

**BIOÉTICA INTERSECCIONAL: UMA PERSPECTIVA LATINO-AMERICANA,
DESCOLONIAL E FEMINISTA**

***BIOÉTICA INTERSECCIONAL: PERSPECTIVA LATINOAMERICANA,
DESCOLONIAL Y FEMINISTA***

***INTERSECTIONAL BIOETHICS: A LATIN AMERICAN, DESCOLONIAL AND
FEMINIST PERSPECTIVE***



Adriana María ARPINI¹
e-mail: aarpini@mendoza-conicet.gob.ar

Como referenciar este artigo:

ARPINI, A. M. Bioética Interseccional: Uma perspectiva Latino-Americana, Decolonial e Feminista. **Rev. Cadernos de Campo**, Araraquara v. 24, n. esp. 2, e024015, 2024. e-ISSN: 2359-2419. DOI: <https://doi.org/10.47284/cdc.v24iesp.2.18990>



| **Submetido em:** 31/01/2024
| **Revisões requeridas em:** 30/04/2024
| **Aprovado em:** 06/05/2024
| **Publicado em:** 27/11/2024

Editores: Profa. Dra. Maria Teresa Miceli Kerbauy
Profa. Me. Thaís Cristina Caetano de Souza
Prof. Me. Paulo Carvalho Moura
Prof. Thiago Pacheco Gebara

¹ Instituto de Ciências Humanas, Sociais e Ambientais (INCIHUSA) e Conselho Nacional de Investigação Científica e Técnica (CONICET), Mendoza (MZA) – Argentina. Adriana María Arpini é doutora em Filosofia, professora de graduação e pós-graduação na Universidade Nacional de Cuyo e pesquisadora principal do CONICET na área de Filosofia Prática e História das Ideias Latino-Americanas.

RESUMO: Para uma ética social latino-americana, que assume a tensão dialética entre as condições de colonialidade e os processos de libertação, é possível incorporar problemas de reconhecimento e redistribuição como critérios bioéticos capazes de uma combinação proveitosa com os princípios de autonomia e justiça, para ampliar seus significados em termos de autonomia relacional e justiça social, possibilitando práticas transformadoras. No centro está a noção de interseccionalidade, cuja compreensão se tensiona entre dois sentidos de análise: da redistribuição ou do reconhecimento. Com esses elementos organizamos uma cartografia que nos permite avançar nas respostas sobre se a interseccionalidade é ou não funcional ao sistema naqueles espaços onde emergem dilemas bioéticos. Caso contrário: pode fornecer uma pista para avançar na transformação das desigualdades e elucidar que tipo de justiça social é reivindicado em vista da inclusão participativa? Além disso, que sombras essas formas de inclusão apresentam? Nas conclusões alertamos para não cairmos no uso meramente formalizado da noção de justiça social interseccional, apontamos a necessidade de redefinir a interseccionalidade e a autonomia relacional em termos políticos e sugerimos a sua operacionalização com base nas necessidades de espaços específicos de ação.

PALAVRAS-CHAVE: Interseccionalidade. Autonomia Relacional. Justiça Social. Reconhecimento. Redistribuição.

RESUMEN: *Para una ética social latinoamericana, que asume la tensión dialéctica entre condiciones de colonialidad y procesos de liberación, es posible incorporar problemas de reconocimiento y redistribución como criterios bioéticos capaces de combinación provechosa con los principios de autonomía y justicia, para ampliar sus significaciones en términos de autonomía relacional y justicia social, habilitando prácticas transformadoras. En el centro se encuentra la noción de interseccionalidad, cuya comprensión se tensiona entre dos direcciones del análisis: desde la redistribución o el reconocimiento. Con estos elementos organizamos una cartografía que permita avanzar en respuestas acerca de si la interseccionalidad resulta o no funcional al sistema en aquellos espacios donde emergen dilemas bioéticos; y si no lo es, ¿puede facilitar pista para avanzar en la transformación de las desigualdades?, y elucidar ¿qué tipo de justicia social se reclama en vistas a la inclusión participativa?; aún más ¿qué sombras proyectan estas formas de inclusión? En las conclusiones prevenimos acerca de caer en el uso meramente formalizado de la noción de justicia social interseccional, señalamos la necesidad de redefinir en términos políticos la interseccionalidad y la autonomía relacional y sugerimos su operacionalización en función de las necesidades de espacios de acción específicos.*

PALABRAS CLAVE: *Interseccionalidad. Autonomía Relacional. Justicia Social. Reconocimiento. Redistribución.*

