



Licenciado sob uma licença Creative Commons
ISSN 2175-6058
DOI: <https://doi.org/10.18759/rdgf.v25i1.2470>

PLURALISMOS JURÍDICO E BIOÉTICO: COMO SUJEITOS COLETIVOS DE DIREITOS NOS ENSINAM SOBRE OS LIMITES DO PRINCIPALISMO E A EMERGÊNCIA DO MÚLTIPLO

LEGAL AND BIOETHICAL PLURALISMS: HOW COLLECTIVE SUBJECTS OF RIGHTS TEACH US ABOUT THE LIMITS OF PRINCIPALISM AND THE EMERGENCE OF THE MULTIPLE

Marianna Assunção Figueiredo Holanda

RESUMO

Uma das mais importantes sendas da reflexão bioética é o seu desafio prático, a concretude dos dilemas morais e da aplicabilidade dos direitos. Os Estados nacionais e as cartas constitucionais que os formulam são registro de contendas históricas cujo resultado é a narrativa hegemônica, o discurso de quem forjou a autoridade para registrar a história, para dar nomes a eventos, a valores, a princípios. No jogo de forças que formam as leis existe também o desafio de fazê-las responder às realidades da vida cotidiana. Quando abordamos sujeitos de direitos coletivo – como povos e comunidades tradicionais – novos dilemas apontam: há a camada comunitária, consuetudinária e ainda a que extrapola o humano: como os direitos territoriais. Defende-se aqui o direito de renomear a Bioética e os Direitos Humanos desde aqueles que as leis não alcançam – estariam estes mais próximos do ideal de justiça?

Palavras-chave: Pluralismo Jurídico. Pluralismo Bioético. Direitos Indígenas. Direitos Humanos. Direitos territoriais e ambientais.

ABSTRACT

One of the most important paths for bioethical reflection is its practical challenge, the concreteness of moral dilemmas and the applicability of rights. National states and the constitutional charters that formulate them are a record of historical disputes, the result of which is the hegemonic narrative, the discourse of those who have forged the authority to record history, to give names to events, values and principles. In the play of forces that shape laws, there is also the challenge of making them respond to the realities of everyday life. When we address collective subjects of rights - such as traditional peoples and communities - new dilemmas arise: there is the community layer, the customary layer and even the layer that goes beyond the human: such as territorial rights. We are arguing here for the right to rename bioethics and human rights from those that laws do not reach - would these be closer to the ideal of justice?

Keywords: Legal Pluralism. Bioethical Pluralism. Indigenous Rights. Human Rights. Land and environmental rights.

INTRODUÇÃO – O DIA EM QUE NÃO HAVIA NOME

Era julho de 2009, inverno do planalto riograndense, quando estive na Terra Indígena Monte Caseros, de habitação tradicional do povo Kaingang, com o desafio de coordenar um grupo de trabalho para a revisão da delimitação da terra – cujo histórico colonial remontava 200 anos de esbulho e invasões por não indígenas, exílio de grupos familiares Kaingangs e uma longa sequência de violações legitimadas e registradas pelo Estado. Ciclos de desterro, emigração forçada e retomadas territoriais, nos quais uma pequena parte do território indígena foi efetivamente demarcada na década de 1990 – deixando, contudo, sem reconhecimento territorial a maior parte dos horizontes-moradas (Meliá, 1990) das eco-lógicas (Deleuze e Guatarri, 1995), o que o Art. 231 da Constituição Federal chama de condições para a “reprodução física e cultural” indígena: no caso, sítios arqueológicos do *tronco* familiar ancestral, cemitérios sagrados, nascentes e cursos d’água, áreas de plantio, caça e coleta manejadas por gerações – memórias, afetos, vínculos entre humanos e não humanos intrafegáveis pela linguagem jurídica.

Foi ali, em um dia de chuva e vento frio, que senti o peso de minhas palavras quando ditas como representante estatal-colonial. Ainda que, intencionalmente e profissionalmente, estivesse ali para um trabalho de reparação histórica daquele povo: “de boas intenções a branquitude está cheia”. E a cena sem nome se deu comigo e algumas lideranças indígenas dispostos de pé, em uma roda, sobre o território indígena atualmente ocupado pela monocultura de soja. Aquele exato trecho de terra já havia sido rio, estávamos sobre um rio aterrado pelo plantio ecocida de biodiversidade; um rio morto para a cartografia ocidental e suas coordenadas binárias, mas um rio vivo como reminiscência, pertença e virtualidade – como parte dos fluxos que elaboram o que se entendia ali por coletividade. Naquele espaço-tempo, lideranças Kaingang se esforçavam em me explicar o intraduzível: a permanência da vida do rio morto que era ela mesma a continuidade de um povo.

A terra! A terra viva nós queremos. Nós queremos as árvores, queremos a terra pra plantar. Nós queremos a terra igual era antes. Por quê a realidade do índio, do Kaingang, vai mudar? A realidade do Kaingang vai embora quando a colonização avança e toma dos Kaingang? Não. Continua sendo aqui, continua sendo a terra. Nós somos os mesmos – agora usamos roupa assim – mas a gente não muda. Por que nossa terra mudou? (Seu Antônio – acampamento Vila Nova, TI Monte Caseros – julho de 2009).

Eu, na condição de antropóloga coordenadora de GT, estava ali como uma espécie de mediadora legal, buscando construir pontes e convenções compartilhadas (Wagner, 2012) onde haviam muros e incomunicabilidade. Nas reuniões anteriores que precederam a pisada de terra sobre o rio morto, o exercício foi fazer ciclos de leitura comentada da legislação em vigor, que sistematiza o processo de regularização de terras indígenas no Brasil¹. As terras indígenas são, constitucionalmente, bens da União: são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas são imprescritíveis – o que caracteriza o usufruto de um povo como sujeito coletivo de direito. Na letra da lei, considera-se como critério de “habitação permanente” indígena – requisito para provar a tradicionalidade territorial de um povo – “a explicitação dos critérios do grupo para localização, construção e permanência da(s) aldeia(s), a área por ela(s) ocupada(s) e o tempo em

que se encontra(m) nas atual(ais) localização(ões)”. No caso Kaingang, contudo, duas permanências se sobressaíam à habitação: a invasão de seu território caracterizada como processo ininterrupto de genocídio e a persistência e resiliência ameríndias, geração após geração, insistindo nos acampamentos e retomadas sobre o território que vinha sendo morto pela ocupação não indígena.

Deste diálogo duro – no sentido de pouco flexível e irremediavelmente hierárquico e colonial – entre um coletivo simbólico-afetivo-territorial e as (im)possibilidades do direito moderno – o que, nas palavras de Segato (2012), seria o (des)encontro do binário mundo capitalista moderno a asfixiar a ética dual dos mundos-aldeia – nasceu um Relatório Circunstanciado de Identificação Territorial. Naquele caso, o que eu tinha em mãos era uma legislação que não dava conta de respeitar histórias plurais protagonizadas desde outras convenções, expressões e perspectivas, assoreando – tal qual o rio – regimes ameríndios de conhecimento. Regimes nos quais a terra não pode ser propriedade e tampouco privada, pois seu uso é coletivo e intergeracional. Naquele dia de chuva, Seu Antônio – uma das lideranças Kaingang que me acompanhavam naquele caminhar sobre o campo de soja seco – concluiu, após mais uma das minhas tergiversações legais: “Ah, agora entendi. Lei é força”.

Quando Fritz Jahr (1927) cunhou o neologismo “Bioética” ele a caracterizou como o reconhecimento de obrigações éticas com os humanos e com todos os seres vivos. Havia ali uma perspectiva biossistêmica. Décadas depois, em 1970, Van R. Potter retomou o conceito abordando a Bioética como uma “ciência da sobrevivência” e uma ponte entre as ciências da vida e as ciências humanas pela qual caminharia a possibilidade de um futuro ético que integrasse humanos e meio ambiente para o bem comum. No Sul global muitas pessoas e coletivos já vinham travando batalhas afins, que não tiveram contudo, este nome. Enquanto Potter falava de bioética, no Brasil, Milton Santos nos alertava que o processo de globalização vinha produzindo tanta exclusão que a relação centro-periferia não se aplicava a contextos nos quais a periferia poderia ser o mundo inteiro – tal qual pensadores indígenas como Davi Kopenawa chamaram de fim do mundo ou, no norte global de antropoceno.

Milton Santos nos apresentou, naquele contexto, ao conceito de “paisagem” – o espaço que se altera, renova, adapta de acordo com as demandas ou as pressões sobre determinado contexto e ambiente. Já em 2002, um ano antes de sua morte, ele publicou o clássico “Por uma outra globalização” (2002) defendendo a centralidade das periferias na elaboração de uma ética social desde perspectivas territoriais, socioeconômicas e ambientais dissidentes. Durante todas estas décadas, do lado de cá do planeta, povos e comunidades travaram lutas para garantir o respeito às suas bioéticas, suas éticas da vida e do bem viver. Ao longo do século XX, o movimento indígena brasileiro veio atuando na formação de lideranças, na articulação entre os povos e na parceria com entidades de apoio e com o Estado, ganhando força significativa no processo constituinte que culminou com a Constituição de 1988. Naquela ocasião, em ato simbólico e emblemático, o jovem Ailton Krenak toma a palavra no plenário do Congresso Nacional e, pintando seu rosto de jenipapo, diz:

Esse processo de luta de interesses que tem se mostrado extremamente aético. Eu espero não agredir o protocolo desta casa, com a minha manifestação, mas eu acredito que os senhores não poderão ficar alheios a mais esta agressão, movida pelo poder econômico, pela ganância, pela ignorância do que significa ser um povo indígena (Ailton Krenak, 1987).

