

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM BIOÉTICA
JOCELINA LAURA DE CARVALHO**

**AS LIMITAÇÕES DO ESPECISMO NA BIOÉTICA HUMANA: RUMO A UMA
BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO QUE ULTRAPASSE O ANTROPOCENTRISMO**

**BRASÍLIA - DF
2022**

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM BIOÉTICA

JOCELINA LAURA DE CARVALHO

**AS LIMITAÇÕES DO ESPECISMO NA BIOÉTICA HUMANA: RUMO A UMA
BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO QUE ULTRAPASSE O ANTROPOCENTRISMO**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Bioética pelo Programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade de Brasília.

Orientadora: Profa. Dra. Marianna Assunção Figueiredo Holanda.

BRASÍLIA - DF
2022

JOCELINA LAURA SEGATO DE CARVALHO

**AS LIMITAÇÕES DO ESPECISMO NA BIOÉTICA HUMANA: RUMO A UMA
BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO QUE ULTRAPASSE O ANTROPOCENTRISMO**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Bioética pelo Programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade de Brasília.

Aprovada em ____ de _____ de 2022

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Marianna Assunção Figueiredo Holanda
Universidade de Brasília
(presidente)

Prof. Dr. Volnei Garrafa
Universidade de Brasília

Profa. Dra. Ondina Pena Pereira
Universidade Católica de Brasília



Ilustração de Valentina Wehmüller

Dedico este trabalho à Anand.

AGRADECIMENTOS

O processo de escrita, se bem solitário, inclui uma extensa rede de apoio e de acompanhamento, cada pessoa à sua maneira, com sua provedoria própria, e sua forma de ser imprescindível e intercambiável. Tive a sorte de contar uma teia de pessoas que me apoiaram, com professores maravilhosos, amigos indispensáveis e suportes que foram aparecendo ao longo destes anos que fizeram desta possível.

Algumas pessoas apareceram como mágica, saídas de um realismo fantástico ou um conto borgeano. Outras com a estabilidade antiga que só uma testemunha de vida poderia ter, foram os pilares de segurança onde me pude escorar, onde pude me sentir em segurança. Já, infelizmente, algumas não estão mais nesta dimensão da vida onde posso vê-las, ouvi-las ou tocá-las. Apesar de sua falta, elas existem como as partículas que compõem esta dissertação. Habitam o ar, os sonhos e sussurraram as palavras de alento que precisei.

A primeira pessoa que quero agradecer diretamente é minha orientadora, que aceitou embarcar comigo nesta dissertação que tem seus graus de complexidades e de irreverência. Agradeço, assim, a Marianna Holanda, por aceitar me orientar e acompanhar nesta jornada. Em segundo lugar, agradeço ao Volnei Garrafa e ao Natan Monsores pelo apoio, como muitas pessoas, o isolamento e o retorno a presencialidade foram dois processos complicados, embora experienciados coletivamente, cada um de nós sofreu de maneira particular. Obrigada.

A Arturo Escobar, Alberto Acosta e a juíza Elena Liberatori. Os três tomaram tempo, apesar das vidas atarefadas de trabalho de cada um, para conversar e pensar comigo. Foi um luxo e um privilégio.

A Carolina Scotto e Laura Danon que me ofereceram espaço no seu grupo de pesquisa na Universidade Nacional de Córdoba, para que eu possa ter um pé no arraigo argentino quando estava isolada de uma parte do meu mundo. Elas me deram lugar para pensar num espaço de debate transdisciplinar. A postura impecável de vocês me comove até hoje, como professoras e como pessoas. Como também o professor Carlos Bahuer da UNILA, quem fez um tempo para ouvir meus devaneios filosóficos e dar-me segurança.

Agradeço a Sandra, que ver sua vida ficar um pouco mais feliz me trouxe esperanças sobre um futuro não tão fatalista, e isso tem a ver com sua capacidade

de ver a alegria nas coisas e ter paz de espírito (ou assim entendo). Aprendo sempre com você.

A Larissa, Ana Julia, Krislaine e Sabrina, amigas que ouviram e seguraram a barra quando achei que as intempéries da vida iam me enlouquecer. E, em especial, a Dayana, que me cuidou e acompanhou e foi uma irmã neste processo, me lembrando inclusive de comer e me cuidando nos momentos de febre, tosse e hospitais.

A minha família, meu pai Jorge, minha mãe Rita, meu irmão Ernesto e minha irmã de alma Camila. A Frida e Fidel. Sem vocês a pessoa que sou não existe. Meu pai, que nos primeiros anos da pandemia foi praticamente a única pessoa que vi pessoalmente, as conversas que foram remédio em épocas de loucura sanitária. A minha mãe, que nos dois anos de distância física encontrou maneiras mirabolantes de se fazer presente. Ao Ernesto, meu irmão querido, o abraço que te dei depois da vacina fica marcado no corpo pra sempre. À Camila, que quando precisava lembrar que melhores tempos viriam, inclusive malabares, se prontificou a fazer. Ao Fidel e a Frida. As duas únicas pessoas que puderam estar constantemente presentes na minha vida, evitando a solidão extrema. Houve dias que foram as únicas pessoas com quem falei, por mais entre o "gatês" e o "humanês" a comunicação se perdesse um pouco.

À Valentina, a quem as palavras faltam para agradecer. Professora, irmã, amiga, simbiose, melhor amiga-pandêmica. Um agradecimento ao tempo que você doou em me ajudar. Ainda não tem palavras no dicionário, mas espero encontrá-las. Se tem algo que aprendi com você é que sempre se acha a melhor maneira de dizer algo, e espero que a capa desta dissertação diga o quanto valorizo todo seu esforço em me ajudar, me incentivar e de não me deixar sentir sozinha nunca, mesmo quando as distâncias foram quilométricas e os fusos horários injustos.

Ao Jonathan, que assim como a Valen, chegou como um *plot twist* de um roteirista inspirado. Suas noites sem dormir, os cuidados, o carinho. Um pedaço da natureza equatoriana que, na impossibilidade de que eu pudesse ir conhecer, veio se apresentar como um elemental, como um espírito existente que sai do seu lugar enviado por seres mágicos a *curiosear* e chega deslizando com cara serelepe.

Para finalizar agradeço a todo o corpo social do Programa de Pós-graduação em Bioética da Universidade de Brasília, docentes, colegas, funcionários administrativos e trabalhadores terceirizados que durante esses anos se

mantiveram fortes e firmes na defesa de uma ciência pública e engajada com os problemas sociais e humanitários. Também à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento da minha bolsa de mestrado para o desenvolvimento deste trabalho, sem ela não teria sido possível.

Profesión de fe crítica:

*Sólo me exalta espiritualmente aquello que tiene gérmenes de futuro; solo me
tientan aquellos valores aún inseguros sobre los que cabe aplicar el lujo emotivo de
la apuesta.*

Guillermo de Torre, Montevideo 08.12.1930

RESUMO

Nos últimos anos, debates no campo da bioética vêm enfatizando a importância de refletir sobre as relações entre “humanidade” e “natureza”, principalmente frente ao aumento exponencial de desastres naturais e sanitários e o agravamento das condições socioambientais que ameaçam não só a biodiversidade, mas a continuidade de vida no planeta. Neste contexto, a Bioética de Intervenção vem se apresentando como uma perspectiva alternativa e contra-hegemônica, quando elabora críticas situadas no Sul, reconhecendo o valor dos saberes e experiências históricas dos povos da América Latina e outras regiões por fora do Norte Global. Esta dissertação pretende se inserir nestes debates propondo uma reflexão teórica sobre os limites especistas da definição de humano, ainda vigentes na Bioética, a fim de propor a necessidade do uso de noções dos Direitos dos Animais e Direitos da Natureza para defesa de uma Bioética digna e justa. A tal fim, problematiza noções como Direitos dos Animais, Direitos da Natureza e defesa do ambiente a partir da análise do caso da orangotanga Sandra, reconhecida em 2015 como pessoa não humana. A abordagem do caso Sandra é realizada em diálogo com outros argumentos, alguns históricos, como o debate de Valladolid, e outros contemporâneos como os colocados durante o processo constituinte em Equador, pelas declarações de Bioética e Direitos Humanos, assim como propostas críticas de autores da perspectiva decolonial e propondo um viés antiespecista. O processo reflexivo nutriu-se de diálogos, análise bibliográfica e documental e incontáveis momentos de *pensar en conversación*. Por tal motivo, o estilo de escrita mistura o gênero ensaístico com o epistolar; foi necessário manter os interlocutores por perto para, desse modo, continuar conversando. O estudo trata-se, portanto, de um exercício para reinspecionar as bases ontológicas das nossas bioéticas. Abrir interrogantes que nos permitam continuar defendendo a vida em todas suas formas.

Palavras-chave: Bioética de Intervenção, pessoa não-humana, direitos dos animais, direitos da natureza, defesa do ambiente, decolonialidade, especismo, antropocentrismo.

ABSTRACT

In recent years, debates in the field of bioethics have emphasized the importance of reflecting on the relations between "humanity" and "nature", especially in the face of the exponential increase in natural and health disasters and the worsening of socio-environmental conditions that threaten not only biodiversity, but the continuity of life on the planet. In this context, Intervention Bioethics has been presenting itself as an alternative and counter-hegemonic perspective, when it elaborates critiques located in the South, recognizing the value of the knowledge and historical experiences of the people of Latin America and other regions outside the Global North. This dissertation intends to insert itself in these debates by proposing a theoretical discussion about the speciesist limits of the definition of human, still in effect in Bioethics, in order to propose the need to use notions of Animal Rights and Rights of Nature to defend a worthy and fair Bioethics. To this end, it analyzes notions such as Animal Rights, Rights of Nature and defense of the environment through the examination of the case of the orangutan Sandra, recognized in 2015 as a non-human person. The approach to the Sandra case is carried out in dialogue with other arguments, some historical, such as the Valladolid debate, and others contemporary as those posed during the constituent process in Ecuador, by the Bioethics and Human Rights declarations, as well as critical proposals by authors from the decolonial perspective and proposing an antispeciesist bias. The reflective process was nourished by dialogues, bibliographic and document analysis, and countless moments of *pensar en conversación*. For this reason, the writing style mixes the essayistic and the epistolary genres; it was necessary to keep the interlocutors close in order to keep talking. The study is, therefore, an exercise in reinspecting the ontological bases of our bioethics. To open questions that allow us to continue defending life in all its forms.

Key words: Intervention Bioethics, non-human person, animal rights, rights of nature, environmental advocacy, decoloniality, speciesism, anthropocentrism.

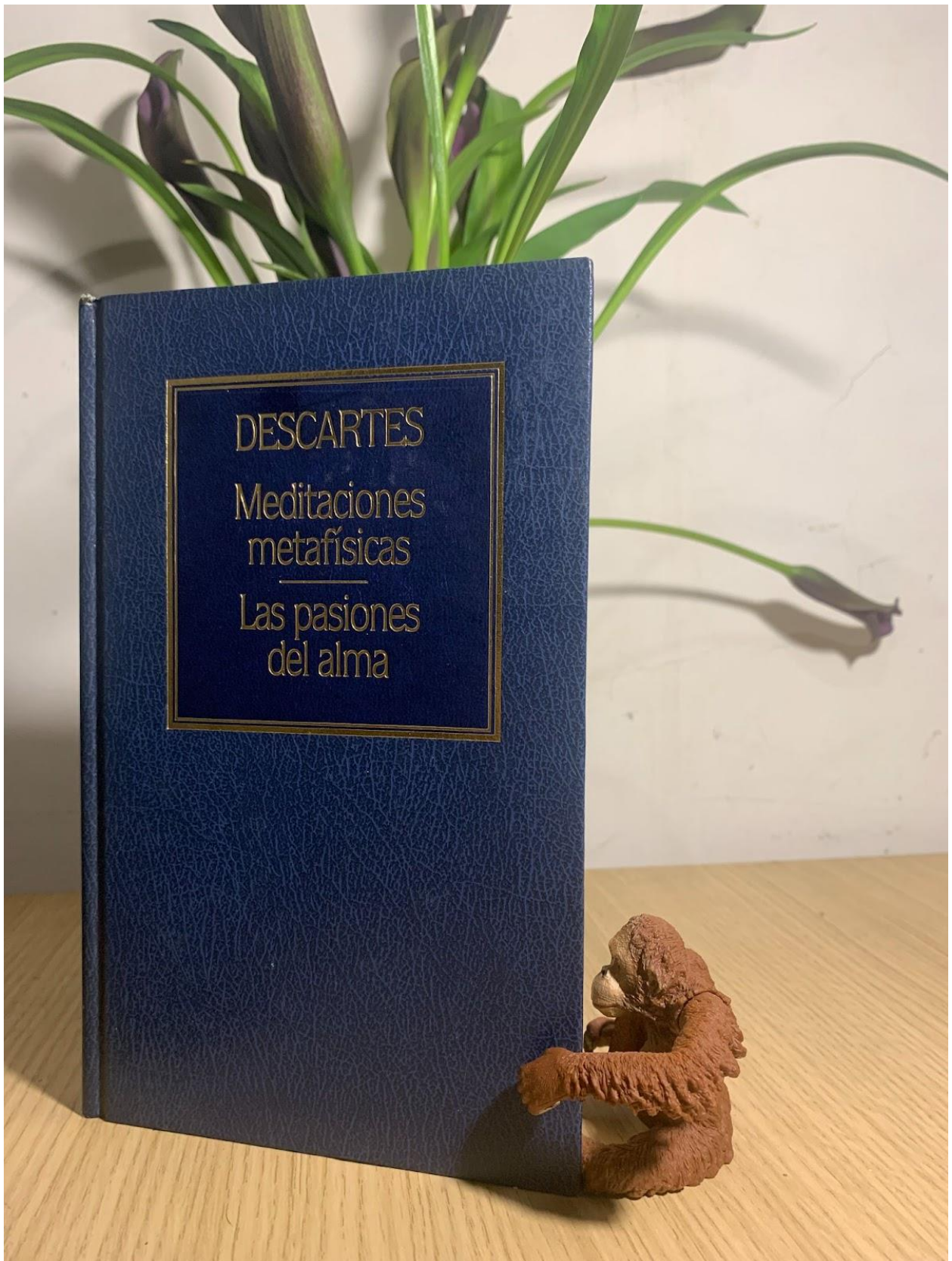
LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

BI	Bioética de Intervenção
DUBDH	Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos
ONU	Organização das Nações Unidas
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
DUDH	Declaração dos Direitos Humanos Universais
DUDA	Declaração Universal dos Direitos Animais
AFADA	Asociación de Funcionarios y Abogados por los Derechos de los Animales
NhRP	Nonhuman Rights Project

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	13
2 A BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO.....	25
2.1 MARCOS PARA O SURGIMENTO DE UMA BIOÉTICA CRÍTICA	25
2.2 A BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO, UMA BIOÉTICA PARA NÓS	28
2.3 INSURGÊNCIA EPISTÉMICA, PLURALISMO E A CRÍTICA DA BI FRENTE A COLONIALIDADE DA VIDA.....	33
3 O DEBATE DE VALLADOLID NUMA LEITURA DECOLONIAL E ANTIESPECISTA.....	43
3.1. O DEBATE DE VALLADOLID E SEUS QUESTIONAMENTOS BIOÉTICOS ...	43
3.2 EIXOS DECOLONIAIS PARA REFLETIR SOBRE O DEBATE DE VALLADOLID	48
3.3 POR UMA BIOÉTICA ANTIESPECISTA.....	57
4 O CASO SANDRA. SINERGIAS COM A CONSTITUIÇÃO DE EQUADOR	63
4.1 PONTUAÇÕES TEÓRICAS INICIAIS	63
4.2 O QUE FAZER COM O CONCEITO DE ONTOLOGIA?	65
4.3 TEM LIMITE A TRADUÇÃO? A EXPANSÃO DE NOSSA “HUMANIDADE” E OS LIMITES JUNGIANOS DO INCONSCIENTE DA ESPÉCIE	66
4.4 SANDRA	67
4.5 POR QUE SANDRA IMPORTA?.....	72
4.6. COMO O CASO DE SANDRA SE VINCULA COM A BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO?	72
4.7 AS FLORESTAS "PESSOAS"	74
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	80
6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	85

Todas as imagens de Sandra Representada que aparecem aqui são frutos de imaginação pandêmica e fotografadas por mim.



1 INTRODUÇÃO

Ciência

CORONAVÍRUS · PESQUISAS MÉDICAS · ASTRONOMIA · ASTROFÍSICA · ARQUEOLOGIA

PRIMATAS >

Sandra, a orangotango que se transformou em ‘pessoa’

Sandra tem 33 anos e vive no Ecoparque de Buenos Aires. É uma orangotango mestiça a quem a Justiça argentina reconheceu seus direitos como “pessoa não humana”

Enric Gonzáles para El País, Brasil, 2019. 1

Querida Sandra,

Gosto de imaginar você na sua nova casa, o Santuário *Center for Grate Apes* na Florida, Estados Unidos. É muito diferente do lugar de onde você saiu, na Argentina, assim como o de seu nascimento na Alemanha. Nenhum deles é o que deveria ter sido seu lugar de origem, de *arraigo*, mas espero que neste novo cantinho em que você está agora, esteja sendo pacífico; não mais aturdida pelos *Homo sapiens sapiens* que você era obrigada a entreter, que te coisificavam e te impediam acessar a liberdade que você, como *vivente*, tinha direito. Espero que esta incompleta restituição te esteja sendo de agrado. Digo incompleta porque você deveria ter tido o direito de nascer no seu habitat.

Na verdade, assim como te imagino, fico tentando vislumbrar a floresta equatorial que também não pude conhecer a tempo de terminar nada disto. Vi um vídeo seu ensinando pessoas a lavar as mãos, então penso que quem sabe você esteja bem a par do contexto planetário atual. Todo meu processo reflexivo se deu dentro de um apartamento, no Brasil. No ano de 2020, quando comecei a trabalhar mais a fundo sua história, assim como a floresta, o mundo parou frente a uma pandemia, a Covid-19, como ficou conhecida. Ver seus vídeos, ensinando a nós humanos uma coisa básica da qual a gente teve que começar a depender, em

consequência de algo que nós mesmos causamos, me dava risos pelo absurdo da situação. Achava um tanto problemático a sua massificação de imagem midiática e o famoso "até Sandra sabe lavar a mão e você aí em casa não". Pessoas que se compararam com a sua situação de cerceamento de liberdade, como se existisse qualquer grau de comparação entre o seu encarceramento forçado e o nosso, que era para um bem comum e por consequência dos nossos próprios comportamentos.

O único interessante Sandra, é que foi nessa brincadeira que pude aproximar você da floresta. Não sei se você teria curiosidade de vê-la algum dia, não sei como você sentiria o turismo. Mas, na falta de poder te ver, e morando numa casa com inúmeros quadros equatorianos, imaginava vocês no mesmo espaço. Não sei se isso te irrita um pouco. Espero que não. De certo modo, eu atribuí a você certas coisas do meu próprio desejo, mas é algo que fazemos muito na espécie humana. Supor. Supor e acreditar que é uma verdade. É a mesma suposição de que você seria um ser inferior, um Outro hierarquizado. Imagino Sandra, que deve ter te causado algo de raiva e produzido bastante dor, essa mania humana de olhar o Outro distanciando-o dentro de um **direito autointitulado de dominação**. Alguns da espécie humana, fazem das diferentes categorias e grades, uma separação outrificada que hierarquiza, para além de somente catalogar. Pergunto-me se você consegue entender as pessoas da minha espécie frente a este tipo de comportamentos e atitudes. Posso te garantir que nem todos nós conseguimos lidar com essa crueldade. Pessoalmente, me produz um profundo estranhamento, quando não uma completa rejeição. Aliás, querida Sandra, uma espécie que cria a ideia de espécie, para além de somente uma taxonomia curiosa, já é um motivo específico para desconfiar dela.

O nosso problema —o problema dos humanos dos últimos tempos e principalmente daquela história hoje posicionada como hegemônica— não é catalogar ou nomear, mas a imposição de verdades atribuídas a outras espécies e certa obstinação por separá-las e organizá-las gerando subalternidades e hierarquias, assim como descrevendo-se a si mesma como espécie única, pensante e superior. Esse problema impede ver uma verdade completa, já que seria impossível que a espécie humana, assim como qualquer outra, consiga ver o todo,

ou o suposto “todo” que tanto se quer alcançar com a verdade científica. Aliás, essa “verdade”, por ser uma construção dela mesma, já apresenta um teto de auto-referenciamento constante. Acho que, pelo contrário, não há uma resposta para “o todo”, apenas “verdades” frágeis, ideias equilibradas que nos ajudam a trocar ideias para um pensar em constante revisão dele mesmo. Portanto, nenhuma espécie, grupo, ou conjunto de seres, pode se atribuir o direito ou a missão da verdade. E no afã humano pelo entendimento utilitário do mundo esse tem sido o principal, quem sabe fundamental, problema.

Porém, como te comentava, nem todas as taxonomias criadas pelos humanos são assim de taxativas. Não todos fazemos das distinções de diferenças hierárquicas, falaremos disso depois. Alguns de nós não conseguimos lidar de forma tranquila com “ser humano”. Menos ainda esse “humano” contemporâneo, evidentemente perpassado por processos históricos conflituosos, que foram fazendo do mundo, de você e de mim, coisas usurpadas, utilizáveis e descartáveis. Sim Sandra, alguns de nós humanos, ainda tentamos re-existir. Escapar dessas grades coloniais, soldadas ao fogo da ontologia ocidental. Nos perguntamos, incansavelmente, sobre os processos e estruturas que nos formatam, essas que conseguem, inclusive propositalmente, separar a natureza por meio de uma biologia escravizante; aquela que continua sendo a desculpa fundante para continuar inaugurando zoológicos, aquários, cárceres e demais jaulas que nos transformam em objetos para serem vistos, objeto sujeito à dominação, objeto sujeito ao padrão colonial do poder (QUIJANO, 2020). Pode ser difícil para você acreditar, mas confie: existimos os que sentimos a pulsão ética que nos deixa sonhar com um mundo em que pessoas como você não sejam mais encarceradas, expropriadas de sua/nossa natureza — essa que todos nós já somos. Somos natureza.

Não sei se você gosta, mas agora posso te dizer “pessoa”, porque essa é a parte da sua história que te faz famosa. Embora haja uma grande possibilidade de que você não saiba o que isso quer dizer, a você foi dado o direito de ser uma “Pessoa Não Humana”. Pelo desfecho do processo jurídico do seu caso, você tem direito de ser como eu, não que você não fosse antes. Você foi restituída de um direito que te foi saqueado. Diversas cosmologias diferentes da minha, —a

ocidental, a colonial-moderna—, nunca diferenciaram sua existência como inferior a minha e não teriam sentido a necessidade dessa devolução de direitos. Mas infelizmente, essa cosmologia colonial-moderna é a hegemônica no mundo que vivemos atualmente. Por ela e nela, eu, assim como todos da minha espécie, somos chamados de “humanos”, enquanto você, taxonomicamente descrita como orangotanga (*Pongo*), não teria direito a ser chamada de “pessoa”, “sujeito”, ou qualquer outra categoria que te individualize como “ser de direitos plenos” como nós “humanos”.

