

Por uma Vida não Colonizada: diálogo entre bioética de intervenção e colonialidade

For a not Colonized Life: dialogue between intervention bioethics and coloniality

Wanderson Flor do Nascimento

Doutor em Bioética. Professor Adjunto do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade de Brasília.

Endereço: Programa de Pós-Graduação em Bioética. Campus Universitário Darcy Ribeiro, Caixa Postal: 04367, CEP 70919-970, Asa Norte, Brasília, DF, Brasil.

E-mail: wandersonflor@unb.br

Volnei Garrafa

Doutor em Ciências e Pós-doutor em Bioética. Coordenador da Cátedra Unesco e do Programa de Pós-Graduação em Bioética. Professor Titular da Faculdade de Ciências da Saúde da Universidade de Brasília.

Endereço: Programa de Pós-Graduação em Bioética. Campus Universitário Darcy Ribeiro, Caixa Postal: 04367, CEP 70919-970, Asa Norte, Brasília, DF, Brasil.

E-mail: volnei@unb.br

Resumo

O objetivo deste trabalho é discutir algumas noções desenvolvidas pelos estudos sobre colonialidade originadas por um conjunto de pensadores(as) 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 (BI), que tem como proposta politizar de modo ético e aplicado o modo de lidar com os conflitos biotecnocientíficos, sanitários, sociais e ambientais a partir da realidade latino-americana, desenvolve uma linha 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 e epistemológicas que a sustentam. Entre estas, especificamente, o estudo discute as relações existentes entre o utilitarismo aceito pela BI por meio de um consequencialismo solidário e suas inter-relações com a ideia de colonialidade.

Palavras-chave: Colonialidade; Bioética de Intervenção; Epistemologia; Política; América Latina.

Abstract

This paper aims to discuss some concepts - developed within the Coloniality Studies by a group of thinkers in Latin America - about how Modernity emerged structured as a way to dispose power, knowledge and being, so that a hierarchy between center and periphery, installed in a colonial perspective, organizes our way of dealing with politics, with science and - this is the main focus of this paper - with life. Intervention Bioethics (IB), whose proposal is to politicize in an ethical manner the method of dealing with biotechnoscientific, sanitary, social and environmental conflicts from the Latin American reality, develops a line of research that can accommodate the contributions, as well as the criticisms, from Coloniality Studies, particularly with regard to conceptual frameworks related to the ethical and epistemological theories that support it. Among these conceptual frameworks, this paper deals specifically with the relationship between the utilitarianism accepted by IB through a supportive consequentialism and its interrelations with the idea of Coloniality.

Keywords: Coloniality; Intervention Bioethics; Epistemology; Politics; Latin America.

Introdução

A Bioética de Intervenção (BI) surgiu na última década do Século XX como 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, 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 e Porto, 2003).

As situações persistentes (como exclusão social, violência, discriminação, restrição de acesso à saúde etc.), tão vigentes em países periféricos, apesar de não serem recentes, adquirem contorno muito particular no período moderno, pois, sobretudo o avanço do capitalismo - que se dá apenas na Modernidade - imprime marcas muito peculiares aos problemas vivenciados 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 este trabalho pretende, de modo pontual, é buscar algumas reflexões e propostas sobre referenciais teóricos oriundos da própria América Latina, que possam contribuir para o aperfeiçoamento e reforço das bases conceituais dessa 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.

Este estudo está estruturado em três partes. Na primeira, apresentamos a justificativa para uma

reflexão de conceitos desde o Sul e não apenas para o sul, ao mesmo tempo em que são introduzidos os chamados *Estudos sobre a colonialidade*. Na segunda, delineamos o contexto específico em que a BI pode se relacionar com os estudos da colonialidade, frisando uma das ideias que sustentam os pensamentos hegemônicos em bioética, que chamaremos de *colonialidade da vida*. Na parte final, desenvolvemos uma crítica a alguns supostos teóricos da BI, não para invalidá-los, mas para pensá-los de outro modo, em busca de algumas possibilidades de contribuições dos estudos da colonialidade às bases conceituais da BI.

