



Revista Colombiana de Bioética

ISSN: 1900-6896

publicacionesbioetica@unbosque.edu.co

Universidad El Bosque

Colombia

Flor do Nascimento, Wanderson; Garrafa, Volnei
Nuevos diálogos desafiadores desde el sur: colonialidad y Bioética de Intervención
Revista Colombiana de Bioética, vol. 5, núm. 2, diciembre, 2010, pp. 23-37
Universidad El Bosque
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=189218186003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

*Nuevos diálogos desafiantes desde el sur: colonialidad y Bioética de Intervención**

New challenges from the south: dialogues between coloniality and Intervention Bioethics

Wanderson Flor do Nascimento**; Volnei Garrafa***

Resumen

El objetivo del trabajo es discutir algunas nociones desarrolladas por los estudios relacionados con la colonialidad creadas por un grupo de pensadores(as) de América Latina. Además, analiza el modo como la Modernidad surgió estructurada, organizando el poder, el saber y el ser, creando una jerarquía entre centro y periferia, instalados en una perspectiva colonial y estableciendo nuestra forma de trabajar con la política, con las ciencias y –este es el punto principal que el trabajo sostiene– con la propia vida. La Bioética de Intervención (BI), que tiene como propuesta politizar de modo ético y aplicado la forma de trabajar con los conflictos biotecnocientíficos, sanitarios, sociales y ambientales a partir de la realidad latino-americana, desarrolla una línea de investigación que puede acoger las críticas y contribuciones originarias de los estudios sobre la colonialidad, principalmente en lo que se refiere a las bases conceptuales y epistemológicas que la sostienen. Entre estas, específicamente, el estudio discute las relaciones existentes entre el utilitarismo, incorporado por la BI por medio de un consecuencialismo solidario, y sus interrelaciones con la idea de colonialidad.

Palabras clave: Colonialidad, Bioética de Intervención, epistemología, política, América Latina.

Abstract

This paper aims to discuss some concepts – developed in studies on coloniality by a group of thinkers in Latin America. About how Modernity emerged as a structured way to dispose power, knowledge and being, installed in a colonial perspective so that a hierarchy between center and periphery organize 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 a Latin American perspective, develops a line of research that can accommodate the contributions, as well as the criticisms, from studies on coloniality, 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 utilitarianism accepted by IB through a supportive consequentialism and its interrelations with the idea of coloniality.

Key words: Coloniality, Intervention Bioethics, epistemology, politics, Latin America.

* Trabajo de reflexión. Este documento que recoge las ideas y argumentos presentados durante el XVI Seminario Internacional de Bioética “Globalización o mundialización: un desafío para la Bioética”, realizado en la Universidad El Bosque –Bogotá, Colombia–, agosto de 2010. Documento entregado el 22 de septiembre de 2010 y aprobado el 06 de diciembre de 2010.

** Profesor Asociado del Departamento de Filosofía e Investigador de la Cátedra UNESCO y del Programa de Posgrado en Bioética de la Universidad de Brasilia, Brasil.

*** Profesor Titular y Coordinador de la Cátedra UNESCO y del Programa de Posgrado en Bioética de la Universidad de Brasilia, Brasil. Miembro del International Bioethics Committee de la UNESCO. Correo electrónico: volnei@unb.br

Introducción

La Bioética de Intervención (BI) surgió en la última década del siglo XX como una herramienta de denuncia, reflexión y búsqueda de alternativas para la solución de problemas bio-éticos, sobre todo los macroproblemas, que surgen en un contexto típico de las desigualdades registradas en el Hemisferio Sur del mundo, especialmente en América Latina. Las llamadas situaciones persistentes, que en los países periféricos dictan el modo estructural de trabajar con los problemas relacionados con la vida, la salud, la ética y la política, según la BI requieren herramientas diferentes de aquellas utilizadas por los modelos imperialistas de los países centrales. La BI trabaja también con las *situaciones emergentes*, pero a partir de la perspectiva de la justicia social, ancorada en la búsqueda del combate a las desigualdades provocadas por la dinámica imperialista y colonial, verificada principalmente en los últimos 60 años a partir del acelerado desarrollo científico y tecnológico en los países centrales¹.

Las situaciones persistentes (como la exclusión social, violencia, discriminación, restricción de acceso a la atención en salud...), tan vigentes en los países periféricos, a pesar de no ser recientes, adquieren un contorno muy particular en el período moderno, pues, sobre todo el avance del capitalismo —que ocurre solamente en la Modernidad— imprime marcas muy peculiares a los problemas que se vivenciaron de otras formas en diferentes épocas históricas.

La BI propone una politización de las cuestiones morales abordadas por la Bioética desde un referencial que sea adecuado para el contexto de exclusión de los países del Hemisferio Sur, y, sobre todo, para el contexto latinoamericano.

Llevando en consideración el carácter abierto, en construcción, dialógico de la BI, lo que el presente estudio pretende, es buscar algunas reflexiones y propuestas sobre referenciales teóricos provenientes de la propia América Latina, que puedan contribuir para el perfeccionamiento y refuerzo de las bases conceptuales de esta nueva y radical propuesta de politización de la Bioética, de modo que conceptos que se articulen, principalmente en los campos epistemológicos y políticos, puedan ser pensados no solamente *para* el Sur, sino *desde* el Sur.

El presente estudio está estructurado en tres partes. En la primera, es presentada la justificación para una reflexión de conceptos desde el Sur y no solamente para el sur, al mismo tiempo en que son introducidos los llamados *Estudios sobre la colonialidad*. En la segunda, delinearemos el contexto específico donde la BI se puede relacionar con los estudios de la colonialidad, reforzando una de las ideas que sostienen los pensamientos hegemónicos en Bioética, que llamaremos de *colonialidad de la vida*, de los estudios de la colonialidad a las bases conceptuales de la BI. Y, en la parte final, será desarrollada una crítica a algunos presupuestos teóricos de la BI, no para invalidarlos, sino para pensarlos de otro modo, buscando algunas posibilidades de contribuciones de los estudios de la colonialidad a las bases conceptuales de la BI.

1. Pensar desde el Sur

El modo hegemónico de tratar con las prácticas sociales, con la política, con la ética y el conocimiento en nuestro cotidiano y en las ciencias es, especialmente, moderno; así, comparte de una serie de características de esta misma Modernidad que la hace nacer. Es en la Modernidad que vemos surgir un modo específico de ejercicio de poder, que tiene una forma peculiar de articular conocimientos para la validación de ese modo de ejercer el poder, fundado en una geopolítica.

¹ GARRAFA, Volnei y PORTO, Dora. Intervention bioethics: a proposal for peripheral countries in a context of power and injustice. *Bioethics*, volumen 17 (5–6): 399–415, octubre de 2003.