A correlação destas histórias traz dilemas concretos de sobrevivência e lutas ampliadas por equidade e direitos, tocando em nossa responsabilidade ética compartilhada – não apenas por coabitar o sul global e o planeta com tantas gentes, humanas e não humanas, mas pela necessidade de fazer o melhor uso dos espaços institucionais que existem, fortalecer trincheiras onde ainda não existem e poder sonhar com vivências para além da norma e de tudo que é hegemônico.

O PROBLEMA DO NOME E DA NORMA: RECONTAR HISTÓRIAS E OCUPAR A LETRA DA LEI

Nomos remete etimologicamente a uma espécie de distrito em que estava dividido *territorialmente* o antigo Egito mas significava também os poemas cantados aos deuses (Dicionário Priberam da Língua Portuguesa,

2018). Na acepção cristã, *Nomos* seria o primeiro conjunto de leis, a Torá, significando propriamente “ensinamento, instrução” e que foi traduzido também por “lei” (Introdução ao Gênesis, Bíblia Sagrada 2006). Carl Schmitt em “O *Nomos* da Terra no Direito Internacional do *Jus Publicum Europaeum*” (1935), observa que os conceitos jurídicos foram inteiramente cunhados a partir do Estado, pressupondo o Estado como modelo de unidade política. A partir de um evento histórico – desde o sul do mundo, a rachadura da colonialidade do poder, do saber e do ser – que se expandiu como modelo de ordenamento planetário. O Estado organizou espacialmente o mundo: a superfície esquadrinhada, apropriada, cercada e explorada em propriedades ditas privadas tornaram-se o *Nomos da Terra*.

Em um artigo recente intitulado “Dos gritos inaudíveis à (d)enunciação da norma: sobre pandemias continuadas, capturas do Bem Viver e a reimaginação do mundo” (Holanda, 2023), publicado em coletânea pela Editora UnB, trabalhei a importância de dar nomes para as violências como um ato de pulsão ética de quem anseia por reparação e justiça. Nomes, diferente do *nomos* – a materialização da lei – são plurais, respondem às contingências e urgências da vida. Essa premissa dialoga bastante com a fala de Seu Antônio relata aqui. Ao nomear as leis estatais como “força” – aquela que estrangula, asfixia e mata – aquele senhor Kaingang, de certo, soube fazê-lo. O que não significa que a injustiça que ele detectou parou de operar. Por um lado, a consciência de sabê-la tornou-a ainda mais intensa, incômoda, violadora. Quantos dos seus morreram em nome da lei e da justiça de alguns? Que leis escritas em línguas não indígenas poderiam ser justas aos Kaingang?

A terra... Precisa botar num caderno o que da terra se retirou. Pros brancos saírem da terra [indígena] o governo tem que pagar. Mas quem é que paga pela terra que morreu? Deixamos uma terra boa pros brancos e eles nos devolvem o quê? Os colonos levaram o último suco da terra, levaram tudo... (Pedro Sales, Agente de Saúde Indígena – TI Monte Caseros /agosto de 2009).

Levaram tudo o que pôde ser impregnado por mais-valia e valor de mercado. Mas a relação de pertença de um povo indígena a seu território tradicional pode suplantar a própria existência material do território

– tal qual *vivo*. Eis a presença continuada do rio assoreado, soterrado, desmembrado, *agora* mítico aos Kaingang.

Isso aí é porque pertence, pertencemos àquele lugar. É a história do pertencimento. Tu vê, é difícil alguém estar desaldeado: o índio fica pelo menos nestas redondezas, sempre a rodear. Porque o índio sozinho não vive (idem).

Desde esta eco-lógica, dessa sensibilidade ética, a terra não é desmembrável, nem em suas topografias nem nas relações humanas e não humanas que a constitui como ente animado. Em suas falas, Pedro e Seu Antônio descreveram o racismo institucional do Estado brasileiro nomeando a força mas também o seu pertencimento como resposta vivaz de corpos-território insistentemente violados. O fato do rio permanecer vivo não apenas na memória mas na concretude do território – ele estava ali, sempre esteve, estávamos pisando sobre o rio – torce a lógica colonial estatal. Importante dizer que a própria fundação do Estado é resultado de técnicas políticas de manejo populacional que possuem estreita relação com a privatização de terras comunais e territórios tradicionais ao longo do processo de transição da acumulação primitiva para a acumulação capitalista (Federici, 2017).

Se em um primeiro momento a materialização da violência por meio da criação de expressões inventivas e nomes a torna mais violadora – agora que pode ser dita e pronunciada – o ato de nomear permite arquitetar alvos e antagonistas contra os quais se pode lutar diretamente. Universos socioculturais de discurso dão forma e, portanto, desenham e contingenciam as maneiras com as quais organizamos a nossa experiência de mundo, ao mesmo tempo em que atuam como gesto criativo, renomeando e reconfigurando as realidades. A nomeação em forma de lei re-politizou aquela realidade mostrando sua dimensão pública e histórica atravessada pelo (bio)poder. Mas há nomes que não se dizem e leis que jamais podem alcançar a vida coletiva, para a virtude do que chamamos de pluralismo.

Em “Verdade e Poder” Michel Foucault (2017) observou que “a historicidade que nos domina e nos determina é belicosa antes de ser linguística. É uma relação de poder, antes de ser uma relação de sentido. Isso

significa que a história só produziria sentido “segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas” para aqueles que se lançam neste percurso. Para Roy Wagner (2012) “a comunicação e a expressão só são possíveis na medida em que as partes envolvidas compartilham e compreendem esses contextos e articulações” (p. 113). Mas em espaços-tempo de intervenção do poder colonial não há convenções compartilhadas com o múltiplo que produzam ambientes de significação e experiências não marcadas pela violência.

Por lo tanto, es posible afirmar que el sistema no se reproduce automáticamente ni está predeterminado a reproducirse como consecuencia de una ley natural, sino que lo hace mediante un repetitivo ciclo de violencia, en su esfuerzo por la restauración constante de la economía simbólica que estructuralmente organiza la relación entre los estatus relativos de poder y subordinación representados por el hombre y la mujer como iconos de las posiciones masculina y femenina así como de todas sus transposiciones en el espacio jerárquico global. (Segato, 2003, p.146).

É sobre estas formas históricas da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios – as quais Foucault chama de “arqueologia” – que teço os questionamentos da ausência de comunicabilidade entre as leis e sujeitos coletivos de direitos escutados aqui. É preciso ouvir os nomes das facetas do poder que somente os sujeitos e coletivos subalternos podem nomear, ainda que impedidos de *falar* (Spivak, 2010), já que sua língua materna não produz ambiente de significação dentro do discurso hegemônico das leis, da ética e dos princípios universais.

Em Caseros [na Terra Indígena Monte Caseros] meu pai falou comigo e disse: “olha filha, tu não tem que abandonar, tu não tem que estar falando em português, tem que ensinar os filhos e os netos a não perder a língua, quem não quer falar perde o direito. Sem falar perde o direito, e tendo a língua, em qualquer repartição, é apoiado”, dizia ele. (Dona Firmina, anciã do “tronco velho” Daniel – TI Carreteiro/julho de 2009).

Paradoxo dos Direitos Humanos: Falar a língua materna torna-se signo de identidade étnica para a lógica estatal ao mesmo tempo em que o Estado recusa-se a ouvir o que as comunidades estão efetivamente dizendo. Foi assim que um rio-corpo-atemporal deixou de ser “habitação

tradicional” porque não é “permanente”, vejam só, mesmo reconhecendo que trata-se de um contexto de ecogenocídio. O esbulho das terras indígenas no sul do Brasil é fartamente documentado, inclusive como política de Estado. E hoje é este mesmo Estado que afirma que se não há *permanência* perde-se o direito, vide a tese do “marco temporal” que propõe que os povos indígenas somente teriam direitos sobre as terras que estivessem ocupando no marco do dia 5 de outubro de 1988 – dia da promulgação da Constituição Federal. Um exemplo emblemático do poder de nomear. É sobre poder de fala e de significação da realidade. É sobre o direito à representação, que expurga as identidades feitas subalternas da roda viva da nomeação e do silenciamento.

Os pequenos proprietários camponeses não podem representar a si mesmos; devem ser representados. Seu representante deve se mostrar simultaneamente como seu mestre, como uma autoridade sobre eles, e como poder governamental irrestrito [...] Tal modelo de dissimulação social – isto é, as lacunas necessárias entre a fonte da “influência” (neste caso, os pequenos proprietários camponeses), o “representante” – implica não apenas uma crítica ao sujeito como um agente *individual*, mas também uma crítica à subjetividade de um agenciamento *coletivo* (Spivak, 2010, p. 36 – grifos da autora).

