

Pluralismo bioético: contribuições latino-americanas para uma bioética em perspectiva decolonial

Marcos de Jesus Oliveira¹, Elzahra Mohamed Radwan Omar Osman²

Resumo

Este ensaio pretende apresentar subsídios para proposta bioética em perspectiva decolonial como parte da expansão de projetos epistêmicos, políticos e estéticos latino-americanos para além dos projetos hegemônicos eurocentrados. Para tanto, o trabalho inicia com breve discussão a respeito da autorrepresentação que o conhecimento produzido na Europa faz de si mesmo, problematizando sua “vontade de poder”, além das estruturas pelas quais se legitima(ram) epistemicídios. O debate avança no sentido de expor alguns dos elementos comuns à perspectiva decolonial para, então, aportar suas contribuições para o debate bioético contemporâneo, desaguando no chamado pluralismo bioético como potência para um pensamento outro.

Palavras-chave: Bioética. América Latina. Diversidade cultural-Grupos étnicos. Comparação transcultural-Grupo com ancestrais nativos do continente americano. Cultura-Consciência.

Resumen

Pluralismo bioético: aportes latinoamericanos a la bioética en perspectiva decolonial

Este artículo tiene como objetivo presentar elementos para una propuesta bioética en perspectiva decolonial como parte de la expansión de los proyectos epistémicos, políticos y estéticos latinoamericanos más allá de proyectos hegemónicos eurocentrados. El trabajo comienza con una breve discusión sobre la autorrepresentación que el conocimiento producido en Europa hace de sí mismo, cuestionando su “voluntad de poder”, así como las estructuras mediante las cuales se legitiman epistemicidios. El debate prosigue exponiendo algunos de los elementos comunes a la perspectiva decolonial para, a continuación, aportar sus contribuciones al debate bioético contemporáneo, sobre todo, al llamado pluralismo bioético como potencia para un pensamiento otro.

Palabras clave: Bioética. América Latina. Diversidad cultural-Grupos étnicos. Comparación transcultural-Grupo de ascendencia continental nativa americana. Cultura-Conciencia.

Abstract

Bioethical pluralism: Latin American contributions to bioethics from a decolonial perspective

This essay presents benefits of a bioethical proposal from a decolonial perspective as part of the expansion of epistemic, political and aesthetic projects in Latin America beyond European-centered hegemonic projects. To that end, the work begins with a brief discussion on the self-representation that European-produced knowledge makes of itself, questioning its “will for power” and the structures by which it justifies epistemicide. The debate continues by exploring some of the common elements in the decolonial perspective to then provide its contributions to the contemporary bioethical debate, arriving at the so-called bioethical pluralism as the source for alternate thinking.

Keywords: Bioethics. Latin America. Cultural diversity-Ethnic groups. Cross-cultural comparison-American native continental ancestry group. Culture-Conscience.

1. **Doutor** oliveiramark@yahoo.com.br – Universidade Federal da Integração Latino-Americana (Unila), Foz do Iguaçu/PR 2. **Mestre** assaddaka@gmail.com – Universidade de Brasília (UnB), Brasília/DF, Brasil.

Correspondência

Marcos de Jesus Oliveira – Beco Mário Lamarque, 10, apt. 501, Centro CEP 85851-017. Foz do Iguaçu/PR, Brasil.

Declararam não haver conflito de interesse.

A expressão “bioética latino-americana” é nome dado à diversidade de problemáticas heterogêneas, abarcando inclusive aspectos contraditórios e conflitantes. Apesar disso, parece haver, em todas elas, esforço em construir uma bioética assentada na concretude histórica, na realidade comum de homens e mulheres plurais e historicamente situados. Assim, a chamada “bioética latino-americana” não pressupõe princípios universalmente aplicáveis a distintos tempos históricos e/ou formações étnico-culturais diferentes, como ocorre no paradigma principialista de base anglo-saxônica. Tampouco advoega postura de relativismo moral.

Trata-se antes de sensibilidade para aspectos específicos das realidades locais e das sociedades particulares cuja produção ética deve ocorrer com a participação de sujeitos diversos e plurais. Produção essa que pretende questionar, por exemplo, o lugar privilegiado da Europa na enunciação de verdades sobre o outro, abrindo, assim, horizontes de compreensões pós-ocidentalistas e não colonizadas da vida. A bioética latino-americana não diz respeito apenas a conhecimentos produzidos em certa região geográfica do globo, mas a uma perspectiva segundo a qual o conhecimento não pode prescindir de compreensões ancoradas em condições particulares. No caso da bioética decolonial, não se pode desprezar, igualmente, a história dos colonialismos e seus processos de hierarquização econômica, política, sociorracial e epistêmica.

O exercício ético deixa de ser apanágio de homens brancos, cristãos, heterossexuais, de cultura política liberal e ilustrada para se situar no pluralismo de valores e sentidos produzidos por atores sociais diversos de comunidades morais também diversas. O reconhecimento de que todos os indivíduos são capazes de exercício ético – não porque compartilham de princípios eticamente universais, mas porque são cotidianamente interpelados por situações concretas que despertam sua sensibilidade moral – parece ser a principal contribuição para um projeto bioético decolonial e para expandir leituras pós-ocidentalistas da vida e da existência.