En función de esas características modernas, que apuntaremos adelante, se hace necesario –para pensar no solamente el Sur y para el Sur, sino desde el Sur– hacer una crítica de la Modernidad, una vez que a propia noción política de Hemisferio Sur solamente adquiere su sentido en el período moderno.

Existen diversas formas de entender y criticar la Modernidad. En este trabajo se acompañará una que es oriunda de la propia América Latina, desarrollada por una serie de pensadoras y pensadores provenientes de diferentes áreas del conocimiento y de la filosofía y que parten de América Latina como un lugar del pensar y para pensar. En un grupo que postula un supuesto político para realizar su análisis de la Modernidad, cual sea: es imposible entender los efectos, los sentidos, las dinámicas y las prácticas del poder de la Modernidad sin comprender que ella tiene en su base una lógica colonial. Este grupo se organizó básicamente alrededor de las siguientes ideas: colonialidad, acuñada por Aníbal Quijano^{2,3}; diferencia colonial de Walter Dignolo⁴; y violencia original de la Modernidad y el encubrimiento del otro, de Enrique Dussel⁵. Todas estas ideas están articuladas con una serie de otras producciones que intentan comprender los modos como, en la Modernidad, las relaciones entre poder, conocimiento, vida y resistencia tienden a articularse, enfatizando especialmente la violencia que emerge de la contradicción entre “modernos” y “colonizados”. Llamaremos a la producción alrededor de estas ideas y de la producción de otras a partir de estas “estudios sobre la colonialidad”. Estos estudios parten de

las críticas a cierta imagen socialmente establecida sobre la Modernidad y afirman otra, pensada desde América Latina.

Esta imagen criticada de la Modernidad es aquella que centra los referenciales de comprensión del período moderno en Europa (y más tarde también en los Estados Unidos) y que está estructurada alrededor de algunos niveles⁶:

- En un nivel temporal, se piensa la Modernidad como teniendo sus orígenes entre los siglos XVI y XVIII, sobretodo en algunos países de Europa (más específicamente Inglaterra, Francia y Alemania), concomitante a algunos eventos importantes ligados a estos lugares, como la Reforma Protestante, el Iluminismo y la Revolución Francesa.
- En un nivel sociológico, la Modernidad ha sido caracterizada por la constitución de esta gran institución racionalizada –el Estado–Nación– que se caracteriza por la auto-reflexión. Esta auto-reflexión se articula por medio de la dinámica que nace de la interacción entre las fuerzas organizadoras de la sociedad y el conocimiento especializado, por el desmembramiento de la vida social que resulta en la despolitización de las cuestiones morales y en la acogida de fuerzas trans-locales que delinear fronteras, pero al mismo tiempo demuestran dificultades en pensar el acá y ahora de los lugares marcados por la presencia de estos “otros ausentes”, que son los excluidos.
- En un nivel filosófico, la Modernidad ha sido pensada como la caracterización de la noción de “Hombre”, como fundamento de la organización y del conocimiento del mundo, encontrando en la racionalidad el motor de la orden y de las ideas de desa-

² QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad–racionalidad. En: BONILLO, Heraclio (compilador). Los conquistados. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; Flasco, 1992. pp. 437–449.

³ QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World–Systems Research*, volumen VI (2): 342–386, verano/otoño de 2000.

⁴ MIGNOLO, Walter. Histórias locais / Projeto globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. 505p.

⁵ DUSSEL, Enrique. 1492: o encobrimento do outro. A origem do mito da Modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993. 196p.

⁶ ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericana. *Tabula Rasa*, número 001: 51–86, enero–diciembre de 2003.

rollo, progreso, mejoramiento y superación que se tornarían típicas de la presencia de los seres humanos en el orden social.

La articulación de estos niveles terminó por crear una determinada jerarquía entre lo que es local y lo que es global; en la medida que lo local es el particular necesita ser desarrollado para llegar a la hegemonía de lo global. En este sentido, la Modernidad puede ser vista como la construcción de una nueva imagen del mundo (ordenado, racional, previsible y en constante progreso). Esta imagen del mundo moderno es llamada “modo eurocentrado de interpretación” por los estudios sobre la colonialidad. Eurocentrado, por tener en Europa –y en sus proyecciones en los Estados Unidos (EE.UU)– el eje de comprensión del proceso moderno, no solamente en Europa (y EE.UU), sino en todo el mundo. Y, en función de esta imagen, todo lo que no es moderno, no es civilizado; es atravesado por la marca de la barbarie, la marginación y lo subalterno. Lo local es, en este contexto, menor, marginal, bárbaro, subalterno. Lo local es desubicado del centro, es interpretado como ligado al retrógrado, por lo que necesita ser educado, mejorado, desarrollado, para alcanzar el ideal/global.

Esta imagen supone (e instituye) una escala jerárquica entre quienes son desarrollados y quienes no lo son, de modo que esta jerarquización está conceptualizada en términos de quienes son modernos y quienes no lo son. Y existe una casi natural afirmación de la inferioridad de quienes no son marcados por la modernidad, necesitando ser educados, civilizados, colocados en la marcha del progreso (por los ya modernos/ desarrollados), lo cual implica –y es lo que en general ocurre y sirve a los intereses de la presente discusión y crítica– la instauración de un proceso de dominación. La colonización tiene parte de sus argumentos de legitimación ligada a esa propuesta de civilización direccionada a las

sociedades no desarrolladas, no civilizadas, no modernas/modernizadas. Y es en este contexto que los estudios sobre la colonialidad afirman diversas nociones críticas de modernidades alternativas a esa noción eurocentrada. Partiendo de este referencial existe un descentramiento de la Modernidad en sus alegados orígenes exclusivamente europeos, incluyendo una desconfianza en la secuencia lineal que ligaría Grecia, Roma y la Europa moderna.

Otra concepción espacial y temporal de la modernidad tiene relación con el papel fundamental de España y Portugal –llamada por Dussel⁷ la Primera Modernidad, iniciada con la Conquista– y su continuación en el Norte Europeo con la Revolución Industrial y el Iluminismo (la Segunda Modernidad). La segunda no sustituye a la primera, pero la sobrepone hasta hoy. El énfasis en la periferización de todas las regiones del mundo por esta “Europa Moderna”, teniendo la América (especialmente América Latina), como el inicial “otro lado de la Modernidad”: lo dominado y el encubierto.