No caso dos orangotangos —assim como qualquer outro ser não *Homo sapiens sapiens*— receber a distinção de “pessoa” ou “sujeito de direitos” implica que um debate aconteça em uma corte jurídica. Por tal motivo, sua história é tão famosa, apesar de que em alguns lugares no mundo o acesso a esse direito é facilitado, pois nunca foi retirado ou já está estipulado na constituição de maneira a facilitar o procedimento, como é o caso da Constituição equatoriana (Equador, 2008).

Deve ser muito absurdo para você pensar que isso foi debatido. Inclusive, você poderia até criticar o próprio exercício de pensar da minha espécie, esse que se acha superior e onipotente. Esse que impõe sua própria lógica hegemônica como cânone de vida para todos os seres do planeta. Talvez, você possa pensar que poderia ter sido outra a espécie empenhada nesta mania por conhecer para prever, dominar e exercer controle sobre outros seres e sobre o mundo. Mas não. Fomos apenas nós, os *Homo Sapiens Sapiens*, representantes exclusivos de tamanha “obra”. Construção sobre terra arrasada, sobre ruínas, cadáveres, cinzas, inclusive de nós mesmos. É um grande problema, *nosso* grande problema, que por ser tão grande e característico, negamos ele constantemente. Portanto, talvez essa seja nossa única característica verdadeiramente humana, ou pelo menos, a que viemos desenvolvendo com maior eficácia nos últimos anos: a materialização (e negação) de um instinto racionalizado para a destruição e a morte; a construção lenta e traumática de um suicídio coletivo. Em termos psicanalíticos poderíamos dizer que se trata de uma denegação perversa da pulsão de morte suicida.

Mas voltemos à sua história, Sandra, como foi que você entrou em debate? Por que seu caso se tornou público e comentado de diferentes pontos de vista éticos e filosóficos? Acredito que não foi por um acaso, mas que teve relação com debates anteriores...

Te conto um deles, que se deu há mais de 500 anos, durante o começo de uma época dobradiça para a "história humana", a época colonial. Foi o famoso debate de Valladolid, ou *La Junta de Valladolid*, onde sinteticamente se questionava se pessoas da minha mesma espécie eram ou não "humanas". Aconteceu que, especialmente dois padres, senhores aventureiros e muito crentes no seu Deus cristão —Sandra, religião é outro assunto humanamente complicado que podemos deixar para outra conversa. Bom, esses padres, quando chegaram ao continente americano, se depararam com uns humanos que tinham uma aparência diferente (essa diferença de aspectos posteriormente passou a ser chamada de "raça"). Os padres, assim como os reis para os quais esses padres trabalhavam, se sentiram bastante incomodados e perplexos frente essas pessoas diferentes e não tiveram melhor ideia que começar a debater se essa gente era, basicamente, gente. O que em si não seria um problema, a questão é o que poderia ser infligido nessa gente caso não fossem "gente". E por mais que uma bula papal (coisa de gente religiosa) tenha explicitamente declarado que era gente, um dos padres se chamava Bartolomé de Las Casas, teve que se enfrentar com outro colega, Juan Ginés de Sepúlveda, para defender algo que, francamente, só corrobora a perversão humana. Sendo padres muito eruditos, a briga se desenvolveu em argumentos e palavras —humanos, brancos, falamos muito, mas gosto de pensar que em algum momento essa gente perdeu a compostura e quebrou um par de coisas nas enormes estruturas que serviram de espaço para o debate, que os "civilizados" agiram como "animais". Só pensar nisso que queria sentar pra ver o ridículo e comer pipoca... Eu sei que você gosta de morangos, tá aí uma experiência que gosto de imaginar compartilhando com você: eu com pipoca, você com morangos, e a gente rindo dos velhos loucos debatendo o que não teria razão de ser. Mas assim foi, e ainda bem que pelo menos um deles tinha bastante a cabeça no lugar.

Então, estes clérigos, durante um longo e árduo tempo, se dedicaram a questionar e refletir sobre se essas pessoas “diferentes” podiam ser escravizadas, e a verdade Sandra é que infelizmente você sabe o que isso quer dizer na sua própria pele e existência. Você seguiu escravizada e encarcerada porque, pelas regras desses homens, não poderia ser batizada, então no imaginário hegemônico nunca se perguntou se você poderia ser coisificada. É que o “batismo” era a prova que a pessoa podia ser considerada “humana”, ou seja; “não escravizáveis” por serem filhos de Deus, em sua imagem e semelhança. Sua escravidão não foi para uso de mão de obra ou de serviçalismos, mas foi para entretenimento, foi encarceramento, foi de gravidez forçada... diferente, mas inegável.

Um fato curioso é que essas pessoas pertenciam aos povos originários dos territórios de onde te escrevo —que agora se chama Latino América—, e que não por acaso é o mesmo local onde você viveu a maior parte dos seus anos de vida. Acontece, que depois do que a gente (a gente os latino-americanos) sobreviveu, a nossa pulsão e exigência de igualdade, equidade —assim como a nossa vontade de luta pelos direitos de todos— não tem sido pouca. Aliás, se fosse pela forma de pensar e viver desses povos originários, seria inconcebível pensar no seu cativeiro, que não deixa de ser um tipo de escravização.

Provavelmente Sandra, estou usando palavras que não fazem muito sentido para você. Porém, pretendo ser didática. Considero justo tentar esse diálogo amistoso e respeitoso com você, de pessoa a pessoa. Um diálogo íntimo, que possa desviar o binarismo subalternizador dos holofotes da esfera pública. Um diálogo comunitário, no qual possamos rir, estabelecer nossas próprias normas de intercâmbio, nos ouvir antes de nos cancelar ou etiquetar. Um diálogo amistoso e fraterno, onde nossas diferenças importem, pois, nelas podemos nos reconhecer mutuamente.

Que bonito seria Sandra, um dia você e eu conversando. Seria um sonho pra mim, agora apenas uma epifania.

Nesse intuito de conversa, ao longo das páginas seguintes, tentarei avançar na descrição e explicação desses termos e argumentos. Agora, nessa cartinha de agradecimento e pedido de licença, apenas pretendo te relatar como interpreto sua

particular história de vida e comentar brevemente porque ela é importante no meu campo de pesquisa: a Bioética. ***Na verdade Sandra, o que me interessa é incluir seu caso num debate bioético já histórico, sobre o status "diferenciado" do ser humano e sua relação com outras espécies. Um debate que ainda estimula reflexões teóricas e políticas fundamentais, quem sabe até epistemológicas, sobre a vida e os diferentes modos de existência no planeta. Meu objetivo de mãos dadas com sua história é o de procurar argumentos que possam sair de posições antropocêntricas que possam defender a vida sem hierarquias e em todas suas formas.***"

Também gostaria, Sandra, de tentar oferecer a você a possibilidade de dar consentimento para que a sua história possa auxiliar minhas reflexões. Acontece que um sistema onde pudéssemos ter essa conversa nunca se pensou, e por mais que me desdobre em maneiras de solucioná-lo, não consigo neste momento. Até considero que se trata de um trabalho de muitos anos e muitas pessoas envolvidas. Encarar esse empenho sozinha seria um gesto de onipotência. A única solução — possivelmente mais para mim que para você— é te pedir licença, de pessoa a pessoa. Imaginar alguma situação mágica na qual você e eu, mesmo à distância, nos entendêssemos —outras cosmovisões nem diriam que isso é mágico, somente se trataria de existir na mesma Pachamama.

Te considero mestre e, inclusive, uma grande dialogante; uma professora indireta de todo esse sensível-racional que em você estão unidos, e em mim já bifurcados. Mestre, porque, por mais que não fosse sua intenção, você ensinou com seus gestos o erro de não te observar como par. Dialogante porque aqui estou eu, te escrevendo esta carta que é a introdução à minha dissertação de mestrado, porque era a única maneira em que conseguia começar a relatar minha pesquisa. E, mais que isso, introduzir minhas reflexões, aquelas que tentam partir de uma perspectiva não antropocêntrica, mesmo que às vezes isso pareça impossível. É difícil mudar o ponto de fuga, a perspectiva, a base do pensar, porém é indispensável. Então mesmo que possa recair em problemas e que não seja perfeito, considero válida a tentativa.

Além disso, dialogar é minha forma de pensar. Pensar em *conversa-ação* é a melhor forma de devanear, de refletir. Ninguém pensa ou existe sozinho. Então, Sandra, essa cartinha também representa certo exercício hermenêutico entre nós duas, você como dialogante presente-imaginária, tudo do que você há em mim, em nós. Em definitiva, essa é a mágica da experiência com a alteridade, nos reconhecer e poder fazer o mundo conforme o olhar do outro, que não é mais que um possível próprio olhar escondido. Por isso Sandra, esta solicitação, imaginada e distante, tenta apenas ser uma espécie de Consentimento Informado que pouco tem a ver com comitês e regulamentos, já que estes não estão pensados (ainda) para esta dinâmica. Mas tem muito a ver com uma vocação ética, de consideração à diferença, de fazer o bem sem produzir danos, de problematizar temas de interesse social e histórico, estes todos assuntos trabalhados no campo de pesquisa bioético.

Percebo o problema de que esta carta pode que nunca chegue até você e que pode ser que você não consiga entendê-la se de fato chegasse. De fato, situações do tipo aconteciam de forma contemporânea àquele debate em Valladolid, quando os espanhóis, que chegaram a estas terras, liam para essas pessoas diferentes um texto incompreensível, o famoso *Requerimento* (PALACIOS, 2014). Espero que a marcante distância ética das minhas intenções, quando comparadas às de esses espanhóis, da rainha Isabel, do rei Fernando, de Cortés, Colón e Pizarro, sejam suficientes divisoras de águas para evitar o paralelismo. Não pretendo construir um império, muito menos acredito na força unânime e salvadora do cristianismo. Ainda reviso com um grande esforço crítico nossa história antropocêntrica. Nesse sentido, baseio minha ética em me perceber como alguém que age desde uma outra cosmovisão, em função de uma perspectiva decolonial e que não pretende somente ocupar a posição de um poder hegemônico. E sim aceitando o pluralismo de cosmovisões e maneira de existir que ocupam nossa casa, que vivemos na mesma Pachamama.

Vejo vídeos de você na internet e me lembro que você nunca autorizou o uso de sua imagem e que não sabe o quanto ela circula. Você não sabe que seu rosto é estampado, reconhecido e veiculado por reportagens em incontáveis idiomas. Sua imagem, agora coisificada de outra maneira (já que não podemos fugir a isso), me

serve de inspiração para articular futuras críticas, mas também me dá um pouquinho de proximidade com você. Por isso escolhi a dedo as que colocarei mais adiante para as pessoas que queiram se aproximar a você e te imaginar. Com o respeito a sua distância e reclusão, é o que me resta para conhecer-te e te apresentar. Sinto e vejo o problema disso, espero que você não se incomode tanto.

Reflexionar sobre sua trajetória de vida mudou a minha e, a incansável busca por compreendê-la, me trouxe pessoas incríveis. Em definitivo Sandra, com esta reflexão, estou te pedindo companhia para me inspirar. Por esta mesma razão, escolho começar esta dissertação escrevendo-te a ti. Contando o que planejo fazer com sua história de vida, que infelizmente você, muito provavelmente, nunca saberá por que você não gosta de receber visitas e eu não vou ir te incomodar, mas gostaria de pensar que contar com os avais das pessoas que te conheceram ou que conheceram sua história seja autorização suficiente. Em especial a Juíza Elena Liberatori, quem te devolveu o direito de pessoa. Aliás, todas essas pessoas também me incentivaram, ou seja, também me autorizaram, a que você acompanhe minha trajetória de pesquisadora.

Sua história me toca Sandra, muito mais que uma anedota curiosa de jornal. É que temos muito em comum: somos as duas mulheres, coisificadas, racializadas/especizadas; expropriadas de um direito que deveria ser inato, mas que não chegou a destino. A você te impediram o direito de nascer e viver livre, em seu habitat e que este não esteja em destruição, assim como seus companheiros de espécie em ameaça constante de extinção. Eu, desde meu lugar de latino-americana, *arraigada* a um país periférico, luto pelo direito para que nós, mulheres, sejamos donas dos nossos próprios corpos, pelos Direitos Humanos (inclusive as nossas obrigações como tais), travo uma ativa batalha contra o racismo e o especismo que minha espécie criou e que você, assim como todos nós Viventes (BRIONES, 2020), sofremos cotidianamente. Este último, o especismo, é o que me leva a você.

Vivemos, nós duas, dentro de um mundo da colonial-modernidade, que atrela uma forma moderna de gerir a vida. Os efeitos desse modelo em nosso continente latino-americano têm sido brutais. Depois da colonização, viver nas nossas próprias

cosmovisões tem sido quase que totalmente impedido (LALANDER, CUESTAS-CAZAS, 2018). É quase impossível vivermos conforme nossa própria maneira de interpretar o mundo e a natureza a qual pertencemos, vivermos na pluralidade de nossas cosmovisões. Nossos antagonistas históricos (SEGATO, 2018) tem bloqueado a possibilidade de que diversas formas de ser e estar (KUSCH, 1989) possam se desenvolver e se relacionar de forma harmônica, mantendo suas particularidades. Têm obturado a variedade, a diferença, o pluralismo (SEGATO, 2014).

Uma arbitrária e homogeneizante maneira de interpretar o mundo e a humanidade é a que se impõe hegemonicamente há séculos, Sandra. Ela se mostra obsessiva em nos separar, mas eu quero acreditar que a gente volta a se unir quando nós humanos, em o que proponho ser o nosso dever, buscamos assumir uma posição firme pelo que temos chamado de Justiça. Eu não sei se você chamaria assim, mas é o termo que temos por agora. ***Talvez aqui, eu inspirada em você, tentando dialogar contigo em perspectiva bioética, decolonial e antiespecista, possa contribuir para que a justiça, em todas suas complexas acepções e formas (ambiental, racial, de gênero, histórica, etc.) supere documentos e tribunais. Que seja uma bioética, para um bem-viver plural.***

A esse bem-viver, outras cosmovisões chamam de Sumak Kawsay (ACOSTA, 2016). Este, anterior à chegada dos colonizadores que instauraram o Estado Moderno de Direito (MIGNOLO, 2008) em que vivemos, não nos separava da mesma maneira. Se bem, claramente, temos diferenças bastantes explícitas, não era pelas diferenças que nossos direitos eram estipulados, mas sim por nossas igualdades. Pelos nossos direitos de viver, de existir, de reciprocidade. Nossos direitos de autonomia e justiça, e os deveres de não maleficência e beneficência. De fato, esses direitos, são parte do jargão bioético, conforme proposto pelas declarações de bioética que regem os estatutos da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO, 1946), que é quem respalda a Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos DUBDH (UNESCO, 2005).

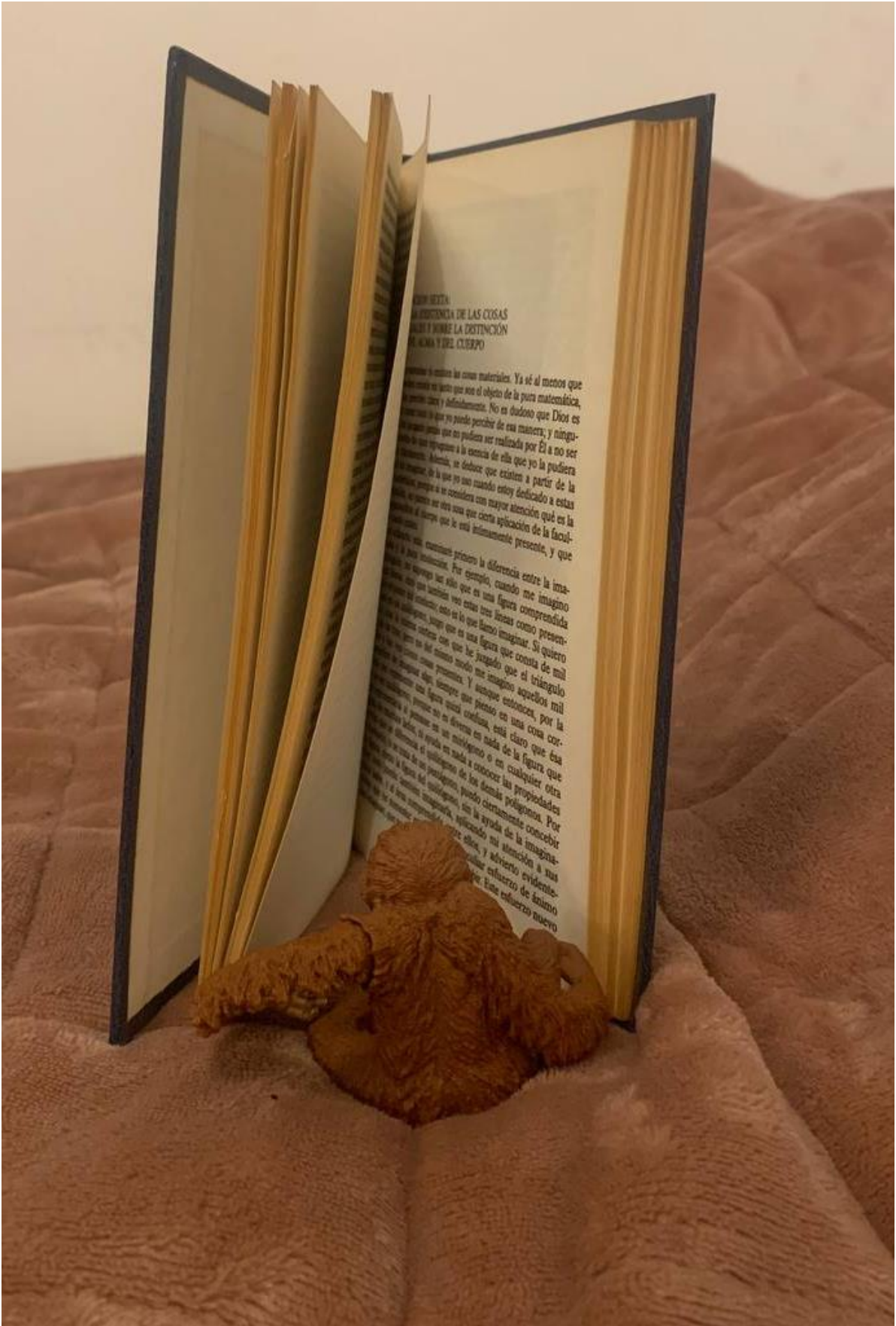
Esta dissertação teórica tem como objetivo, a partir de um levantamento bibliográfico, a reflexão teórico-epistemológica e o diálogo com *viventes* chaves,

propor uma possível maneira para observar problemas relacionados aos limites e avanços em matéria de direito animal e ambiental assim como problematizar a definição de *humanidade* no campo da Bioética de Intervenção (BI), considerando sua vocação pluralista e *arraigada*.

Sabe Sandra, esta dissertação é inspirada pela ideia central do pensamento de Arturo Escobar (2018) frente a sua proposta de pluriverso. Um mundo plural, sem um centro e sua periferia. Um modo de viver que não se divide no eixo cartesiano de um norte-sul, de um eu-e-eles, humano-não-humano. Não se divide em binômios e antíteses. Um mundo cujos outros mundos podem existir dentro e fora e em constante mudança. Um mundo que tende a um equilíbrio e ao desequilíbrio necessário para uma digna e justa maneira de existir.

Posso dizer, em retrospectiva, que a minha principal preocupação é com a diferença, e como a diferença é apagada ou normalizada - e, inversamente, como pode ser nutrida. Esta preocupação abrange a diferença no domínio biológico (daí o meu interesse pela biodiversidade), a diferença epistêmica (colonialidade), a diferença cultural, e, como se poderia dizer hoje em dia, a diferença ontológica, ou o Pluriverso. Hoje, a diferença encarna-se para mim com mais força no conceito de pluriverso, um mundo onde muitos mundos se encaixam." (ESCOBAR, 2018, p. xvi, tradução nossa).

Um pluriverso onde não soa raro que eu possa te escrever uma carta.



2 A BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO

2.1 MARCOS PARA O SURGIMENTO DE UMA BIOÉTICA CRÍTICA

A bioética é um campo que, apesar de relativamente novo, vem-se mostrando cada vez mais indispensável. Esta abarca as problemáticas derivadas do cuidado, do manejo e do pensar sobre o viver digno como espécie humana, como animais e como ambiente. Potter (1971) a define como uma *Ciência da Sobrevivência*, qual seja, um novo campo do saber preocupado com o futuro da espécie humana diante das rápidas transformações que os avanços científico-tecnológicos colocam para a humanidade, tornando imperativo uma reflexão ética.

Este campo, infelizmente, ficou majoritariamente vinculado com a área biomédica e o recorte dado por Beauchamp e Childress (1979) através da sua obra *Principles of Biomedical Ethics*, de 1979, corrente posteriormente conhecida como Principlista. Porém, conforme indica Garrafa, cabe lembrar que esta episteme não é unívoca para a abordagem dos problemas bioéticos, senão que perspectivas alternativas foram sendo desenvolvidas nos últimos tempos (GARRAFA, 2016).

É após a Segunda Guerra Mundial que o campo da bioética se consolida na escala internacional por meio de consensos relevantes, sendo o marco da Declaração Universal dos Direitos Humanos em 1948, como uma base prévia para a formulação da DUBDH de 2005. Esta declaração foi indispensável para a consolidação da bioética, que surgiu na década de 70 nos Estados Unidos com Potter, e que, desde sua emergência, já se preocupava com os possíveis abusos da ciência e das proibições desta em determinadas situações.

Bioética foi então, um neologismo para renomear a “ética da sobrevivência” (POTTER, 1971) numa concepção de maior amplitude e abrangência. Porém, as forças hegemônicas, estas que assumem a vontade e a intenção da Colonial-Modernidade, conseguiram cooptar os debates biomédicos para o campo da biomedicina e biotecnologia. Posteriormente esse reducionismo foi criticado mostrando-se insuficiente. Especialmente, representantes de uma bioética dos

países do sul da América foram os responsáveis de realizar e defender essa crítica, propondo uma maior amplitude e complexidade nos conceitos e debates bioéticos.

Tal como aprofunda Garrafa as conferências e congressos foram marcos importantes para o campo da Bioética. Sem lugar a dúvidas, a Conferência 33ª e DUBDH de 2005. São eventos fundantes do reconhecimento internacional da Bioética. Mas temos outros eventos como o 6º Congresso Mundial de Bioética, em 2002 em Brasília (GARRAFA, 2018), palanque para aqueles que não estavam de acordo com o peso epistemológico que a Bioética vinha manifestando, em especial por ignorar as discrepâncias econômicas e as vulnerabilidades sociopolíticas.

Garrafa, também ressalta a criação da REDBIOÉTICA em 2003 (GARRAFA, 2018), importante frente de resistência a imperialismos morais dentro do campo da bioética e forte agente no contexto mundial. Assim, quando em 2005 se finalizou a DUBDH, esses dois marcos históricos provaram não somente as divergências entre as frentes epistemológicas dentro do próprio campo, mas também a importância Latino-americana e caribenha para o estatuto internacional da Bioética.