Considerando isso, este ensaio apresenta alguns elementos de proposta bioética em perspectiva decolonial como parte da expansão de projetos epistêmicos, políticos e estéticos latino-americanos que estejam além dos projetos eurocentrados. O trabalho inicia, portanto, discutindo a autorrepresentação que os saberes ocidentais, sobretudo os modernos, fazem de si mesmos. Problematisa ainda a vocação desses saberes para a “vontade de poder”, bem como as estruturas pelas quais ainda

se legitima a violência epistêmica decorrente dessa vocação.

A discussão avança no sentido de apresentar alguns dos aspectos comuns ao ponto de vista decolonial para, então, retirar aportes teóricos para o debate bioético contemporâneo. Deságua, por fim, na discussão do chamado “pluralismo bioético” como potência para pensar projetos políticos, epistêmicos e estéticos outros. O texto se ancora na ideia segundo a qual a pluralidade de experiências de atores sociais inseridos em comunidades morais concretas se torna *loci* de enunciados cuja concorrência com outros revela a dinâmica pela qual fundamentos localizados e historicamente situados se tornam possíveis, alteráveis e revisáveis.

Elementos para crítica da violência epistêmica

Interpretação bastante corrente sobre o início da filosofia ocidental dá a conhecer a subjugação do pensamento mítico em relação ao racional, legitimando o segundo como via privilegiada de acesso à realidade das coisas do mundo. O olhar para a produção de pensamento na Antiguidade, seja a das comunidades gregas ou de impérios como o do Egito e de culturas orientais, como as chinesas, engendra a ideia de que não haveria distintos suportes para o pensamento, fosse ele religioso, literário ou científico. Um poema ou peça literária qualquer poderia conter tanto prescrições religiosas quanto investigações sobre as causas primeiras das coisas que são.

A filosofia que surge na Grécia Antiga, e que se oporá à mitologia e à sofística, crê na diferenciação e ascendência radical de conhecimento pautado no princípio de razão na busca de causas, consequências, fundamentos e verdades últimas que pudessem não apenas dizer o mundo, mas afluir em sua práxis. Isso daria ensejo à fantasia de que o único modo de aceder à realidade seria aquele informado pelo conhecimento filosófico-científico. O princípio de razão será, portanto, o novo encaminhamento para a conformação do pensamento que deverá ser medido segundo critérios de verdades lógicas. Vide o surgimento da lógica clássica aristotélica, bem como o da maiêutica socrática que pretendia atingir a verdade última por meio de exaustiva inquirição.

Obviamente, não será a razão questionada em seu uso instrumental em busca de conhecimento e sabedoria, mas a ideia de que a razão possui a qualidade de atingir, por meio do convencimento e do diálogo, uma certeza comum sobre a realidade e a melhor definição de como deveria ser o bem-viver.

Se o surgimento da filosofia enseja a diferenciação entre conhecimento estético-religioso-mítico e conhecimento racional-principlológico-científico, relegando afetividades, subjetividades, corporeidades e múltiplas afetações afins ao segundo plano, o pensamento que engendra as ciências modernas estabelecerá a necessidade de partirmos os diferentes campos do saber para a possível realização de pesquisas especializadas. As disciplinas curriculares são, portanto, outra face da metafísica (filosofia ocidental) iniciada em Aristóteles e finalizada pela filosofia de Descartes.

Quando Martin Heidegger¹ e, em sua esteira, Jacques Derrida² – assim como María Zambrano³ e Octavio Paz⁴, entre outros – denunciam a tecnicização do pensamento, e procurando pensar a *desconstrução* como caminho necessário à abertura do ser pela linguagem, na verdade, estão às voltas com um pensar outro, que não pretende objetificar a realidade por meio de asserções metafísicas. Isso porque o pensar sobre algo jamais é passivo, mas contém a vida ativa do “objeto”, é parcial e limitado, pois não se encerra na ideia de objeto a ser perscrutado, possuindo múltiplas formas de ascensão. Mais do que isso, as agências que o conformam e que conformam o olhar sobre o “objeto” jamais são estáticas, mas em diferenciação, legando à realidade rastros de diferenças, conforme enunciado por Derrida.

Embora o princípio de razão universal trabalhe com parâmetros, padrões, repetições – ou seja, em busca de codificação e previsibilidade –, a realidade escapa à tentativa de conformação e se mostra sempre diferente de todo e qualquer padrão buscado. A metafísica denunciada por Heidegger¹ e Derrida² é a mesma que pensa ser possível categorizar o pensamento por vias disciplinares, considerando que haveria objetos de conhecimento próprios a seus respectivos campos de saber. Sob tal concepção, as *hard sciences* (ciências biológicas, matemática, física, química) e as *soft sciences* (ciências humanas, história, sociologia, antropologia, literatura, filosofia, linguística) não poderiam produzir discursos sobre os mesmos objetos de realidade, visto que, em tese, não estariam ocorrendo à *mesma* realidade.