Estos estudios realizan también una relectura del mito de la Modernidad, no en términos de cuestionar el potencial de emancipación de la razón moderna, sino en la imputación de superioridad de la civilización europea articulada con la suposición de que el desarrollo europeo debe ser unilateralmente seguido por todas las otras culturas; y a la fuerza en el caso de ser necesario. A tal hecho Dussel le llama “Falacia Desarrollista”⁸.

Los estudios sobre la colonialidad parten de movimientos de descolonización ocurridos sobretudo en la América colonizada –como las revueltas haitianas y de Túpac Amaru– alternativas tanto políticas como epistemológicas para pensar la Modernidad y el proceso colonizador

⁷ Dussel, Enrique. Op. cit. p. 185.

⁸ Ibid. pp. 185–186.

actual que, en verdad, son facetas diversas de la misma realidad. Los estudios de la colonialidad, partiendo de estas observaciones de lo local, afirman que la crítica de la Modernidad está fundada en la idea de que no existe Modernidad sin colonialidad, siendo esta la constitutiva de aquella. Mignolo afirma que en la dinámica de construcción de la Modernidad existe la instauración de una “diferencia colonial”⁹ que, al ser ocultada, se mueve en la tarea de subalternización de conocimientos, experiencias y culturas, tornando posible la instalación y consolidación de la Modernidad. Esta diferencia colonial crea un abismo entre las diversas partes involucradas en los procesos colonizadores y en la actual colonialidad. Esta diferencia jerarquiza las relaciones de modo inexorable, en la oposición entre el desarrollado/moderno y el bárbaro, el salvaje, el subdesarrollado y la afirmación de la superioridad espacial, política, epistémica, económica y moral de uno sobre el otro.

Aníbal Quijano, formulador del concepto de colonialidad, afirma que la Modernidad tal como la conocemos solamente existe porque se instauró como una forma de ejercicio de poder que torna inferior al otro, que crea identidades por medio de la creación violenta de alteridades que pueden –y, en gran medida, deben– ser subordinadas, violadas y oprimidas¹⁰. Es la Conquista del continente americano, sobretudo de la América Latina, la que proporciona sustentación política, económica, moral y epistemológica para el nacimiento y consolidación de la Modernidad. Y la colonialidad sería exactamente ese régimen de poder que, fundado en una idea de desarrollo, impone patrones económicos, políticos, morales y epistemológicos sobre otros pueblos no solamente para establecer un mecanismo de expansión de los Estado-Nación desarrollados, sino para la propia creación de la identidad europea (y estadounidense). Dicho de otro modo,

no existiría la Europa actual sin la subyugación de la América Latina, África y parte de Asia. No existiría Norte sin explotación del Sur. Y, en este sentido, la división del mundo en hemisferios atiende a un proyecto de poder, a una geopolítica.

La colonialidad del poder solamente se sostiene por existir un modo específico de producción del conocimiento, una epistemología, que se relaciona con una manera específica de aplicar estos conocimientos con el fin de ejercer el poder.

Y mucho de lo que se produjo en términos de teorías sobre el mundo, –que finalmente dibujan imágenes del mundo, ontologías–, es una afirmación de la legitimidad y de la necesidad de dominación de pueblos más desarrollados (euro-norteamericanos) sobre pueblos no desarrollados, como los pueblos del “Sur”. El Sur es acá entendido en el sentido propuesto por Boaventura de Souza Santos: “el conjunto de países y regiones del mundo que fueron sometidos al colonialismo europeo y que, con excepción de Australia y Nueva Zelandia, no alcanzaran niveles de desarrollo económico semejantes al del Norte global (Europa y América del Norte)”¹¹. Y ésta no es solamente una situación espacial, pues en el interior del Norte geográfico existen clases y grupos sociales (como los trabajadores, mujeres, indígenas, afro–descendientes) que fueron

... sujetos a dominación capitalista y colonial y, por otro lado porque en el interior del Sur geográfico existió siempre ‘pequeñas Europas’, pequeñas elites locales que se beneficiaron de la dominación capitalista y colonial y que después de las independencias ejercieron y siguen ejerciendo, por sus propias manos, en contra de las clases y grupos sociales subordinados¹².

⁹ MIGNOLO, Walter. Op. cit. p. 54.

¹⁰ QUIJANO, Aníbal. 1992. Op. cit. pp. 437–449.

¹¹ DE SOUSA SANTOS, Boaventura y MENESES, Maria Paula (Organizadores). *Epistemologías do Sul*. Coimbra: Editora Almedina, 2009. pp. 12–13.

¹² *Ibid.* pp. 12–13.

Pensar, entonces en conocimientos, en conceptos sean ellos epistemológicos, éticos o políticos, no solamente para el Sur, sino desde el Sur, implica entender que los conceptos están inmersos en historicidades y, en la historia de la mayoría absoluta de los conceptos éticos, políticos y epistemológicos tenemos la estructura colonial operando de modo fundamental, pues como recuerda Quijano “en el interior de la colonialidad del poder funciona la colonialidad del saber, siendo que esta legitima y hace funcionar aquella”¹³.

Evidentemente, todo esto no quiere decir que no debamos leer más a las teorías llegadas de Europa o de los Estados Unidos con el intento de pensar la situación de América Latina o de otros lugares del Sur, sino que debemos mirar con atención a las armadillas que estas teorías pueden traer, mucho más cuando ellas son construidas a partir de la esencia de la colonialidad que domina bajo la esencia del desarrollo, del progreso y, porque no, en nombre de un supuesto beneficio para las sociedades menos favorecidas (vale la pena recordar que las misiones catequizadoras, por ejemplo, se aproximaron a los pueblos indígenas brasileños para salvarlos, re-aproximarlos al único camino de salvación que ellos juzgaban existente...).

Pensar desde el Sur implica dialogar con los conceptos producidos por el Norte, atentos para el riesgo de subordinación a ellos. Y en este sentido, quizás sea interesante partir de un “conjunto de intervenciones epistemológicas que denuncian la supresión, valorizan los saberes que resistieron con éxito e investigan las condiciones de un diálogo horizontal entre saberes”¹⁴, que es la definición de Boaventura de Sousa Santos para “Epistemologías del Sur”.

2. Diálogo entre la colonialidad de la Vida y la Bioética de Intervención

Atenta principalmente a las cuestiones persistentes que se fundan en las profundas desigualdades económico-sociales de los países de Sur, la BI se propone enfatizar la necesidad de politización de los problemas morales originados de la condición vulnerada de la mayoría de las poblaciones y del hemisferio Sur como un todo, con énfasis en la América Latina.

