações em torno do modo como as diversas vulnerações atuam de modos diversos em relação às mulheres marcadas diferentemente pelas marcas raciais e econômicas – além dos outros pontos não expostos na descrição do exemplo, mas que em uma situação concreta deveriam, também, ser considerados. A invisibilização

de qualquer um desses aspectos configura em um procedimento que corrobora para os modos como a colonialidade constitui e oprime um importante recorte das populações se mantenha e reforce, silenciosamente.

E a aliança da BI com a discussão envolvendo a intersecção de vulnerabilidades que se acirram no Sul, fortalece não apenas o conjunto de elementos teóricos à disposição – e combate a homogeneização, como estratégia colonial – como amplia o campo de análise bioético, localizando-a de modo mais incisivo em um projeto de descolonização, na busca de justiça social e dando uma concretude maior ao projeto de vinculá-la do lado mais vulnerável da sociedade.

### **Do lado dos mais vulneráveis: o diálogo e a crítica**

Em sua tarefa de colocar-se explicitamente ao lado dos mais vulneráveis, a BI apresenta-se como uma bioética contra-hegemônica. E o trabalho da crítica da hegemonia é fundamental nesta atividade. Gramsci (1982) pensava a hegemonia como um esquema de dominação de grupos sociais sobre outros desdobrando-se na estruturação dialética da disputa de poder que se estabelece entre esses grupos, mesmo quando um dos grupos tem cerceada a participação plena nos espaços de poder. Aqui cabe ressaltar que as identidades, nossas identidades, inclusive as de subalternos/as, ligadas com as experiências do Sul se dão no meio de lutas em torno da hegemonia, que são absolutamente atravessadas pela diferença colonial. A construção das identidades dos/as vulneráveis (inclusive a identidade de "vulnerável social") é traduzida por práticas de colonização, na medida em que a noção de vulnerabilidade social é relacional em um

contexto no qual os pólos relacionados são hierarquizados colonialmente. E as forças vulneradoras interseccionadas criam culturas de repetição "exaustiva de determinadas vozes/experiências em detrimento de outras, que são silenciadas/menosprezadas" e nas quais a "responsabilidade de educar os opressores é unicamente das/os oprimidas/os [que] reflete uma tarefa colonizadora na qual uma existência está sempre a serviço de outra. Inclusive quando se propõe a questionar os termos da servidão" (NASCIMENTO DO SANTOS, 2010, p. 10).

Neste cenário, não podemos nos furtar à ideia de pensar que a tarefa descolonizadora é extremamente dificultada, na medida em que o jogo de negociar espaço de privilégios e de poder normalmente é iniciado por quem tem a voz subalternizada e nem sempre essas vozes são escutadas e, normalmente, quando o são, tal escuta é ainda colonial. Por isso, duas tarefas são fundamentais para a tarefa descolonizadora de uma disciplina, pensamento ou movimento, como a bioética: a crítica e o diálogo.

Embora a crítica seja uma das características centrais da BI, como já o dissemos antes, devemos entender aqui a crítica como atravessada pela autocrítica. Não basta apenas criticar uma situação, fenômeno, postura ou teoria: temos de criticar também nosso próprio lugar de enunciação. Essa crítica é fundamental para que se evite a armadilha colonial expressa naquilo que Foucault (2006) chamou de fascismo, que é a tendência ética de nos envolvermos, nos fascinarmos por aquilo que oprime e/ou nos oprime.

Muito do que a colonialidade tem feito no trabalho de forjar identidades é fazer internalizar sua dinâmica opressiva, de modo que ela passa a ser constitutiva de sujeitos,

identidades, práticas e instituições, sem nem mesmo ser vista. E mesmo algumas tarefas de recusa da opressão findam por ser colonizadoras na medida em que não percebem o caráter constitutivo da colonialidade, assim reproduzindo o movimento colonial. Pouco adianta criticar a dinâmica da colonialidade se continuarmos internamente colonizados/as e colonizadores/as. A autocrítica não substitui a crítica ao modo hegemônico de distribuição do poder e das desigualdades, mas deve servir como um auxiliar ao trabalho de análise das situações que a bioética rotineiramente enfrenta.

Outro aspecto relevante nesta discussão é o contato dos mais vulneráveis com a própria bioética. Mesmo com a representação das comunidades nos comitês de ética e bioética, a participação destes a quem a bioética deveria proteger, os mais vulneráveis, é ainda muito pequena. A proposta de maior entrelaçamento entre a BI e os EC está ligada com a estratégia de busca de outras vozes dialogantes além das que já temos no atual estado de coisas. Gayatri Spivak (2010) nos ensina que, enquanto subalternas/os – ou seja, subalternizadas/os pela dinâmica colonial que nos hierarquiza, pela diferença colonial que nos bestializa e infantiliza – não falamos, mesmo que estejamos em contextos de propostas de equidade. As formas de justiça nas quais alguns decidem por todos costumam carregar os problemas da universalização da vontade de grupos que, mesmo bem intencionados, está comprometida, de modo inexorável, com o seu lugar de enunciação. Spivak recorda que nas tramas políticas hegemônicas, as pessoas política, econômica, epistêmica, cultural e socialmente vulneráveis – os/as subalternos/as – não constituiriam um sujeito capaz de conhecer e falar por si mesmo (SPIVAK, 2010, p. 61). Por quê? Porque a fala, a comunicação – sobretudo política – supõe um sujeito receptor, que escute sem silenciamentos tal fala. Spivak (2010, p. 65) suspeita que na estrutura

colonial de poder hegemônico, esse receptor não exista, de modo que a voz de insurgência não será ouvida, ou ainda, que a voz é anulada, se tornará uma não-voz, um silêncio.

E diante do silêncio hegemonicamente construído, a experiência que determinará o lugar social do qual partirá a busca da equidade é exatamente a experiência de quem não é subalterno, de modo que, dada a heterogeneidade das experiências, sempre deixará de fora a experiência do/a subalternizado/a. Desta forma, não falamos porque a voz é um fenômeno relacional, que se estabelece em um *entre* que se dá na relação com a escuta. Enquanto a experiência do pensamento que produzimos nacionalmente, na América Latina, no continente Africano e na maior parte da Ásia for subalterna, racializada pela diferença colonial como inferior, dificilmente um diálogo será possível. A voz e a escuta são partes do mesmo processo, quando o que temos em questão é a possibilidade do diálogo. A voz, no diálogo, é uma voz dada ou silenciada no mesmo diálogo. Não há diálogo possível se não cremos que a/o outra/o não pode entender o que dizemos (por ser pouco ou nada desenvolvida/o) ou se achamos que aquilo que ela/e tem a dizer não é relevante (pela ausência de conhecimentos técnicos suficientes ou “relevantes”). O silenciamento é uma das mais eficazes e presentes ferramentas do esquema colonial. Neste contexto, descolonizar o diálogo é fundamental para que possamos integrar uma área que envolva tantos saberes técnicos e populações vulnerabilizadas pela mesma dinâmica que constitui tais saberes e as práticas com eles envolvidas.