O movimento do pensamento ocorre em espaço-tempo específico, aquele referente a determinado Ocidente, que se constrói em oposição às demais alteridades históricas com as quais já teve contato⁵. Segundo estudos sobre colonialidade, a Europa, como inscrita em nosso imaginário – branca, cristã, moderna, ilustrada –, só foi possível

porque se operaram retóricas de identidade do ser *europeu* e do ser o *outro*. *Outro* esse expulso da conformação do que viemos a conhecer por Europa, cuja constituição étnica e cultural reside nos povos do norte, nos fenícios, egípcios, e, posteriormente, nos povos germano-latino ocidental e árabe-islâmico. Mas também os *outros* subjugados nas duas grandes empresas coloniais – conquista da América no século XV e imperialismos do século XIX – são extirpados para fins de ilusória constituição europeia, original e eugênica.

Para além da constatação óbvia de que a espoliação econômica e humana permitiu uma Europa rica e próspera, com seus respectivos Estados-nação que surgem pela fictícia homogeneização de diferenças culturais, o lugar privilegiado de enunciação dessa Europa moderna se dá devido a uma organização colonial do mundo. O pensador peruano Aníbal Quijano⁶ argumenta ser impossível entender a modernidade sem a possibilidade de mencionar o que a engendra, a colonialidade. O mundo moderno colonial se comporá a partir das duas empresas coloniais que não apenas subjugam continentes, impérios e povos, mas estabelecem a crença de que haveria apenas o projeto histórico europeu como fim último para toda a humanidade.

A modernidade/colonialidade logra êxito em seu projeto de colonização, já que consegue ser imperativa sobre os diversos projetos históricos existentes. A partir da modernidade haverá apenas um projeto epistêmico, político, econômico, cultural e estético para todos os povos. Essa concepção hierarquiza as narrativas históricas das comunidades, seus espaços e tempos, saberes, linguagens, memória e imaginário para aquém do discurso hegemônico relacionado ao modelo civilizatório único, globalizado e universal. A diferença colonial⁷ engendrada pela modernidade/colonialidade se estabelecerá entre incomensuráveis. Ou, novamente, o *outro* da razão (bárbaro, primitivo, incivilizado). Isso conforma a subjetividade moderna que estará em consonância com o projeto de ser humano universal: branco-europeu, cristão, heteronormativo, liberal, letrado e crédulo quanto ao Iluminismo e ao valor da ciência.

A denominação “colonialidade do saber”, cunhada pelos estudos sobre colonialidade, refere-se a racismos epistêmicos que pretendem deslegitimar e inviabilizar todo tipo de conhecimento que não o eurocentrado, caracterizando-o como irracional, primitivo, incipiente e desqualificado enquanto projeto a ser perseguido. Às ciências será relegada mais uma forma de controle das colônias, além da experimentada pelo controle

territorial e político. Dispositivos de saber-poder que hierarquizam os modos de conhecer o mundo, estabelecendo diferenças coloniais entre saberes “racionalis” e “primitivos”, servem para o controle de projetos epistêmicos outros. Servem para construir representações sociais e legitimar o conhecimento dessubjetivado porque objetivo, descorporificado porque universal, e descontextualizado porque válido para qualquer época e lugar.

Assim, o chamado “eurocentrismo” promove a violência epistêmica a que estamos hoje submetidos. Conhecimentos produzidos fora dos centros hegemônicos e em línguas não hegemônicas são passíveis de ser desconsiderados ou julgados com parcimônia, já que vistos como saberes regionais ou tradicionais. Isso ocorre ainda que se encontrem em diálogo com os principais centros hegemônicos de irradiação de filosofias, teorias e práticas científicas. O eurocentrismo torna-se responsável por apresentar a narrativa histórica da modernidade/colonialidade como conhecimento objetivo, científico e universal, sendo, portanto, visto como o único projeto epistêmico que pudesse dar conta de todas as formas de conhecimento existentes.

A esse projeto dá-se o nome de “universalismo”, ou “projeto da modernidade”: capitalista, neoliberal, eurocêntrico, cristão, heteronormativo. Esse conceito teria dado ensejo à ideia de que existiria apenas um projeto político-econômico, somente uma conformação moral possível, bem como um único modo de apreender e se relacionar com o mundo – apenas uma possibilidade de existência. Assim, o projeto colonial não motivou apenas a subjugação das terras, dos corpos e das culturas. Trata-se de projeto em fluxo, pois continua promovendo racismos epistêmicos contra outras concepções de mundo. É nesse contexto que surge a bioética, em meio à imposição de projeto global para a humanidade.

Fissuras na hegemonia do movimento bioético internacional

Na década de 1970, quando do seu surgimento, a bioética aparece como nova perspectiva epistemológica sobre como aceder a determinada realidade, a realidade global, ao se pensar as consequências éticas advindas do desenvolvimento das ciências biomédicas, biotecnológicas e industriais. Ciências essas que se resguardavam o direito de não realizar qualquer autocritica, advogando atenderem a um bem geral, o bem do desenvolvimento da

humanidade, ignorando consequências desde então bastante conhecidas: objetificação e destruição da natureza e da biodiversidade⁸.