Mais especificamente sobre o documento final da DUBDH, Garrafa (2018) relata os árduos dois anos de pensamento e os encontros que marcaram sua formulação. O encontro na Argentina em 2004 mudou o rumo que vinha tomando a declaração até esse momento. Até outubro de 2004, as forças conservadoras propunham uma bioética puramente biomédica e biotecnológica, mas em novembro desse ano, no encontro em Buenos Aires, dois documentos formalizaram uma frente de contraproposta: a Carta de Buenos Aires e um documento crítico que pontuava as divergências com o rascunho da declaração que vinha sendo formulado até esse momento.

Assim, o ano de 2005 foi marcado pelas três reuniões que finalizaram e homologaram a declaração. Em janeiro, o rascunho foi reformulado pensando em todas as críticas até então colocadas. Essa reunião de janeiro serviu de base para as duas últimas desse mesmo ano. Ela deu lugar às divergências, onde a definição de bioética se mostrou inconciliável entre os participantes. Os países ricos criticavam uma definição “mais politizada” do campo, mas a “não definição única” foi um ganho para os países “periféricos”, e críticos ao imperialismo, por permitir que

definem bioética da maneira mais solidária e engajada, no sentido de propor maiores ferramentas para uma intervenção direta na vida das pessoas e da biosfera.

Faço uma pausa para ressaltar a definição de biosfera, uma vez que ela é o eixo central do artigo 16 da DUBDH e um dos principais que mais adiante irei abordar:

Biosfera é a parte planetária na qual estão localizados os ecossistemas, compostos pelos seres vivos e por todo o ambiente não vivo em constante interação, dos quais os seres vivos extrairão energia e haverá a troca de matérias com o ambiente. (REGIS, 2017, p.16).

Por esta razão, delongo-me com a formulação e o relato histórico deste documento. Este serve como um exemplo de conquista. É uma proposta de "guia" de como lutar por direitos no campo da lei e da institucionalidade. Análogo ao *Sublimis Deus*, que serve de base para o posterior debate de Valladolid e que trabalharei com maior profundidade no seguinte capítulo, a DUBDH tem uma função de orientar governos e governantes na formulação de leis, políticas, formação de comitês de ética e demais instâncias que protejam e legislem sobre direitos e deveres. Todos os debates que levam às jurisprudências, consolidação de direitos e até constituintes que serão trabalhados nesta dissertação, foram frutos de extensiva luta nesse tipo de âmbitos.

Continuando o registro, a segunda reunião, em junho, com os países participantes conseguiu escrever a declaração, e, finalmente, na terceira reunião em outubro de 2005, ela foi homologada. Essa declaração, teve inúmeros intentos de apagamento histórico do seu processo, e ainda revisionismos por alguns autores. Mas evidentemente foi um ganho dos países "periféricos". O processo da DUBDH comprovou a existência do imperialismo moral e político hegemônico dos países "desenvolvidos" e, também, a força dos que são por eles marginalizados. Demonstrou o valor da luta e da perseverança em não ceder ao *bullying* dos colonizadores.

Os resultados dessa declaração estão sendo observados e desfrutados até o momento. O debate sobre a definição e a obrigatoriedade da atenção à saúde, sendo a saúde pensada como um conceito mais amplo. O debate sobre a

preservação do ambiente, cujo ponto é interesse específico neste estudo, poderia ser que colocado dessa maneira conseguisse abarcar todos os problemas persistentes e emergentes, estes que poderiam compilar todas as problemáticas vivenciadas por todos os viventes que habitam o planeta. Porém, como ampliarei mais à frente, infelizmente continuam insuficientes no ponto referente aos animais e natureza. Assim mesmo, todos estes ganhos estão demonstrados e, também, agora representados em novos centros de pesquisa e de pensamento no campo da bioética, da filosofia, da antropologia, das ciências da saúde, das ciências sociais e das humanidades em forma geral.

Poderia se pensar que o processo político e institucional que resultou na DUBDH foi mais que um debate ético, um debate “meta” bioético. Isto porque não somente o escopo e as definições foram postas em evidência, mas a própria maneira bioética de pensar a bioética. A DUBDH inaugura uma etapa de formalização de outra forma de abraçar os debates bioéticos, onde uma perspectiva singular e crítica vinda das “margens” consegue também legitimação internacional, sustento e projeção a partir de instâncias institucionais fortalecidas. Reconhecendo então que no campo bioético, inclusive nas instâncias institucionalizadas, há frestas abertas para uma constante reflexão, se faz dever identificar pontos que ainda merecem reflexão. Este trabalho pretende esse desafio: examinar algumas das limitações da DUBDH em relação ao caminho ainda por percorrer no que tange aos direitos animais, conforme um posicionamento antiespecista e decolonial.

2.2 A BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO, UMA BIOÉTICA PARA NÓS

“Nós” referente ao título, começa por trazer um múltiplo significado. “Nós” como pensadores do sul, que vivem no sul periférico e pensam no sul periférico. Mas também, pensando que sujeitos ao sul, esse “nós” pode ser ampliado, incluindo os demais *viventes* que habitam a colonial-modernidade, estes que não são da espécie humana, mas que são multiplicidade de sujeitos que habitam aquilo que chamamos de natureza, em especial os subalternizados.

A BI, conforme mencionam Garrafa e Porto (2003) é uma proposta epistemológica e ética provinda de uma perspectiva do sul que assume e

desenvolve uma crítica contundente à corrente bioética do Princípioalismo a partir do seu *arraigo* de origem.

Segundo Nascimento e Martorell (2013), para a BI, torna-se fundacional diferenciar entre as epistemologias bioéticas norteadas (provindas do hemisfério norte) das suleadas (provindas do hemisfério sul). as norteadas são as concebidas por Clouser, Gert, Holm e Culver (GARRAFA, MARTORELL, NASCIMENTO, 2016) e podem ser caracterizadas segundo os autores, em cinco pontos:

1. o sequestro semântico,
2. a questão do protocolo,
3. as regras morais versus ideais morais,
4. por cada princípio e
5. a situação de fronteira.

O sequestro semântico se refere a uma crítica de que o termo “princípio” é incorretamente utilizado. Criticam que a falta de unidade e de uma ontologia comum que terminam por subsidiar os quatro princípios bioéticos do Princípioalismo sem explicitar exatamente como estas se relacionam, é incongruente com o significado do termo “princípio”. “Princípio” deve delimitar de maneira clara a teoria que o precede e deve ser um enunciado de uma ação direta. Em palavras do autor, “Essa inexistência de sistematização compromete a possibilidade de existência de uma teoria e de princípios apropriadamente fundamentados” (GARRAFA, MARTORELL, NASCIMENTO, 2016).

Quanto à questão de protocolo, a crítica se baseia na falta de um guia de protocolo para os profissionais em situações concretas –há uma descrição dos ditos princípios, mas não diretivas específicas de aplicação.

Nas regras morais versus ideais morais os críticos colocam que não há distinção entre regras– sujeitas a punição se não cumpridas a todo tempo –e ideais– não requerem obrigação.

De cada princípio, o autor pincela críticas pontuais a três dos princípios e pontua que o de não maleficência é o único que tem acordo entre os princípioalistas e os críticos.

Por último, sobre a situação de fronteira, as críticas descritas se referem a suposta universalidade do principialismo – Holm critica a não “tradução”, por assim dizer, para poder ser aplicada em culturas diferente; Patrão-Neves coloca que o pretensão universalismo, para a Europa Continental, não é possível porque estes se baseiam em outros “elementos fundamentais, como ‘a pessoa’ e ‘dignidade’ humanas”.

Quanto às críticas suleadas, os autores trazem como moldura o conceito de *Colonialidade do Poder* de Aníbal Quijano (2000), pontuando como o Principialismo e suas críticas norteadas são eurocêntricas e pensadas desde e para o Norte. Desse modo, as críticas suleadas são trazidas por autores que “incorporam a percepção histórica na discussão do Principialismo”, e Garrafa, Martorell e Nascimento as descrevem em quatro aspectos centrais (GARRAFA, MARTORELL, NASCIMENTO, 2016):

1. a crítica em perspectiva histórica,
2. os princípios desproporcionais – a “super” autonomia,
3. universalismo e
4. a retomada conceitual e política.

Estes quatro pontos estarão costurados, ao longo da dissertação, de acordo com as perspectivas decoloniais e os autores teóricos que serviram de base para análise dos dois casos que usei para refletir a posição da bioética na sociedade colonial-moderna e a própria BI; assim como uma possível saída para o antropocentrismo bioético e como a BI tem uma base teórica especial para propor uma bioética que seja verdadeiramente decolonial.

Assim, a crítica em perspectiva histórica pensa a historicidade da bioética – observa a apropriação do termo bioética para a biomedicina e a perda do seu caráter interdisciplinar e, Schramm e Kotow (2001) salientam que como foi criada pensada no individual, esta é impositiva quando se tenta pensar num coletivo.

Quanto à Super autonomia, a crítica é a que há uma superestima ao princípio da autonomia quando chegamos na prática, embora não descrita na teoria.

No Universalismo, há crítica à “moralidade universal” (aqui podemos relacionar com o texto de Garrafa: *Da bioética de princípios a uma bioética*

interventiva (GARRAFA, 2005) onde o autor pontua que um dos novos estatutos epistemológicos é o respeito ao pluralismo moral).

Por último, a Retomada do Conceitual salienta o problema de que o principlismo, provindo de um norte hegemônico, se reconhece como A bioética – existem alternativas a bioética principlista, como a de intervenção, e que pensem e problemas globais, coletivos e pluri-morais e que se preocupem com as desigualdades sociais.

A ideia de separar essas críticas como suleadas e norteadas é engenhosa dado que de maneira sintética e clara, ressalta a colonialidade nortista como continuidade estrutural até dos processos de debate dentro do campo da bioética. E considerando o lugar da bioética dentro do debate teórico e político, como já colocado anteriormente, essa maneira de pensar quais são críticas e onde se posicionam geopoliticamente se torna importante para estarmos alertas ao mau uso de nossas críticas, estas que saem desde o sul. Historicamente, confusões de "por todas críticas no mesmo saco" ocorreram, o que retirou a agência das críticas surgidas dos lugares mais vulnerabilizados, portanto tornaram-se inviabilizadas pelo bloqueio das hegemônicas.

Nesse sentido, não toda crítica é a mesma crítica. Cada uma tem seu histórico e posição. Quando chegamos nos direitos dos animais, por exemplo, a crítica à "falta de uma legislação" segundo uma perspectiva abolicionista é diferente a outra que se baseia numa corrente benéfetista (NEGRINI, 2019).

Pensando na situação de urgência em que nos encontramos frente às mudanças climáticas e a violação dos direitos humanos e dos animais, a posição abolicionista pareceria ser, apesar do radicalismo, a única opção. A posição benéfetista ignora que o bem-estar do outro não é em função da uma possibilidade de consumo do outro, mas sim do real direito ao bem-estar. Nesse aspecto, o benéfetismo pode acabar por confundir o processo de direitos, ao propor uma ideia que existe um "abuso humanizado", posição que se colocada em função da espécie humana jamais seria aceita.

Voltando mais pontualmente no abolicionismo. Pensando em como a Pedagogia da Crueldade (SEGATO, 2018), em muitos casos, começa com ensino do maltrato às espécies não humanas. Vinculando a que, uma das pautas do

governo Lula¹ era o “avanço” na alimentação da população brasileira a partir do abate e do consumo de carne, – e como isso é um dos maiores impulsionadores do colapso ambiental. A luta pelos direitos dos animais, amplia o plantio de consumo local, diminui o consumo desenfreado de água, o desmatamento, a monocultura focada na alimentação dos animais de abate; a segurança alimentar, a proteção da terra e do ecossistema, assim como uma vivência mais empática gera entre nós humanos uma vivência mais harmônica e menos cruel.

Porém, estas são posições *norteadas*. Diferentes cosmovisões, inclusive muitas aqui da América do Sul, vão plantear outros modelos de interação com os animais e a natureza que cancelariam, inclusive, a necessidade do debate, já que ele é derivado do sistema de produção e de interação com as demais espécies desde o modelo, abolicionista versus o benetarismo, circunscrito pela colonial-modernidade. Desse modo, a saída não estaria nem numa chave benetarista nem em uma abolicionista, mas em outras através de cosmovisões diferentes. Nos capítulos mais adiante, outras maneiras de interpretar e existir e de vivenciar estas relações "humano e não humano", como as em chave da decolonialidade, teriam por consequência torna desnecessária a discussão em marco do debate por estas duas vertentes norteadas.

Essas posições não são e nem caminham para a mesma resolução do problema. Assim, críticas derivadas de lógicas neoliberais, ou propostas que permitam brechas para o uso e a expropriação da vida sem reciprocidade, não são as mesmas daquelas surgidas de perspectivas que exijam leis de direitos animais que reiterem a dignidade e o direito de existir. Deste modo, não só porque a crítica tenha sido pensada de forma coletiva, ela necessariamente vai deixar de carregar suas marcas de colonialidade.

As críticas *suleadas* e seus fundamentos basais são as que contornam a perspectiva deste trabalho interessado em examinar os direitos animais e

¹ O governo do PT, enquanto Lula presidente, várias vezes reiterou o consumo de carne como indicador de bem-estar social. A fome, que sim teve seu menor índice no seu governo, não deveria ser associado somente à carne e criação de gado. Os diferentes tipos de proteínas, incluindo as vegetais, e a variação alimentar deveriam ser foco de conscientização alimentar, e não somente o consumo de carne. <https://lula.com.br/com-lula-recorde-de-consumo-de-carne-com-bolsonaro-menor-consumo-em-25-anos/>

ambientais a partir de um enfoque bioético e decolonial. Em outras palavras, um refletir bioético, situado e com consciência histórica para abordar criticamente os direitos animais e por extensão os chamados direitos “ambientais”.

2.3 INSURGÊNCIA EPISTÊMICA, PLURALISMO E A CRÍTICA DA BI FRENTE A COLONIALIDADE DA VIDA

A partir de um sintético, e compreensivo, recorte da definição de “Latinoamérica”, Nascimento e Feitosa (2015) nos trazem um panorama do que foi, e são atualmente, as mais aceitas nomenclaturas e autodefinições do nosso continente. Mais precisamente, ressaltam a importância da produção teórica dissidente e não colonizada, independente do debate sobre a definição de Latinoamérica, que impulsionaram um pensamento desde o Sul. É estratégico ressaltar que não é uma outra ideia de *autoidentidades*, mas *pluri identidades*, já que todos somos seres que pensamos nossa própria identidade, e não somente algumas exceções. Assim, os autores criticam o desenvolvimentismo implementado no continente, que foi vinculado às ditaduras em nossos países a partir da década de 50. Enfatizam a importância do que chamam de *desobediência epistêmica* (MIGNOLO, 2008), grande marco para a formulação de paradigmas teóricos e políticos desde e para o Sul e suas gentes.

Ainda em seu artigo *A bioética de intervenção no contexto do pensamento latino-americano contemporâneo* (NASCIMENTO, FEITOSA, 2015), Saulo Feitosa e Wanderson Nascimento, usando a perspectiva de Segato, ressaltam que a bioética de intervenção surgiu no cenário latino-americano nas últimas cinco décadas como a quinta proposta teórica, seguindo a teologia da libertação, a pedagogia da opressão, a teoria da dependência e a colonialidade do poder, para levar consigo uma identidade regional e nacional distinta. Além disso, a bioética de intervenção procura, como as quatro teorias que a precederam, romper as barreiras regionais e estabelecer-se como uma perspectiva libertária da bioética, revoltando-se contra a imposição do conhecimento da bioética produzida nos países centrais para finalizar seu processo de territorialização epistemológica.

Através dos textos de, por exemplo, Garrafa, Cunha e Manchola (2018), sobre a importância da BI e o “movimento sanitário”, sua militância e ativismo - que eu chamaria de responsabilidade ética - pontuam como é uma bioética que, fundamentada na ética da libertação, propõe a politização; um foco nos dilemas persistentes, em especial nos países pobres; as lutas contra todas as formas de opressão; a promoção da justiça e; tendo como referencial o princípio de equidade. A BI é uma bioética de proteção e uma vez vinculada a teologia da libertação também adquire matizes para se transformar em uma ferramenta de denúncia. Neste sentido, para este trabalho a BI funciona *como e para* além de marco teórico, pois também representa e permite um posicionamento e um agir ético-político. A Bioética de Intervenção é a única que, por seu caráter plural, permite um debate para que os Direitos Humanos possam ser interpretados através de um corpo selvático, como é o caso da Constituição do Equador (2008), ou transpondo para o caso de Sandra, em um corpo orangotango. A BI tem seu lugar relevante na “arena bioética” como também uma importante consolidação no pensamento latino-americano. Resgato, assim, o comentário de Segato quando a autora afirma que o pluralismo da BI vai além da bioética tradicional ocidental, inclusive para além de uma pluralidade de doutrinas e é:

Tomando a perspectiva de Segato, entendemos que a bioética de intervenção desponta no cenário latino-americano das cinco últimas décadas como a quinta proposição teórica – após a teologia da libertação, a pedagogia do oprimido, a teoria da dependência e a teoria colonialidade do poder – a carregar consigo a marca regional e identitária de seu lugar social originário. (FEITOSA, NASCIMENTO, 2015, P. 280).

Por último, friso a necessidade de não confundir a “Intervenção” da BI com o “intervencionismo” dos países do Norte (FEITOSA, NASCIMENTO, 2013). Assim, vão dizer que:

Feitosa, ao discutir acerca do “sujeito da ação bioética”, distingue entre intervenção e intromissão. Essa distinção é bastante útil para pensar a ação do agente interventor, sobretudo se for o Estado. Apresenta a intervenção como *ação política, devidamente planejada, dentro de um processo construído com as pessoas diretamente envolvidas, as destinatárias da ação*. Paralelamente, a intromissão seria a *decisão unilateral, onde é desrespeitada a autonomia da pessoa ou do grupo supostamente beneficiário da ação. Pode ser praticada por um indivíduo ou até mesmo por instituições públicas ou privadas, algumas vezes sob a forma de ‘política de*

assistência' ou 'legislação protetiva'. (FEITOSA, NASCIMENTO, 2013, pg. 430).

Deste modo, a intervenção, como a interpreto, vem de intervir diretamente garantindo os direitos dos vulnerabilizados, entre eles os animais e a natureza, lembrando que os humanos como parte das duas, estão evidentemente considerados e incluídos, embora as distinções que os afastam daquelas categorias no discurso colonial moderno.

Ressalto o sujeito da ação bioética, este merece um comentário à parte. Toda a discussão que se faz nesta dissertação, e inclusive, todos os neologismos e vocabulários que usamos, são de pleno cunho humano, ou seja, é de um vocabulário humano com todos os demais níveis de análise de discurso que isso atrela. São modos próprios da espécie, aliás de uma parte da espécie, de interpretação do mundo e de como estamos trabalhando sua descrição através desse olhar. Assim, poderíamos dizer que pensar mais a fundo o sujeito de ação bioética é de extrema importância, já que este seria, nesses termos, único da espécie humana. Essa intervenção como ação política, também única à espécie humana por ser a maneira de existir humana, é algo que também deve-se refletir mais a fundo. Estimo que ambas as reflexões podem oferecer saídas criativas e fundamentais para pensar a relação da ação humana frente a ação não humana.

A homogeneização causada pela bioética disciplinar do Norte, não é útil para nós, no Sul. Como bem colocado por Segato (2014), uma pluralidade que vá além da doutrina, que pense as diversas éticas de vida, é essencial, na verdade, para todos os oito bilhões de seres humanos hoje, assim como incontáveis espécies não humanas no planeta. A importação acrítica de modelos do Norte hegemônico não funciona para a maior parte dos seres vivos na Terra hoje. Por sua parte, a proposta apresentada e defendida pela BI, uma vez que situada em nosso continente, oferece inclusive, a dissolução de fronteiras lá fora, nesse mesmo norte hegemônico. Ela permite, e exige, um pluralismo moral e uma análise contextual que serve a diversas paisagens e povos preocupados por assuntos e temas bioéticos.

Quanto a sua posição desde o Sul, é uma comprovação que o Sul não é somente um reprodutor e leitor de teorias do Norte. A BI é um agente teórico e resolutivo para problemas persistentes e emergentes. Permite lembrar que podemos ser propositivos e proativos, em lugar de receptivos e miméticos. Propositivos como pessoas e povos que exercem seus direitos, portanto assumem seus deveres frente a DUBDH.

Uma defesa da epistemologia da BI como uma bioética insurgente, plural e realmente alternativa ao Princípioalismo, exige que revisemos algumas certezas. É preciso, entre outras questões, nos perguntar:

- a. Que tipo de supremacia moral sustenta a ainda persistente hegemonia do paradigma científico e biomédico?
- b. Os princípios de autonomia, justiça, não maleficência e beneficência são suficientes para uma bioética empenhada na defesa de uma dignidade humana, da pluralidade dos povos e da saúde como um direito fundamental a todos?
- c. A saúde como mercadoria e uma autonomia liberal e não recíproca responde aos modos de defesa e gestão da vida da história dos povos colonizados?

Para a primeira pergunta, sobre um tipo de supremacia moral, quanto a BI e os direitos dos animais, retomo um paralelo com Tim Ingold (1995) quando este cita a Clark, que comenta:

Como postula o Artigo Primeiro da Declaração Universal dos Direitos do Homem: "Todos os seres humanos são dotados de razão e consciência." Fica implícito, portanto, que os animais não-humanos não o são (Clark apud INGOLD, 1995, p. 9).

Assim, poderíamos dizer que, quando no primeiro parágrafo da DUBDH:

Consciente da capacidade única dos seres humanos de refletir sobre sua própria existência e sobre o seu meio ambiente; de perceber a injustiça; de evitar o perigo; de assumir responsabilidade; de buscar cooperação e de demonstrar o sentido moral que dá expressão a princípios éticos. (UNESCO, 2005, p. 1).

Podemos diretamente notar um aumento da afirmação de um suposto caráter único do ser humano de refletir sobre sua própria existência e como isso implica-lhe certas obrigações éticas e morais. Por mais que incontestável é problemático

colocar a função de proteção e responsabilidade apenas no “homem” face seu próprio poder de destruição massiva, inclusive observando a destruição da vida animal e da biosfera. Com o aumento de comprovações de autoconsciência e, inclusive, de tipos de raciocínio complexo (como é o caso da própria Sandra), uma interpretação de má fé, em função do "fruto de uma maçã podre" poderia servir de desculpa para humanos não se sentirem em responsabilidade para com os demais seres na Terra. A moralidade, além disso, não deve estar atribulada a uma característica única de nenhuma espécie, a moralidade deveria ser uma questão própria de responsabilidade frente à clara capacidade de destruição humana, já que também poderia cair num paternalismo problemático. Como trabalharei mais a frente, a interpretação de um enunciado, como é o caso de uma DUBDH ou DUDH, deve sempre pensar no uso de má fé, evitando uma linguagem que gera interpretações que deem argumentos aos humanos que se sentem no direito de destruição e uso de vidas.