Esta noção de coletivo para pensar sujeitos de direitos é um dos eixos que nos permite pautar o pluralismo. Ao nomear como fundamento do Estado de direito o dispositivo democrático de representação a própria estrutura estatal constitui-se como reprodutora de exclusões, sobretudo relativas a sujeitos coletivos cujas éticas da vida não produzem significado legal.

Os códigos da lei – assim como os grandes livros sagrados – são um verdadeiro campo de batalha. Se é verdade que as classes oprimidas e as minorias tratam de cavar espaço na letra da lei para instalar suas interpretações, de maneira a poder respaldar e legitimar suas reivindicações, as pressões dominantes e paradigmáticas parecem ser de outro tipo. Ao perceber que o direito tem rendimentos que não se restringem a orientar as demandas dos procuradores e as sentenças dos juízes, isto é, que existe uma eficácia simbólica do direito, acedemos a aspectos menos evidentes das lutas por inscrição na lei. Por exemplo, a oposição entre os que querem a permanência da criminalização do aborto e aqueles que pretendem sua descri-

minalização é muito mais que a luta para que se realizem ou se deixem de realizar abortos em território nacional. Em uma “escuta” de outro tipo, percebemos que o que está em jogo é quem, que setores, que facções terão acesso à formulação do discurso jurídico e o controle sobre o mesmo. Ou seja: qual será a corporação inscrita e audível na representação mestra de uma nação que é o direito. (Segato, 2007, p. 126 – ênfases minhas).

Uma guerra material e simbólica de disputa narrativa pela configuração dos signos, dos valores, das leis, demarcando quem tem o poder de produzir significações esquemáticas que em geral, não nominam a estrutura que dá origem à violência. É fácil de perceber o mecanismo olhando as mídias cotidianas. Quando narram “temas polêmicos” o que temos são sempre episódios de violações de direito. Fala-se de equívoco para não falar de racismo. Fala-se da sexualização de mulheres e crianças para não nominar o estupro. Fala-se de pessoas que morrem diuturnamente na guerra racial do planeta sem que estas mortes tenham autores. Fala-se em invasão de propriedades rurais por parte de sem terras e povos e comunidades tradicionais mas nunca em retomada territorial e reforma agrária. Os sujeitos ocultos e os nomeados dizem muito. O embranquecimento das realidades – e sua violência basilar – é a verossimilhança possível. Diversas camadas de apropriação do que é múltiplo, público, democrático e justo.

Pois veja bem, por isso que às vezes vocês podem sentir dentro da gente uma revolta né, vocês veem que às vezes eu tô conversando com vocês e eu perco um pouco da paciência com vocês, com os brancos. Mas porque eu estive aqui todo o tempo, eu participei das violências, eu tava junto quando os índios foram despejados pela polícia. Fui baleado, tomei bala naquele dia. A gente sofreu com esse tipo de violência, de discriminação. Nesse tempo de hoje diz já que tudo quanto é organização tem o direito de defesa, mas nós não, naquele dia fomos muito esquecidos, completamente. Os brancos fazem a maior gozação quando eles enxergam nós aqui, acampados, lutando pela terra (Jairo Sales, liderança Kaingang da TI Monte Caseros – julho de 2009).

A fala de Jairo não apenas (d)enuncia a violência policial como cotidiana mas também estrutural de um Estado que os viola e omite permanentemente. Ela tem perspectiva histórica e política: se hoje as leis apontam que há um direito legítimo e originário à regularização territorial,

estes direitos seguem sem nenhuma garantia de respeito e cumprimento, inclusive pelos próprios agentes do Estado que o ratificou. Sem língua própria não há direito porque os nomes não nos representam. Parte das tarefas das universidades como instituições de pesquisa e produtoras de conhecimento é justamente identificar, reconhecer e (re)produzir novos nomes – respostas cotidianas às demandas sociais. Considerando as *leis forca*, uma violência sistemática que silencia diversidades, como pesquisadoras/es bioeticistas, legisladores e aplicadores da lei podem driblar o elitismo infértil das mesmas? Seriam suas nomeações endogâmicas um impedimento à leitura de mundo do senso-comum sobre tantos temas caros às lutas por equidade e pluralidade? A consciência de si, de nossas coletividades históricas e forjadas politicamente nas lutas pertence a quais discursos?

Se a antropologia não é apenas “uma especialidade definida por um objeto particular, as sociedades primitivas”, mas antes “uma maneira de pensar que exige que nós nos transformemos, que nos lança além dos valores próprios à sociedade ou ao grupo do observador” um *método de pensamento* que modela *novas categorias mentais* (Lévi-Strauss, 1998), sejam de sociedades “exóticas”, sejam de nossa própria sociedade, Rita Segato (2006) nos alertou para algo ainda mais fundacional da ética profissional das ciências humanas e sociais: a necessidade de sermos uma “antropologia por demanda” no sentido de produzir intelectualmente um “pensamento interpelado e disponível [...] em resposta às perguntas que nos colocam”. Eis aqui mais uma trilha para o Pluralismo Bioético. As ciências sociais ensinam – pois aprenderam com os povos a escutar antes de falar – a premissa ética da disponibilidade permanente à interpelação, à dissidência, às exceções que constituem a nossa primazia humana.

POLITICIDADES DO PLURALISMO E O DO COEXISTIR

Desde perspectivas decoloniais, reaprendemos a ler a geopolítica do mundo buscando narrativas protagonizadas por povos, comunidades e grupos que foram desterritorializados – nas diversas acepções possíveis: destituídos, repelidos, relegados, rechaçados, excluídos, exilados,

expatriados e, em situações limite, extintos. A principal estratégia deste projeto de poder é manter uma suspeita permanente contra as diversidades morais, sexuais, políticas, afetivas, sociobiodiversas mantendo incólume toda hierarquia: é a estrutura mesma do poder que funda o sistema capitalista-colonial-patriarcal. Esta violência fundacional do Estado nação é sedenta de usurpações, de capturas e engessamentos dos fluxos da pluralidade.

Em uma entrevista intitulada “Descolonizarme es un proceso de todos los días”, Silvia Riveira Cusicanqui fala sobre a incomunicabilidade persistente da lógica colonial incapaz de ser permeada pela pluralidade ética de modo que suas normas são diuturnamente desafiadas pela fluidez do múltiplo. Como antropóloga interpelada pela vivência junto a povos indígenas e comunidades rurais, Cusicanqui buscou novas palavras.

Entonces, desarrollé el concepto conceto de lo Ch'ixi. Es una utopía de convivencia por vía de la palabra, de rescatar la palabra de la incomunicación y del colonialismo que crea una brecha. Porque desde del inicio de la relación colonial, lo que delata al español como um ser poco confiable, sospechoso incluso de no ser plenamente humano es que su palabra es falsa. Eso se ve desde el primer contacto, relatado por Huaman Poma. Huayna Capaj le pregunta: “Comen usted este oro?”. Le responden: “Sí, comemos esse oro”. Esa palabra falaz rompe cualquier forma de crear un lenguaje de convivencia entre diferentes” (Cusicanqui, 2019).

Ela conclui falando que o colonialismo tem formas muito sutis e ao mesmo tempo perversas de se reproduzir. Em geral, buscando o contingenciamento, o enquadramento, o estabelecimento de fronteiras, cercas e limites – tal qual fizeram com a terra. O silenciamento das diferenças gerado pelo poder que foraclui registra – no apagamento – genocídio passado, presente e futuro da vida plural.

Estrangular os nomes e epistemes é matar existências, literalmente. Ao compreender que muitos nomes – inclusive os que estão nas cartas da lei e dos princípios – não são suficientes, nos colocamos diante do desafio de ter que desvelar técnicas e táticas do poder justamente para desvalorizá-los, retirando-lhes significado. Não bastaria aqui saber detectar *nossos* reais antagonistas denunciando-os como adversários de luta, é preciso desnudar a mecânica do poder desvelando seu “caráter violento,

sangrento e mortal” que esconde-se sob a “forma apaziguada e platônica da linguagem e do diálogo” (Foucault, 2017a). O que a cordialidade, a polidez e a moralidade hegemônica podem esconder nas relações de poder e suas mordanças? Podemos acompanhar facilmente o cenário de ataque e descrédito de diversos movimentos sociais de lutas por direitos humanos na construção de novas ferramentas de desvelo, denúncia e combate ao poder e seu conjunto de avarezas.

Uma *lei forca* que atua na promessa de um direito pois antes tornou estes sujeitos e coletividades imputáveis – uma troca que não se percebe justa. Um Estado que “dá com uma mão o que já retirou com a outra” (Segato, 2006). Uma justiça que criminaliza a diversidade ao mesmo tempo em que exige provas da sua existência para que sobre ela possa legislar. Uma lei que não quer ser *forca* se eximiria, assim, de *forçar* a tradução das palavras? Se o exercício da tradução exigido pela mediação legal entre Estado e tantos coletivos peca pelo inevitável guilhotinamento das diversidades semânticas e éticas, a nomeação destas mesmas violências e o recontar presente recriando outras vidas e histórias pulsa como potência. Eis mais um feixe do Pluralismo.