Pensar desde o Sul

A maneira hegemônica de lidarmos com as práticas sociais, com a política, com a ética e com o conhecimento em nosso cotidiano e nas ciências é uma maneira, sobretudo, moderna; e, assim sendo, partilha de uma série de características da Modernidade que a faz nascer. É na Modernidade que vemos surgir um modo específico de exercício de poder, que tem uma maneira peculiar de articular conhecimentos para a validação do modo de exercê-lo, fundado em uma geopolítica. Em função dessas características modernas, que apontaremos adiante, faz-se necessário, para pensar não apenas o Sul e 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.

Existem várias maneiras de entender e criticar a Modernidade. Neste trabalho adotaremos uma que é oriunda da própria América Latina, desenvolvida por uma série de pensadoras e pensadores de diversas áreas do conhecimento e da filosofia que partem da América Latina como um lugar do pensar e para pensar. É um grupo que postula um suposto político para realizar sua análise da 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. Esse grupo se organizou basicamente em torno das seguintes ideias: colonialidade, cunhada por Aníbal Quijano (1992, 2000); diferença colonial, de Walter Dignolo (2003); violência original da Modernidade e o encobrimento do outro, de Enrique Dussel (1993).

Todas essas ideias estão 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, enfatizando especialmente a violência que emerge da contradição entre “modernos” e “colonizados”. Chamaremos à produção em torno dessas ideias e da produção de outras, a partir destas, de *estudos sobre a colonialidade*. Esses estudos partem das críticas a certa imagem socialmente estabelecida sobre a Modernidade e afirmam outra, pensada desde a América Latina.

Essa imagem criticada da Modernidade é a que centra os referenciais de compreensão do período moderno na Europa (e, mais tarde também nos Estados Unidos), estruturada em torno de alguns níveis (Escobar, 2003):

Em um nível temporal, pensa-se a Modernidade como tendo suas origens entre os séculos XVI e XVIII, sobretudo em alguns lugares da Europa (mais especificamente Inglaterra, França e Alemanha), concomitante com alguns eventos importantes ligados a esses lugares, como a Reforma Protestante, o Iluminismo e a Revolução Francesa. Em nível sociológico, a Modernidade tem sido caracterizada pela constituição dessa grande instituição racionalizada - o Estado-Nação - que tem se caracterizado pela autorreflexão. Essa autorreflexão se articula por meio da dinâmica que nasce da interação entre as forças organizadoras da sociedade e o conhecimento especializado, pelo desmembramento da vida social que resulta na despolitização das questões morais e no acolhimento de forças translocais que deliniam fronteiras e, ao mesmo tempo, demonstram dificuldades em pensar o aqui e agora dos locais marcados pela presença desses “outros ausentes”, que são os excluídos. Em nível filosófico, a Modernidade tem sido pensada como a caracterização do desenvolvimento da noção de “homem”, como fundamento da organização e do conhecimento do mundo, encontrando na racionalidade o motor da ordem e das ideias de desenvolvimento, progresso, melhoramento e superação, que se tornariam típicas da presença dos seres humanos na ordem social.

A articulação desses níveis criou determinada hierarquia entre o que é local e o que é global, na medida em que o local é o particular, o que precisa

ser desenvolvido para chegar à hegemonia do global. Nesse sentido, a Modernidade pode ser vista como a construção de uma nova imagem de mundo (ordenado, racional, previsível e em constante progresso). Essa imagem do mundo moderno é chamada pelos estudos sobre a colonialidade de “modo eurocentrado de interpretação”. Eurocentrado, por ter na Europa e em suas projeções nos EUA o eixo de compreensão do processo moderno, não apenas na Europa (e EUA), mas em todo o mundo. Em função dessa imagem, tudo o que não é moderno não é civilizado, ou seja, é atravessado pela marca da barbárie, da marginalização, da subalternidade. O local é, nesse contexto, menor, marginal, bárbaro, subalterno. O local é deslocado do centro; é visto como ligado ao retrógrado, com o que precisa ser educado, melhorado, desenvolvido, para alcançar o ideal/global.