Uma ideia possível e interessante de diálogo para ser pensada neste contexto nos é apresentada por Paulo Freire (1987), que o pensa desde a realidade colonizada da América

Latina. Nesta acepção, a dialogicidade aparece como instrumento para uma imersão crítica na realidade. Diz Paulo Freire (1987, p. 78-9):

diálogo é este encontro dos homens [e mulheres], mediatizados pelo mundo, para pronunciá-lo, não se esgotando, portanto, na relação eu-tu. O diálogo é uma exigência existencial. E, se ele é o encontro em que se solidarizam o refletir e o agir de seus sujeitos endereçados ao mundo a ser transformado e humanizado, não pode reduzir-se a um ato de depositar ideias de um sujeito no outro, nem tampouco tornar-se simples troca de ideias a serem consumidas pelos permutantes.

O diálogo, aqui, aparece como um movimento que faz com que cada parte da atividade analise os dados que tem do mundo, sabendo que este mesmo mundo é construído no meio de relações de força. E também o diálogo não é apenas uma mera troca de ideias e de palavras. É uma explicitação do mundo compartilhado, diferentemente partilhado:

Porque é encontro de homens [e mulheres] que *pronunciam* o mundo, [o diálogo] não deve ser doação do pronunciar de uns a outros. É um ato de criação. Daí que não possa ser manhoso instrumento de que lance mão um sujeito para a conquista do outro. A conquista implícita no diálogo é a do mundo pelos sujeitos dialógicos, não a de um pelo outro. Conquista do mundo para a libertação dos homens [e mulheres]. (FREIRE, 1987, p. 79)

Neste cenário, os outros não são um instrumento – e nem podem ser – já que ocupam um lugar semelhante no mundo, o de sujeitos. No diálogo, os sujeitos, juntos, conquistam e transformam um mundo em comum. E a noção de conquista, aqui, não tem a acepção de invasão que observamos no caso da Conquista do continente americano. A conquista tem muito mais o sentido de construção, modificação, luta conjunta contra a



opressão que constitui o mundo no qual já vivemos que enfatiza a preocupação com o espaço do “entre” no qual estão em jogo os sujeitos do diálogo e o mundo que surge deste encontro.

Paulo Freire nos fala de um mundo que os homens e mulheres pronunciam, um mundo que media a relação entre os sujeitos; este mundo seria, então compartilhado. Entretanto, esta partilha não é homogênea. Cada indivíduo existe em um mundo experimentado de modo diverso, falando diferentemente sobre este mundo. O mundo seria, então, o conjunto de sentidos que as pessoas dessem a uma materialidade que cada indivíduo vivencia de um modo diferente. Nem mesmo fatos aparentemente objetivos como a *pobreza*, a *dor* e a *miséria* são experimentadas pelas pessoas do mesmo jeito.

Essa idiosincrasia radical da experiência do mundo pareceria levar à impossibilidade do diálogo. Entretanto, leva apenas a impossibilidade de um tipo de diálogo que tenta de algum modo levar a algum tipo de consenso sobre o mundo (mesmo que seja o consenso sobre o sentido das palavras). Aqui podemos, então, pensar o diálogo, seguindo a sugestão de Paulo Freire quando afirma que “os sujeitos dialógicos aprendem e crescem na diferença” (FREIRE, 1996, p. 67). Pensemos então essa diferença não só como uma diferença entre os dois sujeitos, mas na diferença radicalizada: os sujeitos são diferentes entre si, que vivenciam o mundo de modo diverso. Neste sentido, o diálogo seria um movimento de diferenciação, ou seja, não de buscar o que há em comum entre os dialogantes, mas explicitar o que há de incomum, mostrar no que se funda a divergência, o desacordo. E aprender juntos a lidar com esses fatores.

Comumente, este diálogo pressuporia uma reinvenção constante da própria linguagem, que já não mais estaria atrelada a um conjunto viciado de palavras que são ditas por uma mera repetição impensada. Falar com um diferente não significa tentar capturá-lo no conjunto de minhas significações, mas, quem sabe, tentar abrir um espaço para que ele ou ela faça sentido para mim, enquanto diferente. Abrir um espaço de encontro, abrir um espaço onde a situação de “entre” que há entre os diferentes possa atribuir sentidos, significados, convivências, outros encontros. Este diálogo seria uma explosão de novos sentidos, que ao invés de pressupor um *si mesmo* conhecido, um mundo compartilhado, ou uma situação ideal de compreensão, vai assumir a dificuldade da comunicação, a necessidade de ver e reconhecer o outro como “outro” (já que a subjetividade e os sujeitos são também construções), a dificuldade de ‘colocar-se na posição do outro’ e, ainda assim, apostar no encontro.

Esse seria um diálogo libertado, um diálogo livre, um diálogo no qual sentidos novos se abrem e o futuro é inaugurado sem nenhum tipo de previsibilidade, sem a tentativa da captura do outro e nem do sentido do outro. O diálogo neste sentido seria um espaço de pura criação, a partir do já vivido, do já experimentado, do já sofrido.

Aqui o próprio diálogo estará sujeito à autocrítica. A atividade dialógica deverá se interrogar constantemente acerca das possibilidades de silenciamento, sob o risco de tornar-se um falso diálogo. A tarefa dialógica deve enfrentar a dificuldade do dialogar. Não há diálogo longe da tríade desejo-poder-interesse. Dessa forma, devemos partir para o diálogo sabendo que ele é um terreno problemático e por isso necessitando constantemente ser reavaliado. Assumir as tensões existentes na prática dialógica e os perigos que os jogos de poder que estão nela inerentes é uma tarefa constante para a

busca da equidade que não se decida unilateralmente, o que finda por não alcançar uma proposta equitativa viável, como modo de lidar com as diferenças historicamente conformadas.