Ele atua no ímpeto insurgente de atravessar as brechas do poder, de rompê-lo, de tecer dentro da norma palavras antes não ditas. Um *novo* nome, novos viveres, outros coletivos que irrompem na cena pública trazem possibilidades: de articular lutas e políticas ainda não travadas. Rebentam incômodos ao homem cordial republicano, aos cidadãos-debem, ao imaginário de coesão social democrático. Criar nomes gestados das insurgências não seria apenas trazer a função designativa ou descritiva da linguagem (tal qual a *forca* da lei) ou ainda organizar as relações entre as palavras ou entre as coisas no mundo (tal qual Wittgenstein, 1968) mas denunciar a própria construção de um mundo hegemônico fundado no boicote aos outros mundos – bastante explorada nos debates sobre a relação entre antropologia e ontologia e as conexões resultantes sobre distintos regimes de produção de conhecimento (Viveiros de Castro, 2002; Cesarino, 2018).

Se a antropologia não é apenas “uma especialidade definida por um objeto particular, as sociedades primitivas”, mas antes “uma maneira de pensar que exige que nós nos transformemos, que nos lança além dos

valores próprios à sociedade ou ao grupo do observador” um *método de pensamento* que modela *novas categorias mentais* (Lévi-Strauss, 1998), sejam de sociedades “exóticas”, sejam de nossa própria sociedade, Rita Segato (2006) nos alertou para algo ainda mais fundacional da ética profissional das ciências humanas e sociais: a necessidade de sermos uma “antropologia por demanda” no sentido de produzir intelectualmente um “pensamento interpelado e disponível [...] em resposta às perguntas que nos colocam”. Eis aqui mais uma trilha para o Pluralismo Bioético. As ciências sociais ensinam – pois aprenderam com os povos a escutar antes de falar – a premissa ética da disponibilidade permanente à interpelação, à dissidência, às exceções que constituem a nossa primazia humana.

PLURALISMO BIOÉTICO: MUITO ALÉM DA DIVERSIDADE

Nossa tarefa não pode se limitar a uma compreensão das dinâmicas socioculturais que dão diferentes usos, sentidos e significações às palavras, aos direitos, ao cotidiano mas a uma crítica política da própria estrutura hegemônicas em sua inaptidão de alcançar a pluralidade, uma inabilidade que é própria do projeto de poder. Os coletivos, ferramentas, pertencas nomeadas são transformadoras ou limitam-se a etiquetas descritivas da máquina política? Se lei é força, onde está a força de libertação?

Nós, povos indígenas, nós somos o termômetro do mundo: porque o dia que os povos indígenas derem o último suspiro isso significa que a humanidade já não vai conseguir mais respirar. (Célia Xakriabá, 2020).

O Pluralismo Bioético não se trata apenas de uma referência à pluralidade de culturas, preceitos e princípios dentro do pensamento e atuação bioéticos. Enquanto linha de pesquisa e intervenção/influência o pluralismo bioético pretende identificar, territorializar e se disponibilizar a outras éticas da vida não regidas pela necrobiopolítica inerente à modernidade colonial, à universalização ética e à consequente biologização da ideia de humanidade. Há diferentes concepções socioculturais sobre o corpo, o humano, a natureza, a vida, a morte e o bem viver e elas trazem consigo outras experiências, escrituragens para as noções de saúde e

justiça desde povos, comunidades e coletivos que recusam o projeto de globalização promovido pela colonialidade e sua expansão Estado/ Mercado (Segato et al, 2011). Estas dissidências, que podem ser individuais ou coletivas, estruturam-se no direito à diferença resistindo diuturnamente ao aparato hegemônico de moralidades e normativas. O Pluralismo Bioético nos permite nomear fora e além do patriarcado, do racismo, do sexismo, do classismo, do especismo permitindo um giro epistemológico e prático em tensão com o antropocentrismo que fundamenta os direitos modernos.

A necessidade de preservar a diversidade das culturas, num mundo ameaçado pela monotonia e uniformidade não escapou certamente às instituições internacionais. Elas devem compreender também que não bastará, para atingir esta finalidade, acalentar tradições locais e conceder uma trégua aos tempos passados. É o fato da diversidade que deve ser salvo, não o conteúdo histórico que cada época lhe deu. (...) A diversidade das culturas humanas está atrás de nós, à nossa volta e à nossa frente. (Lévi-Strauss, 1993: 366).

Compreendo cultura como um sistema de pensamento, hábitos, costumes e “cultura” como a maneira de falar sobre esse sistema (Cunha, 2009) pautamos que culturas existem indispensavelmente no plural. A diversidade é uma característica constitutiva da espécie humana, uma vez que foi a construção de caminhos distintos para desafios comuns de sobrevivência e de busca por devires éticos que nos permitiu perdurar – até hoje – enquanto espécie. Contudo, diversidade não é pluralismo.

[Pluralismo seria] La defensa de un mundo radicalmente plural y de la diferencia profunda entre opciones culturales se afirma aquí en oposición a una visión de la “diversidad” como mera variedad de rótulos o logos de identidad destinados al reclamo por inclusión a un mundo asentado sobre premisas y valores ya constituidos e incontestables. Se retorna así a la propuesta de “otro mundo”, pero dentro una modalidad más radical y encarnada en experiencias más concretas de la diferencia (Segato, 2007, p. 17).

O sea, se trata de una crítica a un mapa multicultural chato y esquemático que diseña una diversidad fijada en el tiempo, reificada en sus contenidos y despojada de las dialécticas que le confieren historicidad, movilidad, y arraigo local, regional y nacional. (Segato, 2007, p. 20).

O pluralismo requer a diversidade para existir mas aponta para o dispositivo contínuo de dissidências, diferenciação, de transformações que movimentam o ciclo vida-morte-vida. O pluralismo contorna, sem se apegar à **forma**, o esvaziamento de termos no campo das lutas por direitos, que muitas vezes são mortificados em pautas essencialistas: diversidade, inclusão e identidade são alguns. Ou tornam-se bandeiras genéricas demais e perdem o vínculo com as pessoas em suas relações reais – ou tornam-se novos mecanismos de controle, encaixotando essas vivências.

Este é um dos dilemas resultantes da expansão dos Direitos Humanos. As formações de alteridades dentro do pacto estatal requerem sempre uma unidade discursiva para configurar demandas e sujeitos de direitos. É nesse sentido que Homi Bhabha (2005) distingue diversidade cultural – que abrange os aparatos simbólicos de uma cultura, um conceito estático e inócuo – e a diferença cultural, que representa como enunciados são criados para promover a legitimação de algumas culturas sobre outras. Portanto, a “diferença” estaria em permanente (re)elaboração, resultando dos embates e conflitos morais próprios do encontro de alteridades éticas. Diversidade, diferença e alteridade compõem assim o pluralismo.

Pero la percepción de una tendencia contradictoria surge como consecuencia de que este proceso también introduce o refuerza heterogeneidades en los órdenes nacionales. Un caso particular de esta inoculación de diversidad lo constituye la transnacionalización de identidades étnicas y sus luchas, que parecería producir, para algunos, una contracorriente de la tendencia unificadora. De esta forma, algunas voces que celebran el proceso de “globalización” y no lo interpretan como una exacerbación del imperialismo se apegan a la idea de que solamente gracias a la internacionalización de ideas modernas de ciudadanía y derechos humanos se hizo posible la emergencia de pueblos antes invisibles, que hoy reclaman derechos en nombre de su identidad. (Segato, 2007, p. 38).

Si el gran lema, y utopía posible del momento, es la utopía de un mundo diverso, no debemos perder de vista la dimensión de la diferencia radical de culturas y la pluralidad de mundos donde esas diferencias cobran sentido. Este tipo de diferencia radical, captada por el concepto antropológico de cultura. (Segato, 2007, p. 30).

Uma nação se organiza como um espaço político de construção e deliberação dentro do processo da história – nunca é uma realidade

pronta, fechada, já deliberada. Histórias múltiplas se configuram desde o pluralismo – várias tramas, em heterogeneidade insistente. Há uma tensão permanente com o poder, que é controlador, avarento, preza pelo controle e pela contenção. É assim que o pluralismo se torna parte dos movimentos de disputa de pertença dentro do Estado, das leis, das políticas públicas ao mesmo tempo em que para existir em permanente ebulição está aquém e além das normas, pois não pode ser formatado em um único ideal de democracia.

Um dos aprendizados dos golpes de Estado – eleitoral, militar, parlamentar – que vivemos desde o sul global é justamente tornar explícito que não será apenas pelas vias oficiais e institucionais que poderemos manter vínculos, afinidades e reciprocidade de autonomias, justiça e liberdades. Vemos cotidianamente como o racismo, o machismo e todas as formas de violência são também institucionais, alijando pessoas e grupos da dignidade humana. O Pluralismo é inevitavelmente o próprio dissenso – para além de evidenciar a diferença de visões de mundo – é no encontro de moralidades, projetos e anseios distintos que a pulsão pela diferenciação nos constitui como sujeitos e coletividades.