Quanto à segunda pergunta, sobre a suficiência dos quatro princípios: autonomia, justiça, não maleficência e beneficência. Aqui, coloco em evidência que, de novo, pode-se cair no problema da interpretação. O que é justiça frente a um ser que, podendo-se comprovar frente a uma constituição como a do Equador de 2008, é um ser pensante? Como é o caso das florestas amazônicas equatorianas? Poderia se colocar que frente a uma defesa de racionalidade de um ser, por mais que não seja traduzível à racionalidade humana, que seria justo um embate pelo uso de terras? Que se uma autonomia plena de um "povo" de viventes, como é o caso da floresta (considerando o conjunto de viventes que nela habitam como povo), que esta teria uma autonomia de expulsar os humanos se se sentisse invadida? Argumentavelmente o que a natureza como um todo, e considerando o humano como parte dela, tem demonstrado é que ela parece querer frear comportamentos humanos, se interpretamos com intencionalidade, como fazem os povos originários equatorianos, a resposta da crise climática que temos ocasionado. Assim mesmo, observando que comportamentos humanos parecem querer serem freados e que o princípio da não maleficência não está sendo respeitado (se

pensamos, inclusive, somente nos animais humanos que ali residem), claramente a proposição em somente quatro princípios não é suficiente.

Quanto à última questão que proponho como questionamento, a saúde tem diversas definições e interpretações. Pensar a saúde como mercadoria, já para os seres humanos é contraditório com a DUBDH, que com as gerações futuras no artigo 17, casos como o suicídio coletivo dos Guarani Kaiowá (HOLANDA, 2015), estariam num lugar de insalubridade. Aqui, não penso somente na saúde mental e física, mas inclusive na saúde de estar. A saúde de Bem Viver. Uma saúde que responda à pluralidade de definições para a cosmovisão da colonial-modernidade ocidental e também para as demais definições de cosmovisões. Na falta de poder dizer com certezas o que é saúde para uma pessoa como Sandra, onde podemos somente vislumbrar sofrimentos, mercantilizar qualquer uma das inúmeras bases de saúde, é contraditório com a DUBDH.

Acredita-se que a BI pensada desde o Sul, ajuda a poder pensar outras respostas, e até inclusive nos fazer essas perguntas. Ao ouvir os povos que fazem parte da história de sua terra, consegue desestabilizar a colonialidade do saber, e resistir frente ao seu imperialismo moral que opera nos imaginários dos países periféricos e, evidentemente, também nos centrais. A BI, na defesa de uma pluralidade, é por exemplo, a epistemologia bioética mais coerente com o Equador, se analisamos a sua constituição e a defesa da pluralidade de interpretação de seres vivos e das definições dos povos originários.

Descolonizar uma ciência é também descolonizar o debate (CARVALHO, FLÓREZ, 2014). Quando a crítica é tão excludente quanto a teoria, a abrangência dessa se torna viciada e circular. Quando falamos em bioética isto se torna ainda mais perigoso porque o objeto, que são os seres vivos, se tornam hierarquizados e sua maioria excluídos do escopo. A vida da maioria se torna menos importante que a dos que hegemonicamente participam do debate e *principalizam* suas “proteções e direitos”. Com licença poética – terminam por existir (agentes) principais e (seres) secundários. A BI, nesse caso, e sua constante preocupação com a pluralidade, é mais coerente como epistemologia que o principialismo, inclusive para os países Centrais. Até mesmo se pensamos nas diásporas dos latino-americanos que

migram para a Europa na fuga de guerras e em busca de poder usufruir dos supostos direitos que seriam mais abrangentes que nos países periféricos, já que estes se encontram em sítios fragilizados em termos de poder global por causa da decorrência da colonial-modernidade.

Como já mencionado, a corrente principialista é assim chamada por se basear em quatro princípios básicos: a autonomia, a beneficência, a não-maleficência e a justiça. Estes são vistos como uns instrumentos simplificados para análises bioéticas de situações, eventualmente utilizados como uma espécie de *checklist*. Sua aplicabilidade, contudo, é questionada devido a insuficiência em aplicá-la em contextos de profundas desigualdades sociais originárias no processo de colonização.

Para além disso, possui uma vinculação com uma política neoliberal e a sobre valorização da chamada “autonomia” (GARRAFA, 2005) em relação aos demais princípios, evidenciando algumas das críticas mais frequentes que esta corrente encontra. Mais ainda, quando observada desde a perspectiva latino-americana, uma crítica que surge é seu caráter colonial. Ao propor uma moralidade universal e um suposto caráter neutro do saber científico, se coloca em uma posição hierárquica em relação às outras maneiras de enxergar esse saber e das demais moralidades que existem no mundo. Uma importação acrítica desta é uma desvantagem para os países tidos como “em desenvolvimento”, já que apaga maneiras próprias, e inclusive concepções outras da própria bioética, de enxergar o mundo e proteger a vida.

Não por acaso é justamente na América Latina onde surge a BI. Esta coloca em evidência o caráter insatisfatório do principialismo para pensar as realidades e necessidades dos países periféricos. Tal como sugere Garrafa (2005) posicionando-se como uma resposta ao principialismo, pensando uma bioética multi-interdisciplinar, plurimoral, complexa e vinculada na totalidade concreta.

Diante da insuficiência conceitual proposta pelo norte geopolítico, a BI desenvolve ferramentas próprias para lidar com as questões bioéticas locais. Incorporando uma politização do campo. A proposta dos quatro P's denota os

caminhos de uma bioética preocupada com as desigualdades sociais e com o meio ambiente:

4 `Ps` – Prudência (diante dos avanços científicos e tecnológicos); Prevenção (de possíveis danos e iatrogenias), Precaução (frente ao desconhecido); e Proteção (dos excluídos sociais, dos mais frágeis e desassistidos) – para o exercício de uma prática bioética comprometida com os mais vulneráveis, com a “coisa pública” e com o equilíbrio ambiental e planetário do século XXI (Garrafa apud MONSORES, 2012, pg. 65).

A perspectiva da colonialidade do poder e seu giro decolonial, contribuem para ampliar a crítica da BI, fundamentalmente incorporando categorias como raça, colonialidade, consciência histórica; assim como modos de pesquisar, produzir conhecimentos e trocar as perguntas. Insurgir com base num pluralismo dinâmico e sem fronteiras. Questões morais, sociais e civilizatórias passam então a enriquecer o campo da BI, fazê-la uma ferramenta de transformação política, a partir da vocação de serviço, a reflexão filosófica e o compromisso epistêmico. No próximo capítulo retomo esta questão mais aprofundadamente, já dialogando com os autores e com o objeto de pesquisa.

Desse modo, BI enfatiza a necessidade de se politizar os problemas sociais para uma análise bioética. A bioética do norte não representa a maneira como entendemos nossa existência. Epistemologias como a “felicidade nacional bruta” e o “bem viver” (ACOSTA, 2016) são ignoradas e ativamente desqualificadas em uma bioética que enfoca o biomédico puro e com uma proposta supostamente apolítica.

A opção da BI, assim como a deste trabalho, é fazer da bioética um campo de práxis, no melhor sentido freiriano, capaz de fazer das análises biopolíticas pautas de ação, gestão e recomposição da vida. É essa tarefa não é possível sem compreender os poderes sobre a vida “não moderna”. Ou seja, entender a colonialidade da vida.

Nessa colonialidade da vida, que é limite não só de práticas, mas de cognições e imaginários (MIGNOLO, 2008), é onde se apoia certa certeza ontológica autorizada a pensar que certas vidas são mais importantes que outras, uma hierarquia de existência que justifica a dominação, a exploração e a subalternidade. O pretexto que segura tal raciocínio é sempre o mesmo: aquelas vidas ontologicamente menos desenvolvidas, automaticamente, mais colonizada e

menos “merecedoras”. Não é necessário repetir o evidente, mas certamente essa colonialidade da vida não é biológica, como já se pretendeu definir, mas sim política, religiosa e cultural. Assim, a BI denuncia essa imagem colonizada da vida que nesta tese pretendemos problematizar.



3 O DEBATE DE VALLADOLID NUMA LEITURA DECOLONIAL E ANTIESPECISTA

3.1. O DEBATE DE VALLADOLID E SEUS QUESTIONAMENTOS BIOÉTICOS

Como já reiterado inúmeras vezes, os *Homo sapiens sapiens* são animais. *Somos animais*. E, conseqüentemente, nossas relações com os animais de outra espécie é tão longa quanto a nossa existência na Terra. Parte desse processo relacional é o de nomear, definir, sendo uma característica do histórico de pulsão de nossa espécie, aquela de buscar significado, cuja evidência é marcante na colonial-modernidade (DERRIDA, 2008).

Escolher um recorte histórico, um momento na história onde isso se representa é puramente arbitrário, uma vez que a história é em si um processo que separa pelo olhar de quem a relata, a registra e a usa como biografia de um processo. Neste aspecto, o Debate de Valladolid (DUSSEL, 2020) é um dos marcos mais caros para quem trabalha com Direitos Humanos, já que tem na sua crônica, um conjunto de características até hoje consideradas bases fundamentais para a consolidação dos Direitos Humanos.

Encabeçado por Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, o debate ocorreu do dia 15 de agosto de 1550 ao dia 4 de maio de 1551 em Valladolid, na Espanha. Esse nome, toponímico, se refere a seu cenário. Uma cidade antiga e pujante que atualmente forma parte da comunidade autônoma de *Castilla y León*, reconhecida historicamente como berço intelectual e científico-tecnológico do Império Espanhol.

A discussão central desse debate, fundamentalmente de base teológica, colocava o problema da colonização indígena nas Américas. Concernia-lhe pensar (e resolver) qual era o *status* daquelas populações recentemente conhecidas e chamadas de "índias". Em termos sintéticos, o debate era sobre como proceder frente a conquista e a exploração dos povos ameríndios, considerando a bula papal de 1537 e a assertiva de que os índios eram "homens de verdade" e continham alma, portanto, batizáveis e logo humanos, condição que impossibilitaria sua escravidão. Neste sentido, a pergunta ativada pelo debate de Valladolid, para além das visões teológicas antagônicas de Sepúlveda e Las Casas, era: Qual o direito do recentemente formado Reino da Espanha, e por extensão da Europa sobre os

novos territórios, para exercer dominação colonial das populações "índias"? Pelo teor das discussões, a ampla repercussão do debate e sua centralidade política, Enrique Dussel² (2020), ressalta que o debate de Valladolid poderia ser considerado o primeiro debate público e filosófico da modernidade³.

As proposições e questionamentos de um dos seus protagonistas, Bartolomé de Las Casas, ficaram amplamente reconhecidas. Ele argumentou, de modo corajoso e convincente, em contra da dominação colonial, porém suas palavras foram ineficazes frente à insistência de manutenção desse sistema. Curioso constatar que o debate de Valladolid foi o único debate sobre estas questões éticas urgentes no contexto da organização colonial. O direito à dominação seguiu por séculos. Considerava-se uma consequência natural dos processos históricos entre ocidente e as Américas.

Voltando ao tema central do debate, a noção de que os indígenas ameríndios teriam alma já estava promulgada pelo Papa Paulo III, na bula *Sublimis Deus* (ASSADOURIAN, 1998) de 1537. Neste documento, posteriormente utilizado pelo grupo encabeçado por de Las Casas, o Papa sanciona que os indígenas são gente, verdadeiros homens, e que são abertos à evangelização. Escolhendo ou não o caminho da fé cristã, estes teriam direito a propriedade, a liberdade e deveriam ter o direito de receber a palavra de Cristo, uma vez que como o precursor da bula incentivou, o bispo da então Nova Espanha⁴, Julián Garcés, até os próprios espanhóis, antigamente, também tinham sido "desinformados" da palavra de Cristo. Tinham sido também pagãos. Assim, os "índios" não poderiam ser escravizados, senão que estavam aptos para exercer o direito à liberdade por serem passíveis de receber a "palavra de cristo".

Por mais que esse marco "jurídico", precedente teológico, anterior ao debate de Valladolid, já estivesse estipulado e referendado, os indígenas nas Américas seguiam em situação de escravidão, uma vez que o final escravista só ocorreria frente a que o rei da Espanha decretasse um freio absoluto. O debate, então, se promulgou em favor de oferecer uma base teológica para a fundamentação de um direito. O objetivo era encerrar o modo de dominação cruel e sanguinário sobre as

² Filósofo argentino radicado no México.

³ Eu diria, inclusive, da colonial-modernidade, mas o autor usa a expressão modernidade.

⁴ Hoje conhecida como México.

populações autóctones durante o descobrimento e a conquista das chamadas “Terras Índias”⁵.

Neste ponto, considero pertinente resgatar alguns correlatos com os documentos comentados no capítulo anterior como, por exemplo, a DUBDH. Tanto a bula papal de 1537, como a DUDH de 1948, foram documentos com escassa eficácia jurídica, mas com satisfatório desempenho para estimular o debate ético e político dentro das instituições hegemônicas e no próprio espaço público de cada contexto. No caso da bula papal, o acirramento do debate foi para dentro dos espaços católicos, tendo especial protagonismo o rei regente da Espanha, Felipe II, conhecido como o "Prudente", quem em lugar de aceitar a normativa de forma imediata, foi mais cauteloso e promoveu a *Junta de Valladolid* para discutir e consensuar o documento.

Uma dinâmica semelhante, acompanha os modos de ingerência normativa da Declaração dos Direitos Humanos Universais (DUDH, 1948), documento em estreita relação com a DUBDH (2005). Ambas as declarações funcionam como referências para os Estados-nação conseguirem articular processos de construção de marcos legais como, por exemplo, constituições.

Nesta lógica, do mesmo modo que vários Estados Nação assinam a DUDH, também adscreveram à DUBDH, adaptando suas legislações e constituições com base nelas. Porém, essa adaptação não acontece sem problemas, principalmente ligados à sua real aplicabilidade. Por um lado, temos o problema da interpretação e, por outro, o da intenção dos governantes de atuar de forma coerente aos artigos e normas estabelecidas. Esses dois problemas se vinculam, uma vez que, por exemplo, a depender de certa intenção de acatar ou não certos artigos, se força uma certa interpretação a fim de embasá-los. Em outras palavras, é possível dizer que toda intenção precisa necessariamente de uma interpretação como fundamento, ou que toda interpretação se vincula (e elabora conforme) um interesse específico.

Assim, no caso da DUBDH, frente às diferentes epistemologias das Bioéticas, (como é o caso por exemplo, da BI e do Principlismo) diferentes correntes interpretativas vão servir a diferentes Estados e suas constituições, emendas

⁵ Gostaria de esclarecer que uso as palavras “descobrimento” e “conquista” como formuladas no momento histórico do século XVI, sem pretensões de recuperar o amplo debate teórico sobre ambos dos conceitos, dado que excede os objetivos deste trabalho.

constitucionais e legislações. A mesma coisa ocorre em relação à *Junta de Valladolid*: é a interpretação da bula papal de 1537 o que leva ao debate.

Não obstante, importante lembrar de um evento anterior ao de Valladolid: a *Junta de Burgos* que em 1512, estipulou as leis de Burgos, as primeiras da colonização, ou seja, a primeira legislação sobre como o Reino tinha que ingressar e se relacionar com aquelas novas populações das "Índias Ocidentais". Nas leis de Burgos, instaurou-se o Requerimento (BOUCHER, 2016), que mesmo sendo incompreendido pelos "índios", devia ser acatado, pois sua irreverência justificava o início da guerra por parte dos conquistadores. Ou seja, mesmo se entendessem plenamente, haviam sido extirpados do seu direito de negar a dominação espanhola.

Para além de "frear" a guerra iminente, o Requerimento supostamente outorgava certa "liberdade" aos indígenas, ao mesmo tempo que os tornava serviços ao reino conforme estipulava a missão evangelizadora. Também estabelecia um tipo de pagamento pelos trabalhos realizados, não sempre em metálico, mas em "bens", o que dava lugar a certas interpretações utilitaristas por parte do empregador. Também estipulava leis de defesa das crianças para que menores de 14 anos não tivessem que trabalhar, mas fazer "tarefas apropriadas à sua idade", novamente deixando em aberto diversas interpretações sobre essas possíveis ocupações.

O que se observa nestas supostas "leis de proteção" produzidas pela *Junta de Burgos*, embora escritas e legítimas, deixavam brechas interpretativas de duvidosa intenção, quem sabe proposital e/ou até despótica, que afetavam não sempre de forma positiva aos velhos habitantes do Novo Mundo. A bula papal veio dar um passo a mais em defesa dos povos e, apesar de vir de uma das instituições mais poderosas da época —do mesmo modo que a DUBDH veio de uma instituição de irrevogável legitimidade— tratava-se de uma declaração cuja maior força se manifestava em termos persuasivos, mas não especificamente processuais e punitivos. A *Junta de Valladolid* surgiu então nesse contexto e com essa vocação de ser uma instância de maior agitação do que eficácia jurídica em si.

O debate motivado pela Junta, teve uma duração de mais de um ano e seu desenvolvimento foi tão rico e diverso que segue provocando análises e comentários até os dias de hoje. Os seus argumentos e tensionamentos político-filosóficos seguem vigentes. Meu foco de análise se posiciona na perspectiva

decolonial e se interessa pelos acontecimentos posteriores ao encerramento do debate em si, a fim de retomar de alguns aspectos teóricos interessantes.

Dussel (2020) irá pontuar que o argumento filosófico de de Las Casas refutou a suposição de superioridade da cultura ocidental, esta que pontuava como “bárbaros” os “indígenas”. Também demonstrou a falsidade do argumento que aceitava a violência imposta pelos conquistadores aos “indígenas”. Os conquistadores falavam em “salvar” as vítimas dos sacrifícios humanos que esses “bárbaros” —os “índios” — perpetuavam. Essas “barbaridades” iriam em contra as Leis Naturais da época, que, por exemplo, falavam da proteção do homem considerando sua imagem e semelhança divina. Portanto, essa violência seria injusta e contra à vontade de Deus, seria um tipo de violência ao próprio Deus. De Las Casas refuta estas alegações e ainda argumenta que os indígenas ameríndios seriam, em muitos aspectos, superiores aos espanhóis.

Todos os infiéis, de qualquer seita ou religião que sejam [...] quanto à lei natural ou divina, e aquilo a que chamam lei das nações, têm e possuem justiça sobre as suas coisas [...] também com a mesma justiça possuem os seus principados, reinos, estados, dignidades, jurisdições e senhorias. O regente ou governador não pode ser outro senão aquele que toda a sociedade e comunidade elegeram no início. (Las Casas apud DUSSEL, 2020, p. 76, tradução nossa).

Aliás, Dussel (2020), na sua análise sobre o Debate de Valladolid, chama de “antidiscursos filosóficos críticos” a arguição promulgada por de Las Casas. Este “antidiscursos” seria posteriormente usado pelos rebeldes holandeses na sua luta emancipatória contra a Espanha a princípios do século XVII. Também serviria de base para os argumentos dos revolucionários norte americanos na sua guerra de emancipação contra a Inglaterra. Novamente trazidos à tona nos processos de independência latino-americanos durante a década de 1810. A filosofia proposta por de Las Casas emana até os dias de hoje. Este ensaio teórico é um evidente exemplo desta vigência.

Cabe lembrar que, por mais que, para a maior parte dos estudiosos, de Las Casas tenha saído perdedor do debate por não conseguir frear a violência e a dominação da conquista, isso não se deveu à falhas nos seus argumentos, mas sim, à característica perversa da colonial-modernidade em ignorar e racionalizar um violento programa de conquista, imposto física e ideologicamente. Foi essa violência fundante a que permitiu a continuidade dos processos de imperialismo e colonização persistentes até os nossos dias. Inclusive, poderíamos argumentar que

é onde se fundam parte dos problemas que posteriormente chamaremos de “persistentes” na Bioética. Concordo então com o posicionamento da perspectiva colonial, em especial com Aníbal Quijano (2000) quando alerta que o processo colonizador não foi encerrado. O colonialismo europeu e agora também o estadunidense, segue agindo a partir do racismo, da destruição e ocupação violenta de territórios e do projeto constante de apagar cosmovisões alternativas.

Em síntese, o que me interessa colocar como primeiro ponto em relação ao debate de Valladolid é que, apesar da legitimidade e força dos seus argumentos para denunciar a dominação e a escravização do reino da Espanha sobre as populações das Índias Ocidentais; apesar de conseguir agitar o debate público e influenciar certas mudanças a favor da vida dessas populações; tal como assinala Dussel, (2020); a violência acometida sobre elas não foi eliminada, e do que falar do aumento da escravização dos povos africanos a partir desse debate. O referencial psicanalista poderia nos ajudar a entender esse processo como um tipo de denegação freudiana (PONTALIS, LAPLANCHE, 2013). Cabe indicar que esse mecanismo é clássico da estrutura de personalidade perversa, aquela que, segundo Segato (2018), sustenta as pedagogias da crueldade, inclusive aquelas práticas necropolíticas durante a pandemia (SEGATO, 2020).

3.2 EIXOS DECOLONIAIS PARA REFLETIR SOBRE O DEBATE DE VALLADOLID

Para além do debate em si, trago alguns outros autores e autoras para estabelecer uma ponte com a perspectiva decolonial. Importante repetir a centralidade dos argumentos de Valladolid como marco para os Direitos Humanos, inclusive observando como seus efeitos positivos para o status de indígena como súbdito do reino (portanto, não podia ser mais maltratado pois isso significaria uma afronta a Deus), teve como correlato negativo o aumento da conquista e escravização dos povos africanos. O que demonstra o interesse da mais-valia de mão de obra, a capitalização de um corpo, pela raça (SEGATO, 2005).

Mais ainda, para muitos, entre eles Dussel (2020), de Las Casas seria o primeiro defensor dos direitos humanos ao promover a implementação da proibição e exigir os direitos para os povos originários que povoaram as Américas. Em palavras do autor,

Embora ele tenha precedido os outros pensadores apresentados, deixámos em último lugar a posição filosófica de Bartolomé de Las Casas (1484-1566), a fim de mostrar mais claramente a diferença em relação às outras posições. Bartolomé é o primeiro crítico frontal da modernidade, duas décadas após o próprio momento do seu nascimento. (DUSSEL, 2020, p. 53, tradução nossa).

Já Sepúlveda representava o que posteriormente, durante o século XIX, foi conhecido como evolucionismo. Tal como menciona Dussel (2020), a posição de Sepúlveda replicava a base filosófica fundante da colonial-modernidade, ou seja,

A forma mais directa de fundamentar a práxis da dominação colonial transoceânica - uma colonialidade que é simultânea à própria origem da modernidade, e portanto uma novidade na história mundial - é mostrar que a cultura dominante concede aos mais atrasados [...] os benefícios da civilização. (DUSSEL, 2020, p. 41, tradução nossa).

Assim, como já exemplificado anteriormente, segue sendo atual trazer à mesa a importância da Junta de Valladolid para discutir aspectos éticos-filosóficos. Neste trabalho, não me dedicarei a comentar sua influência sobre processos históricos ou políticos exclusivamente humanos, mas tentar alargar seu leque de discussão incluindo outras “especies”, outros viventes.

Aliás, o próprio Dussel (2020), em suas reflexões sobre de Las Casas, resgata o debate de Valladolid como o primeiro debate moderno, uma vez que seu posicionamento foi questionado, mesmo desde dentro do catolicismo, desde a primeira hora. E segundo o autor, é justamente esse questionamento o que indica como o processo colonizador carrega consigo a modernidade. Tal como inaugurou Aníbal Quijano (2005), não há modernidade sem colonização: trata-se da colonial-modernidade ainda vigente como padrão mundial de poder.