Assumindo essa dimensão problemática do diálogo, ele pode se tornar, inclusive, em uma outra ferramenta epistemológica e política, que nos permita também nos engajar na tarefa de descolonizar alguns conceitos problemáticos para a bioética. Um exemplo disso é se pudermos avaliar, a partir da perspectiva dialógica freireana a noção de autonomia, que ao invés de se maximizar e, em muitos casos, se sobrepor à ideia de justiça, se subordine a ela, de modo que não possamos mais pensar em uma noção de autonomia que não suponha a colonialidade que funda os sujeitos que se quer supor autônomos. Uma autonomia que vincule as pessoas às suas comunidades, que esteja embrenhada na percepção das injustiças que eivam a experiência social. Uma autonomia descolonizada, vista desde a perspectiva do Sul.<sup>49</sup>

### **A difícil relação com o Estado**

Talvez um dos pontos mais delicados de qualquer proposta bioética que pretenda se relacionar com os "mais vulneráveis" seja a posição do sujeito que realiza a reflexão, a decisão ou a "atuação bioética". Além da questão da subjetividade apontada anteriormente, há a institucionalização da relação da bioética com as instâncias que lidam com as decisões bioéticas. Neste cenário, temos de um lado, os/as bioeticistas, de modo

---

<sup>49</sup> A discussão sobre uma autonomia descolonizada e subordinada à justiça não poderá ser desenvolvida aqui, mas a provocação poderá ser levada a sério e desenvolvida em trabalhos futuros, que possam relacionar tanto a teoria freireana, quanto a discussão sobre a autonomia realizada pelo movimento zapatista, entre outras latino-americanas.

geral, "pertencentes às elites acadêmicas dominantes" (JUSTO, 2009, p. 9) e de outro as instituições que são responsáveis pelo que as decisões e análises bioéticas determinarem.

No caso brasileiro, o Estado é uma instituição fundamental, seja por ser o responsável, em função da determinação constitucional, pelo que diz respeito à gestão da vida e da saúde, autorizando pesquisas, cuidando da atenção à saúde, tutelando a vigilância sanitária e epidemiológica - diretamente ou por meio de concessões - e lidando com os fatores que aparecem como determinantes sociais da saúde e da doença (GARRAFA; CORDÓN, 2009).

Saulo Feitosa (2010), no contexto da discussão sobre o "sujeito da ação bioética" faz uma importante distinção entre intervenção e intromissão. Tal distinção é importante para pensar o agente interventor, sobretudo quando quem está em jogo é o Estado. Feitosa (2010, p. 94) define intervenção como "uma ação política, devidamente planejada, dentro de um processo construído com as pessoas diretamente envolvidas, as destinatárias da ação". Ao passo que a intromissão seria

uma decisão unilateral, onde é desrespeitada a autonomia da pessoa ou do grupo supostamente beneficiário da ação. Pode ser praticada por um indivíduo ou até mesmo por instituições públicas ou privadas, algumas vezes sob a forma de 'política de assistência' ou 'legislação protetiva' (*idem*).

A BI seria ligada, portanto, com processos dialógicos engajados com as partes envolvidas na ação. Entretanto o que resta saber é se pode o Estado ser o agente da intervenção na BI. Sabendo de sua história e natureza colonial, sendo a falácia desenvolvimentista o seu combustível e a diferença colonial sua espinha dorsal, o Estado pode ser considerado como algo além de intromissor? O autor afirma que a intervenção

constitui-se numa oferta dentro de um contexto pluricultural onde o Outro pode aceitar ou não. Por essa razão, não podemos admitir nenhum tipo de iniciativa, por parte de quem quer que seja, que sob o pretexto de se constituir em 'ajuda humanitária' para 'salvar vidas', não leve em consideração a manifestação da vontade daqueles a quem se pretenda ajudar. (FEITOSA, 2010, p. 103).

Entretanto, o Estado tem essa disposição de ser uma voz entre outras em qualquer diálogo no qual ele faça parte?

Feitosa (2010) interpreta o mito de Édipo narrado por Sófocles para pensar o problema do infanticídio indígena por intermédio da perspectiva da BI. Édipo é condenado pelo destino: Ele será o assassino de seu pai, amante incestuoso de sua mãe e a ruína da família real de Tebas. Laio e Jocasta, pais do menino que será, mais adiante, nomeado como Édipo, temendo a predição do oráculo, entregam o recém-nascido a seus escravos para que o abandonem para morrer, de modo que não venha a se concretizar o vaticínio do oráculo. O servo de Laio, rei de Tebas, penalizado com a situação da criança, entregar o menino a um pastor serviçal de Políbio, rei de Corinto, para que receba o menino e evite a morte da criança. Políbio, sem saber da história do menino, adota-o, dando-lhe o nome de Édipo.

Édipo cresce e torna-se o príncipe de Corinto. Desconfiado de suas origens, ele vai consultar o oráculo de Delfos que lhe conta que seu destino é matar o pai e desposar a mãe sem, no entanto, lhe dizer que ele é um filho adotivo. Ele, com medo de matar Políbio, resolve não voltar a Corinto e fugindo para Tebas, acaba por matar Laio, seu pai gerador, em uma contenda no caminho. Édipo resolve voltar para Tebas, onde casa-se, com Jocasta, sem saber que ela é sua mãe, após vencer um desafio da Esfinge, que afligia

Tebas. Édipo é agora rei de Tebas. Após, uma peste que afligia a cidade, Édipo resolve voltar ao Oráculo para saber o motivo da peste e a sacerdotisa do oráculo lhe avisa que a peste só cessará quando o assassino do marido de Jocasta for punido (E Édipo não sabia que o homem que ele matara no caminho de Tebas era Laio). Depois de diversas investigações, ele resolve procurar o velho cego Tirésias, que tudo sabia, pois tinha a visão além dos olhos, e ele lhe revela toda a verdade: O homem que ele matara no caminho era seu pai gerador e a mulher com quem ele se casara e tivera três filhos era sua mãe. Ele cumprira a predição do oráculo de Delfos. Jocasta se mata e Édipo cega a si mesmo e se exila da cidade, culpado por todo o mal causado.

Feitosa enfatiza os papéis em relação à morte de Édipo: De um lado estão Laio e Jocasta, mãe e pai geradores, que com medo da predição do oráculo, lhe abandonam à morte e de outro estão os servos de Laio e de Políbio que com pena do menino, salvam-lhe à vida, pensando que para ele seria melhor viver do que morrer. Os servos se intrometem no destino de Édipo, sem consultar todas as partes envolvidas na questão. Foi uma decisão unilateral do servo.

Seguindo a interpretação do mito de Édipo, que conduz a narrativa de Feitosa, o Estado poderia ser outra coisa que não assemelhado aos servos/escravos que na tentativa de salvar Édipo, colocam-no no caminho de sua "sina", ou seja, de matar o pai, manter uma relação incestuosa com a mãe (que se matará), cegar-se e morrer no meio de uma ingloriosa dor? Além de apenas intrometer-se, o Estado também não pode impedir que a intervenção – representada pela atitude de Laio e Jocasta que queriam evitar a morte de Laio, o incesto, a ruína da casa real de Tebas e que a peste atingisse a cidade – aconteça (como fizeram os bem intencionados servos de Laio e Políbio)?

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

Não tenho certeza se é possível descolonizar o Estado. Aqui mantenho uma postura pessimista. Entretanto, penso que não temos como evitar uma relação com o Estado, sobretudo quando sabemos que ele é um dos principais gestores da biopolítica, um dos mais potentes mantenedores do biopoder e um interlocutor fundamental da bioética.