O pluralismo nos provoca a pensar desburocraticamente, ele prescinde das incertezas e dos equívocos do ensinar-aprender ético, requer humildade, abertura e disponibilidade para, como nos ensina Paulo Freire em sua carta aos professores: “repensar o já pensado, rever-se em suas posições lançando-se a caminhos e veredas grávidas de sugestões e perguntas” (Freire, 2001). O *ensinar-aprender* de Paulo Freire prima por uma pedagogia de fomento à autonomia das cidadãs e cidadãos, desde o seu acervo de conhecimentos da vida em fluxo e, portanto, condenando a rigidez ética. “Não podemos nos assumir como sujeitos da procura, da decisão, da ruptura, da opção, como sujeitos históricos, transformadores, a não ser assumindo-nos como sujeitos éticos” (Freire, 2006, p.17).

Esta ética é criticidade inseparável da prática educativa e política. Para Rita Segato as sujeitas e sujeitos éticos seriam, sobretudo, as pessoas insatisfeitas, “o ser em movimento, aberto ao futuro e à transformação, o ser exigido por uma vontade infatigável de transmutar valores e minar certezas, o ser que duvida e suspeita” (Segato 2006). O pluralismo seria a força expansiva da insatisfação e da dissidência ética, da ética da

(in)dignação – que se faz digna porque recusa a formatação moral do universalismo ético (Holanda, 2015): o pluralismo é semente e fruto, herança e devir, da desaprendizagem e das contra-pedagogias.

O PLURALISMO BIOÉTICO É NECESSARIAMENTE JURÍDICO, MAS NÃO SÓ

La ley contribuye de otras formas a la transformación de las posiciones y subjetividades [...]. La ley contribuye a ese largo y esforzado propósito de la reflexividad, e instala una nueva, distinta, referencia moral, y quién sabe, un día, ella pueda representar la moralidad dominante. Si ese día aún no ha llegado es porque depende no solamente de la democratización del acceso a los recursos –materiales y jurídicos– y a las profesiones, sino de una reforma profunda de los afectos. Por eso, el efecto del derecho no es lineal ni causal, pero depende de su capacidad de ir formando y consolidando un nuevo e igualitario ambiente moral. [...] Los nombres, una vez conocidos, pueden ser acatados o debatidos. Sin simbolización no hay reflexión, y sin reflexión no hay transformación. (Segato, 2003, p. 143-144).

Ao deslocarmos a ética que movimenta as ciências, as normas, as legislações, *a nomeação aparece como uma pragmática antes de uma semântica*. A rejeição e transformação dos significantes hegemônicos na busca pela diversidade ativa de significados apontam para um desafio: ao nominar determinadas violências com quem comunicamos? De que maneira alienamos empatias, alianças, interdependências? Alienamo-nos, nós mesmas/os, do limiar da *escritura* que deve recusar-se a permanecer alheia às gentes, aos protestos e às ruas?

O intelectual dizia a verdade àqueles que ainda não a viam e em nome daqueles que não podiam dizê-la: consciência e eloquência. Ora, o que os intelectuais descobriram recentemente é que as massas não necessitam deles para saber; elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor do que eles; e elas o dizem muito bem. Mas existe um sistema de poder que barra, proíbe, invalida esse discurso e esse saber. (Conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze, “Os intelectuais e o poder” in: Foucault, 2017, p. 131).

É por isso que a teoria – como fundamento dos pactos sociais e das leis – não expressa, não traduz, não aplica uma prática; ela é uma prática que pode buscar-se local, regional, territorializada no tempo e no espaço, jamais totalizadora. E assim, a escuta das alteridades mostra-se não apenas como caminho do princípio ético da humildade e da reciprocidade mas sobretudo como fundamento mesmo do que nos constitui como sujeitas e sujeitos éticos.

A noção de pluralismo foi introduzida no discurso normativo pela Convenção 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais; mas embora o reconheça, subordina o pluralismo – e sua dissidência constitutiva – às normas nacionais e internacionais em vigor. Ao nomear as existências plurais o faz inominando tantas outras.

Artigo 3º, parágrafo 1. Os povos indígenas e tribais deverão gozar plenamente dos direitos humanos e liberdades fundamentais, sem obstáculos nem discriminação. As disposições desta Convenção serão aplicadas sem discriminação aos homens e mulheres desses povos.

Artigo 4º, parágrafo 1. Deverão ser adotadas as medidas especiais que sejam necessárias para salvaguardar as pessoas, as instituições, os bens, as culturas e o meio ambiente dos povos interessados.

Art. 8, parágrafo 2. Esses povos deverão ter o direito de conservar seus costumes e instituições próprias, desde que eles não sejam incompatíveis com os direitos fundamentais definidos pelo sistema jurídico nacional nem com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos. Sempre que for necessário, deverão ser estabelecidos procedimentos para se solucionar os conflitos que possam surgir na aplicação deste princípio.

Teríamos assim um pluralismo limitado – e que, ressalta-se, ainda assim tem sido alvo de governos de extrema direita e de viés extremistas e racistas. Reconhece-se o pluralismo sociocultural mas a ele não é garantido a autonomia de sistemas de justiça múltiplos – e portanto, de coabitação ética. A Convenção 169, e posteriormente, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007) abordam o exercício da autodeterminação dos povos mas sem abrir mão do signo colonial:

a) primeiro, ao não se recordar tratar-se de um documento discutido durante mais de 30 anos não somente pelos países, mas, fundamentalmente,

pelos próprios povos indígenas, o que lhe acarreta um patamar de legitimidade jurídico muito superior a vários outros instrumentos internacionais; b) segundo, porque se trata de documento de tipo novo, como destacado por Bartolomé Clavero (2008), mais que uma declaração tradicional e pouco menos que uma convenção, ao prever nos arts. 38 e 42 mecanismos de supervisão parcial de seus artigos e pela imperatividade, em sua formulação, dos direitos enunciados. A manutenção da visão colonial na leitura de um texto descolonial é um ponto a ser ressaltado. E vai ser onde será declarada, de forma evidente, o “direito à cultura”. (Baldi, 2014, p. 10-11).

É estratégico, para o debate deste tema, nos perguntarmos por que os povos indígenas e sociedades comunais são sempre alvos prioritários de discursos e práticas reacionárias e anti-direitos. Porque sua alteridade sociocultural e ética afeta tanto a estrutura do poder estatal e institucional?

Diversos países da América Latina desenvolveram, ao longo dos últimos 40 anos, narrativas constitucionais mais abertas à pluralidade ética e jurídica que engloba comunidades, grupos e populações coabitantes destes territórios. Raquel Fajardo Yrigoyen (2012) esquematizou diferentes ciclos: i) o primeiro relacionado ao reconhecimento da diversidade cultural e da pluralidade de línguas - Guatemala (1985) e Nicarágua (1987); ii) o segundo ciclo responde à Convenção 169 da OIT e pauta o pluralismo sociocultural, reconhecendo tradições indígenas e a sua autodeterminação, reconhecendo autoridades e jurisdições indígenas para a solução de conflitos - Colômbia (1991), México (1992), Equador (1998) e Venezuela (1999); iii) o terceiro ciclo é o Constitucionalismo Plurinacional, propõe a refundação dos Estados-nação reconhecendo a plurinacionalidade, ou seja, a coexistência dentro do território nacional de diferentes nações ou nacionalidades, cada qual com seus direitos e autonomias assegurados - Equador (2008) e Bolívia (2009).

Novas acepções e constituições que acataram a concomitância de outras formas de justiça em paridade com as instâncias estatais - o que também abriu caminho normativo para a coexistência bioética. Estes ciclos ficaram conhecidos como novos constitucionalismos latino-americanos ou novo constitucionalismo andino - pautando setores sociais excluídos e marginalizados historicamente do projeto de Estado-nação. No Brasil, este é um caminho que ainda enfrenta muitas resistências e ciclos de

retrocessos. Desde o início dos anos 2000 há uma emergência de estudos e doutrinas relativas ao tema – menciono aqui, em particular, o trabalho de Antonio Carlos Wolkmer (2006) com sua proposta de “introduzir como paradigma, um pluralismo jurídico de tipo democrático e participativo, capaz de viabilizar-se como instrumento de resistência e de afirmação aos direitos humanos emergentes”.

Somos um dos países com a maior diversidade de povos e línguas coabitantes, além de ser o país com a maior biodiversidade do planeta com seis biomas terrestres e três grandes ecossistemas marinhos – todos eles habitados por povos autóctones e comunidades tradicionais. Ainda assim, nossa constituição reconhece o pluralismo cultural – em suas dimensões pedagógicas, religiosas e políticas, contudo sem efetiva vigência do pluralismo legal.

A Constituição brasileira assume o “pluralismo de ideias e de concepções pedagógicas”, no campo educativo (art. 206, III), e a proteção de direitos culturais, acesso a fontes da cultura da cultura nacional e proteção das “manifestações dos grupos participantes do processo civilizatório nacional”, no campo da cultura (art. 215, caput e §1º). Mas até que ponto, efetivamente, outros saberes - afro-ameríndios, de populações tradicionais, etc - não continuam a ser silenciados, oprimidos, ocultados e tidos como inexistentes? É possível afirmar que ao apregoado pluralismo de ideias corresponde uma justiça cognitiva? (Baldi, 2014, p. 10).