Quijano é o próximo autor que trago para a discussão, uma vez que muitos dos conceitos já foram abordados anteriormente e foi quem cunhou a ideia de Colonialidade do Poder para fazer referência à estrutura permanente do mundo quando a legislação colonial termina formalmente, na saída de Espanha e Portugal das colônias. A estrutura das leis coloniais que derivam das juntas, todas as legislações de Índias, por mais que revogadas, mantém seu epicentro estrutural. Ele é evidente, conforme Quijano (2005) pelo estabelecimento de um novo padrão mundial de poder a partir do constructo mental da raça. Conforme Segato (2005), a raça é a atribuição de uma outra natureza aos vencidos na história, categoria evidentemente funcional à dominação colonial.

Refletindo sobre as leis de Índias, por mais que na bula papal *Sublimis Deus* estivesse outorgando ao indígena o aval como homem natural e pleno, como já pontuado anteriormente, esta estipulação estava aberta a interpretação. É nessa outrificação dos corpos, na categorização dessa raça, que a Colonialidade do Poder manifesta seu caráter contínuo e estrutural até chegar na relação atual entre países periféricos e os centrais, para usar termos da BI.

Quijano, formula a perspectiva da Colonialidade do Poder, que conforme Segato (2013) não deve ser chamada nem de “teoria” nem de “episteme”. Inspirada em Segato (2013) denomino o trabalho de Quijano como uma *descrição orgânica da relacionalidade do poder*. “Descrição”, pelo caráter historiográfico, sociológico, antropológico descritivo da formulação de Quijano. Por “orgânica”, retomo o vocabulário de Segato (2013) que descreve a maneira de teorizar e pensar de Quijano com essa palavra, dada sua vitalidade não circunscrita ao processo de enunciação, que permite enxertos e atualizações constantes. Finalmente “relacionalidade do poder” pela característica própria de Quijano de dar nomes e dar palavras às estruturas que elencam as relações de poder entre os países colonizadores e os colonizados desde o momento da conquista até a colonial-modernidade.

Se reflexionamos a teoria de Quijano em uma chave de *descrição orgânica da relacionalidade do Poder*, podemos aproveitar seu vocabulário, e a própria característica orgânica de seu pensamento para pensar a relação do ser humano com os demais animais e a natureza. Pensando como descrição relacional de poder, podemos sair do binômio *conquistador - conquistado* para um binômio *humano - não humano*. O autointitulado humano classifica os demais seres vivos, e não somente os humanos.

A colonial-modernidade é então a estrutura, ou padrão de poder global, que ainda perpassa nossas relações em diferentes níveis. Quijano (2005) vai dizer que, contrário ao sentido comum, é a América quem inventa a Europa, pois não há modernidade sem a colonialidade, uma vez que é nas colônias que as bases para os novos processos de dominação são atualizadas, conforme já dito, pela noção de raça. Aliás, a raça é central em Quijano (2005) e nos autores que adscvem à perspectiva da colonialidade do poder e o subsequente Giro Decolonial.

A noção de *raça* está intimamente ligada à de *padrão colonial de poder* (QUIJANO, 2005). Esse último se apresenta como uma espécie de techné,

instrumento composto de instâncias que estão formadas pelos patronos, pelos autores e em função dos idiomas, como vai elaborar posteriormente Mignolo (2008).

As línguas, para os autores decoloniais, controlam a sensibilidade e o conhecimento. Instituições, universidades, bancos, conventos, igrejas e museus, desde o século XVII, que constroem uma orientação do conhecimento e da vida. Estas instituições formam os atores que serão os líderes e que mantêm a imagem e a colonialidade. Conforme Mignolo, no seu livro *The Idea of Latin America* (1995), o Padrão Colonial de Poder não precisa estar a cargo dos parâmetros ocidentais, por mais que desde o renascimento tenha sido desse modo. Há, atualmente, países não ocidentais que disputam quem detém o poder, mas não disputam o padrão colonial de poder, somente disputam o lugar hegemônico.

Mignolo (1995) vai pontuar como o Direito Internacional é uma invenção do século XVI, como já pontuamos com as Juntas e as leis das colônias. Entendendo após os debates que índios e espanhóis estão no mesmo escopo do direito, então a exploração pode ser justificada: porque os índios são como mulheres e crianças. Há uma proposição de que são inferiores e precisam da constante tutela dos colonizadores. Não somente, nessa inferioridade, outros poderiam interpretar um paternalismo de controle, como é o caso das mulheres, de hierarquia de raça como é o racismo que inferioriza toda a população racializada como não branca e as crianças, que não teriam direito a própria voz e subestimadas. Todas as três categorias paternalisticamente postas. Continuando essa historicidade, Mignolo (1995) chega até a DUDH em 1948, e como a lógica subjacente da vontade colonial de poder segue operante.

Aqui tomo a liberdade de usar termos que a BI também utiliza, são os países centrais os que têm o privilégio classificatório. Ou seja, o privilégio de nomear e impor as categorias classificatórias. Por isso, uma Bioética como é a BI, descrita no capítulo anterior, é um passo direto para a descentralização e a reivindicação da própria voz. É um traço promissório para irromper na esfera pública. Tal como menciona Mignolo ao longo de sua obra e retomando Quijano, quando coloca que o único lugar de saída decolonial é na esfera pública plena, e não nos conflitos polarizados guiados por vontades de poder de grupos e interesses específicos.

Mignolo ao longo de sua extensa trajetória teórica, vai além, quando teoriza sobre as posições dos idiomas. Existem os idiomas vernaculares, os que sustentam toda a humanidade: inglês, francês, alemão, espanhol, português. Em especial o

Inglês, o francês e o alemão, após o renascimento, se instalam como os cânones do pensamento. São os idiomas que usam os representantes do privilégio, aqueles classificadores do mundo. Mas o espanhol e português, historicamente, são os idiomas do Requerimento e das leis da instalação colonial.

Neste aspecto, nós, colônias do Sul, sofremos então duas violências linguísticas. Mignolo (1995) vai dizer que os países Espanha e Portugal perderam o trem da modernidade, e com isso, ficam como o sul da Europa. É então de extrema importância a BI como proposta desde vocabulários desde o espanhol e o português. Para além disso, a localização representa também uma segunda retomada do território, da sua própria formulação quanto a país periférico defendendo seu direito à vida e a pluralidade de cosmovisões que nelas se contemplam desde o sul. E como pluralidade de cosmovisões, desde o público e não desde a centralização do poder.

Quando Mignolo retoma o racismo como formulado por Quijano, coloca que este começa a surgir como uma necessidade classificatória a fim de explorar um corpo, referente aos processos legais e ditados. Sua proposta evoca a pergunta: como sair do problema de que não é possível explorar um igual? Se bem essa questão já foi apresentada anteriormente, coloco aqui outro corpo que precisou, já na instalação da Colonial-Modernidade, ser reduzido à posição de coisa e que, já na Europa era visto como inferior: os animais. Havia a necessidade de exploração, de seres explorados. Diretamente, o termo especismo foi cunhado pelo psicólogo e defensor dos direitos animais Richard Ryder (SINGER, 1975) no início da década de 70 e foi popularizado por Peter Singer no livro *Animal Liberation* (1975). O termo especismo deriva do termo racismo, como um neologismo necessário para categorizar a discriminação por espécie.

Retomo então outra autora que também é da "escola" de Quijano, por assim dizer, que é Rita Segato. A autora (SEGATO, 2012) define o patriarcado moderno, após o processo colonial, como de alta intensidade. E o anterior, de baixa intensidade. O atual, traz consigo a consigna do binarismo, da nulidade de um corpo. O anterior, a dualidade própria da politicidade andina, onde as mulheres tinham poder "casa adentro", ou seja, eram consultadas nas decisões gerais e resguardavam seu espaço político comunitário. Esse mundo, chamado pela autora "mundo aldeia", não existia o espaço público, binarizado do "privado", mas esferas comunitárias diferenciadas por gênero em relação pouco hierárquica. Neste sentido,

embora a dualidade contivesse algumas hierarquias, permitia a convivência e a pluralidade. Por mais que a relação masculino-feminino, em alguns campos, era hierarquizada dessa maneira, em outros, era invertido. É a partir da instituição colonial e da mentalidade ocidental que o patriarcado se radicaliza. Em outras palavras, é possível dizer que é no caldo da colonização (e posterior colonialidade) que o patriarcado se intensifica em base a suas pedagogias da crueldade e sua necropolítica constante. Esse patriarcado, acostumado ao domínio do corpo feminino e à doutrina da crueldade para com todos os corpos na Terra, fecha o último conceito que quero trazer relacionando com os não humanos.

Tal como comenta Segato (2018), essa pedagogia da crueldade, ou seja, aquele conjunto de práticas e relações que ensinam a transformar a vida em coisa, funciona como escola para a ameaça constante às mulheres. Porém busco contribuir na reflexão da autora, quando identifico que esse tipo de pedagogias tiveram um primeiro ensaio, no ocidente, na dominação da vida não humana. O controle da natalidade e da procriação nas mulheres não humanas, a crueldade referida aos animais e a coisificação da vida não homo sapiens sapiens foi, a meu ver, o primeiro ensaio para um patriarcado de alta intensidade, e para o racismo que se instala como epicentro de poder de acordo a Quijano. De fato, até nos dias de hoje, esse mesmo patriarcado de alta intensidade que ameaça a vida da mulher humana, também ameaça a vida da não humana. Os canis onde cadelas são obrigadas a cruzar e parir sistematicamente filhotes para a venda. As galinhas em abatedouros, confinadas para darem ovos de pintinhos e ovos de uso massivo doméstico. As vacas leiteiras, confinadas e cheias de antibióticos pelos graus de abuso do cativeiro, para que seu leite seja apropriado. Se bem o corpo masculino não humano também é dominado, normalmente não chega no patamar, salvo poucas exceções, da crueldade do corpo feminino não humano. E esta pedagogia da crueldade, como observada hoje, provavelmente primeiro foi aplicada aos seres não humanos, e depois aos humanos.

Seguindo o diálogo como autores decoloniais, outro autor importante de se retomar, por mais que não seja decolonial *per-se*, é Mbembe (2018), quem num diálogo com a noção de biopolítica de Foucault, formula o conceito de *Necropolítica*, a fim de nomear a política do poder, aquela que define quem pode viver e quem deve morrer. Ou seja, a política do deixar morrer, do direito a matar e escravizar outros, de expor sociedades e comunidades à morte.

A necropolítica é mais do que apenas o direito de matar, de acordo com o "direito de glaciá-lo" de Foucault (FOUCAULT apud MBEMBE, 2011). Inclui também o direito de sujeitar outras pessoas, incluindo os cidadãos do próprio país, à morte. É um racismo de Estado, um direito de matar e glaciá-lo do Estado. A noção de necropolítica também inclui o direito de infringir a morte social ou civil, o direito de exterminar outros e outras formas de violência política, a partir de um processo estatal. A necropolítica é uma teoria de mortos vivos, ou uma forma de examinar como formas contemporâneas de submeter a vida ao poder da morte (MBEMBE, 2011) causam a permanência de alguns cadáveres em vários estados de localização entre a vida e a morte. Mbembe usa os exemplos de escravidão, do apartheid, da colonização da Palestina e do homem-bomba para mostrar como vários tipos de necropotência no corpo (estatista, racializado, estado de exceção, urgência e martírio) sujeitam as pessoas a condições precárias de vida. Assim, como venho problematizando a partir dos outros autores, a pergunta que não quer calar é: foi somente na relação exclusiva entre humanos que a necropolítica surgiu e se manifestou? A resposta, assim como em relação a Quijano e a Segato, é que provavelmente não.

Assim como o escalonamento da colonização humana e animal (NEGRINI, 2019), a necropolítica escalonou entre os humanos e, também, com os não humanos. Focando na relação com o não humano, a política de um deixar morrer quanto às outras espécies; da escravização; de expor outros grupos de não-humanos, dentro ou fora da tutela de um Estado, à morte e todas as categorias trazidas anteriormente são diretamente observáveis no histórico ocidental na sua relação com os não humanos. Além disso, como descrita por Mbembe, é anterior àquela entre humanos. Por essa razão, considero que a primeira necropolítica foi para com os não humanos.

Importante destacar que, por mais que essa relação, inclusive co-evolutivamente, tenha 280 mil anos (idade da espécie humana), a política da morte vem sendo observada, aumentando gradativamente, desde os últimos 12000. Atualmente, seus altos graus de expressão e legitimidade são inéditos. O número de florestas destruídas, o número de abatedouros de carne em condições de escravização animal, o número de espécies extintas e os relatos de suicídio animal chegaram a níveis recordes. O grau de destruição da vida no planeta está à beira de

um caminho sem volta, por uma necropolítica voltada a corpos que vêm sendo tratados apenas como corpos para o abate.

Digo então que, assim como para os corpos vencidos na história humana e como para as mulheres que perderam sua politicidade no patriarcado de alta intensidade, a necropolítica hegemônica produto da naturalização e, inclusive, legitimidade das pedagogias da crueldade, também impactam o mundo não humano, provavelmente em primeiros termos. É por este argumento que considero que uma crítica feminista, antirracista e decolonial deve também reconhecer e assumir com responsabilidade sua vocação antiespecista.

Retorno à Dussel (2018) para tentar aprofundar na base e no jogo filosófico que esta dissertação propõe. Todos os indivíduos, pessoas (humanas e não humanas), teorias e cosmovisões que aqui vão sendo relacionadas, argumentavelmente poderiam estar em campos de interpretação e comunicação tão diferentes que jamais poderiam ter sido colocadas em diálogo. Porém, em seu texto *Analogía y Comunicación (Interpelación, Diálogo Intercultural hacia la modernidad)*, Dussel (2018) ressalta a Analogia como o que eu descreveria como "método de conversa".

Dussel (2018) irá resgatar a filosofia analógica, que é a base filosófica que utilizo em referência à ideia de diálogo alargado entre existentes, ou seja, aquela *conversa-ação* na qual diferentes cosmovisões podem permear uma análise teórica. Na analogia, por mais que em ordens diferentes, estas sempre se podem tocar, colocar-se em um plano relacional, ser similares ou diferentes sem que isso represente um problema ou uma falta de entendimento.

Portanto, a analogia tem aqui uma função interessante para estabelecer o tipo de diálogo que me interessa. Análogo pode ser distinção, diferente e também similitude, tal como é trabalhado por Derrida (2008) quem tematiza especificamente a relação com animais habilitando sua presença. Nesta perspectiva, O diferente pode estar dentro de um mesmo campo de significado, o implica uma possibilidade de tradução e de compreensão da diferença. Desse modo, pode ser usado para um diálogo intercultural, outras noções de **relacionalidade**... é todo um campo que se abre. Dussel (2018, p. 67), diretamente irá dizer que a analogia se refere a uma:

razão comunicativa que permite maior flexibilidade, riqueza de conteúdo e a possibilidade de estabelecer um diálogo entre mundos ou realidades humanas que se realizam no processo de temporalidade, de forma

diacrônica: começa com o mínimo de compreensão mútua e cresce com a ampliação do campo semântico comum.

Mais ainda, irá ressaltar que há uma compreensão por semelhança, mesmo que não idêntica, da mesma palavra em cada um dos mundos dos interlocutores, já que a expressão de um pode ter no mundo do outro um significado diferente, mas semelhante, sendo assim aproximadamente compreensível:

Todo o segredo e utilidade da analogia está em poder fazer bom uso dela nas práticas de comunicação entre diferentes mundos (sejam singulares ou coletivos) e em confrontos retóricos onde se deve saber escolher palavras (sentenças, sentenças, "atos de fala", etc.) e interpretar adequadamente o significado das expressões do Outro para uma compreensão mútua e adequada na comunicação. (DUSSEL, 2018, p. 74).

Antes de finalizar este ponto, resalto aqui duas questões: uma quanto a Derrida e a outra sobre o Diálogo Intercultural de Dussel.

Quanto a Derrida (2008), resgato sua ressalva sobre distinção, por mais que exista o debate entre ele e Dussel (2018) sobre diferença e distinção e esteja usando a base Dusseliana de analogia diretamente, pelo uso de uma certa analogia, ao falar sobre e com os animais, utilizado por Derrida quanto à comunicação com outras espécies. Quando Derrida fala na sua relação com o gato frente à nudez, sua vergonha e as possíveis razões de um processo de timidez, há uma analogia interpretativa sensorial. Qualquer pessoa que tenha se relacionado com um gato, ou qualquer animal que seja de ordem doméstica (e inclusive não doméstica), há passado por um momento de percepção de intenção comunicativa. O gato, tem a fama de ser o animal que mais gosta de entrar ao banheiro com seus conviventes humanos, o que implica uma constante sensação de estar sendo observado na nudez. Essa sensação de saber sua própria vulnerabilidade e que seu companheiro felino também o sabe, é porque algo de um campo semântico comum está em evidência, por mais que seja do campo semântico do sensível, e mais ainda, que há uma confiança de predador a predador nessa vulnerabilidade. Há um reconhecimento da própria animalidade frente a consciência de outro animal, e portanto, o reconhecimento da consciência animal. Deste modo, a comunicação pelo olhar é uma comunicação não verbal, porém analógica, pode que a palavra ou a intenção não seja exatamente a mesma, mas a semelhança está em evidência.

O exercício que neste trabalho pretendo fazer junto a Sandra e a floresta equatoriana tem essa inspiração comunicativa análoga. Nada mais, nem nada menos que pôr palavras a uma experiência em certa forma comum, produto de um

campo semântico que em algum nível é compartilhado. Ressalto e defendo então, evocar e tentar esse movimento de aproximação analógica, principalmente quando procuramos fazer conversar diferentes cosmovisões ou ativar diálogos multiespécie.

O segundo ponto é sobre Diálogo Intercultural. Vilca (2006), autor boliviano que reflete sobre o pensamento andino e ressalta a particularidade de vivenciar o pluralismo nas cosmovisões andinas num sentido de cosmo-convivência. Como ele recupera, para os povos andinos, a vida é considerada uma possibilidade, um resultado de seres humanos e não humanos vivendo harmoniosa e indissociavelmente como parte da natureza tanto quanto como parte do cosmos, e da vida. Essa união triádica representa uma cosmo-convivência. Desse modo, acho interessante propor que a comunicação analógica seja usada como base em uma cosmo-convivência. Em vez de um diálogo intercultural —considerando os extensos problemas na definição de *cultura* e o *antropocentrismo* a ela atrelado—, cosmo-convivência poderia se referir a diversas maneiras de interpretar as idiosincrasias de grupos existenciais diferentes. Como colocado por Viveiros de Castro (2004, p. 226):

Recombinar, portanto, para em seguida dessubstancializar, pois as categorias de Natureza e Cultura, no pensamento ameríndio, não só não subsumem os mesmos conteúdos, como não possuem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais; elas não assinalam regiões do ser, mas antes configurações relacionais, perspectivas móveis, em suma — pontos de vista.

Desse modo, faz parte deste estudo propor uma maneira de pensar em bioética conforme um particular modelo de comunicação, fundamentado pela perspectiva de sistema analógico de Dussel e Derrida e a Cosmo-Convivência andina. Considero que esses elementos se consolidam quando pensamos a comunicação entre *dialogantes* de radical pluralismo, que entre eles podem gerar encontros-convivenciais em diferentes níveis e cruzamentos cosmológicos, sensoriais e cognitivos; espécies. De **conversas transcosmos conviventes**, como tento fazer neste trabalho junto a Sandra e a floresta equatoriana.

3.3 POR UMA BIOÉTICA ANTIESPECISTA

A luta anti-especista não é algo novo, mas pelas questões colocadas anteriormente, é algo próprio do percurso que leva a atual colonial-modernidade. Poderíamos argumentar que o primeiro debate claro que tendeu ao especismo, é o

próprio debate da chegada dos conquistadores espanhóis. Frente a um debate de direitos indígenas que já colocava em questão a relação dos indígenas ameríndios com os conquistadores sob a pergunta de se seriam passíveis de alma e batismo, e logo humanos. É evidente o especismo estrutural da cosmovisão ocidental.

Se o debate de escravidão e violência que se poderia exercer, assim como o cerceamento de liberdades dependia de uma classificação taxonômica de humano, a questão lógica é que todos os não humanos estariam instantaneamente isentos de certos direitos, direitos estes que não deveriam ser "concedidos", uma vez que são inatos a todos os seres que habitam a Terra. Nas palavras de Marianna Holanda (2015, p. 23): "Somente um discurso teocêntrico poderia se perguntar por uma 'natureza humana'. É neste processo de criação e afirmação de uma 'natureza humana' que ocorre uma virada discursiva do teocentrismo para o antropocentrismo". Esse mesmo antropocentrismo, recai no especismo e a meu ver, o especismo é como diria Quijano (2000), o epicentro herdado que chegará aos dias de hoje.

Assim, em diferentes cosmovisões, como é o caso das andinas, a divisão humano e não humano não recai em uma hierarquização da vida. Na verdade, em vários idiomas indígenas como o Quéchuá, a palavra "humano" não quer dizer o mesmo que para nós. *Humano* é uma categoria de igualdade entre seres, e não de essência.

Parece reducionista e simples pontuar desta maneira. Mas curioso notar que a cosmovisão do Bem Viver jamais dissociou os direitos dos animais dos direitos dos humanos. Certos graus de hierarquia sempre existiram em todas as relações com os humanos, mas esta hierarquia jamais foi do objetivo de uma dominação direta em função do extermínio da parte que nos faz natureza. Pelo contrário, tal como afirmam Acosta e Lezama (2022, p. 25):

Não há uma Natureza, mas muitas Naturezas, muitas percepções, muitas construções, muitas experiências e apropriações: diferentes Naturezas. Não só porque os construímos humanamente diferentes, mas porque são diferentes: material e naturalmente diferentes, socialmente diferentes, emocionalmente diferentes, cognitivamente diferentes, ontologicamente diferentes, epistemologicamente diferentes. Muitas Naturezas com as quais convivemos, com as quais trocamos matéria, energia, ideias, sentimentos, propósitos. Múltiplas Naturezas que são objeto e sujeito de nosso ser y acionar no mundo.

Do mesmo modo que há uma pluralidade de naturezas, há uma infinita pluralidade de espécies. Todas as vezes que a palavra *natureza* aparece na citação,

esta poderia ter sido trocada por *espécie*, por *vivente*. Nosso corpo é mais formado por outras espécies do que por seus próprios tecidos. Somos natureza na natureza, somos espécies, somos espécie tanto quanto categoria taxonômica tanto quanto tipos, em especial quando coisificados. Somos espécies como a arbitrariedade de um sistema de verdades, como é a taxonomia, que vai definir que espécie é qual. Toda espécie é também natureza, porque todos somos natureza. Co-evoluímos juntos, co-existimos juntos e re-existimos juntos. Existem seres vivos que não podem ser chamados de espécie, para alguns as plantas inclusive não poderiam ser. O processo de criar e ordenar espécies não é mais que mais uma arbitrariedade imposta pela resultante científica da cosmovisão da colonial-modernidade.