En caso de que los estudios sobre la colonialidad tengan razón, todo el proceso de constitución de América Latina y el proceso de constitución de la economía capitalista globalizada, son partes del mismo proceso de constitución de la Modernidad. La lógica colonial de la modernidad no solamente estará ligada al contexto de la colonialidad política, que es el ejercicio del poder que se fundamenta en la base de una diferencia colonial –que jerarquiza experiencias, saberes, culturas, vidas– sino también va a sostener un régimen de producción de conocimientos que lo legitima y lo hace funcionar, al mismo tiempo en que estos saberes están ligados a una determinada imagen de vida y de gestión de la vida, como bien señaló Foucault al pensar en la idea de Biopolítica.

Aunque en trabajos anteriores sobre la BI se haya manifestado que los conceptos de Bioética y Biopolítica son diversos bajo cierta óptica una vez que, en general, se intenta descalificar el alcance de la discusión política de la bioética atribuyéndosele específicamente a la biopolítica¹⁵, estudios más recientes trataron de recuperar la relación entre los dos conceptos. A partir de discusiones sobre los conceptos de “Felicidad

¹³ QUIJANO, Aníbal. 2000. Op. cit. pp. 342–386.

¹⁴ DE SOUSA SANTOS, Boaventura y MENESES, Maria Paula. Op. cit. p. 13.

¹⁵ GARRAFA, Volnei. Inclusão social no contexto político da bioética. Revista Brasileira de Bioética, volumen 1 (2): 123, 2005.

Nacional Neta” adoptado desde los años 1970 en Bután (que define que el principio básico para garantizar la felicidad es que la economía esté al servicio del bien-estar de la población) y de “Bien Vivir” (antigua filosofía de vida de las sociedades indígenas de la región andina e incluida por Bolivia en su Constitución, que registra que lo importante no son las riquezas, o sea, las cosas que las personas producen, sino lo que las cosas producidas proporcionan concretamente para la vida de las personas) “... parece ser apropiado que la Bioética, en los próximos años, empiece a incorporar a sus discusiones el concepto de Biopolítica, desarrollado por Michel Foucault, toda vez que eso tenga que ver directamente con la calidad de vida y la supervivencia de las personas”¹⁶.

Se puede decir, entonces, que aunque tengan tonos específicos, la bioética y los análisis de la Biopolítica están interconectados en sus propósitos de entender los mecanismos de poder sobre la vida que se fundan alrededor de una imagen de vida. Así, en la medida en que los dictámenes hegemónicos de producción de conocimiento están fundamentados y producidos en la lógica de la colonialidad, tenemos que pensar cómo los conceptos de vida están en juego para la elaboración de otros conocimientos y políticas sobre la vida.

Una de las características de la colonialidad es pensar la estructuración de lo real en función de jerarquías, donde los menos desarrollados deben estar no solamente bajo la tutela de los más desarrollados, sino que el propio desarrollo está ligado a tal tutela. Las diferentes formas de vida de países centrales y países periféricos no solamente supone una diferencia de nivel de desarrollo, sino también una gradación de va-

lores entre las vidas. Esta sería una variante de la diferencia colonial que fundaría aquello que llamaremos de *Colonialidad de la vida*, que es exactamente ese proceso de crear una ontología de la vida que autorice pensar que algunas vidas son más importantes que otras, desde el punto de vista político, fundando así una jerarquía y una justificativa para dominación, explotación y sumisión bajo el pretexto de ser este un camino para el desarrollo de la vida menos desarrollada.

La incisiva denuncia que la BI viene realizando sobre el *Double standard* en investigaciones clínicas desarrolladas por el *National Institute of Health* de los Estados Unidos en diversos países periféricos, principalmente en el continente africano y también en América Latina, de alguna manera ya carga una denuncia no solamente sobre la jerarquización política (o Biopolítica) de la gestión de vida de una sociedad sobre otra, sino también de una jerarquía de vidas “desarrolladas” sobre vidas “no desarrolladas”. Todo eso justificaría la legitimación de incursiones dichas “provechosas” de una sociedad (denominada “desarrollada”) sobre sociedades “menos desarrolladas”¹⁷. Esa relación es una relación de colonización de la vida. La colonialidad de la vida normalmente ha sido usada como pretexto para prácticas violentas contra sociedades. Ideas parecidas podrían ser leídas en el inicio del siglo XX, en defensa de los sistemas coloniales, como las defendidas por Carl Siger:

Los países nuevos son un vasto campo abierto a las actividades individuales, violentas, que, en las metrópolis, se chocarían en contra de ciertos preceptos, contra una *concepción prudente y reglada de vida*, pero que, en las colonias, pueden desarrollarse con más libertad y mejor afirmar, en consecuencia, su valor. Así, las colonias pueden, en cierta medida, servir

¹⁶ GARRAFA, Volnei. REDBIOÉTICA – A UNESCO initiative for Latin America and the Caribbean. Conferencia presentada en la sesión de apertura de la XVI sesión del IBC –International Bioethics Committee of UNESCO–. México: 23 Noviembre de 2009.

¹⁷ GARRAFA, Volnei y LORENZO, Claudio. Helsinque 2008: redução de proteção e maximização de interesses privados. *Rev Assoc Med Bras*, volumen 55 (5): 514–18. 2009.

de válvulas de seguridad para la sociedad moderna. Y esa utilidad, mismo que fuera la única, sería inmensa¹⁸. (Cursivas nuestras).

Es en este contexto que vemos la colonialidad de la vida como base de la Biopolítica hegemónica y, especialmente, de algunas bioéticas despolitizadas, horizontales, distantes de la realidad, deliberadamente “neutrales” y asépticas. Al afirmar que en algunos lugares “una concepción prudente y reglada de la vida” impide embestidas más fuertes y hasta violentas que en otros lugares, tales iniciativas, están perfectamente legitimadas y autorizadas. Esto muestra que lejos de ser un mero arreglo de juegos de poder, involucra imágenes, nociones y conceptos acerca de lo que es la vida y sus relaciones con las instancias sociales.

Es posible encontrar argumentos en defensa del doble patrón de investigaciones —el *double standard* ya mencionado— que naturalizan las relaciones sociales en países periféricos, pasando la idea de que aquellas vidas puedan tener más importancia para el desarrollo del mundo en la medida en que son ellas mismas las más forzadas a encontrar sus límites, siendo usadas como sujetos de investigaciones para que no solo el resto del mundo, sino también los países donde esas vidas investigadas vivan, sean, por lo menos en la instancia teórica de la argumentación, también beneficiadas. Los beneficios que serían, en estas y en todas las sociedades, alcanzados por medio del riesgo de algunos, son pensados no solo políticamente, sino social y ontológicamente como más propicios para el trabajo arduo que implica el desarrollar aquellos conocimientos que todavía no están dominados por la ciencia.