ABSTRACT: *A Latin American social ethics -which assumes the dialectic tension between conditions of coloniality and processes of liberation- can incorporate problems of recognition and redistribution as bioethical criteria capable of fruitful combination with the principles of autonomy and justice, to broaden their definitions in terms of relational autonomy and social justice, thus enabling transformative practices. The notion of intersectionality is central to this endeavor, its understanding tensed between two analytical directions: redistribution and recognition. Based on these elements, a cartography is organized to seek answers about whether or not intersectionality is functional to the system in those spaces where bioethical dilemmas emerge. If it is not functional, can it provide clues to move towards the transformation of inequalities, and elucidate what kind of social justice is demanded in order to accomplish participatory inclusion? Furthermore, what shadows do these forms of inclusion cast? In the conclusions we warn against falling into the merely formalized use of the notion of intersectional social justice, we point out the need to redefine intersectionality and relational autonomy in political terms and we suggest their operationalization based on the needs of specific spaces of action.*

KEYWORDS: *Intersectionality. Relational Autonomy. Social Justice. Recognition. Redistribution.*

Local de enunciação: Ética social latino-americana

Começamos por caracterizar o nosso *locus* de enunciação. Colocamo-nos na perspectiva da ética social latino-americana, que tem uma longa tradição entre nós, constituindo-se como uma forma de objetivação da moralidade que busca resolver os problemas que afetam a vida comunitária, as relações materiais e simbólicas entre os seres humanos, com a natureza e a cultura. Coloca em jogo formas de racionalidade prática que incluem um momento de reflexão crítica sobre o dado, um momento de elucidação e compreensão de valores e normas e um momento de aplicação em situações sócio-históricas concretas. Tudo isso com o objetivo de estreitar a distância entre o ser e o dever ser, entre as margens das quais se joga a luta cotidiana para realizar a vida comunitária – entre os seres humanos, com a natureza e as formas culturais. Por ser um conhecimento prático, apela a categorias que privilegiam a comunicação dentro de uma estrutura referencial historicamente, social e axiologicamente determinada. Nessa perspectiva, é possível reconhecer a própria situacionalidade atravessada por múltiplas tensões entre condições de colonialidade e processos de libertação, entre reconhecimento – self e heterorreconhecimento – e redistribuição (Cf. Arpini, 2005; 2021).

Por outro lado, as noções de autonomia e justiça fazem parte do cânone moderno da bioética, que se somam aos princípios tradicionais de não maleficência e beneficência, sendo

instituídas como os quatro princípios que contribuem para a resolução de dilemas bioéticos². Para uma ética social latino-americana, que assuma a tensão dialética entre condições de colonialidade e processos de libertação, é possível incorporar os problemas de reconhecimento – auto e heterorreconhecimento – e redistribuição como critérios que oferecem à Bioética a possibilidade de se combinar proveitosamente com os da autonomia relacional e da justiça social, a fim de expandir seus significados e possibilitar práticas transformadoras. No cerne da questão está a noção de interseccionalidade. Tal noção refere-se a uma complexa teia de raça, classe, gênero, sexo, etnia, faixa etária etc. Uma trama atravessada por múltiplos conflitos, cuja compreensão, por sua vez, é tensionada entre duas formas de abordar a análise: na perspectiva da redistribuição ou na perspectiva do reconhecimento. A partir de cada um deles, diferentes caminhos são discutidos e percorridos em busca de alternativas viáveis, distantes do conformismo e/ou da resignação. Nessas condições de enunciação e com os elementos conceituais enunciados, buscamos organizar uma cartografia em torno da noção de interseccionalidade, levando em consideração as seguintes questões: O conceito de interseccionalidade é funcional ao sistema? É possível redefinir politicamente a interseccionalidade e a autonomia relacional – propostas pelo feminismo bioético – para transformar múltiplas desigualdades? Que justiça social torna possível a inclusão participativa de grupos marginalizados?

Tensão colonialidade-libertação

Avancemos no esclarecimento de conceitos que compõem a complexidade de nossa proposta, especialmente a da colonialidade do poder e do conhecimento. Aníbal Quijano caracterizou a colonialidade como um padrão de poder mundial, que começou com a constituição da América e o capitalismo colonial/moderno e eurocêntrico, um dos eixos fundamentais é "a classificação social da população mundial sobre a ideia de raça, uma construção mental", afirma Quijano, "que expressa a experiência básica da dominação colonial e que, desde então, permeia as dimensões mais importantes do poder mundial. incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo" (Quijano, 2014, p. 777). O critério de classificação racial provou ser mais duradouro e estável do que o próprio colonialismo, em cuja matriz foi

² A bioética principialista alcançou um alto grau de difusão e aceitação na medida em que oferece uma estrutura de referência conveniente para a resolução de conflitos bioéticos, especialmente no campo da ética biomédica (Cf. T.L. Beauchamp & J. F. Childress, 2001. Miguel Kottow, 2008). No entanto, a partir de uma ética social latino-americana, considera-se oportuno rever a formulação desses princípios levando em conta as condições de subdesenvolvimento, pobreza, subordinação, racialização, dependência e dominação patriarcal (Cf. Arpini, 2005; Tealdi, 2008).