O que ficou conhecido como “bioética de Potter”⁹ – em homenagem ao primeiro formulador do termo – ou, ética da vida, tinha, portanto, intenção de unificar as diversas áreas do saber a fim de impedir catástrofes ecológicas ocasionadas pelo desenvolvimento do capitalismo e da tecnociência. Relacionava-se não apenas às questões vistas como exclusivas da bioética hegemônica, como as biomédicas e biotecnológicas, mas também àquelas relativas à saúde do meio ambiente, a questões sociais, e à preservação da espécie⁸. Devido a sua vocação de origem, e a despeito da tentativa hegemônica de deter a bioética aos limites disciplinares da biomedicina, Débora Diniz afirma que *Bioética é um campo do conhecimento na interface de diferentes saberes. Por ser um campo emergente, uma de suas características é a disputa entre os especialistas pelos fundamentos epistemológicos e objetos de pesquisa*¹⁰.

Pode-se dizer, então, que a bioética inscreve-se neste contexto como movimento de confluências disciplinares, uma vez que advoga a impossibilidade de partição da realidade. Entende-se que, por ter se constituído originalmente pela necessidade de olhar para o contexto global de posse de todo o instrumental existente (ou ao menos aquele produzido pelos centros hegemônicos), a bioética surge graças à constatação de que é preciso mudar o modo como se produz pensamento na modernidade, e, portanto, qual deveria ser o caráter da agência no mundo. Assim, ao menos, parecerá para as emergentes bioéticas latino-americanas.

O caso da bioética brasileira é paradigmático quanto à necessidade de se pensar a bioética para além das questões éticas sobre saúde clínica e autorização dos sujeitos de pesquisa, uma vez que se configura com a reforma sanitária ocorrida na década de 1980¹¹. A partir dali passou-se a pensar a saúde como direito universal, com base em contextos sociais, políticos, econômicos, de acesso aos bens de saúde, à informação, ao esgotamento sanitário. Ou, de acordo com Porto e Garrafa, a partir da consideração da *importância do ambiente, condições geográficas, acesso à água, alimentação, habitação; de condicionantes relacionados à dimensão socioeconômica, como renda, trabalho, educação e hábitos pessoais, e ainda de fatores decorrentes do acesso aos serviços de saúde*¹². Isso transformou não apenas a política de saúde no Brasil, dando ensejo ao Sistema Único de Saúde, mas

também a bioética brasileira e latino-americana há quase trinta anos.

A bioética de intervenção (BI), marco teórico da bioética brasileira, nada mais é que fruto da reforma sanitária anteriormente apontada. A BI surge como contraponto crítico às bioéticas hegemônicas dos países centrais que não vislumbram em seus horizontes (teórico e prático) os problemas macroestruturais relacionados à justiça social. A BI preocupa-se, portanto, com situações persistentes (exclusão social, violência, discriminação, restrição de acesso à saúde) que estruturam o modo como lidamos com ética, política e com questões relacionadas à vida⁹. A BI, assim, repolitiza questões morais (conflitos biotecnocientíficos, sanitários, sociais e ambientais) e pensa a necessária politização da própria epistemologia desde a realidade latino-americana (e, poderíamos dizer, também desde a perspectiva da decolonialidade do saber)¹³.

Daí que a bioética será concebida não apenas como novo campo epistemológico multi, inter e transdisciplinar, mas também como movimento social¹⁴. Sinônimos que serão encontrados para a palavra “bioética” pretenderão dar conta de sua vocação “política e prática”, como “ética da vida”, “ética aplicada” (termo advindo da filosofia) e “ética prática”. O movimento de politização e internacionalização da bioética¹⁵, referido na *Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos*¹⁶ da Unesco, ensejou o que tem se chamado de “bioética latino-americana”. Mas não só: o quarto momento da bioética como disciplina que, segundo Garrafa e Azambuja¹⁷, refere-se a ampliação conceitual de suas bases teóricas, por meio de novas bases epistemológicas para a bioética, auxiliou o surgimento dessa bioética latino-americana.

Suas bases conceituais recaem sobre *el respeto al pluralismo moral; la necesidad de profundización en la contradicción universalismo-relativismo ético; el abordaje bioético como ética práctica o aplicada; un enfoque no solamente multi e inter, pero, esencialmente transdisciplinar; la visión de las cuestiones a partir de los paradigmas de la complejidad y totalidad concreta*¹⁸.

Constitui-se pelo diálogo com biomedicina, filosofia e sociologia e pela constante atualização por novos conhecimentos biotecnocientíficos. Por sua peculiar constituição, e por ter se apregoado, nos últimos anos, como profícua arena para se pensar os conflitos morais relacionados às questões sociais e sanitárias, a bioética latino-americana pode ser vista como “insurgência epistêmica”¹⁹ que se realiza para além dos demais campos de conhecimento.

Com isso, afirma-se que a bioética pode deflagrar movimento maior do que aquele que pensa questões filosóficas, sociais, ambientais relacionadas apenas à saúde, e que pode nos ajudar a realizar o programa decolonial de expansão de projetos epistêmicos, políticos e estéticos outros para além do projeto hegemônico eurocentrado. Assim, apresentaram-se dois movimentos de revisão da metafísica: o primeiro referente à prevalência do pensamento tecnocientífico sobre os demais, alçados à categoria de “literatura”, e o segundo referente à tentativa de (des)encobrimento de projetos e alteridades históricas inscritos sobre o estigma da colonialidade. Considerando-se ambos, entende-se que a bioética surge diante da premência da revogação de dualismos, binarismos, objetificação e tecnificação presentes na heterodoxia do pensamento contemporâneo.