Sem dúvida, a BI terá que se posicionar criticamente em relação ao Estado. E essa será, sem dúvida, uma tarefa complicada, mas imprescindível. Enquanto a relação final com o Estado não seja definida, talvez a sugestão de Boaventura de Sousa Santos (2005, p. 94) seja interessante neste contexto:

Nalgumas situações a confrontação se justifica, noutras é aconselhável a colaboração. E noutras ainda é apropriada uma combinação das duas. O importante é que, em cada momento ou em cada luta o movimento ou organização em questão seja nítido<sup>50</sup> e transparente nas razões para a opção adotada, a fim de salvaguardar a autonomia da ação.

---

<sup>50</sup> Na redação original, Boaventura de Sousa Santos utiliza a palavra "claro", que vem sendo problematizada pelos movimentos negros que verificam na linguagem um dos modos de reprodução da dinâmica racista. A utilização de palavras que envolvam relações políticas com a cor, de modo positivo ou pejorativo deve ser, por isso, evitada. Em função dessa política anti-racista da linguagem, substituí a palavra "claro" pela palavra "nítido".

Sem dúvida, a BI deverá batalhar para que seja reforçada a partilha da autoridade e pelo respeito à diferença nos domínios sociais nos quais a prática pretensamente democrática já seja reconhecida. A participação dos diversos atores e atrizes destinatários das ações e reflexões bioéticas deve ser cada vez mais aprofundada e ao estabelecer essa participação, que deverá ser dialógica, enfrentar todos os problemas que já foram apontados acerca da possibilidade de dialogar. Embora a tarefa seja complexa, deve ser encarada na busca de uma bioética descolonizada.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mais do que um fato meramente orgânico, para nós humanos, a vida é um fato social e político. E a bioética se conecta com as diversas dimensões da vida ao analisá-las, refleti-las e ajudar a tomar decisões em casos nos quais os conflitos morais em relação com a vida se instalam.

Diante dos usos coloniais, da colonização da vida, seja pela biopolítica seja pelas bioéticas de matrizes coloniais, a BI tem mostrado um potencial importante de descolonização. A proposta de *iniciar um diálogo* entre os EC e a BI apostam neste potencial e aqui as críticas a BI surgem como construtivas e parte do diálogo que apenas começa. Enquanto conectada com a elite acadêmica, a bioética em geral e a BI, seguiram em parte, o trajeto que foi legado pela colonialidade do saber à universidade e outros centros hegemônicos de pesquisa. E ao avaliarmos esse trajeto seguido pela BI não podemos perder a perspectiva freireana, para a qual avaliar um dado conhecimento ou experiência implica em verificar como ela afeta a condição das populações oprimidas (FREIRE, 1987). E neste contexto, ela seria uma dessas práticas que Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 65) chama de “alternativas dentro do sistema”, na medida em que ela está conectada aos modos hegemonicamente acadêmicos da produção de saberes, mas reagindo a essa hegemonia, não sendo simplesmente uma repetidora subserviente dos modos coloniais de produzir saberes e práticas e desferindo uma consistente crítica a essa mesma hegemonia.

A BI não seria, por enquanto, uma alternativa *ao próprio* sistema, na medida em que

ela precisa da voz para, dentro do sistema, falar e ser ouvida para criticar o próprio sistema. E o sistema colonial só ouve a voz concedida por ele ou conquistada em seu regime de inteligibilidade. Mas na medida em que a BI avançar nas discussões com movimentos sociais, insere-se na dinâmica descolonial, tem também um potencial de ser uma alternativa bioética ao sistema, mas isso é ainda um projeto para o futuro. E, enquanto uma bioética alternativa ao sistema não surge, é absolutamente fundamental que fortaleçamos bioéticas que, como a BI, se interessem em se localizar ao lado dos mais vulneráveis, que tenha a vulnerabilidade como uma matéria para a reflexão e a ação, buscando ser, de fato, uma disciplina, modo de pensar e uma prática que se voltem para uma *ética da vida*, como indicaria o nome *Bioética*.

E como entendemos a vida como fato social e político, ela é um processo, a bioética deve entender a vida como um *viver*. E aqui podemos buscar outras concepções de vida e viver locais, que ajudem na tarefa de descolonizar a vida na bioética. Enquanto os discursos hegemônicos em bioética ou centram suas discussões em noções biologizadas da vida ou então em noções colonizadas (que não são, de modo algum, excludentes), uma bioética latino-americana voltada para os mais vulneráveis, como a BI, estaria mais propensa, como nota Volnei Garrafa (2010, p. 20) a incorporar em suas discussões noções mais localmente politizadas como o *Sumak Kawsay* (*buen vivir*) das populações andinas de língua quéchua.

Completamente desligado do contexto da noção de "bem estar" ou de "boa vida" ocidental – que tem como centrais as noções de riqueza desejada e pobreza recusada, mas existente –, o conceito de *Sumak Kawsay* está imerso na cosmovisão das populações originárias andinas (recebendo diversos nomes nas mais variadas línguas faladas na

região). Partindo de uma noção de vida integrada e articulada na comunidade e com a natureza, este conceito não recusará os bens materiais produzidos na trama histórica, mas não os tem como os únicos determinantes. Há muitos valores que são fundamentais: o conhecimento produzido nas diversas comunidades, o reconhecimento social e cultural, os códigos de condutas éticas e também espirituais na relação com a sociedade e a natureza, a visão de futuro, entre outros, sempre convidando a aprender outros saberes e práticas, sem negar o que fora localmente construído (ACOSTA, 2008, p. 34).

Estes valores devem orientar uma relação com a natureza que do ponto de vista econômico sustente uma utilização e consumo do apenas suficiente, o necessário para não sobrecarregar o ecossistema, reutilizando e reciclando tudo o que for possível, evitando a escassez. Redistribuir, solidarizar, buscar a reciprocidade é um hábito que o *Sumak Kawsay* busca enraizar.

Essa noção de vida como pertencimento à comunidade/natureza, como viver, conchama a um cuidado com o mundo, com os outros e outras de modo que se proteja todo o mundo e a si mesmo, de modo que o *Sumak Kawsay* está inexoravelmente conectado com uma

outra forma de vida, com uma série de direitos e garantias econômicas e ambientais. Também está plasmado nos princípios orientadores do regime econômico que se caracterizam por promover uma relação harmônica entre os seres humanos, individual e coletivamente, assim como com a natureza (ACOSTA, 2008, p. 38).

Deste modo, o *Sumak Kawsay* é uma filosofia de vida que nos induz a construir

projetos libertadores e respeitosos, sem preconceitos ou dogmas universais (pois sempre há algo que não sabemos e alguma parte da natureza, ainda não conhecida, que pode nos ensinar um pouco mais). Um projeto que, se aliando por diversas histórias de resistência e tentativas de mudanças, se posiciona como ponto de partida para a construção de uma sociedade mais acolhedora, não destrutiva da natureza e da alteridade, atenta aos processos de vulneração dessa mesma alteridade.