estabelecido. E implica a articulação de todas as formas de organização do trabalho, seus recursos e produtos em torno do capital e do mercado mundial. Na América, a ideia de raça legitimou as formas de dominação impostas pela conquista, ou seja, a relação de superioridade e inferioridade entre europeus e não-europeus, da qual "até mesmo outro [critério de legitimação das relações de poder], igualmente universal, mas mais antigo, o intersexual ou de gênero, passou a depender" (*Ibid.*, p. 780). Com base nisso, a Europa hegemonizou todas as formas de controle da subjetividade, da cultura e, especialmente, da produção de conhecimento. Várias operações foram realizadas no processo de reconfiguração das relações intersubjetivas entre os europeus e os povos de outras regiões do mundo. Um processo em que novas identidades geoculturais foram atribuídas. Essas operações foram: - a expropriação dos bens culturais das populações colonizadas em benefício do centro europeu e do desenvolvimento do capitalismo; - a repressão das formas de produção de conhecimento, em geral de todas as formas de objetivação instrumental e simbólica; - a imposição da cultura do dominador, especialmente através da linguagem e da religião, e em tudo o que é útil para a reprodução material da dominação e para a reprodução subjetiva da submissão. "Todo esse processo acontecido implicou um longo período de colonização das perspectivas cognitivas, dos modos de produzir ou dar sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva, do imaginário, do universo das relações intersubjetivas do mundo, da cultura, enfim" (*Ibid.*, p. 788). No outro extremo, a categoria de libertação enfatiza dialeticamente a condição colonial. Durante o século XIX, expressou-se como uma ruptura do vínculo colonial, especialmente em referência às formas de administração política e comercial. No entanto, uma vez concluído o processo de independência – cujas datas famosas são 1824, a Batalha de Ayacucho, e 1898, o fim da Guerra Hispano-Cubano-Americana – "a colônia continuou a viver nas repúblicas" – como diz Martí – na medida em que a colonialidade persistiu nas formas de articulação, distribuição e subordinação do trabalho, do conhecimento e da constituição de subjetividades. A libertação como polo de uma tensão dialética torna-se, assim, uma tarefa constante de autorreconhecimento e heterorreconhecimento da própria subjetividade pessoal e coletiva. Ou seja, a afirmação de um sujeito plural, concreto e histórico, um "nós", que parte do autorreconhecimento e heterorreconhecimento da própria dignidade como princípio e que tenta conhecer-se em seus modos de objetivação, que pode ser mais ou menos autêntico ou alienado. Tais experiências de autoconhecimento implicam um certo desejo de libertação. Esta é a implementação do que Arturo Roig (1981) *chama a priori de antropológico*. Este termo refere-se à facticidade de uma situação existencial, consistindo em "querer-nos valiosos e,

consequentemente, ter como valiosos conhecer-nos a nós mesmos" (p. 11). É um princípio constitutivo da subjetividade, como devir sujeitos históricos, e da subjetividade, como capacidade de autorreferência e autorreconhecimento de um sujeito que se entende como uma consciência moral histórica. É ao mesmo tempo um princípio processual, epistêmico e axiológico mobilizado pelo permanente questionamento sobre o que somos, o que fomos, o que queremos ser. Dado que essas perguntas só podem ser respondidas a partir da própria situação sócio-histórica, as respostas que podem ser obtidas são sempre passíveis de ressignificação.

As formas como essa tensão entre colonialidade e libertação é caracterizada e articulada dependem da maior ou menor aproximação na busca da autonomia, bem como das formas pelas quais essa autonomia se concretiza na realização do bem comum. Isso implica pelo menos duas maneiras de entender a autonomia. Um enquadrado em critérios de um liberalismo mais formal do que real: a ideia do bom cidadão, aquele que, segundo Kant, não se submete a outras leis além daquelas que ele mesmo poderia dar a si mesmo. Outro enraizado em formas de convivência em comum com outros seres humanos e, em geral, com a vida da natureza e as formações culturais: a ideia de autonomia relacional.

As formas como essa tensão entre colonialidade e libertação é caracterizada e articulada dependem da maior ou menor aproximação na busca da autonomia, bem como das formas pelas quais essa autonomia se concretiza na realização do bem comum. Isso implica pelo menos duas maneiras de entender a autonomia. Um enquadrado em critérios de um liberalismo mais formal do que real: a ideia do bom cidadão, aquele que, segundo Kant, não se submete a outras leis além daquelas que ele mesmo poderia dar a si mesmo. Outro enraizado em formas de convivência em comum com outros seres humanos e, em geral, com a vida da natureza e as formações culturais: a ideia de autonomia relacional (Cf. Spivak, 2011).