O foco do movimento indígena no Brasil nas cinco últimas décadas foi a luta pela demarcação dos territórios. Enquanto avançamos pouco na efetivação de um “pluralismo Jurídico de tipo comunitário-participativo e com base num diálogo intercultural que se deverá definir e interpretar os marcos de uma nova concepção de direitos humanos” (Wolkmer, 2006), no Brasil se avançou mais na identificação e demarcação de terras indígenas, em comparação a outros países latino-americanos; “contudo, esses territórios não se comportam como verdadeiras jurisdições, a devolução de terras não foi acompanhada por um processo equivalente de reflexão e reconstrução das instâncias próprias de justiça e autonomia institucional” (Segato, 2012). Isso nos diz muito sobre a politicidade dos povos aqui coabitantes.

Interessante observar que, nos últimos anos, a luta pela terra – e a consequente preservação ambiental – ganhou um viés importante de gênero, sendo cada vez mais protagonizada pelas mulheres indígenas. São elas que estão falando atualmente de Primavera Indígena: uma mobilização permanente pelo território, pela vida e pela democracia. No documento final da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, realizada em 2019 em Brasília, elas afirmaram:

Queremos respeitado o nosso modo diferenciado de ver, de sentir, de ser e de viver o território. Saibam que, para nós, a perda do território é falta de afeto, trazendo tristeza profunda, atingindo nosso espírito. O sentimento da violação do território é como o de uma mãe que perde seu filho. É desperdício de vida. É perda do respeito e da cultura, é uma desonra aos nossos ancestrais, que foram responsáveis pela criação de tudo. É desrespeito aos que morreram pela terra. É a perda do sagrado e do sentido da vida. (Documento Final – ANMIGA, 2019).

Quais os sentidos plurais da vida? Quais as suas relações com a noção de Justiça para além da norma e do jurídico estabelecidos? São as mulheres indígenas e de sociedades comunais aquelas que mais tecem o que podemos chamar de pluralismos jurídico e bioético no Brasil porque a premissa do pluralismo requer a consciência e a vivência em comunidade, reciprocidade, mutualidade. Elas não estão limitadas a concepções formais de território, de justiça e bem viver, pautando (in)dignações que não são traduzíveis para a linguagem estatal. Elas estão falando outras humanidades possíveis desde outras eco-lógicas: *corpos-territórios*.

Ao propor decolonizar o ensino e a prática dos Direitos Humanos desde o Sul, Cesar Baldi fala de uma antropologia dos sentidos capaz de pensar outros sentidos para os direitos humanos. “É preciso que os sentidos (visão, olfato, paladar, tato e audição), sejam sentidos (enquanto “sentire”), de forma a darem novos sentidos (enquanto direções) para o entendimento de direitos humanos. E isso vale para repensar conhecimentos a partir de outras comunidades de “intérpretes” (Baldi, 2014, p. 14-15). O Pluralismo Bioético extrapola, assim, a disputa institucional pelo reconhecimento de outras formas de justiça pautando antes a justiça desde sua semântica ampliada, como estado de interação

equitativa na vida social, necessariamente conectada à vida. Diversidade, alteridade e diferença se somam pautando sujeitos coletivos de direito.

Llegamos, por lo tanto, a la comprobación de que, desgraciadamente y al contrario de lo que podría pensarse, los derechos no se suman ni se completan en un repertorio pacífico de normas acumulativas. Muy por el contrario, se encuentran en una articulación tensa y contradictoria. (Segato, 2003, p. 142).

Identificar esta tensão é importante, assim como as trilhas e pontes que as mulheres indígenas estão construindo. Elas encontram teias e seguem, em comunas. Ao afirmarem que são *corpos-território* estão sendo coletivo e individual. Sendo humanas e não humanas. Pontes entre o ancestral e o futuro.

O PLURALISMO É NECESSARIAMENTE NÃO PRINCIPALISTA – É TÓPICO E NÃO UTÓPICO

Los pueblos originarios van a ser la punta de lanza de un cambio, de un sismo. Nos dicen, qué bonita, qué exótica, qué poética, qué ancestral suena tu lengua. Pero las lenguas no suenan poéticas. Suenan como suenan, porque están vivas. (Mardonio Carballo. Poeta en idioma náhuatl)

O Pluralismo Bioético, apesar de pautar respostas para o aqui agora, não é nem utilitarista – “agindo sempre de forma a produzir a maior quantidade de bem-estar para o maior número de pessoas” (Bentham e Mill) – e nem principalista – pois transcende os quatro princípios clássicos que propõem guiar a resolução de conflitos éticos (Beauchamp e Childress). O pluralismo inequivocamente movimenta lutas políticas que não cabem em um protocolo a ser prescrito ou apenas nas normativas institucionais, ele requer retóricas, léxicos, sentidos pelos quais múltiplas éticas podem transbordar.

Em uma conferência chamada “Femininos Comunes”, Rita Segato (2020) abordou o protagonismo dos povos e das comunidades no processo de construir a História concluindo que “a politicidade feminina não

é utópica e sim tópica”. Uma forma de fazer política pragmática e não principialista, com o objetivo de proteger a vida aqui e agora e não em um futuro distante a partir de um modelo ético externo, estranho e muitas vezes incompatível com a tecitura da vida cotidiana. Não haveria uma rota pré-estabelecida, respostas prontas e padronizadas a dilemas que são sempre diferentes. Considero esta a principal tecitura do que tramamos como Pluralismo Bioético e que coaduna com o desafio de construirmos os direitos humanos e a democracia como cartas em aberto.

A utopia é a instância do impossível, mas um importante horizonte para a caminhada. Eduardo Galeano, engenhosamente, observou: “Por mais que eu caminhe, jamais a alcançarei. Para que serve a utopia? Serve para isso: para que eu não deixe de caminhar” (Galeano, 1994). Tal qual Ailton Krenak falou sobre a habilidade de sonhar – tanto como linguagem que dá forma à vida em grupo, numa experiência de consciência coletiva, que orienta as escolhas das pessoas sobre o que devem fazer – quanto como sonhos pontes entre a realidade cósmica e a vida cotidiana. Os sonhos seriam, assim, um canal de veiculação de afetos e de vínculo com o sagrado, o território e os demais viventes. Olha aqui o sentido do pluralismo bioético emergindo, mais uma vez.

A nossa luta não é apenas para preservar a vida dos nossos povos mas da humanidade inteira, hoje gravemente ameaçada pela política de extermínio e devastação da Mãe Natureza promovida pelas elites econômicas – que herdaram a ganância do poder colonial, mercantilista e feudal expansionista (APIB, 2021).

Uma sensibilidade ética que é corporal – atravessada pela pintura, pela dança, pelo canto, pela comensalidade – e comunal, nasce do vínculo com um povo, uma terra, múltiplos entes. É uma ética “*corpo-território*” porque sua instância não é somente humana – tal qual os direitos –, ela perpassa os ancestrais e as relações com tudo que está em permanente fluxo de vida-morte-vida.

O mestre quilombola Nêgo Bispo propôs que ao invés de desenvolvimento – essa palavra liberal que carrega uma herança de violações de direitos – precisamos do envolvimento. Envolvimento com a terra, “com os animais, nossos corpos, nossas roças, formas de comer,

de construir casas e, sobretudo, de falar e pensar” (Bispo, 2023). No XIII Congresso Brasileiro de Bioética, realizado em Vitória/ES em 2023, Iran Xukuru nos brindou com a Pedagogia do Passarinho, aquela que abre caminhos aos sentidos.

Eu e tantos outros estamos nesses caminhos de busca e procura. A gente sempre se encontra nessas rotas em circuitos de encantamentos que nos levam às Terras de Boas Vistas com suas matas sagradas, espelhos de Florestas Encantadas, seus terreiros biodiversos, em medicina e alimentos, e seus Terreiros de Ritual Sagrado. Essa missão, de busca e procura, começa também, mas não se limita, pelo entrar na mata. A entrada em si é real, é encantada e é também (re)construção e ressignificação. Nessas entradas têm os portais sagrados e encantados de acesso que se abrem, desde que peçamos a permissão. Quem cuida, protege e guarda tem permissão. Logo passa a cooperar e regenerar. (Iran Xukuru, 2023).

Nesses encontros entre andanças, guianças e pisada no chão, o pluralismo bioético elabora-se como a trama que nega a cosmofobia colonial e conecta existências: todas e todos nos degradamos diante das violências reproduzindo o círculo do medo, da alterofobia, da criminalização da diferença. A falta de pluralidade promovida pela violência nos interpela a respostas éticas. Ao pensar a democracia como uma teoria da diferença, Visnathan (2009) pauta a plural disponibilidade de conhecimentos, memória/passado e inovação/futuro: “uma ecologia de saberes onde cada conhecimento tem seu lugar, sua afirmação como cosmologia, seu sentido como forma de vida” (Visnathan, 2009).

Não há luta pelo Planeta, pelo bem comum e pelo Bem Viver que possa estar alijada das lutas comunais, feministas, antiracistas, indígenas e campesinas, anticapacitistas e antiespecistas no Sul do mundo – a despeito do sistema econômico predatório que nos cerca e que se alimenta de contingenciar e violar toda forma de diversidade. As Bioéticas latino-americanas nascem das lutas por Justiça Social.