Neste cenário, a vulnerabilidade não é apenas uma questão inerente à condição humana, mas também uma relação que se estabelece entre indivíduos, grupos e sociedades, com diferentes lugares de poder. Somos, em todo caso, vulneráveis diante de algo que nos retira o poder (outra pessoa, uma instituição, o Estado etc.). Neste sentido, a tentativa de construção coletiva é fundamental para a tomada de decisões. Uma Bioética de Intervenção, que utilizasse um conceito de vida como viver e uma política do *buen vivir*, para que seja um vetor da diminuição das injustiças sociais deve ser uma bioética dialogada. Dialogar implica em assumir os problemas e as contradições do diálogo. Mas se temos em perspectiva que a dialogicidade da construção é, além de um objetivo, também um ponto de partida, não podemos esquecer o fato de que há sérios problemas em dialogar entre pessoas e grupos com moralidades, histórias, culturas e interesses diferentes e imaginarmos de modo inocente que o diálogo é uma prática isenta de riscos, sobretudo se levamos em consideração as ideias de Spivak apresentadas anteriormente.

A crítica aqui apresentada à BI, mais do que uma tentativa de invalidação, deve ser vista como uma proposta de aprofundamento, expansão, alianças. Não deve, portanto, ser considerada como uma tentativa unilateral de mostrar as fragilidades para que outra proposta a substitua ou ocupe seu lugar. Isso pode até acontecer, mas é apenas uma das

diversas possibilidades e não é a proposta inicial da crítica. Pretendo que as discussões aqui elencadas sirvam de convite, para que outros elementos e outras vozes se juntem a esse diálogo proposto entre a BI e os EC, na esperança de que a BI se fortaleça cada vez mais.

A maneira como a BI procura lidar com suas bases teóricas eurocêntricas, até agora, tem sido suficientemente satisfatória para pensar os problemas a que se propôs, mas isso não pode impedir que se critique o uso que a BI faz da proposta utilitarista e de seus outros fundamentos teóricos. O uso destas bases, até que se consiga construir algum instrumento mais adequado, deve ser totalmente cuidadoso.

Utilizando a metáfora de Neurath (*apud* Quine, 1960) sobre o conhecimento, pode-se dizer que a BI é como um navio que funciona e que tem algumas peças com avarias. Só que enquanto não há terra firme para parar e consertá-lo, segue a navegar com as peças avariadas e que vão sendo improvisadas durante a navegação. Enquanto não encontramos um porto seguro para substituir suas bases teóricas conceituais por outras ferramentas teóricas mais politicamente pertinentes, vamos navegando com elas, consertando-as sempre que derem problema e, sobretudo, atentos ao fato de que temos peças avariadas e que podem, em algum momento, causar problemas. Velejemos com cuidado, pois o navio da BI tem se mostrado importante e há ainda muitos mares a navegar, no seu projeto de apoio à construção da teoria e da prática de uma vida não colonizada, por meio de um projeto de descolonização da vida.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACOSTA, Alberto. El Buen Vivir, una oportunidad por construir. *Revista Ecuador Debate*. Quito, n. 75, p. 33-48, dic. 2008.
- AFRODITE. As mulheres na visão dos homens. *Quatro sentidos*. São Paulo. 2010. Disponível em <<http://www.4sentidos.com.br/af-p1f-tipomul.htm>>. Acesso em: 16 jan. 2010.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- ASTRAÍN, Ricardo Salas. Pensamiento crítico latinoamericano. In: TEALDI, Juan Carlos (dir.). *Diccionario latinoamericano de bioética*. Bogotá: Unesco - Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética: Universidad Nacional de Colombia, p. 3-5, 2008.
- BAQUERO, Rute. Empoderamento, questões conceituais. *Revista Redes*. Santa Cruz do Sul: v. 11 n. 2, maio/agosto - 2006.
- BAQUERO, Marcelo. As múltiplas faces da desigualdade: capital social e empoderamento na América Latina. *Anais do II Seminário Nacional Movimentos Sociais, Participação e Democracia*. Florianópolis, UFSC, p. 304-322, 2007.
- BAUDELAIRE, Charles. *Sobre a modernidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- BAZÁN, Mario Miguel Meza. Estado-nación, identidades y globalización. *Anales del Segundo Encuentro Metropolitano de Jóvenes Investigadores Sociales (JOVIS II)*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2002.
- BEAUCHAMP, Tom L.; CHILDRESS, James F. *Principles of Biomedical Ethics*. New York: Oxford University Press, 1979.
- BEECHER, Henry K. Ethics and Clinical Research. *New England Journal of Medicine*. 274, p. 1354-1360, 1966.

- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar. A aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze. *Sindicatos das Trabalhadoras Domésticas no Brasil: Teorias da Descolonização e Saberes Subalternos*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2007.
- BERQUÓ, Elza Salvatori. Aspectos demográficos da população feminina. In: *Seminário Nacional: Gestão em Saúde da Mulher*. Brasília: Secretaria de Atenção a Saúde, Ministério da Saúde, p. 8-13, 2004.
- BORGES, Maria de Lourdes; DALL'AGNOL, Darlei; DUTRA, Delamar Volpato. *Ética*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- BRASIL. (Secretaria de Políticas de Saúde). *Manual de doenças mais importantes, por razões étnicas, na população brasileira afro-descendente*. Brasília: Ministério da Saúde, 2001.
- BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. Burocracia pública e classes dirigentes no Brasil. *Revista de Sociologia e Política*. Curitiba, 28, p. 9-30, jun. 2007.
- CAPONI, Sandra. A biopolítica da população e a experimentação com seres humanos. *Ciência & Saúde Coletiva*. Rio de Janeiro, Vol. 9, n. 2, p. 445-455, 2004.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. Prólogo. In: \_\_\_\_\_. (eds.). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Instituto Pensar, p. 9-23, 2007.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. México DF: UNAM, 1979.
- CLOUSER, Dan; GERT, Bernard. A critique of principlism. *Journal of Medicine and Philosophy*. n. 15, p. 219-236, 1990.
- CRENSHAW, Kimberlé Williams. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. In FINEMAN, Martha Albertson;

MYKITIUK, Rixanne (Eds.). *The Public Nature of Private Violence*. New York: Routledge p. 93-118, 1994.

CROZIER, Michel. *O fenômeno burocrático*. Brasília: EdUnB, 1981.

CRUZ, Márcio Rojas; TRINDADE, Etelvino de Souza. Bioética de Intervenção – uma proposta epistemológica e uma necessidade para sociedade com grupos sociais vulneráveis. *Revista Brasileira de Bioética*. Brasília: vol. 2. n. 4, 2006.