La colonialidad de la vida también ofrece legitimación para que, contradictoriamente, la pobreza sea al mismo tiempo tolerada y perseguida

en nuestra sociedad. La vida pobre es parte del argumento desarrollista. Convocando una falacia dialéctica desarrollista afirma que para que ocurra progreso debe existir la contradicción, la tensión y la diferencia entre opresores y oprimidos, fabrica una vida vulnerable para que ésta pueda ser oprimida. En el inicio del colonialismo moderno la vida fabricada para ser oprimida fue la vida indígena y de personas del continente africano, que vinieron al continente americano, las cuales fueron “vidas necesarias” para el progreso de Europa y, más tarde, de los EUA.

Se fue el colonialismo, quedó la colonialidad. Y la misma lógica de usurpación, explotación y violencia continua siendo aplicada, solo que ahora con métodos más sofisticados que la presencia formal de la metrópoli en el país colonia. Ahora, América Latina es colonizada sin una metrópoli única. En esto reside uno de los efectos más perversos de la colonialidad: no existe un Estado-Nación concreto a quien culpar por los desmandes e injusticias que llevan vidas en nombre del progreso del mundo globalizado. Es el propio mundo globalizado, entidad al mismo tiempo concreta y ultra-abstracta, el responsable por la actual colonialidad, que fuera generada en otro tiempo y en otras circunstancias.

La vida sigue marcada por el trazo de la diferencia colonial. La vida de quienes habitan en condiciones hegemónicamente privilegiadas —los países centrales del Norte— es política y ontológicamente más valiosa que la de quienes habitan, en lugares marginales, el Sur. Y todo el discurso que valora las vidas pretende, en una actitud paradójica (como en el caso del doble patrón metodológico utilizado para las investigaciones clínicas), reconocer como menos valiosas esas vidas para valorizarlas. El discurso normalmente utilizado para jerarquizar las vidas las califica jerárquicamente para, a partir de la constatación de que ellas ocupan un grado político inferior —y, en la relación con las condiciones materiales

¹⁸ SIGER, Carl. *Essai sur la Colonisation*. Paris: Société du Mercure de France, 1907.

de existencia, también ontológica— colocarlas en la marcha del progreso. Llamar los países periféricos y explotados de “países en desarrollo” es una de las formas de pensar ese fenómeno. No se percibe la actuación de la falacia desarrollista en este contexto. Y la vida sigue siendo estratificada, en nombre del desarrollo.

Es necesario, además, resaltar que esa colonialidad de la vida no se sostiene en una concepción meramente biológica de la vida (aunque en América Latina una noción biológica de raza haya sido utilizada durante mucho tiempo para estos fines), sino que es una afirmación médica, religiosa, económica y política, que se ha articulado con otras afirmaciones que estratifican de modo estratégico unas vidas para dominar mejor a otras.

En este sentido, la BI asumió la tarea de denunciar y desmitificar esta imagen colonizada de la vida, que se afirma por imperialismos de diversas órdenes (políticas, económicas, morales, biomédicas...) y que terminan no solamente por estructurar las desigualdades sociales, sino contribuir para que ellas se mantengan. La colonialidad de la vida —como faceta de la colonialidad del poder— tiene dispositivos silenciosos de reproducción que, sin duda, se articulan con muchas ideas progresistas de los pensamientos hegemónicos.

La tarea de ofrecer reflexiones y alternativas a las cuestiones persistentes en el hemisferio Sur, exige de la BI —y de toda bioética políticamente comprometida— una lúcida relación crítica y abierta con los instrumentos teóricos que provienen del Norte, pues todo el discurso fundado en la colonialidad se presenta como generoso. El objetivo, por lo tanto, es utilizar críticamente el pensamiento desde el Sur y para el Sur, con la apropiación crítica de las herramientas conceptuales advenidas de diversos lugares, incluyendo el Norte, pero siempre con la perspectiva de que las herramientas conceptuales allá construidas

—por lo menos las hegemónicas— esconden las armadillas de la colonialidad. La BI, con una fundamentación epistemológica crítica direccionada a estudiar las desigualdades sociales y otras situaciones persistentes existentes en el Sur, por tener decidido el pensar para el Sur, se presenta con una precondition y disposición concreta para hacer parte del contexto de una perspectiva de crítica a la colonialidad del poder, del saber, de la vida.

3. Discutiendo el utilitarismo y el consecuencialismo como bases conceptuales de la BI

En la búsqueda de ofrecer herramientas consistentes para evaluar y proponer alternativas a los problemas bioéticos de Latinoamérica, la BI presenta una doble propuesta. En el campo colectivo y público, propone la priorización de políticas y la toma de decisiones que privilegien el mayor número de personas, por el mayor tiempo posible y que resulten en las mejores consecuencias colectivas, y al mismo tiempo teniendo en consideración circunstancias y situaciones individuales, con excepciones puntuales a ser discutidas. Y en el campo individual y privado, propone la búsqueda de soluciones viables para los conflictos identificados, teniendo en cuenta el contexto donde estos ocurren, así como las contradicciones que los sostienen¹⁹.

Estas propuestas —además de tomar la equidad como punto de partida; la justicia social como objetivo y como ambiente de reflexión; el **empoderamiento** como herramienta de intervención; la **liberación** como propuesta de movilización de sujetos y recursos; y la **emancipación** como punto de protección— se sustentan en dos fun-

¹⁹ GARRAFA, Volnei y PORTO, Dora. Op. cit. pp. 399–415.

damentos: a) en un utilitarismo que, en el sentido atribuido por Garrafa y Porto, es orientado para la equidad, y; b) en un consecuencialismo solidario y crítico.

Inicialmente nos detendremos en el primer punto antes mencionado –el utilitarismo– y su crítica desde la perspectiva de los estudios sobre la colonialidad. Análisis y críticas al uso del utilitarismo como herramienta incorporada por la BI ya fueron hechas (por ejemplo en el estudio de CRUZ y TRINDADE de 2006²⁰). El objetivo no es presentar esa crítica como una propuesta de retirada del utilitarismo de las bases de la BI, sino el de analizar cómo él podría ser pensado de modo descolonizado. El uso crítico de un concepto es una de las formas de evitar la encerrona colonial, que piensa que la mejor forma de usar un concepto es teniéndolo siempre como lo mejor posible para pensar, analizar, problematizar y proponer soluciones para una situación o problema.