Essa imagem supõe (e institui) um escalonamento hierárquico entre quem é desenvolvido e quem não é, de modo que essa hierarquização está pensada em termos de quem é moderno e quem não é. 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 - e é o que geralmente acontece e serve aos interesses da presente discussão e crítica - na instauração de um processo de dominação. A colonização tem parte de seus argumentos de legitimação ligada a essa proposta civilizatória direcionada a sociedades não desenvolvidas, não civilizadas, não modernas/modernizadas. É nesse contexto que os estudos sobre a colonialidade afirmam várias noções críticas de modernidades alternativas a essa noção eurocentrada, partindo, entretanto, dessa 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. 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 pela “Europa Moderna”, tendo a América (sobretudo a América Latina), como o inicial “Outro Lado da Modernidade”: o dominado e o encoberto.

Esses estudos realizam também uma releitura do mito da Modernidade, não para questionar o potencial emancipatório da razão moderna, mas para imputar a 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... A esse fato Dussel (1993, p. 185-186) chama de “Falácia Desenvolvimentista”.

Os estudos sobre a colonialidade partem de movimentos de descolonização ocorridos sobretudo na América colonizada - como as revoltas haitiana e de Tupac Amaru - alternativas tanto políticas como epistemológicas para pensar a Modernidade e o processo colonizador atual que, na verdade, são faces diversas da mesma realidade. Os estudos da colonialidade, partindo dessas observações do local, afirmam que a crítica da Modernidade está fundada na ideia de que não há Modernidade sem colonialidade, sendo esta a constitutiva daquela. Mignolo (2003) afirma que na dinâmica de construção da Modernidade há a instauração de uma “diferença colonial” que, ao ser ocultada, se movimenta na tarefa de subalternização de conhecimentos, experiências e culturas e torna possível a instalação e consolidação da Modernidade. Essa diferença colonial cria um abismo entre as diversas partes envolvidas nos processos colonizadores e na atual colonialidade. A 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.

Aníbal Quijano, elaborador do conceito de colonialidade, afirma que a Modernidade, tal como a conhecemos só existe porque se instaurou uma forma de exercício de poder que inferioriza o outro, que cria identidades através da criação violenta de alteridades que podem - e, em grande medida, devem - ser subordinadas, violadas, oprimidas (Quijano, 1992). É a Conquista do continente americano, sobretudo da América Latina, que dá sustentação política, eco-

nômica, moral e epistemológica para o nascimento e a consolidação da Modernidade. E 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 expansão dos Estados-Nação desenvolvidos, mas para a própria criação da identidade europeia (e estadunidense). Dito de outra maneira, não haveria Europa sem a subjugação da América Latina, África e parte da Ásia. Não haveria Norte sem exploração do Sul. E, nesse sentido, a divisão do mundo em hemisférios atende a um projeto de poder, a uma geopolítica.

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 esses conhecimentos com fins de exercício do poder.

Muito do que se produziu em termos de teorias sobre o mundo (que finalmente traçam imagens do mundo, ontologias) é uma afirmação da legitimidade e da necessidade de dominação de povos mais desenvolvidos (euronorte-americanos) sobre povos não desenvolvidos, como os povos do “Sul”. É importante frisar que o *Sul* é aqui entendido no sentido de Boaventura de Souza Santos (Santos e Meneses, 2009, p. 12-3): O conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu e que, com exceção da Austrália e da Nova Zelândia, não atingiram níveis de desenvolvimento econômico semelhantes ao do Norte global (Europa e América do Norte)”. Essa não é apenas uma situação espacial, pois mesmo no interior do Norte geográfico existem classes e grupos sociais (como os 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 (Santos e Meneses, 2009, p. 12-13).

Pensar, então, em conhecimentos, em conceitos, sejam eles políticos, epistemológicos, éticos ou

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

Evidentemente, isso 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 que devemos estar atentos às armadilhas que essas teorias podem trazer, ainda mais quando 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 as missões catequizadoras, por exemplo, se aproximaram dos povos indígenas brasileiros para salvá-los, reaproximá-los do único caminho de salvação que eles julgavam existente). Pensar desde o Sul implica em dialogar com os conceitos produzidos pelo Norte, atentos ao risco de subordinação a eles. Nesse 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 e Meneses, 2009, p. 13), que é a definição de Boaventura de Sousa Santos para “Epistemologias do Sul”.