DUSSEL, Enrique. *1492: O encobrimento do outro. A origem do Mito da Modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. Meditaciones anti-cartesianas: Sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. *Tabula Rasa*. No.9, Bogotá: jul.-dec., p. 153-197, 2008.

EMANUEL, Ezekiel J.; WENDLER, David; GRADY, Christine. What Makes Clinical Research Ethical? *The Journal of American Medical Association*. v. 283, p. 2701-2711, 2000.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 1, p. 51-86, ene.–dec., 2003.

FANON, Franz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: UFJF, 1979.

\_\_\_\_\_. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: EdUFBA, 2008.

FEITOSA, Saulo Ferreira. *Pluralismo moral e direito à vida: apontamentos bioéticos sobre a prática do infanticídio em comunidades indígenas no Brasil*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Saúde) – Faculdade de Ciências da Saúde, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

FEYERABEND, Paul et al. (orgs.). *Estructura y desarrollo de la ciencia*. Madrid: Alianza, 1984.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Entre a subjetividade e a diferença: notas foucaultianas. In: MILOVIC, Miroslav; SPRANDEL, Maia; COSTA, Alexandre (orgs.). *Sociedade e diferença*. Brasília: Casa das Musas, p. 83-100, 2005.



- \_\_\_\_\_. *O campo de conhecimento das ciências humanas: conceitos, métodos e práticas*. Brasília: EdUnB, 2008.
- \_\_\_\_\_. Entre o poder e a subjetivação, Foucault: sobre uma educação não-fascista. *Trilhas Filosóficas*. Mossoró: Ano II, número 2 jul.-dez., p. 86-97, 2009a.
- \_\_\_\_\_. A modernidade vista desde o Sul: Perspectivas a partir das investigações acerca da colonialidade. *Padê: Estudos em Filosofia, Raça, Gênero e Direitos Humanos*. Brasília: v. 1, n. 1/2, p. 1-19, jan./dez. 2009b.
- \_\_\_\_\_. O lugar da crítica no pensamento de Hannah Arendt. In: BREA, Gerson; NASCIMENTO, Paulo, MILOVIC, Miroslav. *Filosofia ou Política? Diálogos com Hannah Arendt*. São Paulo: Annablume, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 2. O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- \_\_\_\_\_. Verdade e Poder. In: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, p. 1-14, 1988a.
- \_\_\_\_\_. *História da Sexualidade 1. A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988b.
- \_\_\_\_\_. O nascimento da medicina social. In: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, p. 79-98, 1988c.
- \_\_\_\_\_. Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. *Bulletin de la Société française de philosophie*, Vol. 82, n° 2, p. 35 - 63, avr/juin, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, vol. IV, 1994.
- \_\_\_\_\_. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- \_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_. Introdução à vida não fascista. *Comunicação & política*. Rio de Janeiro, CEBELA, vol. 24, n. 2, p. 229-233, 2006.

\_\_\_\_\_. *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes: 2008a.

\_\_\_\_\_. *Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes: 2008b.

FRANKENA, William K. *Ética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1980.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

\_\_\_\_\_. *Pedagogia da autonomia*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREIRE, Paulo; SHOR, Ira. *Medo e Ousadia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

GARRAFA, Volnei. Introdução à Bioética. *Revista do Hospital Universitário - UFMA*, São Luís: v. 6, n. 2, p. 9-13, 2005a.

\_\_\_\_\_. Inclusão social no contexto da bioética. *Revista Brasileira de Bioética*. Brasília: Vol. 1. n. 2, p.122-132, 2005b.

\_\_\_\_\_. Da bioética de princípios a uma bioética interventiva. *Bioética*. Brasília: Vol 13, n. 1, p.125-134, 2005c.

\_\_\_\_\_. O novo conceito de Bioética. In: GARRAFA, Volnei et al. (orgs.). *Bases conceituais da bioética*. Enfoque latino-americano. São Paulo: Gaia, p. 9-15, 2006a.

\_\_\_\_\_. Multi-inter-transdisciplinaridade, complexidade e totalidade concreta em bioética. In: GARRAFA, Volnei et al. (orgs.). *Bases conceituais da bioética*. Enfoque latino-americano. São Paulo: Gaia, p. 73-86, 2006b.

\_\_\_\_\_. RedBioética - Uma iniciativa da Unesco para a América Latina e o Caribe. *Revista Redbioética/UNESCO*, Vol 1, n. 1, p. 17-28, jul. 2010.

GARRAFA, Volnei; AZAMBUJA, Letícia Erig Osório de. Epistemología de la bioética – enfoque latino-americano. *Revista Colombiana de Bioética*. Vol 4, n. 1, p. 73-92, jun. 2009.

GARRAFA, Volnei; CORDÓN, Jorge. Determinantes sociais da doença. *Saúde em Debate*. Rio de Janeiro, vol. 33, n. 83, p. 388-396, set./dez. 2009.

- GARRAFA, Volnei; LORENZO, Claudio. Moral imperialism and multi-centric clinical trials in peripheral countries. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 24(10): 2219-2226, out, 2008.
- GARRAFA, Volnei; PORTO, Dora. Bioética, poder e injustiça: por uma ética de intervenção. *O mundo da saúde*. São Paulo, v. 26, n. 1, p. 6-15, 2002.
- \_\_\_\_\_. Bioética de Intervención. In: TEALDI, Juan Carlos (dir.). *Diccionario latinoamericano de bioética*. Bogotá: Unesco - Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética: Universidad Nacional de Colombia, p. 161-164, 2008.
- GARRAFA, Volnei; PYRRHO, Monique. Bases epistemológicas e políticas da bioética de intervenção. In: MOYSÉS, Simone Tetu; KRIGER, Léo; MOYSÉS, Samuel Jorge (orgs.). *Saúde Bucal das Famílias – Trabalhando com evidências*. São Paulo: Artes Médicas, p. 298-308, 2008.
- GARCÉS, Fernando. Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica. In CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (eds.). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Instituto Pensar, p. 217-242, 2007.
- GLISSANT, Edouard. *Le discours antillais*. Paris: Gallimard, 1997.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. *As novas ciências e as humanidades: da academia à política*. São Paulo: Boitempo, 2006.
- GOUVEA, Gilda Portugal. *Burocracia e elites burocráticas no Brasil*. São Paulo: Paulicéia, 1994.
- GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.
- GROSGOUEL, Ramón. *Colonial Subjects: Puerto Ricans in a Global Perspective*. Berkeley: University of California Press, 2003.