Una de las críticas que los estudios sobre la colonialidad hacen a la colonialidad del saber –este modo de producir conocimientos y conceptos que están de algún modo legitimando y haciendo funcionar el esquema de la colonialidad del poder– se relaciona al hecho de que entre las grandes armadillas de los saberes coloniales está su pretensión a la universalidad. Todo intento de extensión universal de la aplicación de cualquier regla implica en la vulnerabilización de aquél punto a lo cual la regla no se aplica “naturalmente”. Independiente del hecho de que la referencia mencionada en este contexto es privilegiar el mayor número de personas en las decisiones públicas interventivas con vistas a la protección solidaria, existe una regla decidida por un conjunto de pensadores y pensadoras,

cuantitativamente minoritarios, que necesita una mejor discusión.

Sin establecer una crítica al modo como utilizamos los conceptos, incurrimos en el riesgo de no observar que la propia propuesta utilitarista tiene su historicidad, estando su historia también intrínsecamente relacionada con los procesos coloniales. Quijano²¹ recuerda que uno de los fundamentos característicos de la constitución de la colonialidad es el establecimiento de la racionalidad como foco central en la definición del humano y en las maneras de los humanos trabajar con las instituciones sociales. En función de este hecho, Rouanet define la Modernidad como el proceso de racionalización de las instituciones sociales²². La idea de racionalidad que aparece en el contexto moderno es una racionalidad organizadora, ordenadora y desarrolladora que procura sacar el máximo de provecho de todas las cosas sobre las cuales actúa.

Esa es la misma racionalidad que aparece como referencia más o menos segura para la toma de decisiones en la fuente de elaboración utilitarista. Y es exactamente aquí que reside el riesgo de la adopción del utilitarismo para análisis de conflictos que involucren, por ejemplo, decisiones en el campo de la salud. La toma de decisión para privilegiar el mayor número de personas, por la mayor cantidad de tiempo posible y que resulte en las mejores consecuencias colectivas, está radicalmente relacionada con la capacidad racional de determinar lo que es realmente privilegio (el mejor...) para el mayor número de personas. Como este es un principio general, que es reforzado por la BI en el sentido de que debe ser afirmado en situaciones particulares, abre espacios para tomas de decisiones que pueden llegar a mostrarse injustas desde el punto de vista de la dignidad de la persona humana

²⁰ 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*, volumen 2 (4): 483–500, 2006.

²¹ QUIJANO, Aníbal. 1992. Op. cit. pp. 437–449.

²² ROUANET, Sergio Paulo. *Mal-Estar na Modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. 424p.

(tal como piensa la mayoría de las personas). Y el dispositivo adicional que se refiere a las “excepciones a ser discutidas”, no logra evitar la mala aplicación de la regla, una vez que no sabemos cuáles serían tales excepciones y cuál sería el patrón de la regla.

Tomemos como ejemplo un caso hipotético. Un gobierno determina que parte de sus recursos económicos de emergencia sean utilizados para la construcción de un puente que una dos barrios nobles de una determinada ciudad, al mismo tiempo en que –también originando una situación de emergencia– aparatos de hemodiálisis quiebran en un hospital de la periferia de la misma ciudad poniendo en riesgo la vida de algunas personas por falta de tratamiento indispensable. Con el argumento de que ya existe una inversión considerable de recursos para la salud y que el puente es una cuestión de urgencia mayor porque el tránsito de los barrios servidos por ella y que se dirige para el centro de la ciudad se estaba tornando impracticable, quedó utilitariamente justificable la aplicación prioritaria de recursos en ella. Los mismos recursos de emergencia podrían ser utilizados tanto en uno como en el otro caso, pero como el puente beneficiaría un número mayor de personas, por más tiempo y resultando en “mejores consecuencias colectivas”, se decidió por este.

Cómo saber que ese tipo de aplicación sería la excepción o el patrón de situaciones problemas donde la regla utilitaria debería ser aplicada? Pensar, por ejemplo, en lo interesante que sería –también desde el punto de vista hipotético– el que una persona fuera muerta para que sus órganos salvaran la vida de diversas personas. Cómo saber sobre la aplicación justa de un principio donde las excepciones demuestran la fragilidad de la regla? Cómo evitar que la regla que aplica la racionalidad y que fue desarrollada bajo el referencial colonial, origine más vulnerabilidad que liberación o emancipación?

Aunque la BI enfatice que este no es un utilitarismo cualquiera, pero un utilitarismo direccionado a la equidad, la emergencia de la noción de equidad no sería suficiente para garantizar que hubiera la *indubitable mejor* toma de decisión. La propia percepción del desequilibrio que se procuraría reducir con la búsqueda de la equidad es identificada racionalmente. Quijano recuerda que el modo hegemónico de funcionamiento de la racionalidad moderna es exactamente la comprensión en la búsqueda de lo que es homogéneo, o en la “percepción de que un campo de relaciones sociales es constituido por elementos homogéneos, continuos, aunque contradictorios”²³. Paradójicamente, la propuesta de equidad parte de la homogeneidad del desnivel entre las partes que están en situación desigual y tienen la perspectiva de reducir la desigualdad para que ellas estén homogéneamente equiparadas en términos de igualdad.

Eso resulta de la invisibilidad de los procesos de ejercicio colonial del poder cuando se pretende generoso. La percepción de la desigualdad que motivará la procura de mecanismos para la búsqueda de la equidad, normalmente parte de las partes menos vulnerables; en el caso hipotético del puente y la diálisis, no sería un paciente portador de nefropatía –tampoco necesariamente su representante– que tomaría la decisión acerca de la asignación de recursos. Y esa percepción racional de la desigualdad y vulnerabilidad es totalmente terciada por la percepción de que existe una homogeneidad que permite tomar decisiones correctas en beneficio de los vulnerables. Y la Modernidad estructuró la razón para percibir las regularidades y la homogeneidad. Todavía, las relaciones de fuerza son fluidas, dispersas, y el campo de las relaciones humanas (sean ellas políticas, económicas, sociales u otras) son totalmente heterogéneas y llenas de fisuras e irregularidades. Y como la racionalidad

²³ QUIJANO, Anibal. 2000. Op. cit. p. 355.

moderna fue forjada para pensar desde el punto de vista de la homogeneidad, igualmente la propuesta de la equidad puede ser comprometida en función del aspecto racional de su búsqueda.

La decisión sobre lo que es mejor para la mayoría de las personas es siempre una decisión tomada por algunas personas, por medio del uso de esta misma racionalidad que en su historia demuestra usar la frigidez en su relación con los sufrimientos morales. En este sentido, los estudios sobre la colonialidad proponen diálogos con las partes locales, con los más vulnerables, desconsiderando la jerarquía racional de la especificidad técnica. El diálogo entre técnicos especialistas y el restante de las poblaciones, con todas las dificultades que esa tarea implica con relación a las diferencias, puede ser un primer paso para la búsqueda de la creación del espacio donde es posible construir perspectivas de equidad.