Diálogos com a Bioética de Intervenção: a colonialidade da vida

Atenta principalmente às questões persistentes que se fundam nas profundas desigualdades econômico-sociais dos países do Sul, a BI se propõe a enfatizar a 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.

Se os estudos da colonialidade têm razão, todo o processo de constituição da América Latina e o processo 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 esse modo de exercício do poder que se funda na base de uma diferença colonial – que hierarquiza experiências, saberes, culturas, vidas –, mas também vai sustentar um regime de produção de conhecimentos que o legitima e o faz funcionar, ao mesmo tempo em que esses saberes estão ligados a certa imagem de vida e de gestão da vida, como bem notou Foucault ao pensar na ideia de Biopolítica.

Embora trabalhos anteriores sobre a BI já tenham manifestado que os conceitos de Bioética e Biopolítica são diversos sob certa ótica uma vez que, em geral, se tenta desqualificar o escopo da discussão política da bioética atribuindo-o especificamente à biopolítica (Garrafa, 2005, p. 123), estudos mais recentes trataram de recuperar a relação entre os dois conceitos. A partir de discussões sobre os conceitos de “Felicidade Nacional Bruta” adotado desde os anos 1970 no Butão (que define que o princípio básico para garantir a felicidade é que a economia esteja a serviço do bem-estar da população) e de “Bem Viver” (antiga filosofia de vida das sociedades indígenas da região andina e incluída pela Bolívia em sua Constituição, segundo a qual o importante não são as riquezas, ou seja, as coisas que as pessoas produzem, mas o que as coisas produzidas proporcionam concretamente para a vida das pessoas) “[...] parece ser apropriado que a Bioética, nos próximos anos, comece a incorporar às suas discussões o conceito de Biopolítica, desenvolvido por Michel Foucault, uma vez que tudo isso tem a ver diretamente com a qualidade de vida e a sobrevivência das pessoas” (Garrafa, 2009).

Pode-se dizer, então, que embora tenham nuances específicas, bioética e as análises da biopolítica estão interconectadas em seus propósitos de entender os mecanismos de poder sobre a vida que se fundam em torno de uma imagem de vida.

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,

em que o menos desenvolvido deve estar não apenas sob a tutela dos mais desenvolvidos, mas o próprio desenvolvimento de alguma maneira está ligado a essa 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. Essa seria uma variante da Diferença colonial que fundaria aquilo que chamaremos de *Colonialidade da vida*, que é exatamente o 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, fundando assim uma hierarquia e uma justificativa para dominação, exploração e submissão, sob o pretexto de ser esse um caminho para o desenvolvimento da vida menos desenvolvida.

A incisiva denúncia que a BI tem feito sobre o *Double standard* em pesquisas clínicas desenvolvidas pelo *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 outra, mas também de uma hierarquia de vidas “desenvolvidas” sobre vidas “não desenvolvidas”. Tudo isso justificaria a legitimação de incursões ditas proveitosas de uma sociedade (denominada “desenvolvida”) sobre sociedades “menos desenvolvidas” (Garrafa e Lorenzo, 2009). Essa relação 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, servir de válvulas de segurança para a sociedade moderna. E essa utilidade, mesmo que fosse a única, seria imensa (grifos nossos).