A bioética, pelos temas com os quais trabalha e diversidade de estudiosas(os) que atrai para seu escopo, possibilita movimento de pensamento para além dos *campi* disciplinares. Isso porque abarca conhecimentos tradicionais e populares e múltiplas possibilidades de afluências éticas em questões relacionadas à vida (início e fim), ao processo saúde-doença, ao corpo – no que diz respeito a gênero e sexualidade –, a questões étnico-raciais e ecológicas. Alude, portanto, aos diferentes modos de viver e conviver relacionados a projetos histórico-culturais outros que não apenas o moderno-colonial.

Para tanto, se a bioética hegemônica e a bioética que fala para o Sul, mas não desde o Sul¹³, não quiserem ser mais uma ferramenta de domínio geopolítico e violência epistêmica, precisarão rever seus fundamentos, pressupostos e finalidades. Embora sejam, com suas declarações, códigos e normativas, a “disciplina” que procura organizar o arcabouço de reflexões sobre conflitos éticos relacionadas à saúde, à biotecnologia e às questões sanitárias, ainda correm o risco de se realizar desde o projeto hegemônico global.

Nascimento e Garrafa¹³ criticam o uso no Sul do instrumental teórico e conceitual produzido no Norte, além de seus discursos sobre direitos humanos universais e bem comum. Uma das tentativas de não se incorrer nessa crítica refere-se à constante citação do *buen vivir* andino como horizonte desde as populações originárias da América Latina sobre concepções éticas outras não inscritas no projeto hegemônico. Nas palavras de Fulgêncio e Nascimento:

A noção de “buen vivir” emerge como o princípio que estrutura a produção material da vida, a regulação

das relações sociais, a partir de uma percepção moral e política que atua ao mesmo tempo como critério de redistribuição da riqueza socialmente produzida e a reprodução do sentido da pertença das pessoas à comunidade²⁰.

Portanto, para fins de exemplo, é ainda importante problematizar valores considerados comuns como “qualidade de vida” e “bem-viver”, que só podem ser compreendidos nos contextos específicos em que se forjaram, para que não nos deem a ilusão de que podemos saber o que deveria ser o melhor para cada um de nós. Assim, pensemos nos programas de qualidade de vida de funcionárias(os) estatais ou de grandes empresas privadas que oferecem ginástica laboral, auxílio academia e orientação nutricional para as(os) suas(eus) trabalhadoras(es) sem pôr em pauta que qualidade de vida talvez se referisse a algo além. Ou seja, diminuição da jornada de trabalho, ou, mais radicalmente, formas de produção de riqueza que não fiquem nas mãos do capital, mas que sejam produzidas apenas na medida das necessidades coletivas, o que ensinaria, inevitavelmente, mais tempo para vivências comunitárias.

Algo assim poderia recuperar laços sociais de solidariedade que pudessem influenciar questões como segurança, criação da prole e autogestão de recursos e de tempo. Além disso, poderia incentivar a reflexão sobre projetos morais, resultando, assim, em intercâmbio de informações e orientações relacionadas à saúde para além das produzidas pelas instituições médicas da sociedade moderno-colonial. As bioéticas hegemônicas, portanto, apresentam-se como perspectivas afirmativas sobre quais seriam os melhores mecanismos de proteção, sobrevivência e bem-viver, mesmo quando procuram falar a partir do ponto de vista daqueles que sofrem descaso social.

Costa e Diniz denominam essa perspectiva, em que fundamentações teóricas são buscadas no “tradicionalismo filosófico”, de “ilusão da tranquilidade ética”²¹, pois as referências de valores para o que se considera boa vida encontram-se em princípios éticos genéricos supostamente aplicáveis e estendidos para a humanidade. O principialismo não é abordagem simplista porque aborda questões bioéticas a partir de quatro princípios (autonomia, justiça, beneficência, não maleficência). O é exatamente porque pretende resolver conflitos morais a partir de princípios, como se de uma concepção abstrata sobre certo e errado, descontextualizada de sua concepção histórica e etnocultural, fosse possível aceder “ao sumo bom e bem”. Ou seja, como se a

concepção principialista pudesse pensar e orientar de maneira universal as formas de ser e agir referentes à vida, ao corpo, à morte, à saúde, à sexualidade e à reprodução.

São chamadas “bioéticas das assimetrias”⁸ as teorias de bioética “antirracista e feminista” e “de fundamentação epistemológica de raiz latino-americana”, como a bioética “de intervenção”²², “de proteção”²³, “bioética narrativa”²⁴, “bioética decolonial”¹³ e também a “bioética existencialista e/ou radical”, na formulação de Julio Cabrera²⁵. São movimentos desde a perspectiva de deslocamento das bioéticas hegemônicas, sejam as produzidas por grandes centros de irradiação e imposição de saberes, sejam aquelas referentes a códigos morais que servem há muito o imperialismo moral do Norte sobre o Sul global²⁶.