Pode que algumas delas, para além de um debate biológico que fugiria ao escopo desta dissertação, não são chamadas de espécies porque fazê-lo geraria um problema cognitivo enorme: como entender que não existimos plenos, que não somos uma ilha? Aceitar que todo nosso metabolismo é processado com ajuda de bactérias, que são seres vivos diferentes de nós. E que temos fungos que nos ajudam a equilibrar a relação dessas bactérias com o nosso corpo? Desse modo, argumento que somos um ecossistema, cada corpo é um ecossistema. Meu corpo, o corpo de Sandra, o corpo de minha mãe, e o corpo dos dois gatos que convivem comigo.

Me recordo a primeira vez que vi uma bromélia na aula de botânica do segundo grau e a professora me disse que dentro dela vivia um ecossistema. Ela o comentou com se fosse uma característica particular desse tipo botânico, pelo seu acúmulo de água, assim um cacto, tipo mais seco, não seria um ecossistema. No raciocínio da professora, algumas plantas podiam ser ecossistemas e outras não. E mais ainda, como se fosse uma propriedade do reino Plantae. Ou seja, o corpo humano jamais poderia ser um ecossistema.

A lógica dessa aula se sentiu ambígua: ou o homo sapiens sapiens era tanto que era só, pulcro, e isso me gerava rejeição porque eu mesma nunca me sentia pulcra, sempre via bichinhos, sempre tinha um mosquito para morder, um bicho de pé para "pegar". Ou o humano era pobre, ninguém queria viver em mim, eu não tinha um corpo capaz de sustentar um ecossistema, um microcosmo —uma visão um tanto quanto narcisista. A questão com essa fala, com essa interpretação de uma aula há tanto tempo, é que ecossistema era "coisa da natureza", e nós éramos

outra coisa separada, éramos "humanos". Nós até existíamos dentro de um ecossistema, mas esse era uma casa para nós, era nosso "ambiente", que não por acaso com essa mesma palavra nomeamos os cômodos de uma casa.

O que quero pontuar com essa anedota particular é que o especismo não é, na verdade, somente contra os "animais". Inúmeras vezes caímos no equívoco de um senso comum de que o especismo é somente sobre animais, e pode que alguns autores defendam essa postura. Mas quando desmatamos para a plantação de palmeiras, não somente a fauna do território em questão que sofre, são também as próprias palmas, constrictas em um espaço para um uso humano produtivista. Um modo de produção que não somente coisifica o território gerando um terricídio, mas que coisifica o próprio corpo de cada planta. Isso também é um especismo, portanto, repito ele não somente afeta animais, mas todos os seres vivos.

Fiz a digressão com a espécie não animais numa tentativa de ressaltar que falar em especismo e em decolonialidade é também lembrar que focar em um não deve ser em detrimento de ignorar o outro. Ou seja, que ao focar nos direitos animais, ou nos direitos humanos, os nos direitos da Natureza como trabalharei mais adiante, não é em detrimento de outro ser vivo.

É verdade que para falar de um, se corre o risco do "resto" ficar "desfocado", mas devemos sempre lembrar do exemplo trazido anteriormente, de que tudo é movimento e que só porque o foco está em um ponto a em um determinado momento, este não quer dizer que não pode se alterar no segundo seguinte. Como é o caso das fotografias indígenas, muitas delas bonitas justamente por sua falta de foco, ou por esse foco frenético para captar o movimento.

Então, quando falamos em direitos humanos, estes não deveriam ser vistos em função da hierarquia do ser humano, assim como os direitos animais em função de uma hierarquia e subsequentemente o mesmo para os direitos da natureza. Na verdade, um ponto que defendo é que todos eles são necessários para ampla reparação, a espécie humana é especista com ela mesma, com a natureza e com os animais. É racista com todos estes, assim como é patriarcalista. Racista quando um *golden retriever* vale mais, inclusive monetariamente, que um "vira lata caramelo", patriarcalista quando o corpo de uma Sandra é usado como útero que gerou um outro orangotango somente para ser vendido. Quem é que diz quanto de verdade vale uma vida em termos de dólares e euros? Aí voltamos aos privilegiados classificadores, como pontuado por Mignolo (2006).

Falar em patriarcado e racismo para uma espécie além da nossa não deve ser ofensivo, e pode que leitores destas palavras assim o sintam. A única provocação que deixo é: porque seria mais importante que o racismo e o machismo só fossem veiculados às interações humano-humano? Em que lugar ganhamos ignorando a generalização o que é coisificação necessária para o bom funcionamento da colonial-modernidade?



Poder Judicial de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires

**"ASOCIACION DE FUNCIONARIOS Y ABOGADOS POR LOS DERECHOS DE LOS ANIMALES Y OTROS CONTRA GCBA SOBRE AMPARO"
EXpte. A2174-2015/0**

Ciudad de Buenos Aires, 21 de octubre de 2015.-

Y VISTOS: los autos señalados en el epígrafe venidos a despacho para dictar sentencia definitiva, y

RESULTA:

I.- Que, a fs. 1/13, se presentan los coactores ASOCIACION DE FUNCIONARIOS Y ABOGADOS POR LOS DERECHOS DE LOS ANIMALES (AFADA) y ANDRES GIL DOMINGUEZ, promoviendo la presente acción de amparo contra el Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y el Jardín Zoológico de la Ciudad de Buenos Aires, por "...conculcar de forma manifiestamente ilegal y arbitraria el derecho a la libertad ambulatoria, el derecho a no ser considerada un objeto o cosa susceptible de propiedad y el derecho a no sufrir ningún daño físico o psíquico que titulariza como persona no humana y sujeto de derecho la ORANGUTANA SANDRA..." (fs. 1 vta.) a efectos de que se ordene que "...se libere a SANDRA y se la reubique en un Santuario acorde a su especie donde pueda desarrollar su vida en un real estado de bienestar que será determinado por un Evaluador Experto en la materia." (fs. 1 vta.).

4 O CASO SANDRA. SINERGIAS COM A CONSTITUIÇÃO DE EQUADOR

4.1 PONTUAÇÕES TEÓRICAS INICIAIS

O início deste ensaio, tem como introdução uma carta. Decisão metodológica e artística que tentou trazer para dentro da academia, um modo decolonial de acessar o tema de pesquisa (ALBERNAZ, CARVALHO, 2022) e o que, de forma argumentativa é complexo de se chamar assim, é seu objeto. Sandra, para este ensaio tem, em certo aspecto, uma função de objeto. Este é um problema que todo autor, pensador, pesquisador que traz o caso de um ser vivo recai. Uma das incoerências de se trabalhar com pessoas, humanas ou não. Esta crítica ao sistema universitário e acadêmico não é nova (CARVALHO, VIANNA, 2021), é uma derivação direta da história da colonial-modernidade, onde desde Descartes, a objetificação se torna chancelada. (MIGNOLO, 2005) Existem seres viventes, e em especial aqueles tidos como os outros não pensantes, aqueles que não teriam a *res cogitans* como sua essência, como é o caso dos Humanos, que se bem possuem também a *res extensa* (DESCARTES, 1983) mas são os seres pensantes. Desse modo, numa tentativa de prática-crítica, deixei a introdução dirigida ao objeto, apresentando partindo de uma visão decolonial e embasando-me em outras epistemes, como o próprio perspectivismo pontua, parti do pressuposto que Sandra, dada a chance e tradução, poderia compreender pelo menos parte do que proponho. É possível que não de todo, uma vez que o próprio sistema é consequência de uma longa trajetória cultural humana hegemônica, e poderia não ter uma tradução "cultural" a uma orangotanga e sua cosmovisão própria.

Usar a categoria cosmovisão para uma outra espécie não é necessariamente algo novo, Viveiro de Castro (2004, p. 228) descreve:

[...] os animais são gente, ou se vêem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à idéia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma 'roupa') a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs

[...] é um envoltório (uma 'roupa') a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs (...) essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie, mas que não seria um atributo fixo, e sim uma roupa trocável e descartável.

Sendo assim, pensar que a roupa orangotango de Sandra é somente uma roupa diferente da nossa, que sua autopercepção é de um indivíduo, uma sujeita, e que dentro dela existe uma humana. Essa Sandra, humana, que é diferente, mas é semelhante a nós, teria sua própria cosmovisão, compartilhada por outros colegas de espécie e com particularidades de sua própria personalidade.

Derrida discute em *L'animal que donc je suis* (DERRIDA, 2008) a negação do logos a animais não humanos no pensamento ocidental tradicional e argumenta que, ao negar aos animais não humanos o "poder de ter logos" (DERRIDA, 2008) (e tudo o que isso implica), é que o humano se caracterizou como humano. Em outras palavras: o homem ocidental assumiu a responsabilidade de se fixar como humano, em sua tradição de pensamento, na medida em que criou um "outro" (os animais não humanos), que ele utilizou e utiliza para filtrar características indesejáveis e se manifestar como um ser superior.

Essa outrificação é uma das muitas maneiras do processo histórico de relacionar-se que a espécie humana, o ser humano, estabeleceu. Em determinado momento, o sistema de referência foi o teocêntrico, ou seja, Deus-centrado e um homem que, como imagem e semelhança divina, recebia certos direitos inatos pela posição de homem. Em outros momentos, a Ciência com base em um racionalismo e uma busca de "verdade" gerou um antropocentrismo, um centralismo na posição de uma espécie humana e o poder de outrificar desde um lugar que divide em hierarquias tendo o humano no seu topo. Esses giros de "ponto de vista" têm uma coisa em comum: o humano é sempre uma posição de privilégio e de direitos. Um terceiro giro apresenta-se então como uma possibilidade para sair do lugar hierárquico que o humano tem ocupado, além de propor diferenças sem hierarquias – sem gerar um binarismo mas a partir de um pluralismo de viventes.

Deste modo, esta dissertação tem em foco esse terceiro giro. Uma tentativa de pensar, por mais que por meio de uma visão humana, uma diferença não hierárquica e de posicionar-se criticamente aos giros anteriores. "Giros" é um termo usado que deriva do momento copernicano onde ocorre a saída de um sistema geocêntrico, ou seja, a Terra como o centro, para um sistema heliocêntrico, onde o Sol é o centro – foi um giro de ponto de vista, um giro de posição do pensar a posição de existência frente ao universo e o sistema solar. Assim, um ponto de vista do homem como natureza, um ponto de vista então a partir e com a natureza, é um tipo de "giro copernicano". É um giro de ponto de vista desde a reflexão, sendo um

possível nome um *giro Cosmoextenso*, já que propõe uma descentralização (não usando mais o sufixo centro) e o termo *cosmos* derivado de *cosmovisão*. Aliás, todo sistema de construção e nomeação do mundo parte de uma cosmovisão, inclusive a própria ciência ocidental colonial-moderna é uma cosmovisão.

4.2 O QUE FAZER COM O CONCEITO DE ONTOLOGIA?

O conceito de ontologia, na sua versão ocidental clássica, ou seja, na sua tradição filosófica greco-aristotélica, mantém um princípio de estabilidade, de equilíbrio, até de fixação. Para problematizar essa ideia clássica de ontologia recupero a dialética do ser e do estar proposta por Rodolfo Kusch em *América Profunda* (1999), quando teoriza a relação necessária e dialética entre o “ser da grande cidade” e o “estar andino”.

Conforme o autor, é no *ser urbano e ocidental* onde radica essa “ontologia”, como fixação, estabilização e captura do objeto. Entendo que é a partir desse *ser* que a vida e a história dos diferentes povos foram pensadas como um conjunto de qualidades permanentes. Neste sentido, o *ser* cria “culturas” como “identidades”, assim como também cria espécies e elementos da natureza. Já o *estar*, como contraponto dialético, traz a negação desse *ser*. Ele é pura contingência, um constante movimento, um trânsito sem fim. Uma espécie de fluidez sem documento nem batismo. *Incapturável*, por apenas estar, sem ser mais do que isso: o “mero estar”.

Podemos explicar esse par “ser-estar” ativando uma metáfora gramatical: enquanto o *ser* substantiviza, pois sua ação é a de fixar e estabilizar, para assim nomear, capturar a vida numa palavra identificável e replicável; o *estar* é puro verbo transitivo e transitório, talvez em constante gerúndio.

Podemos também ativar uma metáfora imagética: se o *ser* é aquela fotografia em perfeito foco, nítida, equilibrada em cores e formas, em perfeita relação áurica; o *estar* é aquela outra que nossa cognição e nossa estética rejeitam. A mexida, a desfocada, que nos incomoda, pois foi falha na sua função de construir essência. De fixar o objeto cognoscível, de capturá-lo em uma identificação que nos acalme. Não há palavras, nem jaula identitária para as cores fuscas, misturadas e indecifráveis de uma foto mal tirada. De uma foto sem objeto. De uma foto do estar.

4.3 TEM LIMITE A TRADUÇÃO? A EXPANSÃO DE NOSSA “HUMANIDADE” E OS LIMITES JUNGIANOS DO INCONSCIENTE DA ESPÉCIE

Rita Segato (1995) conta sobre ter sentido uma “expansão de sua humanidade” quando conviveu com uma comunidade do Xangô de Recife ou realizar seu trabalho de doutorado. Ela alega que essa “expansão” foi devido ao reconhecimento (e reflexão) sobre ter vivido uma experiência de extrema alteridade, a qual permitiu se conectar com nossos “outros” virtuais; em outras palavras, com aquilo de “universal” que podemos partilhar graças a uma experiência coletiva de larga diversidade e longo tempo histórico. Relata que foi graças a essa conexão com o outro semelhante, mas diferente, que seu horizonte de consciência se ampliou até tal ponto de conseguir reconhecer esse outro dentro dela, apesar das diferenças culturais identificáveis evidentemente identificáveis.

Esse relato vai ao encontro do que Carl Jung menciona em relação ao “inconsciente da espécie” e a ideia de que todos estamos numa mesma sintonia, em outras palavras, que todos estamos sujeitos ao mesmo leque de possibilidades inumeráveis, embora finitas.

Na fórmula Segato-Quijano (2013), a raça é a atribuição de uma natureza outra, aos vencidos, no processo da conquista para colonizá-los. E pareceria que os primeiros vencidos são os não humanos.

Para várias comunidades não ocidentais, como algumas vertentes do Hinduísmo, algumas sociedades ameríndias, algumas nativas do norte; o ser humano e os demais seres vivos não são diferenciáveis em hierarquias nem em espécies. Toda vida é vida. No decorrer do catolicismo, “na imagem e semelhança”, formulou-se uma divisão: existe um homem que é a cara do divino na Terra, e o resto, é resto. Este homem, é mais divino que todos os outros. Este mesmo homem que se auto ungiu, é o mesmo que posteriormente colonizou as américas. Mas, antes, vejo indícios que este colonizou as outras espécies. Esse direito autoconcedido, permitiu tratar a natureza como algo coisificado (ANTUNES, 2021) (TSING, 2013) e outrificado (HARAWAY, 2003), permitiu-se o abuso em nome de uma hierarquia que, nesse momento, se tornou axiomática para a futura modernidade. Para isso, proponho que a primeira colonização foi a colonização da natureza como tal. Hoje, temos pessoas não humanas ao redor do globo.

Observamos que várias das características que uma vez serviram de escudo para hierarquizar o homem como “única espécie com X capacidade”, eram falsas.

A sciência, a autopercepção, a comunicação complexa (a linguagem como tal é realmente, até agora, uma propriedade do homo sapiens sapiens), a cultura e, inclusive, características do que chamamos de inteligência abstrata. Golfinhos, polvos, Grandes Símios, elefantes, não humanos que já foram aceitos como possíveis espécies de pessoas não humanas. Alguns indivíduos já foram concedidos, juridicamente, o seu direito de pessoas não humanas, um ato que nada mais é que a devolução de um direito que lhes havia sido expropriado. Voltando à colonialidade, se estamos à beira de um colapso climático, causado pela colonização, escravização, expropriação e abuso das demais espécies, trazer a categoria para o debate é essencial.

4.4 SANDRA

Como já reiterado inúmeras vezes, os Homo sapiens sapiens são animais. Desde um episteme moderno e das ciências naturais, *somos todos animais*. E consequentemente nossas relações com os animais de outra espécie é tão longa quanto a nossa existência na Terra. Porém, essa relação com esses Outros, os animais, não é somente pautada somente através dessa ontologia. Como descrito por Eduardo Viveiros de Castro, antropólogo que trabalha o Perspectivismo, os humanos são aqueles que seguiram iguais a si mesmos, com a mesma roupa e os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais. (VIVEIROS DE CASTRO, 2004). Assim, poderia dizer que *somos todos humanos*.

Numa maneira analógica, se bem o debate sobre a categoria de pessoa é profundo e mereceria uma tese própria, ressalto uma brecha de aproximação entre o perspectivismo e o que baseia precedentes jurídicos nos casos animais. No Habeas corpus de Suíça, uma chimpanzé brasileira, que teve seus direitos reparados anteriormente a Sandra. Suíça teve sua defesa legal iniciada em 2005, onde seus advogados argumentaram o direito de locomoção (que estava sendo cerceado) e a falta de infraestrutura na sua jaula no zoológico de Salvador, o que lhe estava acarretando estresse emocional e sofrimento, para a base de requerimento de um habeas corpus que lhe foi concedido. Infelizmente Suíça não chegou a usufruir da sua liberdade pois faleceu antes que os direitos re-garantizados pudessem ser

implementados, ainda no zoológico de Salvador. Por esse motivo, a história de Suíça, curto ao precedente legal, não pode ser pensada mais adiante de que a reflexão da necessidade de imediatez de ação que se deveria ter em casos de sofrimento, assim quem sabe ela teria tido menos stress e sobrevivido, ou pelo menos, morrido dignamente em um espaço mais apropriado e feliz para ela.

Retomando a categoria de pessoa que Suíça e Sandra recebem como marco de defesa legal, Santana e Santana et al, no habeas corpus de Suíça, ressaltam duas questões quanto a historicidade da categoria de pessoa:

Em verdade, na palavra pessoa já se encontra a idéia de representação, pois o vocábulo latino *persona* designava a máscara que era usada pelos atores do teatro greco-romano para interpretar seus personagens.

[...]

No Direito, porém, esse processo de humanização somente se consolidou a partir de autores como Francisco Juarez, Hugo Grócio, Cristian Wolf e outros, como John Locke, que definia a pessoa como todo ser inteligente e pensante, dotado de razão, reflexão e capaz de considerar a si mesmo como uma mesma coisa pensante em diferentes tempos e lugares (SANTANA et al, 2006, p. 272).

Falando no perspectivismo, Viveiros de Castro irá ressaltar a interpretação da relação dos viventes com base na "roupa". Se bem a ideia de uma roupa como colocado em função da alma, no sentido de uma roupa que reveste almas diferentes não se equipara diretamente com a noção de máscara no teatro greco-romano, usando da analogia podemos dizer que a cosmovisão greco-romana que usa da máscara como diferentes caras para representar diferentes almas, poderia ser análoga às roupas de uma alma que está em posição de diferentes viventes. Mais ainda, quando vamos a categoria de pessoa como colocada em função do Direito, ao definir como ser inteligente e pensante, também podemos colocar a questão de que todos os viventes podem ser seres pensantes e inteligentes, diretamente em algumas cosmovisões o são. Desse modo, o uso dessa categoria do Direito para outras cosmovisões teria de ser colocado como uma categoria geral, todos frente a essas definições seriam pessoas. Uma interpretação do Direito que inicialmente era excludente dos demais seres vivos na Terra, excludente de cosmovisões como é a da Pachamama (ZAFFARONI, 2013), poderia ser resgatado de acordo com a definição de espécie que cada um abarca. E fazendo um resgate ao debate de Valladolid, frente a possibilidade de uma interpretação de existente como todos pensantes, e se buscássemos um universalismo com possibilidade interna de

pluralismo, todos os seres vivos e os vivos⁶ que habitam o globo, inclusive os não orgânicos, deveriam estar respaldados por essa categoria.

Sandra é uma pessoa não-humana, uma pessoa que não é *Homo sapiens sapiens*. A definição de pessoa não-humana não tem um consenso jurídico internacional, em efeitos práticos a *None Human Rights Project* pontua:

Em termos simples, num tribunal, não se pode ter sequer um único direito, a menos que se seja considerado uma pessoa, razão pela qual a questão da personalidade deve ser confrontada de frente com argumentos legais que possam resistir à inevitável tempestade de preconceitos e erros legais (dos tribunais) e de receios e reivindicações de excepcionalismo humano (dos opositores e daqueles que desejam manter o status quo legal).

Nos EUA, as mulheres, as crianças, os afro-americanos e os nativos americanos costumavam ser considerados como coisas legais. (NHRP,s.d)

Dizer isso ainda é impactante para muitas pessoas que não tem familiaridade com o atual debate dentro dos Direitos Animais, mas é isso: Sandra é a primeira pessoa orangotanga no mundo. Sendo assim, conto o que se sabe da biografia de Sandra.

No dia 14 de fevereiro de 1986, dia de São Valentim, horário não informado, nascia Marisa, uma orangotanga híbrida das espécies de Borneo e Sumatra no zoológico de Rostock, na Alemanha oriental. Marisa, viu a queda do muro de Berlim na Alemanha quando morava no Ruhr-Zoo e é aquariana e do ano do Tigre pelo horóscopo chinês. Quem sabe por isso seja descrita como inquisitiva e doce pelos seus cuidadores e tutores - mas pode que seja somente porque sim e é simplesmente sua *personalidade*. Falando em personalidades, adianto que ela, como eu, gosta muito de morangos - e eu tenho o ascendente em aquário, mas pode ser só coincidência.

No ano de 1994, junto a Max, um colega orangotango que residia com ela no Velho Mundo, foram enviados a Buenos Aires. Inicialmente, moravam também com outro orangotango do qual a biógrafa não conseguiu mais rastros. É na chegada ao Novo Mundo que Marisa muda de nome, sendo conhecida como Sandra, e é como será reconhecida até os dias de hoje. Por um tempo, Sandra junto a Max foram enviados a passar uma temporada em Córdoba, também na Argentina, mas retornaram a Buenos Aires no ano de 2008.

⁶ Vivos é o termo usado por diversas comunidades andinas para tudo aquilo que somos, que todos somos. Um rio, um ser humano, um jaguar, uma floresta e um espírito podem ser vivos.

Sandra teve uma filha, no dia 2 de março de 1999, chamada Gembira. Contam as testemunhas que ela não teve muita vontade matutar. Por essa razão, os cuidadores do zoológico acabaram cuidando da criança por 18 meses, um clássico que parece se reproduzir se lembramos de Knut, um ursinho panda do zoo de Berlim. Parece que animais que nascem em lugares que não deveriam e não são plenamente adequados tem alguns problemas de parentesco, mas é somente uma inferência anedótica da biógrafa que vos fala. Quando Gembira e Sandra se encontram, uma bela relação de boas amigas, ao invés de uma relação de mãe e filha, se travou. Ao que parece, Sandra não tinha muita vontade de ser mãe, mas gostava da Gembira e da sua companhia.

Em 2008 Gembira foi enviada a Xixiakou Wild Animal Park, em Rongcheng, na China. No decorrer do processo de Sandra em se tornar pessoa não-humana, foi denunciado que o zoológico de Buenos Aires tentou por certo tempo que ela tivesse uma relação com Max para que tivessem filhos, porém Sandra gostava mais de ficar na intempérie da neve e da chuva do que ter um *affair* com Max. Não tenho muitos detalhes da personalidade desse companheiro de zoológico, mas ao que parece a máxima de "antes só que mal acompanhada" foi levada bem a sério - nem para um chamego no frio dava? Outra grande possibilidade é que, quem sabe, não dá muita vontade de ter um companheiro tórrido quando se está num cativeiro. Parece que viver num ambiente confortável e agradável faz certa diferença para o estado anímico e de se apaixonar.