É nesse contexto que vemos a colonialidade da vida como base da biopolítica hegemônica e, especialmente, de algumas bioéticas despolitizadas, horizontais, distantes da realidade, deliberadamente “neutras” e assépticas. Ao afirmarmos que em alguns lugares “uma concepção prudente e regrada de vida” impede investidas mais fortes e até violentas, em outros lugares elas estão perfeitamente legitimadas e autorizadas. Isso, longe de ser 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 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, sendo usadas como sujeitos de pesquisas para que não apenas o restante do mundo, mas também os países onde essas vidas pesquisadas estejam, sejam, pelo menos na instância teórica da argumentação, também beneficiadas. Os benefícios que seriam, em tese, de todas as sociedades são alcançados através do risco de alguns, que são pensados não apenas politicamente, mas social e ontologicamente como mais propícios para o trabalho árduo, que implica em desenvolver 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 do argumento desenvolvimentista. Convocando uma falácia dialética desenvolvimentista, segundo a qual 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 ela 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, consideradas “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. 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 no país colônia. A América Latina é colonizada sem uma metrópole única. Nisso reside um dos efeitos mais perversos da colonialidade: não há um Estado-Nação concreto a quem culpar 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 é política e ontologicamente mais valiosa do que a vida de quem habita, em processos marginais, o Sul. Todo discurso que valoriza as vidas pretende, em atitude paradoxal (como no caso do duplo padrão metodológico utilizado para as pesquisas clínicas), reconhecer 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 os países periféricos e explorados de “países em desenvolvimento” é uma das maneiras de pensar esse fenômeno. Não se percebe a atuação da falácia desenvolvimentista nesse 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 de vida (embora na América Latina uma noção biológica de raça tenha sido usada muito tempo para esses fins), mas na afirmação médica, religiosa, econômica e política que ao se articular com outras afirmações estratificam de maneira estratégica as vidas para melhor dominar algumas.

Nesse sentido, a BI assumiu a tarefa de denunciar e desmistificar a imagem colonizada de vida, que se afirma por imperialismos de diversas ordens (político, econômico, moral, biomédico etc.) 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.

A tarefa de oferecer reflexões e alternativas às questões persistentes no hemisfério Sul, exige da BI - e de toda bioética politicamente comprometida - uma lúcida relação crítica e aberta com os instrumentos teóricos que vêm do Norte, pois todo o discurso fundado na colonialidade se apresenta como generoso. O objetivo, portanto, é utilizar criticamente o pensamento desde o Sul, para o Sul, através do Sul, com a apropriação crítica das ferramentas conceituais advindas de diversos lugares, incluindo o Norte, mas sempre com a perspectiva de que as ferramentas conceituais lá construídas - ao menos as hegemônicas - escondem as armadilhas da colonialidade. A BI, com uma fundamentação epistemológica crítica direcionada a estudar as desigualdades sociais e outras situações persistentes existentes no Sul, por ter se arvorado a pensar para o Sul, apresenta-se com uma precondição e disposição concretas para fazer parte do contexto de uma perspectiva de crítica à colonialidade do poder, do saber, da vida.

Discutindo o Utilitarismo e o Consequencialismo como Bases Conceituais da BI

Na busca de oferecer ferramentas consistentes para pensar, avaliar e apresentar alternativas aos problemas (bio)éticos da América Latina, a BI apresenta uma dupla proposta. No campo coletivo e público, propõe a priorização de políticas e tomadas de decisão que privilegiem o maior número de pessoas, pelo maior espaço de tempo possível e que resultem nas melhores consequências coletivas, mesmo levando em consideração circunstâncias e situações individuais, com exceções pontuais a serem discutidas. No campo individual e privado, propõe a busca de soluções viáveis para os conflitos identificados, levando em consideração o contexto em que acontecem, bem como as contradições que os sustentam (Garrafa e Porto, 2003).

Essas propostas - além de tomar a equidade como ponto de partida; a justiça social como objetivo e como ambiente de reflexão; a libertação como

ferramenta de intervenção; o empoderamento e a libertação como propostas de mobilização de sujeitos e recursos; e a emancipação como ponto de proteção - se sustentam em dois fundamentos: a) em um utilitarismo, que no sentido atribuído por palavras de Garrafa e Porto (2003) é orientado para a equidade; b) num consequencialismo solidário e crítico.