Diante dessa concepção de autonomia, outra ideia de autonomia emerge do cerne dos debates da teoria feminista, que se baseia na comunidade. Nessa perspectiva, a comunidade é considerada como a base do valor moral das pessoas e a primazia é dada aos vínculos, às condições contextuais e à história compartilhada como instâncias formativas de suas (b)objetividades. Ao mesmo tempo, considera-se que uma maior equidade é uma condição prévia para o exercício da autonomia. É, portanto, uma forma de autonomia conquistada em e por meio de relações intersubjetivas de solidariedade, que inclui também as relações com a natureza e os produtos da cultura dentro da sociedade. Uma vez que considera a construção relacional da su(b)objetividade, consideramos pertinente chamá-la de *autonomia relacional*. Nesse sentido, Janet Delgado Rodríguez, refletindo sobre o conceito no campo da bioética,

argumenta que a noção de autonomia relacional visa expressar a rede de relações que é constitutiva da pessoa e, ao mesmo tempo, dar conta da corresponsabilidade na tomada de decisão autônoma (Cf. Delgado Rodríguez, 2012; Álvarez, 2015).

Assim, ao considerar a tensão entre colonialidade e libertação, percebemos a necessidade de ir além da ideia liberal e abstrata de autonomia, para dar-lhe corpo a partir das relações em que sua própria objetividade é construída. Isso, sabendo que tais relações são atravessadas pela historicidade das coisas humanas, de modo que não se espera que a tensão desapareça completamente, mas que possamos habitá-la favorecendo formas mais autênticas e solidárias de autoconhecimento e hetero e auto e hetero valoração.

Reconhecimento – tensão de redistribuição

No entanto, a tensão entre colonialidade e libertação é atravessada e complicada por outra tensão não menos importante para o nosso propósito, entre cujos extremos se tornam evidentes formas de realização ou irrealização da justiça. Estamos nos referindo à tensão entre *reconhecimento e redistribuição*.

Dependendo da maneira como seus extremos estão entrelaçados, encontramos diferentes maneiras de realizar a justiça. Alguns estão mais próximos da noção de equidade que surge do formalismo jurídico liberal, que consiste em dar a cada pessoa o que ela merece de acordo com seus méritos ou condições, garantindo, no melhor dos casos – como supõe Rawls (1979) por meio do recurso à noção de "posição original" – que cada um tenha os bens básicos necessários para poder decidir seu próprio projeto de vida e realizá-lo. Outros que procuram abordar vários condicionantes para o exercício concreto da justiça pessoal e social. Nesse sentido, economistas como Amartya Sen (2001) buscam corrigir inadequações no exame liberal da desigualdade. O autor bengali pensa que é insuficiente aspirar à igualdade na distribuição dos "bens primários", porque tal critério se concentra na disponibilidade destes e negligencia a forma como podem ser usados por diferentes indivíduos, em diferentes contextos. Dado que tais bens são apenas "meios" para alcançar liberdades, a igualdade deve ser dada, não por objetos, mas pela capacidade de cada sujeito de converter esses recursos em liberdades (Cf. Sen, 2003). É em relação a este último que surgem diferenças entre os seres humanos, seja pelo metabolismo, pelo clima, pela resistência às doenças, pelas circunstâncias econômicas, políticas, sociais e culturais de suas vidas.

A proposta de Amartya Sen introduz uma flexão, pois leva em consideração o que as pessoas conseguem fazer e se tornar a partir de recursos distribuídos em um contexto social e

natural específico; No entanto, dado que, na vida social, os indivíduos fazem parte de grupos diversos – por exemplo, mulheres, crianças, idosos, pessoas de pele escura, estrangeiros, povos indígenas, migrantes, pessoas deslocadas, refugiados, habitantes de favelas, etc. – também é necessário levar em conta as condições estruturais e contextuais. presente e histórico, pelo qual esses grupos se tornam subordinados, marginalizados, segregados ou excluídos, resultando em uma situação de injustiça manifesta. Tal injustiça ocorre em grande parte devido à distribuição desigual dos bens básicos, mas também devido ao não reconhecimento da diversidade das condições socioeconômicas de acesso à saúde, alimentação, moradia, educação, segurança, bem como ao desprezo pelas condições constitutivas das identidades culturais historicamente construídas (Cf. Arpini, 2021). Pelo menos as seguintes situações podem ser consideradas:

– Mesmo em sociedades democráticas "bem ordenadas" – como afirma Rawls – as injustiças ocorrem originadas em formas defeituosas de reconhecimento ou desprezo por grupos sociais por razões raciais, étnicas ou sexuais.

– Existem também formas de injustiça causadas pela falta de vontade política para implementar medidas destinadas a nivelar o acesso a bens e serviços necessários para desenvolver e melhorar a vida de setores sociais desfavorecidos, tanto local quanto globalmente.