Em 2015 a AFADA, grupo de advogados que defendeu Sandra legalmente, justamente comentando que ela vinha um tanto deprimida com a vida que levava no zoológico, ganhou na justiça o direito que ela fosse reconhecida pessoa não humana e recebesse um habeas corpus. Elena Liberatori foi a juíza heroica que verteu a sentença. É aí que as duas ficaram superfamosas: uma sendo a primeira pessoa não humana orangotanga no mundo todo, a primeira de sua espécie a receber de volta seu direito e juíza por ter devolvendo-lhe o direito (a juíza em questão merece uma biografia só dela, na verdade. A primeira pessoa não humana, o primeiro casamento lésbico na Argentina, tudo a mesma a mulher). Mas aí veio o problema: como você faz para reparar uma pessoa de 30 anos que viveu a vida toda em cativeiro?

Começou então uma enorme discussão por todo o globo, movendo um monte de gente que debatia qual o melhor lugar pra ela. Expertos, advogados,

ambientalistas, antropólogos, psicólogos, veterinários e os tutores de Sandra que a conheciam melhor - todos discutindo para onde ela poderia ir e ser feliz com seu final de princesa merecido. De tudo um pouco e um monte de pitaco. Acontece que se bem a palavra santuário (onde a juíza estipulou que ela deveria ser enviada, aconselhada pela sua equipe de expertos que prezam pelo bem de Sandra) parece intuitivamente sempre boa, muitos desses santuários, depois de anos, têm sido denunciados por maus tratos. Então, onde? Que santuário parece que seria um *santuário* para Sandra?

Finalmente, no ano de 2019 Sandra sai de Buenos Aires em direção ao santuário *Center for Great Apes*, na Florida, Estados Unidos. Não fica perdida a ironia que muita gente se aposenta e vai pra Flórida viver a vida ensolarada e sair do frio. O *Center for Great Apes* é o único santuário para grandes símios de todas as Américas e a burocracia levou uns quantos anos. Em setembro ela chegou nos Estados Unidos, onde fez a quarentena até novembro no zoológico de Kansas e aí, em novembro de 2019, chegou à Flórida. Sandra é tão vanguarda que fez quarentena seis meses antes de todos nós. E mais ainda, o vídeo mais viral dela é ela lavando às mãos, que depois foi usado para ensinar às pessoas humanas a lavar as mãos no início da pandemia⁷. Sandra Vanguarda-Sanitarista.

Desde então, alguns vislumbres da vida de Sandra foram compartilhados com o mundo. Uma festinha de aniversário que fizeram pra ela, temática de dia de São Valentim, no início de 2020. Muito rosa, não sei se ela achou piegas, mas pelo vídeo pelo menos gostou dos presentes.

Atualmente, ao que parece, Sandra tem um namorado, Jethro.⁸ Pelo que dizem os fofoqueiros das colunas de celebrity e paqueras do recinto, Sandra e Jethro nunca estão muito longes um do outro. Sandra tem agora 36 anos; da vida de Gembira esta biógrafa não conseguiu seguir o rastro, talvez porque está em Chinês e há um impedimento linguístico, também não sei por onde anda Max. Esperamos que todos estejam bem. (DEUTSCHE WELLE, 2019).

⁷ Sandra lavando às mãos pode ser visto em: https://www.youtube.com/watch?v=Q_b9KJu6y_c; <https://www.youtube.com/watch?v=8Y4CLbCmHT8>

⁸ SANDRA - Center for Great Apes. Disponível em: <https://centerforgreatapes.org/orangutan/sandra/>. Acesso em: 12 jul. 2022.

Havendo contado, com certa licença poética de forma, a história de Sandra, voltamos ao tema desta dissertação: a importância deste caso e como ele se vincula com a Bioética de Intervenção.

4.5 POR QUE SANDRA IMPORTA?

A importância de Sandra no mundo, em grande parte, é pela "banalidade" de sua vida. Os pedidos de *habeas corpus* e de concessão de categoria a animais não humanos, costumam vir em situações de maus tratos, abusos de laboratório, problemas de saúde que levariam a uma eutanásia desnecessária e demais ameaças à integridade da vida (REGIS, 2017). Sandra não entra nessa categoria. Sandra, na verdade, considerando a vida dos animais em zoológicos ao redor do mundo, teve uma vida com menos sofrimentos. Mas aí vem uma das questões colocadas pela AFADA: menos sofrimento é a regra para um Bem Viver animal? Existe comparação de sofrimento? Só porque uma pessoa está numa situação menos vulnerável que outra, isso quer dizer que ela não merece toda a defesa? Comparo este caso com as críticas feitas no livro de Gilberto Freyre em Casa Grande e Senzala (SEGATO, 1998).

Sandra nasceu num desarraigo, na Alemanha Oriental. No meio de sua vida, lhe mudaram o nome e não temos registro de sua reação frente a isso. Vale lembrar que isso vem depois que ela é vendida ou doada por falta de verbas ao zoológico argentino, não se tem confirmação clara de qual foi o motivo, mas é o mesmo procedimento que era feito com os escravos. Na Argentina, em algum momento ela terminou sendo mãe sem ter vontade, como inúmeras mulheres escravas no Novo Mundo. Qual o bem-estar de uma pessoa que passa o dia sendo observada, tendo tido seu direito de privacidade retirado? Sandra, para além de uma importância como primeira pessoa não humana de sua espécie, ela é, por mais que quisesse ou não, um símbolo de luta e esperança para outras pessoas que estão com os direitos retirados.

4.6. COMO O CASO DE SANDRA SE VINCULA COM A BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO?

Hoje a luta antiespecista é na verdade uma retratação histórica, em muitos aspectos. A primeira Declaração Universal de Direitos Animais (DUDA) foi redigida em 1977 e foi promulgada pela ONU em 15 de outubro de 1978 em Paris. Originalmente continha 10 artigos. Em 1989 ela foi revisada pela Liga Internacional dos Direitos Animais, onde se adicionaram 4 artigos e foi chancelada e publicada pela UNESCO em 1990 (DIAS, 2018). Todo esse processo tem como foco o direito dos animais de viverem, com saúde, alimentação, liberdade, bem-estar e felicidade, etc., ou seja, de Bem Viver. De Sumak Kawsay (ACOSTA, 2011).

A Declaração Universal dos Direitos dos Animais é composta por 14 artigos, que compreendem 25 alíneas, cujo Preâmbulo destaca o fato de todos os animais terem direitos, e evidencia a igualdade entre as espécies como fundamento da coexistência. Uma das afirmações que se destaca no documento diz que "o respeito pelos animais, por parte do homem, está relacionado com o respeito dos homens entre eles próprios". (PARANÁ, 2021)

Resumo que a ideia por trás da DUDA seria o "Bem Viver" por que, após uma leitura dos 14 artigos, assim como é o caso da dos DUDH, se percebe a necessidade em consequência às retiradas de direitos na instalação das leis coloniais e as posteriores que se instalam na colonial modernidade.

A BI, como já colocado anteriormente, tem como um de seus cernes a pluralidade de vidas assim como a defesa destas. Historicamente, é diretamente engajada na diminuição de injustiças e desigualdades sociais.

[...] A Bioética de Intervenção (BI) com o intuito de fortalecer o papel do Estado, sobretudo por seu papel restaurador de violências históricas – apoiando políticas afirmativas – e apostando em sua força de “equalizar” desigualdades sociais. A BI nasce pautada nos princípios universais dos direitos humanos e com o objetivo central de tornar-se uma ferramenta de ética aplicada; “um projeto ético alternativo para uma organização social capaz de indicar potencialidades realizáveis e concretas em uma determinada ordem política constituída, contribuindo, assim, para sua transformação” (HOLANDA, 2015, p. 168).

A BI tem, na sua formulação, a pauta da DUDH. A DUDA é uma declaração que repara aos animais seus direitos na mesma perspectiva epistemológica de direitos do Estado que a BI resgata e a DUDBH adere.

Sandra é um caso chave para a DUDA, uma vez que representa um caso de maus tratos, com conseqüente intento de reparação, mais brandos que o usual, ela representa um avanço e, mais ainda, pela sua categoria jurídica é inclusive defendida debaixo do guarda-chuva da DUDH. Desse modo, seria uma das pessoas

que a particular característica plural da BI pode servir como mecanismo de reflexão para uma proteção animal decolonial, e não mais embasada em um principialismo que, para com todos os vulnerabilizados, não chega ao destino.

A BI, como colocado por Nascimento e Martorell (2013), está sempre em constante autocrítica e atualização e revisão,

Em recente publicação sobre a retrospectiva da bioética de intervenção (BI), Porto ¹ apresenta uma avaliação das críticas – inclusive das autoimpostas – a esta corrente de pensamento bioético. Nesta revisão, ressalta o papel da BI em denunciar as desigualdades sociais e econômicas em uma perspectiva mundial, com evidentes relações com o processo de globalização orientado pelo capitalismo que determina relações de poder e injustiça perceptíveis pelas marcas do corpo – por meio da noção de corporeidade, do prazer e do sofrimento experimentados pelas pessoas de modo individual ou coletivo. (NASCIMENTO, MARTORELL, 2013, p. 424).

Nessa avaliação, o caso de Sandra entra como clara pessoa cujo foco da BI deveria acaparar. Mulher, com o corpo marcado, inclusive pela sua definição de "híbrida", uma quase "sem espécie", "feita" em cativeiro, como pessoa, viveu a desigualdade de ser um não humano e sofrendo as consequências diretas do capitalismo ao ser uma pessoa pensada em seu valor de mercado.

Essa ausência de fala dos grupos subalternizados está vinculada ao fato de que nas articulações políticas hegemônicas as pessoas vulnerabilizadas não teriam condições de constituir um sujeito político capaz de falar e conhecer por si mesmo, em função do fato de que a comunicação, ainda mais no contexto da política, é um fenômeno relacional que supõe um receptor capaz de escutar, sem silenciamentos. Gayatri Spivak desconfia de que nas instâncias coloniais do poder tal receptor não tenha existência, o que impede a audição da voz subalterna insurgente, anulando-a, fazendo dela um silêncio, uma *não voz*. (NASCIMENTO, MARTORELL 2013, p. 428).

Assim, um certo jogo com a voz subalterna se faz na introdução desta dissertação. Por mais que imperfeita, talvez paternalista e inferencial, a ideia de se pensar um diálogo direto com uma pessoa feita objeto obriga ao sujeito pesquisador, no meu caso, de estar constantemente lembrando que esse objeto não é um objeto - mas sim uma pessoa. Desta maneira, por mais que Sandra não possa falar, sua posição de sujeito, diretamente segue sendo explicitada. A BI tem em si os conceitos teóricos que podem representar as pessoas não humanas vulneradas, que é o caso dos animais, e inclusive da natureza.

4.7 AS FLORESTAS "PESSOAS"

Para os redatores da constituinte do Equador, os direitos da Natureza, dos animais e da biosfera não são paralelos, são como galhos de uma mesma árvore em defesa da vida. Nas suas raízes a Pachamama. Para um efeito jurídico, a pachamama pode conter diversas formas. Logo, o processo de uma constituição, assim como direitos jurídicos tradicionais para os animais, não seria incongruente.

Nesta metáfora da árvore, o que se propõe é uma base arraigada numa espécie de práxis da Terra, a independer do nome dado ao que sustenta a vida, às raízes tomam sua base. A vida em si, a possibilidade de vida e o direito às gerações futuras de todos, independente de uma cosmovisão e sua espécie.

Assim, a constituição do Equador é uma base onde casos como Sandra e as rãs equatorianas (GREEN, 2021) servem como direitos animais, relacionados ao direito da natureza, que somente são possíveis frente a uma visão pluralista de uma BI, ou seja, "base de vida é base de vida". Assim como Sandra como uma outra maneira de defesa da vida e, por fim, direitos animais necessários a serem usados para defender um humano, porque no fim, são todos interligados na "vida".

A constituição do Equador de 2008 é a primeira no mundo em pontuar as leis da Natureza, nela como direta colocado pelo seu principal redator Alberto Acosta em referência ao ponto mais inovador que é a direta relação com a Pachamama:

Textualmente, o que diz a Constituição neste artigo? Que a Natureza ou Pachamama, onde a vida é reproduzida e realizada, tem o direito ao pleno respeito pela sua existência e à manutenção e regeneração dos seus ciclos vitais, estruturas, funções e processos evolutivos. Este artigo 71 - que é mais longo - é complementado por dois artigos fundamentais: o artigo 72, que fala do direito da Natureza à sua restauração (já não é reparação para o ser humano, é a restauração da Natureza); e o artigo 73, que fala da aplicação de medidas cautelares e restritivas, dois princípios fundamentais para evitar a contínua extinção das espécies, a destruição dos ecossistemas e a alteração permanente dos ciclos naturais". Traduzido por Jocelina L. de Carvalho Segato (ACOSTA, LEZAMA, 2022, p. 18).

Atualmente, de acordo com as Nações Unidas, existem 37 países que reconhecem ou discutem de maneira oficial os direitos da Natureza, e todos eles voltam ao marco constitucional equatoriano, sendo referenciado ou negando, ou seja, é impossível pensar uma constituição que tome em conta as leis da Natureza sem recordar sua importância histórica. A constituinte do Chile tenta promover uma nova constituição com leis da natureza onde abertamente cita a equatoriana. A

boliviana usa do precedente equatoriano. Nova Zelândia há concedido direitos de humano ao rio Whanganui.

Assim, embora os Estados Unidos tenham reconhecido o significado da proteção ambiental e a necessidade de implementar medidas para alcançar o desenvolvimento sustentável desde os anos 70, isto não tem sido suficiente para evitar a degradação dos ecossistemas, a perda de recursos naturais e o impacto sobre outros direitos humanos. Em outras palavras, a adoção de princípios através de declarações —como a Declaração das Nações Unidas sobre Direitos Humanos de 1972 e a Declaração do Rio sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento de 1992— assim como obrigações resultantes de tratados internacionais —como a Convenção— Quadro sobre Mudança Climática e a Convenção sobre Diversidade Biológica —representam o mínimo absoluto que os Estados devem fazer para reverter a situação atual (ACOSTA, LEZAMA, 2022).

Acosta e Lezama (2022) também reconhecem que é necessário repensar como entendemos a natureza para deixar de nos separar dela, para reconhecer a importância da diversidade no universo e para ousar sonhar com um mundo melhor e mais justo, onde somos todos natureza.

Há duas distinções que podem ser feitas em relação à natureza. Por um lado, há o objeto natureza, que o ponto de vista antropocêntrico definiu como algo que só existe para o benefício dos seres humanos. Por outro lado, existe uma natureza sujeito que é dotada de valores intrínsecos e está sujeita a direitos legais, independentemente do uso que os seres humanos possam ou não derivar dela (ACOSTA, LEZAMA, 2022).

O tipo de relação entre os humanos e os demais seres vivos pode ser sinteticamente classificada como: antropocêntrica radical (em que a humanidade possui valor e condição especial em relação aos demais seres vivos, que seriam meros bens ou recursos para exploração); antropocêntrica moderada (na qual apenas os humanos são moralmente relevantes, mas o ambiente possui um determinado valor instrumental ou utilitário); senciocentrismo (afirma a necessidade de consideração de valores dos animais que expressam sofrimento, sentem dor ou bem-estar); biocentrismo (defende que toda vida é merecedora de respeito e possui um fim em si mesma); e ecocentrismo (abrange a importância do ecossistema como um todo (REGIS, 2017, p.76).

Acosta sobre seu processo na constituinte:

Tem uma longa história, mas esta história acelerou-se desde 2008, quando na Constituinte Equatoriana - que presidi na Assembleia Constituinte Equatoriana - estabeleceu que a Natureza é um sujeito de direitos. Desta forma, o que foi feito foi abrir o cenário para incorporar, juntamente com os direitos ambientais - que provêm dos direitos humanos - o que eu chamaria direitos ecológicos, que provêm dos direitos da Natureza. Especificamente, o Artigo 71 da Constituição equatoriana estabelece que a Natureza é um sujeito de direitos e que os seres humanos, indivíduos e comunidades, são os seus representantes e garantes. Traduzido por Jocelina L de Carvalho Segato (ACOSTA, LEZAMA, 2022, p. 17-18).

Relacionando com como autores da BI vão ressaltar o especismo:

O especismo aparece aqui como “um guia de relações opressivas entre as espécies” (...) “poderíamos pensar que o especismo está constituído no mesmo solo colonial moderno. Só que em vez de colonizarmos apenas outras vidas humanas, colonizamos também a vida animal” (Flor do Nascimento 2010b: 130). Não apenas a vida animal como também a vida vegetal, numa escala crescente de racismo, especismo, escravidão e cosmocídios, poderíamos dizer. (HOLANDA, 2015, p. 44).

Podemos dizer que as Leis da Natureza como propostos na constituição de 2008 no Equador, se relacionam com a definição de especismo que Marianna de Holanda ressalta da definição de Nascimento. Aqui, a pluralidade de interpretação do especismo diretamente se relaciona com a Natureza e como uma BI poderia incorporar não somente os Direitos dos Animais, mas também os Direitos da Natureza como estipulados nos artigos 71, 72 e 73. (EQUADOR, 2008).

No 71 em especial no que diz respeito ao que seria um direito às "gerações futuras" da Pachamama, o que se relaciona diretamente com os artigos 16 e 17 da DUBDH (UNESCO, 2005) que estipula:

Artigo 16 – Proteção das Gerações Futuras

O impacto das ciências da vida sobre gerações futuras, incluindo sobre sua constituição genética, deve ser devidamente considerado.

Artigo 17 – Proteção do Meio Ambiente, da Biosfera e da Biodiversidade Devida atenção deve ser dada à inter-relação de seres humanos com outras formas de vida, à importância do acesso e utilização adequada de recursos biológicos e genéticos, ao respeito pelo conhecimento tradicional e ao papel dos seres humanos na proteção do meio ambiente, da biosfera e da biodiversidade.

Os artigos 16 e 17 vão tratar do ser humano de uma maneira análoga ao que o artigo 71 tratará na constituição equatoriana, fazendo possível uma BI que foque no trato de uma natureza e venha em defesa de uma floresta, ou qualquer outro existente caso seja necessário, já que o artigo 71 chancela a Pachamama como um ser de direito análogo ao humano.

O artigo 72 revoga o direito de auto restauração da natureza, seria uma certa atribuição de autonomia a essa, e não uma autonomia como definida no princípalismo, como já criticado anteriormente, mas autonomia relacional com os todos os seres vivos e em perspectiva de um vulnerado (que é o caso, inclusive da própria natureza), sendo assim uma relação com o conceito de autonomia mais próximo ao da BI.

Por último, o artigo 73 fala diretamente em "medidas", aqui podemos fazer um paralelo com as propostas intervencionistas e pragmáticas da Bioética de Intervenção. Como colocado anteriormente no capítulo anterior onde introduzo a BI, retomo o "sujeito de ação bioética" como reflexionado por Feitosa como algo interventivo, e não intromissivo, ou seja, como sujeito que perpetua uma ação bioética. O sujeito bioético seria o agente das medidas como descrita no artigo 73 que pensa em medidas como algo interventivo pois pede uma posição de proteção e também de restrição do comportamento humano.



5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

É possível uma episteme não antropocêntrica formulada através de episteme Colonial-Moderna Antropocêntrica? É possível o antropocentrismo resolver os problemas que ela mesma ocasionou?

O sistema colonial-moderno ocidental criou um problema mundial com a colonização da natureza. E segue tentando defender que a resposta ainda está num paternalismo hierárquico, ou seja, em que ele achará a solução para o problema que criou. Está na hora que o colonial-modernismo ocidental, saia um pouco de cena e escute aqueles que nunca criaram o problema para princípio de conversa. Neste sistema, a diferença é sempre observada desde o lugar de uma outrificação sempre hierárquica, violentogênica e geradora de poder e sujeição. Taxonomias outrificadoras, que confundem diferenciação com inferiorização. Somente é possível uma diferenciação que não se transforme, inevitavelmente, em um sistema de dominação rompendo com os pontos de vista ontologicamente vinculados com a colonial-modernidade do poder - pontos de vista, mentalidades, que os sustentam, que servem de substrato e suporte a ela.

O direito de possuir direitos sempre foi conquistado através de lutas políticas para alterar atitudes, costumes e leis que os proíbem. Estas batalhas em si se tornam poderosos recursos educacionais e, ao mesmo tempo, sem dúvida, exigem clareza conceitual, clareza e zelo político pela mudança. Mas a mudança por mudança não é uma solução. Uma mudança que parte de um lugar teórico proposto por dentro da própria colonial-modernidade não se retira do lugar antropocêntrico.

Ao tratar da proteção ao meio ambiente, biosfera e biodiversidade, a DUBDH, embora já produzida no século XXI, revela claramente estar apoiada em pilares antropocêntricos, nos quais o meio ambiente é protegido pelo seu pretense ou possível valor aos seres humanos, e não por possuir um valor em si mesmo. (REGIS, 2017, p. 48).

A iludida percepção de uma vitória da colonial-modernidade sobre a natureza e os animais, que inclusive o vírus da covid nos demonstrou ser um equívoco, um exemplo de forclusão, de teto cognitivo, ao nos prender em casa por dois anos, é um triunfo somente da autodestruição de todos nós como natureza e como viventes. Somente poderia ser considerado como uma vitória patológica da colonial-modernidade em destruir as próprias bases que a dão vida. Uma pulsão de morte,

suicida da espécie, de uma parte da natureza que neste momento está acometida por uma patologia: a vontade de poder da colonial-modernidade. A outrificação da vida, em marco da coisificação e capitalização é uma *pulsão apocalíptica*. Diria que não é à toa que existe um gênero inteiro artístico sobre isso, sem contar um livro inteiro na bíblia.

Atualmente, estamos em um ponto em que podemos entender como a destruição dos ecossistemas, o esgotamento dos recursos, a extinção das espécies e a contaminação da biosfera estão causando mudanças climáticas e, ainda mais importante, a propagação de pandemias como o coronavírus. Toda essa destruição ambiental intensifica a crescente desigualdade e violência, a diáspora forçada, a desintegração dos serviços sociais, a violência, os efeitos sobre os direitos humanos e, naturalmente, a degradação dos direitos da natureza e dos animais.

Rita Segato (2020) analisando os efeitos socioculturais da pandemia, reflete sobre o sentido da morte na tradição ocidental e nos povos americanos a fim de criticar a mania de ontologização própria à tradição colonial-moderna. Comenta que várias etnografias evidenciam como nos povos andinos e afro-brasileiros a morte é um trânsito não para um destino final - simbolizado por exemplo, no “tempo eterno” do “céu” ou do “inferno” cristão, ambos lugares de “não retorno”. Pelo contrário, a morte, nessas outras cosmovisões falam de uma trajetória para uma outra “paisagem” da qual sempre é possível retornar, que permanecem em diálogo e volta constante à vida. Esse princípio contingente e circular é muito característico das festas dos mortos comemoradas por muitas tradições indígenas do México até a Patagônia no mês de novembro, quando seres queridos já finados, voltam e fazem a festa junto aos supostos “vivos”.