Y aquí, resaltamos que el problema de la articulación entre el utilitarismo y la perspectiva de la equidad no proviene de la misma equidad, sino del modo específicamente moderno con que la hemos buscado. Las formas de justicia donde algunos deciden por todos acaban cargando los problemas de la universalización de la voluntad de grupos que, igualmente bien intencionados, está comprometida, de forma inexorable, con su lugar de enunciación. Spivak recuerda que en las tramas políticas hegemónicas, las personas política, económica, epistémica, cultural y socialmente vulnerables –los subalternos– no constituirían un sujeto capaz de conocer y hablar por sí mismo²⁴. Y por qué eso? Porque la manifestación, la comunicación –sobre todo política– supone un sujeto receptor, que escuche sin silenciamientos tal manifestación. Spivak sospecha que en la estructura colonial de poder

hegemónico, ese receptor no existe, de modo que la voz de la insurgencia no será escuchada, o aún, que la voz es anulada, se tornará una *no-voz*, un silencio²⁵. Y frente al silencio, la experiencia que determinará el lugar social del cual partirá la búsqueda de la equidad es exactamente la experiencia de quien no es subalterno, de modo que, dada la heterogeneidad de las experiencias, siempre dejará por fuera la experiencia del subalternizado.

La idea de un consecuencialismo solidario articulado con el utilitarismo orientado para la equidad, propuesto por la BI, y que crea compromisos con las poblaciones históricamente no privilegiadas y vulneradas, es el segundo punto apuntado en el inicio de este tópico y que ahora pasamos a discutir.

De acuerdo con la BI, el consecuencialismo solidario tiene su articulación con el utilitarismo por un fuerte motivo: que la afirmación de la solidaridad quedó definitivamente establecida con la aprobación de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO²⁶, donde aparece como artículo 13 del capítulo de los “Principios” con el título “Solidaridad y cooperación” y la siguiente redacción: “La solidaridad entre los seres humanos y la cooperación internacional para este fin deben ser estimuladas”. Por un lado, se sabe que las decisiones alrededor de acciones de solidaridad son en la mayoría de las veces ejercidas por sujetos que tienen sus lugares de decisión relacionados con historicidades que no siempre los lleva a optar por las personas históricamente desfavorecidas. Por otra parte, la inclusión de la solidaridad como principio en un importante documento construido colectivamente bajo el apoyo de la comunidad mundial de naciones acaba ganando

²⁴ SPIVAK, Gayatri Chakravorty. ¿Puede hablar el subalterno? Revista Colombiana de Antropología, volumen 39: 297–364, enero–diciembre de 2003. p. 324.

²⁵ Ibid. p. 327.

²⁶ UNESCO. Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos [en línea]. Paris, 2005. Disponible en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001461/146180por.pdf>

una nueva visibilidad y aplicación, dependiendo del nivel de politización y comprometimiento colectivo de los agentes que la utilizan.

Y aquí, quizás sea el punto donde una propuesta de descolonización tanto de la equidad como de la solidaridad pueda suceder. Buscar la equidad no es hacer por lo más vulnerable lo que nosotros, en la posición menos vulnerable, juzgamos más apropiado, sino construir, con él, un espacio donde las diferencias no sean jerarquizadas. Ser solidario no es juzgar que los más vulnerables son incapaces de movilidad y mejoras auto realizadas; tampoco es creer en la posibilidad de transformación y entregar los más vulnerables a la propia suerte.

La solidaridad está más relacionada con la acogida de la alteridad, en el sentido atribuido por Lévinas²⁷, en el cual el “yo” no prescribe el campo del pertenecer y actuar del otro. Esa acogida nos enviará al cuidado, a la responsabilidad con ese otro, sobretodo en la suposición de que ese otro está siempre vulnerable a nuestras acciones. La solidaridad estaría, aquí, vinculada a la propuesta intercultural de encuentro con una interrelación equitativa entre personas, conocimientos y prácticas culturalmente diferentes, una interacción que parte del conflicto inherente en las asimetrías sociales, económicas y políticas del poder y que impulsa activamente procesos de intercambios que permitan espacios de encuentro entre seres y saberes, sentidos y prácticas diferentes²⁸, buscando con eso reducir el desnivel provocado por los juegos hegemónicos de poder.

La BI propone la llamada solidaridad crítica como uno de los caminos posibles en la

búsqueda y conquista del *welfare state*, en el sentido defendido por Giovanni Berlinguer²⁹, principalmente para los individuos y grupos más desvalidos y vulnerables de la sociedad³⁰. Pensamos, con una solidaridad crítica, exactamente beneficiar solamente nuestros propios intereses. Esa crítica es también una autocrítica, en la medida en que nuestros posicionamientos e intereses también estarán en cuestión.

La construcción de la solidaridad crítica se podrá tornar efectiva con cambios político–sociales, entre otras formas, a partir de un voluntariado orientado para la alteridad, por medio de la acción concreta de grupos organizados y preocupados con radicales transformaciones políticas en el sentido de la lucha por la inserción creciente del mayor número posible de personas en los procesos de toma de decisión, al mismo tiempo en que se discutan las formas hegemónicas de decidir políticamente.

La fundamentación de este tipo de voluntariado en la propuesta de la BI surge del compromiso por la triple búsqueda de la intervención: civil, política y social. Su fuente de inspiración es sostenida por la solidaridad crítica y comprometida, que se sitúa en el campo de la vida cotidiana e incluye propuestas de transformación social a partir del compromiso no solo desinteresado y usual verificado en los grupos tradicionales de voluntarios, sino que incluye también el discurso de la militancia y prácticas políticas situadas en el horizonte de la movilización social y que se mueven por espacios de la protesta y de la confrontación, cuando sea necesario³¹. El norte de este voluntariado es posibilitado a partir de

²⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2007. pp. 89–93.

²⁸ WALSH, Catherine. Interculturalidad, conocimientos y descolonialidad. *Signo y pensamiento*, volumen XXIV (46), enero–junio de 2005. p. 45.

²⁹ BERLINGUER, Giovanni. *Ética da saúde*. São Paulo: Hucitec, 1996.

³⁰ SELLI, Lucilda y GARRAFA, Volnei. Solidariedade crítica e voluntariado orgânico: outra possibilidade de intervenção societária. *História, Ciências, Saúde–Manguinhos*, volumen 13 (2): 239–251, abril–junio de 2006.