– Da mesma forma, o acesso desigual aos bens culturais e a possibilidade de compartilhá-los e trocá-los é motivo de injustiça, pois implica uma reversão da autonomia relacional e do desprezo pelos outros. Ao perceber essas formas de desigualdade e desprezo, fica evidente a necessidade de rever e transformar a estrutura das relações sociais, econômicas, políticas e culturais, bem como a relevância de trabalhar a própria subjetividade e a formação de suas subjetividades flexíveis e sensíveis ao auto e heterorreconhecimento da diversidade em todas as suas manifestações. Deste modo, é possível alargar o princípio da justiça em sentido social, de modo a considerar não só uma distribuição mais equitativa dos bens socialmente produzidos, mas também as condições objetivas e subjetivas para o reconhecimento e a realização da vida numa sociedade culturalmente valorizada.

Tendo em conta uma realidade social e histórica complexa, atravessada por múltiplas tensões – entre colonialidade e libertação, e entre redistribuição e reconhecimento – voltamos para os princípios da autonomia e da justiça, para a sua ressignificação em termos de autonomia relacional e justiça social, para abordar a consideração do problema não menos complexo da interseccionalidade.

Interseccionalidade

O conceito de interseccionalidade é usado no campo das disciplinas formais, especificamente na lógica de classes e na teoria matemática dos conjuntos, para indicar o espaço em que os elementos/indivíduos que possuem propriedades pertencentes a diferentes classes são reunidos. Por exemplo, na interseção entre a classe de lápis e a classe de objetos azuis, encontramos lápis azuis. No reino da lógica, a classe define uma propriedade, não o indivíduo/objeto. Propriedade que confere uma certa identidade lógica. Ou seja, opera dentro da estrutura da lógica que é regida pelos princípios clássicos de identidade, não contradição e terceiro excluído. Deve-se levar em conta que a lógica da identidade, segundo a qual os saberes e as práticas foram organizados na tradição ocidental, é uma lógica exclusiva. De fato, todo ser é idêntico a si mesmo, seja ou não seja, pois existem apenas duas possibilidades – binarismo – a terceira opção é excluída. Mas não só isso, mas também a opção que se instala no ser exclui/subordina o outro. Não há espaço para complementaridade ou solidariedade, nem há possibilidade de transitar entre as duas opções. De nossa parte, nos perguntamos se é possível trabalhar a noção de interseccionalidade a partir de uma lógica não binária e não exclusiva.

No entanto, a noção de *interseccionalidade* tem sido apropriada com significados específicos no campo das ciências sociais e da antropologia cultural.

María Lugones, em sua obra sobre "Colonialidade e Gênero" (2008) investiga a interseccionalidade entre raça, classe, gênero e sexualidade com o propósito de compreender a indiferença em relação à violência sofrida sistematicamente por mulheres não brancas, vítimas da colonialidade do poder e do gênero. Indiferença que se registra tanto no cotidiano quanto nas teorizações sobre ele. Em sua abordagem, ela toma as contribuições dos feminismos das mulheres negras nos Estados Unidos, das mulheres do Terceiro Mundo e da *LatCrit* *Critical Race Theory School of Jurisprudence* que enfatizam o conceito de interseccionalidade, e as cruza com as contribuições de Anibal Quijano sobre a colonialidade do poder, para falar sobre o que ela chama de "sistema colonial moderno de gênero". Ele considera que a visão de Quijano sobre a construção moderna/colonial de gênero e seu alcance é limitada, uma vez que o sociólogo peruano pressupõe uma concepção patriarcal e heterossexual de disputas pelo controle do sexo, seus recursos e produtos. Portanto, as maneiras pelas quais as mulheres colonizadas não brancas foram subordinadas e desempoderadas são veladas. Ao historicizar as características específicas da organização do gênero no sistema moderno/colonial, Lugones complica o esquema de Quijano e traz à tona o que "não se vê quando categorias como gênero e raça são conceituadas como separadas umas das outras. (...) argumentamos, diz Lugones, que

as categorias foram entendidas como homogêneas e que selecionam o tipo dominante no grupo como sua norma; portanto, "mulheres" seleciona como norma mulheres burguesas, brancas, heterossexuais, (...) a lógica da separação categórica distorce os seres e fenômenos sociais que existem na intersecção (...). Na intersecção entre "mulher" e "negro" há uma ausência (...). Portanto, uma vez que a interseccionalidade nos mostra o que está perdido, continua Lugones, ficamos com a tarefa de reconceituar a lógica da intersecção para evitar a separabilidade de determinadas categorias e o pensamento categórico. Somente percebendo gênero e raça como inextricavelmente entrelaçados ou fundidos podemos realmente ver mulheres de cor" (Lugones, 2008, p. 82). O autor enfatiza a lógica de constituição mútua de ambos os sistemas, o moderno sistema colonial de poder e o moderno sistema colonial de gênero. Com o apoio do trabalho da socióloga feminista nigeriana Oyéronké Oyewùmi (1997) e da feminista nativa americana Paula Gunn Allen (1986/1992), ela entende que é necessário girar o eixo de compreensão do lugar do gênero nas sociedades tribais anteriores à colonização. Os autores supracitados entendem o gênero em um sentido mais amplo do que Quijano, por isso pensam não apenas o controle sobre o sexo, seus recursos e produtos, mas também o trabalho como racializado e engendrado simultaneamente, destacando o alcance do moderno sistema colonial de gênero na construção da autoridade coletiva. diferentes aspectos da relação entre capital e trabalho, e na construção do conhecimento. Um padrão que continua válido até hoje (Cf. Lugones, 2008, p. 99).