Compreende-se que se realizam diante da lacuna deixada pelo projeto bioético principialista²⁷. Essas propostas teóricas são atribuídas à prerrogativa de denunciar o projeto bioético hegemônico produzido desde a colonialidade do saber, portanto a partir dos ideais sobre a ciência neutra, objetiva e universal. Os pressupostos das bioéticas da assimetria estão, assim, na esteira das críticas realizadas pelos estudos sobre colonialidade, uma vez que apontam para a falácia de um projeto que se quer necessariamente científico e ético-prático e que desconsidera realidades históricas, locais, sociais e étnico-culturais.

Bioética latino-americana: construção de uma perspectiva decolonial

O pluralismo apregoado pela bioética do século XXI está presente na diversidade de projetos bioéticos referidos anteriormente, bem como na tentativa de incluir a perspectiva da colonialidade e das discussões sobre raça, gênero e decolonização do pensamento. As discussões sobre biopolítica também caminham nessa direção. Procuram compreender como os dispositivos de saber-poder, desde a incipiente configuração dos Estados-nação, atendem ao controle dos corpos. A perspectiva feminista, por sua vez, mostra-se relevante porque agrega concepções teóricas para discutir a produção de subjetividades na modernidade/colonialidade, uma vez que esta se mostra condizente com padrões rígidos de definição de gênero e heteronormatividade nunca antes vistos. Os limites e não limites entre humanos/animais e sua relação com a natureza, são igualmente relevantes²⁸.

Finalmente, a tentativa de *desconstruir* a noção de pessoa, do valor absoluto da vida e de seu sentido integra o campo do pluralismo bioético. Utiliza-se o arcabouço da filosofia existencialista europeia, mas também a recuperação do pensamento filosófico latino-americano, que no Brasil tem Cabrera²⁵ como um dos seus principais entusiastas. Ademais, reconfigura a noção de vulnerabilidade presente nas bioéticas desde o Sul, repolitizando as questões morais para poder realizar projeto que enfrente as situações persistentes relacionadas às condições político-econômicas de fragilidades sociais e comunitárias.

Entende-se, portanto, que a bioética deveria pensar a sublevação de formas de opressão social que dificultam ou impedem a maioria dos projetos coletivos. Algo que a bioética latino-americana e a BI, com o auxílio da bioética decolonial, já ensaiam ao sugerir que a bioética pense não apenas o Sul, mas desde o Sul, para o Sul e com o Sul¹³, a fim de que as ferramentas decoloniais critiquem a biopolítica hegemônica que conforma a colonialidade da vida. É exatamente essa hegemonia que cria uma ontologia da vida que autoriza pensar que algumas vidas são mais importantes que outras, do ponto de vista político, fundando assim hierarquia e justificativa para dominar, explorar e submeter, sob o pretexto de ser esse caminho para o desenvolvimento da vida menos favorecida¹³.

Do exposto até agora, entende-se que há necessidade premente de recuperar o anseio inicial sobre o que deveria ser a bioética, a fim de realizar a transposição do conceito ou do movimento bioético para além das disputas disciplinares. Deseja-se pensar a bioética, portanto, como suporte para o pensamento, como poema pré-socrático que comporta reflexões estéticas, religiosas e normativas éticas sobre o “bem-viver” de cada projeto comunitário existente. Nesse sentido, pensar a bioética deveria ser pensar a multiplicidade de bioéticas e em fluxo desde o início dos projetos comunitários da humanidade.

Do contrário, pensa-se inevitavelmente em projetos globais sobre direitos universais nos quais as certezas sobre o bem-estar das pessoas estão inscritas na modernidade/colonialidade – a despeito, portanto, das interseccionalidades. No Sul, a vulnerabilidade social e econômica está relacionada a questões de raça e gênero: um projeto de decolonialidade da bioética deve averiguar as inter-relações entre as diversas vulnerabilidades²⁹. Relaciona-se, portanto, ao surgimento da categoria de raça, do direcionamento do trabalho produtivo

ao capital, dos racismos epistêmicos e da falácia desenvolvimentista. Se não se leva em consideração as diferentes interseccionalidades, não há como atender às demandas mais diversas daquilo que estamos chamando “bioética”, mas que poderia ser também compreendido como reivindicação do direito à própria vida.

Nesse sentido, a BI assumiu a tarefa de denunciar e desmistificar a imagem colonizada de vida, que se afirma por imperialismos de diversas ordens (política, econômica, moral, biomédica etc.) e que acabam por não apenas estruturar desigualdades sociais, mas contribuir para que 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 hegemônicos¹³.

Ora, bioéticas plurais deveriam ser aquelas despreocupadas com as fundamentações últimas calcadas no princípio de razão e zelosas de poderem servir como padrão universal de moralidade. A menos que fosse possível pensar a bioética como projeto epistêmico de cada alteridade histórica, não se teria que falar em busca pelos fins primeiros e últimos do pensamento. Isso porque a experiência do pensamento seria das vivências localizadas – o que deveria ensejar também maior equilíbrio social e de gênero nas diferentes comunidades. *A bioética preocupa-se, portanto, com as situações de vida, especialmente dos seres humanos, situações estas que estejam em meio a diferentes escolhas morais quanto aos padrões de bem-viver*³⁰.