- \_\_\_\_\_. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SOUSA SANTOS; Boaventura de; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, p. 455-491, 2010.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*, I: Racionalidad de la acción y racionalización social. Madrid: Taurus, 1999.
- \_\_\_\_\_. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HARE, Richard Mervyn. *Moral Thinking. Its Levels, Method and Point*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*. Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Brasília: EdUnB, 1999.
- HERNÁNDEZ-TRUYOL, Berta Esperanza (ed.). *Moral Imperialism. A Critical Anthology*. Nova Iorque: New York University Press, 2002.
- HOLANDA, Marianna Assunção Figueiredo. *Quem são os humanos dos direitos? Sobre a criminalização do infanticídio indígena*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.
- JAHN, Fritz. Bio-Ethik: Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze. *Kosmos: Handweiser für Naturfreunde*. 24 (1): p. 2-4, 1927.
- JUSTO, Luis. Bioética, interculturalidad y derechos humanos. Ponencia en las *Segundas Jornadas de Filosofía Política: Convivencia democrática*. 5 al 8 de mayo de 2009, Bahía Blanca, Argentina. Disponível em: <<http://www.cefysmdp.com.ar/mesas/justoluis.doc>>. Acesso em: 10 dez. 2009.
- KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2002.
- KELLY, Paul J. *Utilitarianism and Distributive Justice*. Jeremy Bentham and the Civil Law. Oxford: Oxford University Press, 1990.

- KOSIK, Karel. *Dialética do Concreto*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- LATOUR, Bruno. Give me a Laboratory and I Will Raise a World. In: KNORR-CETINA, Karin. & MULKAY, Michael. (eds.) *Science Observed*. Perspectives on the Social Studies of Science. London: Sage Publications, p. 141-174, 1992.
- LAS CASAS, Bartolomé de. *Historia de las Indias*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, Livro III, 1986.
- LEFEBVRE, Henri. *Introdução à Modernidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1969.
- LEITE; Denise Ferreira et al. Auto-hemoterapia, intervenção do Estado e Bioética. *Revista da Associação Médica Brasileira*. n. 54, vol. 2, pp. 183-188, 2008.
- LORDE, Audre. *La hermana, la extranjera*. Madri: Horas y Horas, 2003.
- LOTT, Jason P. Vulnerable/special participant populations. *Developing World Bioethics*, 5(1), p. 30-54, 2005.
- LUGONES, María. *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalitions Against Multiple Oppressions*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2003.
- \_\_\_\_\_. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 73-101, jul. - dec., 2008.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. In: SOUSA SANTOS; Boaventura de; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, p. 396-443, 2010.
- MARTINS, Alaerte Leandro. Mortalidade materna de mulheres negras no Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*. Rio de Janeiro, 22(11): 2473-2479, nov, 2006.
- MIGNOLO, Walter. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. In: LANDER, Edgardo (ed.). *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 55-85, 2000.

- \_\_\_\_\_. Sobre la diferencia colonial, o acerca de la emergencia de un pensamiento que no ha sido considerado como tal. *Ciberletras: Revista de crítica literaria y de cultura*. Yale/New York, n. 8, dec. 2002.
- \_\_\_\_\_. Histórias Locais/Projetos Globais. Colonialidade, Saberes Subalternos e Pensamento Liminar. Belo Horizonte: EdUFMG, 2003a.
- \_\_\_\_\_. *Historias locales - diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003b.
- \_\_\_\_\_. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción descolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.
- MILOVIC, Miroslav. *Comunidade da diferença*. Rio de Janeiro/Ijuí: Relume Dumará/UnIjuí, 2004.
- MOLERO-MESA, Jorge. "Del maestro sangrador al médico... europeo": Medicina, ciencia y diferencia colonial en el protectorado Español de Marruecos (1912-1956). *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. Rio de Janeiro: v. 13, n. 2, p. 375-92, abr.-jun. 2006.
- MONTESANO, Haydée. El debate sobre el término “bioética”, analizado en un contexto histórico y discursivo. *Aesthetika. International Journal on Subjectivity, Politics and the Arts/Revista Internacional sobre Subjetividade, Política y Arte*. Vol. 5, (1), p. 21-26, Setiembre 2009.
- MORI, Maurizio. Entrevista. *Jornal do Conselho Federal de Medicina*, Brasília, Ano X, n.60, p.8-9, jun.1995.
- MORIN, Edgar. *Introdução ao Pensamento Complexo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.
- \_\_\_\_\_. Epistemologia da Complexidade. In: SCHNITMAN, Dora Fried (org.). *Novos Paradigmas, Cultura e Subjetividade*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1996.
- \_\_\_\_\_. *O método 5: A humanidade da humanidade*. Porto Alegre: Sulina, 2002.
- NASCIMENTO, Abdias do. *O Quilombismo*. Petrópolis: Vozes, 1980.

- NASCIMENTO DOS SANTOS, Tatiana. *Palavra-pedra da consciência negra: escritas contra-hegemônicas e formas outras de existência na obra de Ellen Oléria*. Monografia (Graduação em Letras) – Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas. Brasília: Universidade de Brasília, 2010.
- NCPHSBBR - THE NATIONAL COMMISSION FOR THE PROTECTION OF HUMAN SUBJECTS OF BIOMEDICAL AND BEHAVIORAL RESEARCH. *The Belmont Report: Ethical Guidelines for the Protection of Human Subjects*. Washington: DHEW Publications (OS) 78-0012, 1979.
- NICOLESCU, Basarab (org.). *Educação e transdisciplinaridade*. Brasília: Unesco, 2000.
- NUNES, João Arriscado. : SOUSA SANTOS; Boaventura de; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, p. 261-290, 2010.
- OLIVÉ, Léon. Epistemologia na ética e nas éticas aplicadas. In: GARRAFA, Volnei et al. (orgs.). *Bases conceituais da bioética*. Enfoque latino-americano. São Paulo: Gaia, p. 121-139, 2006.
- OLIVEIRA, Fátima. Condición socioeconómica, de género y raza/etnia en las investigaciones biomédicas. In: KEYEUX, Genoveva; PENCHASZADEH, Victor; SAADA, Alya. *Ética de la investigación en seres humanos y políticas de salud pública*. Bogotá: Unesco. Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética: Universidad Nacional de Colombia. Instituto de Genética, 2006.
- OSCO, Marcelo Fernández. *Desatando invisibilidades, promoviendo pluriversidades: pluralismo, derechos humanos e interculturalidad*. La Paz: Defensor del Pueblo, 2008.
- PERPÉTUO, Ignez Helena Oliva. Raça e acesso às ações prioritárias na agenda da saúde reprodutiva. *Jornal da Rede Saúde*, (22):24-8, 2000.
- PORTO, Dora; GARRAFA, Volnei. Bioética de intervenção: considerações sobre a economia de mercado. *Bioética*. 13(1), p. 111-123, 2005.