O trabalho de Lugones, além das observações que podem ser feitas ³, isso nos ajuda a entender a complexidade de habitar a intersecção. Pois não se trata de reunir no mesmo espaço lógico as propriedades que definem uma identidade. Trata-se, antes, da constituição das suas (b)objetividades caracterizadas pelas suas necessidades, valorizações, preferências, reivindicações de reconhecimento, capacidades, potencialidades, enfim, é um tipo de interseccionalidade que se afasta da lógica da identidade, é menos formal, mais real e corporificada. Não admite definições que fechem possibilidades de realização. Nesse sentido,

³ O trabalho de María Lugones tem sido questionado, por um lado, por basear sua análise em contribuições teóricas de feministas indígenas norte-americanas e africanas, o que não seria suficiente para pensar gênero e sexualidade nos territórios da América Latina antes da conquista; por outro lado, observa-se que nessas sociedades não teria existido nem o sistema patriarcal nem a ideia de gênero, o que teria sido uma imposição colonial. Cf. Mendoza, Breny. 2014. "A epistemologia do sul, a colonialidade do gênero e os feminismos latino-americanos". In *Ensayos de crítica feminista en nuestra América, México*, Herder, (p. 72-96). Segato, Rita. 2014. "Colonialidade e Patriarcado Moderno: Expansão da Frente do Estado, Modernização e Vida das Mulheres." In: *Espinosa Miñoso, Yuderkys, Gómez Correal, Diana e Ochoa Muñoz, Karina* (Editores). *Tecendo de outra forma: Feminismo, epistemologia e apostas decoloniais em Abya Yala*. Popayán, Universidad del Cauca. (pág. 75-90). López López, Francisco Octavio. 2017. "Contribuições dos feminismos latino-americanos para a reflexão da colonialidade". In: *Pensares y quehaceres. Jornal de Política da Filosofia*. N° 4, era muito nova. (p. 41-53).

podemos retornar ao conceito de justiça social para completá-lo, apontando sua natureza interseccional. Em outras palavras, podemos falar de justiça social interseccional.

Por outro lado, para reforçar o que temos vindo a argumentar, recorreremos a Rita Segato, antropóloga que tem realizado importantes análises antropológicas na Argentina, no Brasil, no México e noutros locais da América Latina. Ela examina "a interseção entre colonialidade e patriarcado, e o que deriva dela: o patriarcado colonial moderno e a colonialidade de gênero no contexto das lutas por autonomia". Sua experiência como antropóloga lhe permitiu perceber "como as relações de gênero são historicamente modificadas pelo colonialismo e pela episteme da colonialidade cristalizada e permanentemente reproduzida pela matriz estatal republicana" (Segato, 2015, p. 69). Ele adverte que o Estado republicano, apesar de sua caracterização como instituição modernizadora, perpetua a colonização, intervindo na vida institucional, rasgando o tecido comunitário e gerando dependência. Montado no discurso crítico igualitário – incluindo o discurso universal dos direitos humanos – introduz o individualismo capitalista liberal – e o racismo – como fundamento de sua missão civilizadora. Então, se ela entrega as leis que defendem as mulheres da violência, é porque ela já quebrou as instituições tradicionais e o tecido comunitário que as protegia. Para Segato, não se trata de invocar um discurso culturalista/relativista, mas sim de apelar para um "pluralismo histórico", cujos sujeitos coletivos são "os povos com autonomia deliberativa para produzir seu processo histórico, mesmo quando em contato, como sempre esteve, com a experiência e os processos de outros povos". Nesse sentido, ele diz que "a permanência de um povo não depende da repetição de suas práticas, nem da imobilidade de suas ideias (...) [antes] como agente coletivo de um projeto histórico, (...) é percebido como vivendo de um passado comum e construindo um futuro comum, por meio de um tecido interno que não dispensa o conflito de interesses e o antagonismo de sensibilidades éticas e posições políticas, (...) um povo é um projeto de ser história" (Ibid., p. 75-76). A noção de "pluralismo histórico" é perfeitamente compatível e complementar à de "autonomia relacional", à qual já nos referimos. O papel do Estado consistiria, então, em restabelecer a sua própria competência e a da jurisdição comunitária, garante da deliberação interna.