Entende-se, do exposto, que diferentes projetos históricos podem sempre construir mecanismos de sobrevivência e de ajustes sociais internos, conquistados desde que haja também ambiente externo propício. Will Kymlicka³¹ nomeia essa situação de “justiça etnocultural” – o direito à terra, à cultura e à língua, bem como à possibilidade de desenvolvimento em contato e em confluência com os *outros* da cultura. E talvez aí estivessem também bioéticas que procurassem dar conta, de modo particular, dos conflitos morais cotidianos.

Nesse sentido, a bioética cuja preocupação se assenta na busca de padrões universais de acesso à saúde e à boa vida desenvolve-se em contexto em que não podemos assegurar o pleno desenvolvimento de diferentes projetos históricos, nem ao menos a socialização dos bens e serviços dispostos pela biotecnociência à ínfima parcela da humanidade. Para alguns bioeticistas, a pluralidade moral inscreve-se já a partir da configuração da bioética, uma vez que se rege opostamente ao imperialismo

moral, e pela clareza de que não há um único projeto ético comum a toda humanidade:

*Com o reconhecimento da pluralidade moral da humanidade e, conseqüentemente, da ideia de que diferentes crenças e valores regem temas como o aborto, a eutanásia ou a doação de órgãos, tornou-se imperativa a estruturação de uma nova disciplina acadêmica que mediasse esses conflitos cotidianos, comuns não apenas à prática médica. E é sob esse espírito tolerante que a bioética não elege certezas morais para a humanidade. A resposta definitiva para os conflitos não está em nenhum bioeticista ou corrente teórica, mas sim no próprio desenrolar da história moral das sociedades e dos indivíduos*³².

Daí que para além das certezas de um pluralismo acadêmico ou mesmo da ideia de um pluralismo moral que pudesse incorrer nas prerrogativas do multiculturalismo liberal, a antropóloga Rita Segato³³ vem procurando desenvolver a ideia de “pluralismos bioéticos”. Mais que a conformação de novo paradigma, e desde a decolonialidade, o conceito de pluralismo bioético converge para a necessidade de se reconhecer que há inúmeros projetos históricos outros, fluídos e em constante transformação, que têm a prerrogativa de influir sobre suas próprias questões morais, o que a autora chama de “deliberação interna”³³. Para além da ideia de que há pluralismos morais em oposição a um único projeto global, Segato adverte para a necessidade de não se incorrer em relativismos morais, apregoando a ideia de que são dos projetos históricos, quando possíveis a revisão, transformação e alteração do curso de sua história como comunidade³³. Ainda assim, esse reconhecimento difere da ideia de relativismo e/ou pluralismo moral.

Considerações finais

Este ensaio se encaminhou no sentido de afirmar a ideia de pluralismo bioético como potência para expandir projetos epistêmicos, políticos e estéticos contemporâneos, oferecendo outros horizontes para além daquele centrado na experiência europeia. Para tanto, sinalizou, por exemplo, a emergência de estudos, debates e reflexões a respeito das diferentes gramáticas do reconhecimento social³⁴, de distintas concepções de “bem comum”³⁵, de princípios da dignidade humana alternativos³⁶ e de diversas concepções de justiça³⁷. Nesse sentido, a bioética continuará sendo, ainda por muito tempo, a ferramenta mais apta a denunciar injustiças apregoadas e reificadas pelo projeto moderno-colonial e sua

vocação em impor padrões universais de bem-viver às diferentes alteridades históricas do globo.

A compreensão bioética a respeito dos limites do discurso racionalista e cientificista e suas diversas implicações enseja certo movimento em direção a um diálogo com o outro que busque forçosamente a simetria. Apesar de ser algo impossível, conforme adverte Jacques Derrida³⁸, essa simetria é condição pela qual a assimetria é e pode ser colocada em questão. É nesse sentido, portanto, que a ideia de uma bioética latino-americana ganha inteligibilidade. Não como algo que diga respeito a conhecimento produzido em certa região geográfica do globo, mas a instância ética, política e estética segundo a qual o conhecimento não pode prescindir de uma leitura das realidades históricas, locais e étnico-culturais, conflitantes, contraditórias e, talvez, em alguns pontos, irreconciliáveis e irredutíveis, mas que conformam distintos projetos éticos.

A perspectiva decolonial como aposta para expandir leituras pós-ocidentalistas da realidade se inscreve no interior dos questionamentos dos imperialismos morais, afirmando que não há apenas um projeto ético comum a toda humanidade. Realizar algo assim requer antes de qualquer coisa reconhecer as alteridades como portadoras de projeto próprio, cujas propriedades não estão em uma suposta essência, mas nos meandros da história, no seu desenrolar. Deslocando a moderna filosofia da consciência que arrola a si própria poder absoluto e soberano, Enrique Dussel³⁹ diz que a melhor consciência crítica possível não conseguiria *ter consciência atual de todos os outros excluídos no presente, que serão descobertos como excluídos no futuro*.