- QUIJANO, Aníbal. La razón del Estado. In: URBANO, Henrique (comp.). *Modernidad en los Andes*. Cuzco: Centro de estudios regionales andinos “Bartolomé de las Casas”, p. 97-120, 1990.
- \_\_\_\_\_. “La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día”. Entrevista por Nora Velarde. *ILLA - Revista del Centro de Educación y Cultura*, No. 10, Lima, p. 42-57, enero de 1991.
- \_\_\_\_\_. Colonialidad y Modernidad-razionalidad. In: BONILLO, Heraclio (comp.). *Los conquistados*. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, p. 437-449, 1992.
- \_\_\_\_\_. El Sueño Dogmático. In: DÍAZ, Oswaldo Fernández. *Mariátegui o la Experiencia del Otro*. Lima: Amauta, p. XI- XV, 1994.
- \_\_\_\_\_. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*. Santa Cruz/California, VI, 2, summer/fall, p. 342-386, 2000a.
- \_\_\_\_\_. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In LANDER, Edgardo (Ed.). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas Latinoamericanas. Caracas: CLACSO, p. 201-245, 2000b.
- \_\_\_\_\_. Poder y derechos humanos. In SEVILLA, Carmen Pimentel (org.). *Poder, Salud Mental y Derechos Humanos*. Lima: CECOSAM, p. 9-25, 2001.
- \_\_\_\_\_. Diversidade Étnica. In: SADER, Emir et alii (coords.). *Latinoamericana. Enciclopédia contemporânea da América Latina e do Caribe*. Rio de Janeiro/São Paulo: Laboratório de Políticas Públicas – UERJ/Boitempo, p. 520-530, 2006a.
- \_\_\_\_\_. Romper com o eurocentrismo. Entrevista por Jorge Pereira Filho. *Brasil de Fato*. São Paulo. Disponível em <[http://www3.brasildefato.com.br/v01/agencia/entrevistas/news\\_item.2006-06-23.1667827476/?searchterm=Romper com o eurocentrismo](http://www3.brasildefato.com.br/v01/agencia/entrevistas/news_item.2006-06-23.1667827476/?searchterm=Romper%20com%20o%20eurocentrismo)>. Acesso em 12 nov. 2009, 2006b.
- QUINE, Willard Von Orman. *Word and Object*. Cambridge: MIT/Harvard University, 1960.



RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations*, Paris: Seuil, 1969.

ROBLES, Ricardo. Los derechos colectivos de los pueblos indios. Otra manera de ver los derechos humanos desde las sociedades comunitarias. Chiapas: *Revista Chiapas*, n. 9, 2000. Disponível em: <<http://membros.multimania.fr/revistachiapas/No9/ch9.html>>. Acesso em 12 out. 2010.

SANT'ANNA, Wania. *Dossiê assimetrias raciais no Brasil: alerta para a elaboração de políticas*. Belo Horizonte: Rede Nacional Feminista de Saúde, Direitos Sexuais e Direitos Reprodutivos, 2003.

SANTOS, Milton. O lugar e o cotidiano. In: SOUSA SANTOS; Boaventura de; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, p. 584-602, 2010.

SASS, Hans-Martin. *Fritz Jahr's Bioethischer Imperativ. 80 Jahre Bioethik in Deutschland von 1927 bis 2007*. Bochum: Zentrum medizinische Ethik. Contains original copies of Fritz Jahr, "Bioethik" (1927) and "Drei Studien zum 5. Gebot (1934)", 2007.

\_\_\_\_\_. Fritz Jahr's 1927 Concept of Bioethics. *Kennedy Institute of Ethics Journal* . Vol. 17, n. 4, p. 279–295, 2008.

SEGATO, Rita. *Uma agenda de ações afirmativas para as mulheres indígenas do Brasil*. Série Antropologia. Brasília: DAN-UnB, 2003.

\_\_\_\_\_. Antropologia e direitos humanos: Alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. *Mana*. Vol. 12. n. 1, p. 207-236, 2006.

\_\_\_\_\_. *La Nación y sus Otros: Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

SEPÚLVEDA, Juan Guinés de. *Tratado sobre las Justas Causas contra los Indios*. México: Fondo de Cultura Económica, 1967.

- SELLI, Lucilda; GARRAFA, Volnei. Solidariedade crítica e voluntariado orgânico: outra possibilidade de intervenção societária. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. Rio de Janeiro. v.13, n 2, p. 239-51, 2006.
- SIGER, Carl. *Essai sur la Colonisation*. Paris: Societé du Mercure de France, 1907.
- SIMMEL, Georg. *Philosophie de la Modernité*. Paris: Payot, 2 vols., 1990.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de. *A crítica da razão indolente*. Contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2002.
- \_\_\_\_\_. *O Fórum Social Mundial: manual de uso*. São Paulo: Cortez, 2005.
- SOUSA SANTOS; Boaventura de; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: EdUFMG, 2010.
- TAUIL, Pedro Luiz. Fronteira entre a avaliação da metodologia e a ética em pesquisa. In: DINIZ, Débora et alii (orgs.). *Ética em Pesquisa: Temas Globais*. Brasília: LetrasLivres; EdUnB, p. 253-287, 2008.
- TOULMIN, Stephen. How Medicine Saved the Life of Ethics. *Perspectives in Biology and Medicine*. Chicago: Vol. 25, p. 736-750, 1982.
- TOURAINÉ, Alain. *Crítica da Modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- UNESCO. *Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos*. Brasília: Cátedra Unesco de Bioética da Universidade de Brasília/SBB, 2005.
- VALOURA, Leila de Castro. Paulo Freire, o educador brasileiro autor do termo Empoderamento, em seu sentido transformador. *Instituto Paulo Freire*. Disponível em: <[www.paulofreire.org/twiki/pub/Crpf/CrpfAcervo000120/Paulo\\_Freire\\_e\\_o\\_conceito\\_de\\_empoderamento.pdf](http://www.paulofreire.org/twiki/pub/Crpf/CrpfAcervo000120/Paulo_Freire_e_o_conceito_de_empoderamento.pdf)>. Acesso em: 12 jan 2010.

- VENTURA, Miriam. A mortalidade materna: a persistente violação do direito de proteção da vida e autonomia feminina. *Bioética*. Brasília: Vol. 16 n. 2, p. 217-228, 2008.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris: François Maspero, 1965.
- VERNE, Julio. *Paris en el siglo XX*. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1997.
- VIANNA, Alexander Martins. Estado-Nação, Razão e Identidade. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 35, abr 2004. Disponível em <<http://www.espacoacademico.com.br/035/35evianna.htm>>. Acesso em: 26 out. 2009.
- WALSH, Catherine. Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. *Signo y Pensamiento*. n. 46, vol. XXIV, Quito: p. 39-50, enero-junio 2005.
- WALSH, Catherine; MIGNOLO, Walter. Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo. In: WALSH, Catherine; SCHIWY, CASTRO-GOMEZ, Santiago (eds.). *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*. Perspectivas desde lo andino. Quito: UASB/Abya Yala, p. 17-44, 2002.
- WILLIAMS, Bernard; SMART, John. *Utilitarianism. For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.