No entanto, a intrusão da matriz colonial moderna não apenas instala a episteme da colonialidade do poder e da raça como classificadora, mas também há uma história de relações de raça e gênero dentro do patriarcado, que exacerbam e pervertem as hierarquias existentes. A partir de uma perspectiva que confere status teórico e epistêmico de gênero como categoria capaz de iluminar os demais aspectos da transformação imposta pela ordem colonial moderna,

Segato afirma a existência de uma organização patriarcal nas sociedades indígenas e afro-americanas, embora diferente daquela existente no Ocidente, que ele chama de "patriarcado de baixa intensidade". Quando a colonialidade intervém na estrutura das relações comunitárias, ela as captura e reorganiza perigosamente por dentro, mantendo a aparência de continuidade, "(...) o discurso da modernidade A colonialidade, apesar de igualitária, esconde em seu interior (...) um abismal hiato hierárquico, devido ao que poderíamos chamar, timidamente, – diz Segato – de progressiva totalização pela esfera pública ou totalitarismo da esfera pública" (*Ibid.*, p. 84). Ao mesmo tempo, há "o encapsulamento da domesticidade como vida privada", causando o colapso de seu valor e capacidade de participação política nos assuntos da comunidade.

Na mesma linha, Julieta Paredes Carvajal, em seu estudo sobre os feminismos comunitários na Bolívia, introduz a noção de "conexão patriarcal" para se referir ao fato de que, na época da intrusão europeia (1492), o patriarcado ancestral pré-colonial se conecta com o patriarcado colonial europeu, constituindo uma união histórica e sistêmica, construída com base em relações de poder, que beneficia os homens em detrimento das mulheres, de diferentes maneiras para um e para outro, produzindo argumentos, formas de sujeição políticas, religiosas, econômicas, sociais e culturais que perduram até os dias atuais. (Paredes Carvajal, 2018) (*op.cit.*, p. 94).

Em resumo

Ao considerar a tensão entre colonialidade e libertação, chegamos a identificar um conceito de *autonomia relacional* que permitiu que a ideia de sujeito ganhasse corpo social, histórico e cultural, diferenciando-o do indivíduo autônomo abstrato. Examinar a tensão entre redistribuição e reconhecimento nos permitiu construir uma noção de justiça social, que também caracterizamos como interseccional: justiça social interseccional. Ao mesmo tempo, a revisão da noção de interseccionalidade possibilitou compreender a necessidade de ir além da lógica binária formal, incapaz de compreender a historicidade do processo em que o sistema colonial moderno e o gênero se entrelaçam, e de assimilar a complexidade racial, sexual, social e cultural desse processo. As noções de "sistema colonial moderno de gênero", "conexão patriarcal" e "pluralismo histórico" contribuíram para perceber os nós de um tecido binário, hierárquico, injusto e violento. Um entendimento que, ao mesmo tempo, abre possibilidades de romper esses nós a partir de outras perspectivas, na busca de modos não colonizados de passar pela vida, modos de "bem viver".

Com esses elementos, contribuídos a partir da reflexão epistemológica, sociológica e antropológica dos feminismos latino-americanos, podemos, por enquanto, complicar e ampliar os marcos conceituais da tradição principialista da bioética. Especialmente no que diz respeito aos princípios de autonomia e justiça, a fim de se afastar do formalismo lógico e da compreensão jurídica liberal da vida e dos vínculos. Propomos cruzar esse limiar para pensar a partir da autonomia relacional e da justiça social interseccional quando se trata de resolver situações em que a vida está em jogo e o reconhecimento de suas (b)objetividades situadas.

Podemos agora voltar às perguntas que nos colocamos no início da apresentação: - O conceito de interseccionalidade é funcional ao sistema, particularmente em espaços onde emergem dilemas bioéticos que colocam em risco o bem-estar e até mesmo a vida de muitas mulheres?

Sim, pode ser se permanecer no campo da formalidade lógica e legal, uma vez que ambas são estruturas binárias. Com efeito, a categoria de interseccionalidade pode ser capturada pelo discurso de uma democracia formal e de cidadania, podendo até ser fixada em leis que, desvinculadas de sua carne sócio-histórico-cultural, acabam sendo funcionais ao sistema e favorecem a recolonização das relações. Com isso não queremos dizer que as leis e instituições não sejam necessárias, pelo contrário, elas constituem o ponto de chegada de processos deliberativos onde o pluralismo histórico, a autonomia relacional e a justiça social interseccional estão em jogo. Mas esse mundo normativo institucional só faz sentido por causa de sua referência ao mundo da vida. Uma dimensão su(b)jetiva da qual surgem não apenas as demandas – especialmente as de reconhecimento e justiça social – mas também a permanente defesa e expansão da normatividade.

- É possível redefinir politicamente a interseccionalidade e a autonomia relacional – propostas pelo feminismo bioético – para transformar múltiplas desigualdades?