Disso decorre a visão de que as propostas bioéticas estão sempre no horizonte da história e, portanto, sujeitas a revisão. Quem está sendo deixado de lado em nossos discursos? Como as normas sociais de reconhecimento ocultam formas de violência e de exclusão? As respostas a tais indagações, sempre temporárias, somente são possíveis nas dores e nos prazeres da relação com o outro, no abandono das certezas produzidas a partir da experiência centrada em homens brancos, cristãos, heterossexuais, de cultura política liberal e ilustrada. Esse abandono torna possível a emergência dos excluídos, de seus projetos, de suas formas de vida e de suas sensibilidades morais. A “situação de excepcionalidade do excluído”, para retomar a expressão de Dussel³⁹, abre caminhos há séculos obstaculizados pelas narrativas hegemônicas, promovendo não apenas a visualização e resolução de conflitos morais, mas também mais justiça e acesso à boa vida.

Referências

1. Heidegger M. A caminho da linguagem. Petrópolis: Vozes; 2003.
2. Derrida J. Margens da filosofia. Campinas: Papirus; 1991.
3. Zambrano M. Filosofía y poesía. 4ª ed. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica; 1996.
4. Paz O. Signos em rotação. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva; 1996.
5. Segato R. La nación y sus otros. Buenos Aires: Prometeo; 2007.
6. Quijano A. Colonialidad y modernidad-racionalidad. In: Bonillo H, organizador. Los conquistados. Bogotá: Tercer Mundo; 1992. p. 437-49.
7. Mignolo W. Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: UFMG; 2003.
8. Garrafa V. Da bioética de princípios a uma bioética interventiva. *Bioética*. 2005;13(1):125-34.
9. Potter VR. Bioethics: bridge to the future. Englewood Cliffs: Prentice-Hall; 1971.
10. Diniz D. Bioética e gênero. *Rev. bioét. (Impr.)*. 2008;16(2):207-16. p. 207.
11. Porto D, Garrafa V. A influência da reforma sanitária na construção das bioéticas brasileiras. *Ciênc Saúde Coletiva*. 2011;16(1 Suppl):719-29.
12. Porto D, Garrafa V. Op. cit. p. 723.
13. Nascimento WF, Garrafa V. Por uma vida não colonizada: diálogo entre bioética de intervenção e colonialidade. *Saúde Soc*. 2011;20(2):287-99.
14. Oliveira F. Feminismo, luta anti-racista e bioética. *Cadernos Pagu*. 1995;(5):73-107.
15. Garrafa V. Ampliação e politização do conceito internacional de bioética. *Rev. bioét. (Impr.)*. 2012;20(1):9-20.
16. Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. Declaração universal sobre bioética e direitos humanos. Brasília: Unesco; 2005.
17. Garrafa V, Azambuja LEO. Epistemología de la bioética: enfoque latino-americano. *Rev Colomb Bioét*. 2009;4(1):73-92.
18. Garrafa V, Azambuja LEO. Op. cit. p. 74.
19. Feitosa SF. O processo de territorialização epistemológica da bioética de intervenção: por uma prática bioética libertadora [tese]. Brasília: UnB; 2015.
20. Fulgêncio CA, Nascimento WF. Bioética de intervenção e justiça: olhares desde o sul. *RBB*. 2012;8(1-4):47-56. p. 49.
21. Costa S, Diniz D. Bioética: ensaios. Brasília: Letras Livres; 2001. p. 26.
22. Porto D, Garrafa V, Martins GZ, Barbosa SN. Bioéticas, poderes e injustiças: 10 anos depois. Brasília: CFM; 2012.
23. Schramm FR. Bioética sem universalidade? Justificação de uma bioética latino-americana e caribenha de proteção. In: Garrafa V, Kottow M, Saada A, organizadores. Bases conceituais da bioética: enfoque latino-americano. São Paulo: Gaia; 2006. p. 143-57.
24. Grande LF. Bioética narrativa. *Bulletí del comitè de bioètica de Catalunya*. 2013;(9):1-7.
25. Cabrera J, Salamano MC. Heidegger para a bioética. *Rev Latinoam Bioét*. 2014;14(2):118-27.
26. Santos BS, Meneses MP, organizadores. Epistemologias do Sul. Coimbra: Almedina; 2009.
27. Beauchamp TL, Childress JF. Principles of biomedical ethics. 7ª ed. New York: Oxford University Press; 2013.
28. Haraway DJ. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: Tadeu T, organizador. Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica; 2009. p. 33-118.
29. Nascimento WF, Martorell LB. A bioética de intervenção em contextos descoloniais. *Rev. bioét. (Impr.)*. 2013;21(3):423-31.
30. Costa S, Diniz D. Op. cit. p. 18-9.
31. Kymlicka W. Direitos humanos e justiça etnocultural. *Meritum*. 2011;6(2):13-55.
32. Costa S, Diniz D. Op. cit. p. 19.
33. Segato R. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. *Mana*. 2006;12(1):207-36.
34. Honneth A. Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34; 2003.
35. Walzer M. Spheres of justice: a defense of pluralism and equality. New York: Basic Books; 1983.
36. Santos BS, Chauí M. Direitos humanos, democracia e desenvolvimento. São Paulo: Cortez; 2013.
37. Fraser N. Scales of justice: reimagining political space in a globalizing world. New York: Columbia University Press; 2010.
38. Derrida J. Força de lei: o fundamento místico da autoridade. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes; 2010.
39. Dussel E. Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão. Petrópolis: Vozes; 2000. p. 417.

Participação dos autores

Os autores participaram igualmente na elaboração do texto.