COMUNALIDADE, VÍNCULOS E AFINIDADE: *MENOS NOMOS E MAIS SOMOS*

Os nomes em diversas línguas nativas não necessariamente se distinguem em “próprios” e “comuns”. Em muitos casos, o nome próprio adentra um universo de segredo que dificilmente é revelado para não-índios enquanto o que classificamos como “comum” envolve-se de jogos de significação e linguagem sobre os quais temos poucas palavras para dizer. Se, como afirmou Dona Firmina, manter a língua Kaingang viva tem sido um instrumento de pertencimento étnico e de luta por direitos, parte da potência dessa estratégia é justamente evitar que o Estado ou as estruturas de poder se apropriem destes nomes e explorem seus conteúdos.

De modo geral, os nomes têm uma grande importância na vida política, ritual e cerimonial dos povos indígenas. Desde o nascimento, os Kaingang são providos de nomes que ocupam um papel central na constituição de uma pessoa. Os nomes dados às crianças, por exemplo, são provenientes de um “estoque de nomes” de cada metade exogâmica – trata-se de uma sociedade dualista organizada em *Kamé* (*rer téj*) e *Kaiuru* (*rer rór*) onde *rer* é a “marca”, como dizem os Kaingang (ou um clã ou metade, como diriam alguns etnólogos). *Ror* poderia ser traduzido como “redondo”, “fechado” e *téj* como “comprido”, “fino”. Não por caso, o “comprido” e o “redondo” simbolizados nas pinturas corporais dos *antigos*, são também representados nas cestarias e demais itens da cultura material Kaingang.

No mito de origem do povo Kaingang coletado por Telêmaco Borba (1882) os heróis *Kamé* e *Kanyerú* produziram não apenas as divisões entre os humanos e seus grupos, mas também a divisão entre os tudo que compõe as relações sociais; “Dessa forma, segundo a tradição Kaingang, o sol é *Kamé* e a lua *Kaiuru*, o pinheiro é *Kamé* e o cedro *Kairu*, o lagarto é *Kamé* e o macaco é *Kairu*, e assim por diante” (Tommasino e Fernandes, 2001).

Tem nome que é só pra kamé, tem nome que é só pra Kaiuru. São os velhos que sabem. A minha filha mais velha, foi a minha avó que botou o nome dela. É assim que a gente faz, são os nomes dos antigos que vão morrendo e a gente vai colocando. (Leila Sales – TI Mato Castelhana/ maio de 2009).

O nome que uma pessoa Kaingang recebe está também relacionado à maneira como ela nasce, o que lhe confere determinadas características. Por meio do parto, o bebê demonstra a qual ancestral está relacionado espiritualmente, recebendo um nome específico “*para seguir essa memória. Porque daí aquele que ficou com o nome vai passar pra os filhos e netos e vai passando de geração em geração*” (Pedro Sales – TI Monte Caseros, agosto de 2009). A nomeação faz parte do ciclo entre vivos e mortos que requer uma memória coletiva aflorada, o conhecimento oral em circulação, um território *vivo*. Segredos inomináveis à linguagem do poder.

La memoria colectiva lleva los recuerdos de las y los ancestrxs que con sus enseñanzas, palabras y acciones, dieron rumbo al menester pedagógico de existencia digna, complementaria y relacional de seres – vivos y muertos, humanos y otros – con y como parte de la Madre Tierra. La memoria colectiva, en este sentido, es la que articula la continuidad de una apuesta decolonial (...) La memoria colectiva ha sido – y todavía es – un espacio entre otros donde se entreteje en la práctica misma lo pedagógico y lo decolonial. (...) La memoria colectiva es la reafirmación de lo que la tradición nos enseña, de lo que el ancestro enseña; memoria colectiva porque está en todo el colectivo [...] es un saber colectivizado; es el afianzamiento, la verificación, la que nos permite continuar (Walsh, 2012, p. 26-27).

Estas práticas sociais “radicalmente outras” de “pensamento e re-insurgimento”, são compreendidas como contra-pedagogias (Segato, 2015) pois questionam e desafiam a razão única da modernidade ocidental (re) inventando modos *muy otros* de comunicação e convenção compartilhadas. A nomeação das pessoas – que é ato ritual – alonga-se para a nomeação de todas as coisas do mundo cujo *nomos* não é lei (que prescinde da criminalização de tudo que nomeia-se como ilegal para existir), o *nomos* ameríndio faz-se não apenas por nomes, mas por relações de parentesco e afinidade, inter e trans-específicas, *é menos nomos e mais somos*.

Ao questionar-se sobre a “ausência” da autoridade do poder nas sociedades indígenas, Pierre Clastres (1974) perguntou-se como a chefia indígena poderia existir privada de força (força?): “a estranha persistência de um *poder* quase impotente, de uma chefia sem autoridade, de uma função que funciona sem conteúdo”. Aprendeu, assim, que a função da chefia ameríndia é pacificadora; o chefe, antes de ser “um juiz que

sanciona, é um árbitro que busca reconciliar”. A ausência do poder – tal qual moldado pela colonialidade – relaciona-se com o próprio cerne do universo de comunicação, cujas expressões socioculturais apreendem o poder “como ressurgência mesma da natureza”. Eis a sutileza com a qual as sociedades ameríndias se regulam.

Elas pressentiram muito cedo que a transcendência do poder encerra para o grupo um risco mortal, que o princípio de uma autoridade exterior e criadora de sua própria legalidade é uma contestação da própria cultura; foi a intuição desta ameaça que determinou a profundidade de sua filosofia política. Pois descobrindo o grande parentesco do poder e da natureza, como dupla limitação do universo da cultura, as sociedades indígenas souberam inventar um meio de neutralizar a violência da autoridade política. Elas escolheram ser elas mesmas as fundadoras, mas de modo a não deixar o poder aparecer senão como negatividade logo controlada (Clastres, 1974, p. 33).

Palavras rudes são ditas para não serem ouvidas, pois fazem-se incapazes de testemunhar a singeleza e brandura das relações. Quando Pierre Clastres se propôs a questionar *seriamente* o poder, sério seria a qualidade do sisudo, do circunspecto, daquele que não ri – a própria forma da episteme moderna. No mesmo livro, adiante, ele se pergunta: “De que riem os índios?”. Ao qual responde: Os índios riem “das coisas graves”, desdramatizando, de certa forma, a sua existência. Por serem um instrumento narrativo que permite “liberar” a história, a forma e a lei, os mitos – contados nas rodas em volta do fogo – permitem assim *rir* do que se teme, daquilo que inspira medo e dissenso.

Mas o cômico dos mitos nem por isso os priva de seu lado sério. No riso provocado aparece uma intenção pedagógica: enquanto divertem aqueles que o ouvem, os mitos veiculam e transmitem ao mesmo tempo a cultura da tribo. Eles constituem o *gai savoir* dos índios (Clastres, 1974: 104).

Este “saber feliz” dos ameríndios poderia constituir-se também como um *saber-ser-feliz*. Talvez porque, como um *saber gai-ato* sabe esquivar-se, deixando o poder passar mas não sem antes dele zombar.

Se as leis e os direitos são escritos em línguas hegemônicas como podem ser justos ao legislar sobre éticas da vida sobre as quais não temos

nome – que tampouco caberiam em gramáticas e burocracias ávidas por formas e formatações? Como elaborar políticas (públicas) de combate às iniquidades e de reparação histórica quando a tradução de mundos parece esvaír do horizonte comunicativo? Como abordar conflitos éticos-políticos-bélicos desapegando-se da fé no Estado de direito, quiçá pautando-nos por princípios bioéticos efetivamente livres dos jogos de poder coloniais?

Estranhar o “próprio lar” não é mais suficiente. Não basta dizer que os conceitos surgidos no euro-mundo para pensar (bio)ética, justiça e direito não nos representam. A questão é que este não é o meu lar, nem o de ninguém. Não podemos chamar a modernidade, o capitalismo e a colonialidade do poder de lar pois não há vida digna pautada por eles. Nomear e comunicar exigem mais do que alavancar conceitos, são antes atos insistentes de deixar-se tocar pela existência diversa do pluralismo bioético forjando ideias que utilizamos e construímos em nossos coletivos de pensamento para que sirvam como ferramentas fluidas e diversas.

Afetar-se pela existência do Outro seria assim uma disposição a reconhecer dores e divergências, nomeando-as como ferramentas que possam conectar aflições tecendo reconhecimento mútuo. Prescinde transbordar o *nomos* por outras sensibilidades (bio)éticas. Não podemos todos almejar *ser-terra* tal qual um modelo pronto que se usurpa posto que aí está o próprio limite da linguagem: *ser-terra é abundante, fecundo, fértil, multicolor*.

E porque ela é mãe-terra? Porque tudo o que o índio precisa pra viver a terra dá pra ele, sem cobrar nada. Como a mãe dá o leite do peito pro filho, assim é a terra. A terra é nosso tronco, nosso cálice... (Adriano, Kuiã/xamã da TI Monte Caseros – agosto de 2009).