Inicialmente nos deteremos no primeiro ponto registrado - o utilitarismo - e sua crítica desde a perspectiva dos estudos sobre a colonialidade. Análises e críticas ao uso do utilitarismo como ferramenta incorporada pela BI já foram feitas (ver por exemplo o texto de Cruz e Trindade, 2006). O objetivo não é apresentar essa crítica como uma proposta de retirada do utilitarismo das bases da BI, mas de analisar de que maneira ela poderia ser pensada de maneira descolonizada. O uso crítico de um conceito é uma das formas de evitar a armadilha colonial, que pensa que sempre a melhor maneira de se usar um conceito é tendo-o como o melhor possível para pensar, analisar, problematizar e propor soluções para uma situação ou problema.

Uma das críticas que os estudos da colonialidade fazem à colonialidade do saber - essa maneira de produzir conhecimentos e conceitos que estão de algum modo legitimando e fazendo funcionar o esquema da colonialidade do poder - relaciona-se ao fato de que entre as grandes armadilhas dos saberes coloniais está sua pretensão à universalidade. Toda tentativa de extensão universal da aplicação de qualquer regra implica na vulnerabilização daquele ponto ao qual a regra não se aplica "naturalmente". Independentemente do fato que a referência mencionada nesse contexto é 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 mais bem 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. Quijano (1992) nos lembra que um dos fundamentos característicos da constituição da colonialidade é o estabelecimento da racionalidade como foco central na definição do

ser humano e nas maneiras dos seres humanos lidarem com as instituições sociais. Em função disso, Rouanet (1993) define a Modernidade como processo de racionalização das instituições sociais. A ideia de racionalidade 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.

Essa é a mesma racionalidade que aparece como referência mais ou menos segura para a tomada de decisões na fonte da elaboração utilitarista. É exatamente aqui que reside o risco da adoção do utilitarismo para a 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 esse 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). 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 as 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 determinada cidade, ao mesmo tempo 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 po-

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

Como saber se esse tipo de aplicação seria a exceção ou o padrão de situações-problemas e que 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 em que 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?

Embora a BI enfatize que esse 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. 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, 2000, p. 355). Paradoxalmente, 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 – nem necessariamente seu representante – que tomaria a decisão acerca da alocação de recursos. 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 vulneráveis. A Moderni-

dade 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. 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 dessa racionalidade que em sua história vem mostrando usar a frieza em sua relação com os sofrimentos morais. Nesse sentido, os estudos sobre a colonialidade 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 em que se possam construir perspectivas de equidade.

Aqui, ressaltamos que o problema da articulação entre o utilitarismo e a perspectiva da equidade não vem da equidade, mas do modo especificamente moderno com que a temos buscado. As formas de justiça em que alguns decidem por todos costumam carregar os problemas da universalização da vontade de grupos que, mesmo bem intencionados, estão comprometidos, de modo inexorável, com o seu lugar de enunciação. Gayatri Spivak recorda que nas tramas políticas hegemônicas, as pessoas política, econômica, epistêmica, cultural e socialmente vulneráveis - os subalternos - não constituiriam um sujeito capaz de conhecer e falar por si mesmo (Spivak, 2003, p. 324). E por que isso? Porque a fala, a comunicação - sobretudo política - supõe um sujeito receptor, que escute sem silenciamentos essa fala. Spivak (2003, p. 327) 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 será anulada, se tornará uma *não voz*, um silêncio. Diante do silêncio, a experiência que determinará o lugar social do qual partirá a busca da equidade é exatamente a experiên-

cia de quem não é subalterno, de modo que, dada a heterogeneidade das experiências, sempre deixará de fora a experiência do subalternizado.

A ideia de um consequencialismo solidário articulado com o utilitarismo orientado para a equidade proposto pela BI que cria compromissos com as populações historicamente desprivilegiadas e vulneradas é o segundo ponto elencado no início deste tópico e que agora passamos a discutir. De acordo com a BI, o consequencialismo solidário tem sua articulação com o utilitarismo por um forte motivo: a afirmação da solidariedade ficou definitivamente assentada com a aprovação da Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos da Unesco (2005), em que aparece como artigo 13 do capítulo dos "Princípios" com o título "Solidariedade e cooperação" 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.