³¹ SELLI, Lucilda y GARRAFA, Volnei. Bioética, solidariedade crítica e voluntariado orgânico. *Revista de Saúde Pública*, volumen 39 (30): 473–478, junio de 2005.

una práctica solidaria crítica, autocrítica, transformadora y militante. Los grupos voluntarios orgánicos alimentan sus acciones políticas y sus procesos de relaciones en los campos de la justicia, de los derechos y de la movilización y lucha social, por medio de prácticas solidarias, interactivas y socialmente comprometidas. Y es dentro de todo este contexto y en la línea de ideas arriba presentada, que la BI sostiene su defensa de un consecuencialismo solidario. Y la propuesta de una solidaridad, la de una equidad y la de un voluntariado descolonizado encajen de modo armónico con la propuesta de la BI.

4. Consideraciones finales

Es innegable concordar en que el lugar del poder que está involucrado en la vulnerabilidad es central para el debate de este problema. La vulnerabilidad no es solamente una cuestión inherente a la condición humana, sino también una relación que se establece entre individuos, grupos y sociedades, con diferentes lugares de poder. Somos, en todo el caso, vulnerables frente de algo que nos quita el poder (otra persona, una institución, el Estado, etc.).

En este sentido, el intento de construcción colectiva es fundamental para la toma de decisiones. Para que la BI sea un vector de la disminución de las injusticias sociales necesita ser una bioética dialogada. Dialogar implica asumir los problemas y las contradicciones del diálogo, que objetiva el consenso; según Neri³², para existir diálogo es necesario que exista un mínimo de consenso. Pero, si tenemos en perspectiva que la dialógica de la construcción es, además de un objetivo, también un punto de partida, no podemos olvidar el hecho de que existen serios problemas en dialogar entre personas de moralidades, culturas e intereses diferentes e

imaginar inocentemente que el diálogo es una práctica exenta de riesgos, especialmente se llevamos en consideración las ideas de Spivak mencionadas arriba.

La crítica desarrollada en el presente texto a la BI, más que un intento de invalidación debe ser mirada como una propuesta de profundización y ajuste. No debe, por lo tanto, ser considerada como una iniciativa unilateral para mostrar las fragilidades y que otra propuesta la sustituya u ocupe su lugar. Eso puede ocurrir, pero, es solamente una de las diversas posibilidades.

El modo como la BI procura trabajar con el utilitarismo, hasta ahora, ha sido suficientemente satisfactorio para pensar los problemas a que se enfrenta, pero eso no puede impedir que se critique el uso que la BI hace de la propuesta utilitarista. La utilización del utilitarismo, hasta que se consiga construir algún instrumento más adecuado, debe ser plenamente cuidadosa, pero es lo que actualmente tenemos disponible en el contexto latinoamericano. Utilizando la metáfora de Neurath³³ sobre el conocimiento, se puede decir que la BI es como un navío que funciona y que tiene algunas piezas con averías. Solamente que mientras no existe tierra firme para parar y arreglarlo, sigue navegando con las piezas averiadas y que van siendo improvisadas durante la navegación. Mientras no encontramos el puerto seguro para sustituir el utilitarismo por otra herramienta teórica más pertinente, seguiremos navegando con él, concertándolo siempre que cause problemas y, sobre todo, atentos al hecho de que tenemos una pieza averiada y que puede, en algún momento, causarlos. Naveguemos con cuidado pues el navío de la BI es útil y existen muchos mares por navegar, en su proyecto de apoyo a la construcción de la teoría de una vida no colonizada.

³² NERI, Demetrio. Filosofía moral. Manual Introductorio. São Paulo: Loyola, 2004.

³³ QUINE, Willard. Word and object. USA: Massachusetts Institute of Technology (MIT press) / Harvard University, 1960. 305p.

Bibliografía

1. BERLINGUER, Giovanni. Ética da saúde. São Paulo: Hucitec, 1996.
2. BONILLO, Heraclio (compilador). Los conquistados. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; Flacso, 1992. 450p.
3. 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*, volumen 2 (4): 483–500, 2006.
4. DE SOUSA SANTOS, Boaventura y MENESES, Maria Paula (Organizadores). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Editora Almedina, 2009. 538p.
5. DUSSEL, Enrique. 1492: o encobrimento do outro. A origem do mito da Modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993. 196p.
6. ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano. *Tabula Rasa*, número 001: 51–86, enero–diciembre de 2003.
7. GARRAFA, Volnei. REDBIOÉTICA – A UNESCO initiative for Latin America and the Caribbean. Conferencia presentada en la sesión de apertura de la XVI sesión del IBC –International Bioethics Committee of UNESCO–. México: 23 Noviembre de 2009.
8. _____. Inclusão social no contexto político da bioética. *Revista Brasileira de Bioética*, volumen 1 (2): 123, 2005.
9. GARRAFA, Volnei y LORENZO, Claudio. Helsinque 2008: redução de proteção e maximização de interesses privados. *Rev Assoc Med Bras*, volumen 55 (5): 514–18. 2009.
10. GARRAFA, Volnei y PORTO, Dora. Intervention bioethics: a proposal for peripheral countries in a context of power and injustice. *Bioethics*, volumen 17 (5–6): 399–415, octubre de 2003.
11. LÉVINAS, Emmanuel. Ética e Infinito. Lisboa: Edições 70, 2007. pp. 89–93.
12. MIGNOLO, Walter. *Histórias locais / Projeto globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. 505p.
13. NERI, Demetrio. *Filosofia moral. Manual Introdutorio*. São Paulo: Loyola, 2004.
14. QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, volumen VI (2): 342–386, verano/otoño de 2000.
15. _____. Colonialidad y Modernidad–racionalidad. En: BONILLO, Heraclio (compilador). *Los conquistados*. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; Flacso, 1992. pp. 437–449.
16. QUINE, Willard. *Word and object*. USA: Massachusetts Institute of Technology (MIT press) / Harvard University, 1960. 305p.
17. ROUANET, Sergio Paulo. *Mal–Estar na Modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. 424p.
18. SELLI, Lucilda y GARRAFA, Volnei. Solidariedade crítica e voluntariado orgânico: outra possibilidade de intervenção societária. *História, Ciências, Saúde–Manguinhos*, volumen 13 (2): 239–251, abril–junio de 2006.
19. _____. Bioética, solidariedade crítica e voluntariado orgânico. *Revista de Saúde Pública*, volumen 39 (30): 473–478, junio de 2005.
20. SIGER, Carl. *Essai sur la Colonisation*. Paris: Societé du Mercure de France, 1907.
21. SPIVAK, Gayatri Chakravorty. ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, volumen 39: 297–364, enero–diciembre de 2003.
22. UNESCO. *Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos* [en línea]. Paris, 2005. Disponible en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001461/146180por.pdf>
23. WALSH, Catherine. Interculturalidad, conocimientos y descolonialidad. *Signo y pensamiento*, volumen XXIV (46), enero–junio de 2005.