Porque quando se formaram as tintas, se reuniu o tucano, se reuniu a gralha azul e a branca, e foram se reunindo os bichos assim... O rei da tinta, da mata, é o tucano. Só quem conhece o mato sabe ver todas as cores que ele tem. Porque cada árvore tem um tipo de verde. Então muitos dizem assim: “Eu vou pintar a minha casa de verde” e eu vou dizer: “Mas então não está madura ainda”. É porque pra pintar de verde tem que saber ver. (Seu Esmerlindo, ancião da TI Monte Caseros – julho de 2009).

Ao chamarem para si a responsabilidade de serem reguladores da nossa existência – “*Nós, povos indígenas, nós somos o termômetro*”

do mundo” – os povos indígenas colocaram na esfera institucional dos Estados os *corpos-territórios* como partes constitutivas do humano e seus direitos. Estamos aprendendo a ver?

“Olhe, preste atenção, humanidade, a natureza vive muito bem sem a gente, mas nós não vivemos sem ela”. Tem verdade, uma relativa verdade, mas presta atenção: a natureza não vive bem sem nós, é um grande equívoco. Por que qual é a nossa função? Nós, povos indígenas? É viver nesta terra sendo cuidadores desta terra. A gente aqui, enquanto matéria, exerce uma função importante para a natureza encantada, isso na cosmologia xukuru. É ritualizar o processo para que os encantados venham festejar com a gente. Então, para a vida do espírito, eles dependem dessa descida para esse plano, essa vida material, para festejar. A essência dessa diversidade está aí. O grande crime da humanidade é padronizar a vida, simplificar a vida, a forma de comer, plantar, colher. Aí a turma quer padronizar o estilo de música, o corte de cabelo, a sociedade se padroniza, simplifica, quer padronizar até a forma de rezar. A colonização, a história nos trazem isso. (Iran Xukuru, 2021).

A pedagogia do passarinho abundante e multicolor **é também valente, não se esconde em sujeitos ocultos de poder, assume** o seu papel na trama da história: ensinar a ouvir, a ver, a democratização dos sentidos, para ritualizar a existência humana, retirando-a da banalidade algeu que permite a matabilidade de tantas e tantos. Nosso papel **é manter** a alegria impetuosa e a admiração recíproca: nossa flor das palavras e da resistência.

NOTA

- ¹ No caso, o Decreto nº 1775/96 (que dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências) e a Portaria nº 14/96 (que estabelece regras sobre a elaboração do Relatório circunstanciado de identificação e delimitação de Terras Indígenas).

REFERÊNCIAS

APIB – Articulação dos Povos Indígenas No Brasil. **Mobilização permanente pela vida e democracia**: nossa história não começa em 1988. Documento Final do Acampamento Luta Pela Vida, 2021.

ANMIGA – Articulação das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade. **Documento final da I Marcha das Mulheres Indígenas**, Brasília, 2019.

BALDI, César. 2014. Decolonizando o ensino de Direitos Humanos? **Hendu**, v.4, n.1. 2014, pp: 8-18.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Ed. UFMG: Belo Horizonte, 2005.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. Virtualidade e equivocidade do ser nos xamanismos ameríndios. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, p. 267-288, abr. 2018.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. 5ª ed. Francisco Alves; 1974.

CUSICANQUI, Silvia R. “Descolonizarme es un proceso de todos los días”. **Los Tiempos**, 2019. Disponível em: <https://www.lostiempos.com/oh/entrevista/20190812/silvia-rivera-descolonizarme-es-proceso-todos-dias>.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia. v. 1. (Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa). Rio de Janeiro: Editora 34, 1995. 94 p.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva (Coletivo Sycorax, trad.). São Paulo: Editora Elefante, 2017, 464 p.

FOUCAULT, Michel. Verdade e poder. In: **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2017. pp. 35-54.

FOUCAULT, Michel b. Os intelectuais e o poder. In: **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2017. pp. 129-142]

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FOUCAULT, Michel. Ensinar, aprender: leitura do mundo, leitura da palavra (Carta de Paulo Freire aos professores). In: **Estudos Avançados**, 15 (42), 2001. Pp. 259-268.

HOLANDA, Marianna A. F. **Por uma ética da (in)dignação**: repensando o humano, a dignidade e o pluralismo nos movimentos de lutas por direitos. Tese de doutorado/ Programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade de Brasília, 2015. Disponível em: <http://www.realp.unb.br/jspui/handle/10482/19939>

HOLANDA, Marianna A. F.; MARTORELL, L. B. Bioética de Intervenção e as lutas pela terra no Brasil In: **Textos fundamentais de bioética**: um olhar sobre o futuro.1 ed.Ipiranga, São Paulo: Edições Loyola, 2022, p. 161-180.

HOLANDA, Marianna A. F. “Dos gritos inaudíveis à (d)enunciação da norma: sobre pandemias continuadas, capturas do Bem Viver e a reimaginação do mundo”. In: **Rita Segato por sua linhagem**: memórias e memorial (Almeida, Tânia M. Org.) Editora UnB, 2023. Disponível em: <https://livros.unb.br/index.php/portal/catalog/book/495>

KRENAK, Ailton. 1987. **Documentário Índio Cidadão**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ti1q9-eWtc8>

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Raça e história**: antropologia estrutural dois. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 1993. 366p.

MELIÁ, Bartolomeu. A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia. In: **Revista de Antropologia**, (33), 1990.

NODARI, Alexandre. Aterrorar. In: **Os mil nomes de Gaia**: do antropoceno à idade da terra, 2014. Disponível em: <https://osmilnomesdegaia.eco.br/2014/09/01/alexandre-nodari-a-terrorar/>.

ROCHA, Cinthia C. da. **Adoecer e curar**: processos da sociabilidade Kaingang. Dissertação de mestrado aprovada pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFSC. 2005.

SANTOS, Milton. Por uma outra globalização. Rio de Janeiro: Record, 2002.

SCHMITT, Carl. O nomos da terra no direito internacional do Juspublicum europaeum, 1935.

SEGATO, Rita Laura. **Las estructuras elementales de la violencia**: ensayos sobre género entre a antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2003. 264 p.

SEGATO, Rita Laura. Antropologia e Direitos Humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. *Mana*, 12(1): 207-236, 2006.

SEGATO, Rita Laura. **2007. Faccionalização da república e da paisagem religiosa como índice de uma nova territorialidade**. In: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 13, n. 27, p. 99-143.

SEGATO, Rita Laura. 2012. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial/ Tradução de Rose Barboza. *E-Cadernos CES*, 18 | 2012 : Epistemologias feministas: ao encontro da crítica radical.

SEGATO, Rita Laura. 2013. La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas em Ciudad Juarez – Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado. Buenos Aires: Tinta Limón Ed. 88p.

SEGATO, Rita Laura. 2015. Lo más humano de lo humano es la desobediencia. Página 12/Soy – Seccion Política. Out.2015. Disponível em: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-4245-2015-10-30.html>. Acessado em 30/01/2019.

SEGATO, Rita Laura. **Contra-Pedagogías de la crueldad**. 1. ed. Cidade Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

VEIGA, Juracilda. 1994. **Organização social e cosmovisão kaingang**: uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê Meridional. Campinas: Dissertação de mestrado em Antropologia Social apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas/UNICAMP.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**: e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

XUKURU, Iran. **Urubá Terra e Longy-Abaré**. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=aC44k2xY3sM>

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

WALSH, Catherine. **Pedagogías decoloniales**: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I. Serie Pensamiento Decolonial, 2012.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**. Tradução José A. Giannotti. Universidade de São Paulo/Biblioteca Universitária. Série 1ª, Filosofia V. 10. 1968.

WOLKMER, Antonio C. Pluralismo jurídico, direitos humanos e interculturalidade. **Revista Sequência**, n. 53, p. 113-128, dez. 2006.

YRIGOYEN, Raquel Z, Fajardo. “**El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización**” em: *El Derecho en America Latina un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*. César Garavito (Org.) Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2012.

Recebi em: 4 - 3 - 2024

Aprovado em: 16 - 12 - 2024

Marianna Assunção Figueiredo Holanda

Doutorado em Bioética PPG-Bioética/UnB (2015). Mestrado em Antropologia Social pelo PPGAS/UnB (2008). Bacharela em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília, com habilitação em Antropologia (2005). Professora da Universidade de Brasília (UnB). Saúde Coletiva (FCE/UnB) e Programa de Pós-Graduação em Bioética (PPG-Bioética/UnB). Pesquisadora de Bioética e Direitos Humanos desde a decolonialidade, as interseccionalidades de gênero, raça, etnia e das lutas por Justiça Social. Pluralismo Jurídico, Bioético e outros mundos. Antropologia do corpo, das emoções e dos sentidos. Da morte e do morrer. Da dignidade e do nascer. Etnomedicinas e medicinas tradicionais. Coordenadora da Liga Acadêmica de Bioética e Direitos Humanos da Universidade de Brasília - Projeto de Extensão Continuada - desde dezembro de 2019. Presidenta da Sociedade Brasileira de Bioética - Regional Distrito Federal (gestões 2022-2023 e 2024-2025). Coordenadora da Cátedra UNESCO de Bioética da universidade de Brasília, desde outubro de 2023. Editora associada da Revista Brasileira de Bioética (RBB). E-mail: marianna.holanda@gmail.com

Universidade de Brasília

UnB - Brasília, DF, 70910-900