Aqui talvez seja o ponto em que uma proposta de descolonização tanto da equidade quanto da solidariedade possa acontecer. Buscar a equidade não é fazer pelo mais vulnerável o que nós, na posição menos vulnerável, julgamos mais apropriado, mas construir, com ele, um espaço em que as diferenças não sejam hierarquizadas. Ser solidário não é julgar que os mais vulneráveis são incapazes de mobilidade e melhorias autorrealizadas; tampouco é acreditar na possibilidade de transformação e entregar os mais vulneráveis à própria sorte. A solidariedade está mais ligada com o acolhimento da alteridade, no sentido atribuído por Lévinas (2007, p. 89-93), no qual o "eu" não prescreva o campo de pertença e atuação do outro. Esse acolhimento nos enviará ao cuidado, à responsabilidade com esse outro, sobretudo na suposição de que esse outro está sempre

vulnerável às nossas ações. A solidariedade estaria, aqui, vinculada à proposta intercultural de encontro com uma inter-relação equitativa entre pessoas, conhecimento e práticas culturalmente diferentes, uma interação que parte do conflito inerente nas assimetrias sociais, econômicas e políticas do poder e que impulsiona ativamente processos de intercâmbios que permitam espaços de encontro entre seres e saberes, sentidos e práticas diferentes (Walsh, 2005, p. 45), buscando com isso reduzir o desnível provocado pelos jogos hegemônicos de poder.

A BI propõe a chamada solidariedade crítica como um dos caminhos possíveis na busca e conquista do *welfare state*, no sentido defendido por Giovanni Berlinguer (1996), principalmente para os indivíduos e grupos mais desvalidos e vulneráveis da sociedade (Selli e Garrafa, 2006). Pensamos em uma solidariedade crítica, exatamente para evitar a armadilha colonial de sermos solidários em causa própria, no sentido de beneficiar apenas nossos próprios interesses. A crítica aqui é também uma autocrítica, na medida em que nossos posicionamentos e interesses também estarão em questão. A construção da solidariedade crítica poderá se efetivar em mudanças político-sociais, entre outras formas, a partir de um voluntariado orientado para a alteridade, 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.

A fundamentação desse tipo de voluntariado na proposta da BI vem do compromisso pela tríplice busca da intervenção: civil, política e social. Sua fonte de inspiração é sustentada pela solidariedade crítica e comprometida, que se situa nas coordenadas da vida cotidiana e compreende propostas de transformação social a partir do comprometimento não somente desinteressado e usual verificado nos grupos tradicionais de voluntários, mas que inclui o discurso da militância e práticas políticas situadas no horizonte da mobilização social e que se movimentam pelos espaços do protesto e do confronto, quando necessário (Selli e Garrafa, 2005). O norte desse voluntariado é viabilizado a partir de uma

prática solidária crítica, autocrítica, transformadora e militante. Os grupos voluntários orgânicos alimentam suas ações políticas e seus processos de relacionamentos nos campos da justiça, dos direitos e da mobilização e luta social, por meio de práticas solidárias, interativas e socialmente comprometidas. É dentro de todo esse contexto e na linha das ideias apresentadas, que a BI sustenta sua defesa de um consequencialismo solidário. A proposta de uma solidariedade, de uma equidade e de um voluntariado descolonizados se encaixariam de modo harmônico à proposta da BI.

Considerações Finais

É inegável concordar que o lugar de poder que está envolvido na vulnerabilidade é central para o debate deste problema. 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.). Nesse sentido, a tentativa de construção coletiva é fundamental para a tomada de decisões. Uma Bioética de Intervenção para que seja um vetor da diminuição das injustiças sociais deve ser uma bioética dialogada. Dialogar implica assumir os problemas e as contradições do diálogo, que objetiva o consenso; segundo Nery (2004), para existir diálogo deve haver o mínimo de consenso. 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 com pessoas de moralidades, culturas e interesses diferentes e imaginar de modo inocente que o diálogo é uma prática isenta de riscos, sobretudo se levamos em consideração as ideias de Spivak elencadas anteriormente.