A tentativa de uma saída do antropocentrismo, através do atual episteme da colonial-modernidade não chega ao destino. Como colocado anteriormente, a saída desta poderia ser encontrada pela perspectiva da decolonialidade. Para isso, uma verdadeira re-existência seria desde o público. Isso quer dizer por fora das esferas de poder do Estado Moderno de Direito, por mais que durante um período de transição ele possa nos servir de algum grau de proteção de defesa da vida.

O modelo civilizacional de sociedades não-industrializadas e preservacionistas da natureza, que é o que caracteriza o modo de vida dos povos indígenas, nativos e/ou tradicionais; constituem 5% da população mundial. Esta diferença em projetos civilizacionais leva-nos a uma encruzilhada epistemológica: uma é a epistemologia que sustenta o modelo de vida ambientalmente insustentável de 95% da população mundial (e à qual a maioria dos académicos também pertence), e as outras que sustentam um modo de vida ecologicamente preservador e ecologicamente equilibrado, às quais dou o nome geral de epistemologias do cosmos vivo. (CARVALHO, no prelo, p.13, tradução nossa).

A BI tem, neste aspecto, um lugar privilegiado. Desde sua base teórica, conta com uma constante atualização da sua episteme e preocupa-se com o público, e não com a esfera de poder. Por mais que use de certo grau da esfera do Estado de Direito, Segato (2002) nos lembra que o mundo aldeia é um mundo "dobradiça", ou seja, um pé fora do Estado e um pé no Público. É uma lógica paraconsistente e é o primeiro passo para a saída de um antropocentrismo.

A bioética humana não chega a destino porque a própria ontologia do termo é funcionalmente fusional com o olhar para o umbigo, esta cicatriz que remarca a linhagem, marca o nascimento. Está presa em olhar desde seu umbigo e para a defesa de seu próprio umbigo.

A BI, referente ao seu caráter plural, num jogo de pontos de visão plural, e considerando o estatuto de Sandra e da Pachamama como colocados juridicamente pela Argentina e o Equador respectivamente, dois países latino-americanos, pode acaparar a pluralidade dessas duas pessoas como parte da sua episteme bioética. Ou seja, um olhar para além do humano, um olhar cujo ponto de vista é não humano, e assim poderia ser uma bioética multi-espécie, multi-natureza, multi-cosmos.

Com isso, chego ao que proponho ser uma possível saída desde um lugar público onde a BI poderia se posicionar.

No momento em que a divisão de humano e não humano se instala colonização, que é o momento histórico fundacional para a estrutura de poder que temos atualmente, a colonial-modernidade, a colonização da natureza, dos animais, do corpo e da vida vai ser regido pelas perspectivas de visão que são parte dessa história epistêmica. São parte do Giro Copernicano.

Estamos então frente a um novo "Giro Copernicano" onde a cosmovisão é chave, é a volta cosmológica, que prevê, inclusive, da proteção da colonização do espaço, é um giro em função dos Direitos do Cosmos, acaparando todos os ramos de uma árvore que representa a vida.

Assim, estamos diante do terceiro giro histórico "copernicano" de pontos de vista, e que agora não é mais ontologicamente fundado desde a hegemonia como ocidental colonial-moderna. Os primeiros dois giros copernicanos, por partirem dessa ontologia, estão entranhadamente impossibilitados de sair do antropocentrismo. O primeiro giro é a visão desde o monoteísmo e da imagem e semelhança (cristã) - visão teocêntrica, como vemos pelo caso de Valladolid. A segunda é a ciência humana cartesiana (cartesiana) e a outrificação justificada - visão antropocêntrica, como vemos com a necessidade de "pessoa não humana" de Sandra.

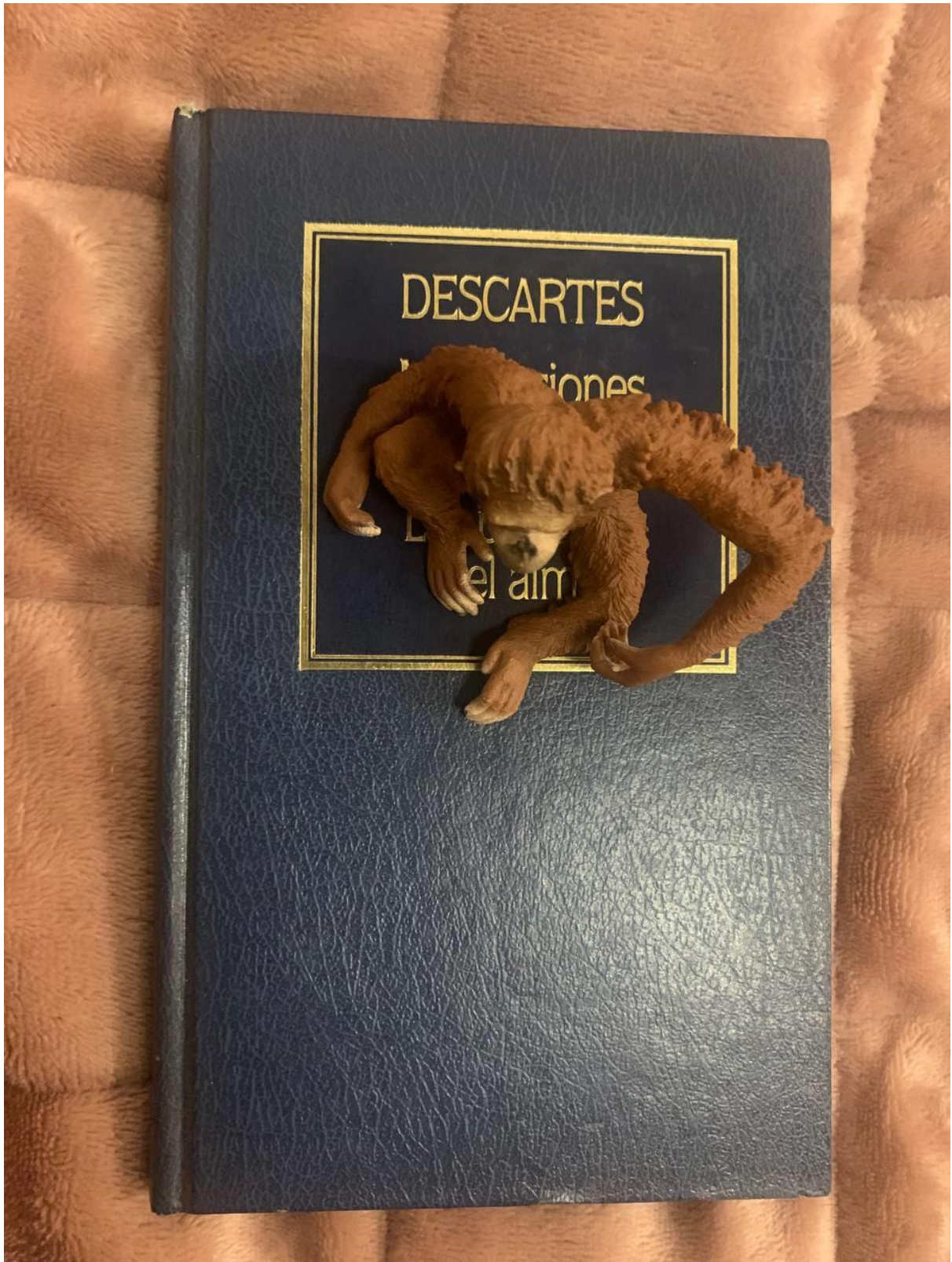
O terceiro vai partir de uma nova ontologia, e quem sabe já não se deveria usar esse vocabulário para historicizá-lo, irá partir desde o próprio giro epistêmico que é primeiramente postulado por Quijano: o giro decolonial. Este é, para começar a usar um léxico diferente, a semente. O terceiro giro "copernicano" de ponto de visão é o que parte desde a cosmovisão. Chamada de Cosmoextensa. Como tudo é cosmo, e pluralidade de cosmos é infinita da mesma maneira que naturezas são infinitas, não uso mais o final "cêntrico", já que o cosmo não tem centro. É como uma esfera dinâmica em constante expansão e transformação sem um rumo teleológico.

A BI, então, teria a base conceitual e teórica para ser uma Bioética que parte desde uma cosmovisão posicionada numa epistemologia do cosmos-vivo e que o ponto de visão é cosmoextenso.

A ideia do terceiro giro Copernicano viria, então, da perspectiva teórica da decolonialidade, como proposto por Rita Segato com base nas formalizações de Aníbal Quijano. Em particular no que ela remarca do patriarcado como a pedra fundamental da estrutura de poder, e que agora proponho que seria a relação humano-não-humano, ou seja, a primeira forma de dominação outrificada através de um olhar coisificador (como é a pedagogia da crueldade) e que, depois, atrelaria para a relação de gênero e raça desenvolvendo-se até a atual estrutura da colonial-modernidade do poder.

Portanto, a epistemologia da qual se poderia olhar, como propõe Carvalho (no prelo), é uma epistemologia de um cosmos vivo, que fala da constante pluralidade de um cosmos vivente, dinâmico; e não ontologicamente atrelado à epistemologia ocidental colonial-moderna, que gera um imaginário universal humano (rígido e monológico que é representado na forma de um sujeito masculino, branco, letrado, proprietário e pater famílias) o sujeito hegemônico outrificador que é dominante do outro assim criado.

Através de uma nova modalidade de conversas, as transcosmosconvivente, que é inter-trans-relacional e multi-vivente, o ponto de vista seria o cosmoextenso e agora não mais o que diferencia em função da hierarquia. Este é uma pergunta inicial e só poderá ser respondida a futuro pela congregação de reflexões e pensamentos que provenham das diversas disciplinas, mas também com a participação da enorme variedade de espécies que habitam o cosmos que compartilhamos.



6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA A.; LEZAMA J. Derechos humanos y derechos de la naturaleza: aproximaciones para una justicia ambiental. In: Suprema Corte de Justicia de la Nación. **Cátedra de Derechos Humanos: Tercera Sesión - Reflexiones Contemporáneas sobre la Persona y su Sociedad**, 2022. Disponível em: https://www.scjn.gob.mx/derechoshumanos/sites/default/files/Publicaciones/archivo/2022-10/Catedra%20de%20DH_Tercera%20Sesion_DIGITAL_3a%20entrega.pdf

2022. Acesso em: 12 jul. 2022.

ACOSTA, A. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**.

Trad. Tadeu Breda. Rio de Janeiro: Editora Elefante, 2016.

ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. [S.l.]: Ed. Elefante, 2011. Disponível em: <<https://rosalux.org.br/wp-content/uploads/2017/06/Bemviver.pdf>> Acesso em: 23 fev. 2022

ALBERNAZ, P. d.C., CARVALHO, J. J. Encontro de Saberes: por uma universidade antirracista e pluriepistêmica. **Horizontes Antropológicos**, 28(63), 333–358. 2002.

ANJOS, M.F. Teologia da libertação e bioética. In: LEONE S.; PRIVITERA S; CUNHA J. T. (Coords.). **Dicionário de Bioética**. Aparecida: Santuário, p. 1068 - 71, 2000.

ANTUNES, L. ‘A opressão de gênero é o pilar fundamental para todas as opressões’, diz a antropóloga Rita Segato. **O globo**. 15 set. 2021. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/cultura/a-opressao-de-genero-o-pilar-fundamental-para-todas-as-opressoes-diz-antropologa-rita-segato-25190548>>. Acesso em: 24 nov. 2022.

ASSADOURIAN, C. S. Hacia la “Sublimis Deus”: las discordias entre los dominicos indianos y el enfrentamiento del franciscano padre Tastera con el padre Betanzos. **Historia Mexicana**, v. 47, n. 3, p. 465–536, 1998.

BEAUCHAMP, T; CHILDRESS, J. **Principles of Biomedical Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 1979.

BERROS, M.V. Breve contextualización de la reciente sentencia sobre el habeas corpus en favor de la orangutana Sandra: entre ética animal y derecho. **Revista Derecho Ambiental**. Buenos Aires: Abeledo Perrot, v. 41, n. 1, 2015.

BOUCHER, D. Invoking a World of Ideas: Theory and Interpretation in the Justification of Colonialism. **Theoria A Journal of Social and Political Theory**, v. 63, n. 147, 2016.

BRIONES, C. N. "While I Talk To You, They Arrive": Rethinking Human Rights And Legitimate Differences From Mapuche Perspectives. **Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development**, v. 49, n. 3-4; p. 1-27, nov. 2020.

CARVALHO, J. J. Introdução. **Virus, Revueltas y Crisis. Lecturas de la Pandemia Covid 19 desde la Epistemologías del Cosmos Vivo**. TOBAR, Javier (coord). No prelo

CARVALHO, J.J.; VIANNA, L.C. O Encontro de Saberes nas Universidades: Uma síntese dos dez primeiros anos. **Revista Mundaú**, n. 9, p. 23-49, 27 maio 2021. Disponível em: <<https://doi.org/10.28998/rm.2020.n.9.11128>>. Acesso em: 12 jul. 2022.

DERRIDA, J. **El animal que luego estoy si(gui)endo**. Trads. Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel. Madrid: Tratta, 2008.

DESCARTES, R. **Reglas para la dirección de la mente**. Barcelona: Ediciones Orbis S.A. 1983.

DIAS, E. C. **A tutela jurídica dos animais**. Belo Horizonte: Edna Cardozo Dis, 2018.

DUSSEL, E. Analogía y comunicación (interpelación, diálogo intercultural hacia la transmodernidad). **Cuadernos Filosóficos / Segunda Época**, n. 14, p. 66-101, 2018.

DUSSEL, E. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2002.

DUSSEL, E. **El primer debate filosófico de la modernidad**. Buenos Aires: CLACSO, 2020.

EQUADOR. **Constituição (2008). Constitución de la República del Ecuador**. Montecristi: Asamblea Constituyente, 2008.

ESCOBAR, A. **Contra o terricídio | N-1 Edições**. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/textos/190>. Acesso em: 24 jul. 2021

ESCOBAR, A. **Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds**, 2018.

FEITOSA S.,NASCIMENTO, W., A bioética de intervenção no contexto do pensamento latino-americano contemporâneo. **Revista Bioética**, v. 23, no., p. 277-284, 2015.

FLOR DO NASCIMENTO, W.; , MARTORELL.B. A bioética de intervenção em contextos descoloniais. **Revista Bioética**, v. 21 no. 3, p. 423-431, 2013.

FREQUENTLY Asked Questions. **Nonhuman Rights Project**. <<https://www.nonhumanrights.org/frequently-asked-questions/>> Acesso em 23 fev. 2022.

GARRAFA, V. Da bioética de princípios a uma bioética interventiva. **Revista Bioética**, vol. 13, n. 1, pp. 125-134, 2005.

GARRAFA, V. Versión histórico crítica del origen de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO. **Revista Redbioética/UNESCO**, v. 9, no. 17., p. 25-40, 2018.

GARRAFA, V.; MARTORELL, L., NASCIMENTO, W. F. Críticas ao princípalismo em bioética: perspectivas desde o norte e desde o sul. **Revista Saúde e Sociedade**. São Paulo, v. 25, no. 2. p. 442-451, 2016.

GARRAFA, V.; PORTO, D. Intervention bioethics: a proposal for peripheral countries in a context of power and injustice. **Bioethics**. v. 17, no. 5-6, p. 399-416, 2003.

GARRAFA,V, CUNHA, T., MANCHOLA, C. Acesso aos cuidados de saúde: questão central na bioética brasileira. **Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics**. V. 7, p. 431-439, 2018.

GREEN,G. Frog back from the dead helps fight plans for mine in Ecuador. **The Guardian**. 23 nov. 2021. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/environment/2021/nov/23/frog-back-from-the-dead-helps-fight-mine-plans-in-ecuadors-cloud-forest-aoe>>. Acesso em: 24 nov. 2022.

HARAWAY, D. J. **The Companion Species. Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness**. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

HOJE é dia d.... **Edição N 30 Seção Judiciária do Paraná**. dez. 2021. Disponível em: <<https://www.jfpr.jus.br/wp-content/uploads/2021/12/10-de-dezembro-Dia-Internacional-dos-Direitos-dos-Animais.pdf>>. Acesso em: 23 fev. 2022.

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

- INGOLD, T. Humanidade e Animalidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. v, 10, n. 28, 1995.
- KUSCH, R. **América Profunda**. [S. l.]: Editorial Biblos, 1999.
- KUSCH, R. El hombre argentino y americano. Lo americano y lo argentino desde el ángulo simbólico y religioso. In: AZCUY, E. (Ed.). **Kusch y el pensar desde América**. Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1989.
- KUSCH, R. Geocultura del hombre americano. **Obras completas Tomo III**. Rosario, Editorial Fundación Ross, 2000.
- LALANDER, R.; CUESTAS-CAZA, J. El Sumak Kawsay y el Buen-Vivir. **Trayectorias Humanas Trascontinentales**, 2018. Disponível em: <[https://www.unilim.fr/trahs/1060\(2018\)](https://www.unilim.fr/trahs/1060(2018))>. Acesso em 11 de ago. 2022.
- MBEMBE, A. **Necropolítica**. Trad. Elisabeth Falomir. Barcelona: Melusina, 2011.
- MIGNOLO, W. “El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial”. En: Walter Mignolo, Freya Schiwy & Nelson Maldonado Torres. **Cuadernillo no. 1: (Des)Colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia**. Buenos Aires: Ediciones del Signo (& Duke University), pp. 11-23, 2006.
- MIGNOLO, W. D. Desobediência Epistêmica: A: Opção Descolonial e o Significado de Identidade Em Política. Trad. Ângela Lopes Norte. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, no 34; p. 287-324, 2008.
- MIGNOLO, W. **The Idea of Latin America**. Malden, MA ; Oxford: Blackwell Pub., 2005.
- MONSORES, N. **Biomedicina regenerativa: fronteiras bioéticas e biotecnocientíficas na utilização de células-tronco no Brasil**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Saúde) - Universidade de Brasília, Brasília, 2007.
- NEGRINI, V. **Sobre Veganos e Outros Bichos: as estratégias de comunicação pública do ativismo animal**. Tese (Doutorado em Comunicação) — Universidade de Brasília, Brasília, 2019.
- ONU. **Declaración Universal de Derechos Humanos**. París: : Asamblea General, 1948. Disponível em: <<https://www.refworld.org.es/docid/47a080e32.html>>. Acesso em 11.08.2022.

ORANGUTAN leaves Argentina zoo for new life . **Deutsche Welle**. 27 set. 2019. Disponível em: <<https://www.dw.com/en/orangutan-leaves-argentina-zoo-for-new-life-as-nonhuman-person/a-50601068>>. Acesso em: 17 jul. 2022.

PALACIOS, J. L. **Requerimiento que se ha de leer a los indios [1513]** Disponível em <https://antropologiacbcdotcom.files.wordpress.com/2014/08/lopez-de-palacios-rubio-requerimiento.pdf>. Acesso em 11 de ago. 2022.

PONTALIS, J.; LAPLANCHE J.. **Diccionario de psicoanálisis**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós, 2013.

POTTER, V.R. **Bioethics – bridge to the future**. Englewood Cliffs: Prentice Hall Inc, 1971.

POTTER, V.R. **Bioethics – bridge to the future**. New Jersey: Prentice Hall Inc., Englewood, 1971.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: Lander, Edgardo (org). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Buenos Aires: ed. UNESCO-CLACSO, 2000, p. 201-246.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Ed.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: Colección Sur-Sur, p. 107-130, 2005.

REGIS, A. **Fundamento(s) para um Status Jurídico (Sui Generis) Para os Animais não humanos**. Tese (Doutorado em Bioética) - Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

SANDRA. **Center for Great Apes**. Disponível em: <<https://centerforgreatapes.org/orangutan/sandra/>>. Acesso em: 24 nov. 2022.

SANTANA, J., SANTANA. L. R, Gordilho, H.S. Habeas Corpus impetrado em favor da chimpanzé Suíça na 9ª Vara Criminal de Salvador (BA). **Revista Brasileira de Direito Animal**. 1, 1, 2014

SCHRAMM, F. R.; KOTTOW, M. Principios bioéticos en salud pública: limitaciones y propuestas. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 17, n. 4, p. 949-956, 2001.

SEGATO, R. Coronavirus: Todos somos mortales. Del significativo vacío a la naturaleza abierta de la historia. **Lobo Suelto**. 19 abr. 2020. Disponível em: <<https://lobosuelto.com/todos-somos-mortales-segato/>>. Acesso em: 24 nov. 2022.

SEGATO, R. **Coronavirus: Todos somos mortales. Del significativo vacío a la naturaleza abierta de la historia.** 19 abr. 2020. Disponível em: <<https://lobosuelto.com/todos-somos-mortales-segato/>>. Acesso em: 24 nov. 2022.

SEGATO, R. El sexo y La Norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, n. 2, p. 593-616, 2014.

SEGATO, R. L. Aníbal Quijano y la perspectiva de colonialidad del poder. In: **La crítica de Colonialidad en Ocho Ensayos y una antropología por demanda.** Buenos Aires: Prometeo, 2013b, p. 35-67.

SEGATO, R. L. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. **Mana, Estudos de Antropologia Social**, v. 12, n. 1, p. 207- 236, 2006.

SEGATO, R. L. **Contra-pedagogías de la crueldad.** Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros, 2018.

SEGATO, R. L. Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores. **Revista de Direito da Universidade de Brasília**, 2014, v. 01, n.01, p. 65-92.

SEGATO, R. L. Raça é Signo. **Série Antropológica**, Brasília, 2005.

SEGATO, R. **Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos.** Bernal: Universidad de Quilmes, 2003.

SEGATO, R. The Color-Blind Subject Of Myth; Or, Where To Find Africa in the Nation. **Annual Review of Anthropology**, v. 27, n. 1, p. 129–151, 1998.

SEGATO, Rita Laura. **Santos e daimones: O politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal.** Brasília, DF: Editora UnB, 1995.

SEGATO, Rita. “Género y colonialidad. Del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad.” In: **La crítica de la colonialidad en ocho ensayos.** Buenos Aires: Editora Prometeo, p. 69-100, 2013a. Disponível em: <<http://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/la-critica-de-la-colonialidad.pdf>>. Acesso em: 12 jul. 2022.

SINGER, P. **Animal Liberation.** New York: Avon Books, 1990.

TSING, A. [Sorting out commodities: How capitalist value is made through gifts.](#) **HAU: Journal of Ethnographic Theory**. v. 3, n. 1, p. 21-43, 2013.

UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura. **Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos.** 33a Sessão da

Conferência Geral da Unesco, 19 de outubro de 2005. Disponível em <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001461/146180por.pdf>>. Acesso em: 08 out. 2021.

VILCA, M. Condición de posibilidad para el diálogo intercultural: la afirmación de sí del sujeto cultural latinoamericano. **Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**. Universidad Nacional de Jujuy. v.30, p. 187-199, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 14, n. 18, p. 225-254, 2004.

WALSH, C.; LINERA, G.; MIGNOLO, W. **Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento**. Buenos Aires: Ediciones Del Signo, 2007.

ZAFFARONI, E. R. **La pachamama y el humano**. Buenos Aires: Ediciones madres de la plaza de Mayo, 2013.