A crítica desenvolvida neste texto à BI, mais do que uma tentativa de invalidação deve ser vista como uma proposta de aprofundamento e ajuste. Não deve, portanto, ser considerada uma tentativa unilateral de mostrar as fragilidades para que outra proposta a substitua ou ocupe seu lugar. Isso pode acontecer, mas é apenas uma das diversas possibilidades.

A maneira como a BI procura lidar com o utilita-

risimo, 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. O uso do utilitarismo, até que se consiga construir algum instrumento mais adequado, deve ser plenamente cuidadoso, mas é o que atualmente dispomos no contexto latino-americano. Utilizando a metáfora de Neurath (1993, p. 206) sobre o conhecimento, pode-se dizer que a BI é como um navio que funciona e 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 o porto seguro para substituir o utilitarismo por outra ferramenta teórica mais pertinente, vamos navegando com ele, consertando-o sempre que der problema e, sobretudo, atentos ao fato de que temos uma peça avariada e que pode, 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 de uma vida não colonizada.

Referências

BERLINGUER, G. *Ética da saúde*. São Paulo: Hucitec, 1996.

CRUZ, M. R.; TRINDADE, E. S. Bioética de intervenção: uma proposta epistemológica e uma necessidade para sociedades com grupos sociais vulneráveis. *Revista Brasileira de Bioética*, Brasília, DF, v. 2, n. 4, p. 483-500, 2006.

DUSSEL, E. *1492: O encobrimento do outro. A origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.

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

GARRAFA, V. Inclusão social no contexto político da bioética. *Revista Brasileira de Bioética*, Brasília, DF, v. 1, n. 2, p. 22-32, 2005.

GARRAFA, V. *REDBIOÉTICA: a Unesco initiative for Latin America and the Caribbean*. México City, DF: Unesco, 2009. Disponível em: <http://www.unesco.org/uy/shs/red-bioetica/fileadmin/shs/redbioetica/revista_1/IntroductionGarrafa.pdf>. Acesso em: 18 maio 2011.

GARRAFA, V.; PORTO, D. Intervention bioethics: a proposal for peripheral countries in a context of power and injustice. *Bioethics*, London, v. 17, n. 5/6, p. 399-415, 2003.

GARRAFA, V.; LORENZO, C. Helsinque 2008: redução de proteção e maximização de interesses privados. *Revista da Associação Médica Brasileira*, São Paulo, v. 55, n. 5, p. 497-520, 2009.

LÉVINAS, E. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2007.

MIGNOLO, W. *Histórias locais/Projeto globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2003.

NERI, D. *Filosofia moral*. São Paulo: Loyola, 2004.

NEURATH, O. Propositiones protocolares. In: AYER, A. J. (Comp.). *El positivismo lógico*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 205-214.

QUIJANO, A. Colonialidad y modernidad-racionalidad. In: BONILLO, H. (Comp.). *Los conquistados*. Bogotá: Tercer Mundo: Flacso, 1992. p. 437-449.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*. Santa Cruz, v. XI, n. 2, p. 342-386, 2000. Special issue.

ROUANET, S. P. *Mal-estar na modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

SELLI, L.; GARRAFA, V. Bioética, solidariedade crítica e voluntariado orgânico. *Revista de Saúde Pública*, São Paulo, v. 39, n. 30, p. 473-478, 2005.

SELLI, L.; GARRAFA, V. Solidariedade crítica e voluntariado orgânico: outra possibilidade de intervenção societária. *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 239-251, 2006.

SIGER, C. *Essai sur la colonisation*. Paris: Société du Mercure de France, 1907.

SPIVAK, G. C.   Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, v. 39, p. 301-364, enero/dic. 2003.

UNESCO. *Declara  o Universal sobre Bioética e Direitos Humanos*. Paris, 2005. Disponível em: <<http://www.bioetica.catedraunesco.unb.br>>. Acesso em: 29 mar. 2010.

WALSH, C. Interculturalidad, conocimientos y descolonialidad. *Signo y Pensamiento*. Bogotá, vol. 24, n. 46, p. 39-50, enero/jun. 2005.

Recebido em: 05/04/2010

Aprovado em: 04/11/2010