Não só é possível, como necessário, redefinir a interseccionalidade e a autonomia relacional em termos políticos, em princípio para trazer à luz o abismal hiato hierárquico instalado pela intrusão colonial e que, em várias roupagens lexicográficas, continua até o presente. Em suma, demonstrar o poder reflexivo e prático do feminismo bioético para dinamizar o cuidado da vida, em toda a sua amplitude e com todos os riscos e contradições que isso implica nas complexas sociedades contemporâneas. De fato, uma ética e uma política de cuidado e corresponsabilidade não apenas cimentam a autonomia relacional, mas são sensíveis às circunstâncias contextuais objetivas e às condições subjetivas para a realização de uma maior justiça social interseccional.

- Que justiça social torna possível a inclusão participativa de grupos marginalizados?

A categoria de justiça social interseccional sintetiza uma pluralidade de relações tensas, até mesmo conflituosas, cuja operacionalização de acordo com as necessidades permite identificar espaços específicos de ação para sua realização (Cf. Arpini, 2021). Para essa operacionalização, é necessário convocar especialistas de cada um desses espaços específicos: saúde, educação, meio ambiente, segurança e um longo etc. Dizemos conhecedores e não apenas especialistas porque, embora saibam, quem sofre injustiças em cada área específica também sabe do que se trata.

REFERÊNCIAS

ÁLVAREZ, S. La autonomía personal y la autonomía relacional. **Análisis filosófico**, [S. l.], v. 35, n. 1, p. 13-26, 2015.

ARPINI, A. M. Ética social. In: SALAS ASTRAÍN, R. (coord.). **Pensamiento crítico latinoamericano**. Conceptos fundamentales. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Católica Cardenal Silva Henríquez, 2005. v. I, p. 327-339.

ARPINI, A. M. “A priori histórico / a priori antropológico. Notas para un diálogo posible entre Michel Foucault y Arturo Andrés Roig”. In: **Tramas e itinerarios**. Entre filosofía práctica e historia de las ideas de nuestra América. Buenos Aires: Teseo, 2020. p. 503-522.

ARPINI, A. M. “Entre distribución y reconocimiento. Reflexiones en torno al debate sobre justicia en salud pública”. **Resistances**, Quito, Ecuador, v. 2, n. 3, 2021.

ARPINI, A. M. Para la construcción del diálogo intercultural con mirada de género en bioética. **Revista de Filosofía y Teoría Política**, 2021.

BEAUCHAMP, T. L.; CHILDRESS, J. F. **Principles of biomedical ethics**. New York: Oxford University Press, 2001.

RODRÍGUEZ, J. D. Nuevas perspectivas bioéticas: autonomía relacional. **Revista Ene de Enfermería**, [S. l.], v. 6, n. 1, 2012.

KOTTOW, M. “Justificación por principios”. In: TEALDI, J. C. (dir.). **Diccionario latinoamericano de bioética**. Bogotá: UNESCO, Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética, Universidad Nacional de Colombia, 2008. p. 141-144.

LUGONES, M. Colonialidad y género. **Tabula rasa**, [S. l.], n. 9, p. 73-102, 2008.

PAREDES CARVAJAL, J. E. **Entronque patriarcal**: la situación de las mujeres de los pueblos originarios de Abya Yala después de la invasión colonial de 1492. 2018. Tesis (Maestría) –, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2018.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina. *In: Cuestiones y horizontes*: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2014. p. 777-832.

RAWLS, J. **Teoría de la justicia**. Traducción: María Dolores González. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

ROIG. **Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano**. México: Fondo de Cultura Económica, 1981. p. 9-17.

SEGATO, R. 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*. Y una Antropología por demanda. Buenos Aires, Prometeo, 2015. p. 69-99.

SEN, A. “Justicia global. Más allá de la equidad internacional”. Traducción del inglés por Carlos Rojas Reyes. polylog. Foro para filosofía intercultural 3. **Global Public Goods**. International Cooperation in the 21st Century. New York. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 116-125.

SHERWIN, S. “**Feminismo y bioética**”. Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.

SPIVAK, G. C. **¿Puede hablar el subalterno?** Traducción de José Amícola y Marcelo Topuzian. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2011.

TEALDI, J. C. Diccionario latinoamericano de bioética. **Acta bioethica**, [S. l.], v. 16, n. 2, p. 2, 2010.

CRediT Author Statement

- Reconhecimentos:** O autor agradece aos membros do grupo de pesquisa Filosofia Prática e História das Ideias do INCIHUSA, CONICET e à equipe de pesquisa que realiza o PICT 2021-I-GRF1: "Ética e direito humano à saúde em uma perspectiva interseccional", dirigido pela Dra. María Graciela De Ortuzar.
 - Financiamento:** Fundo Nacional de Ciência e Tecnologia (FONCYT).
 - Conflitos de interesse:** No existe conflito de intereses.
 - Aprovação ética:** A pesquisa baseia-se na análise e interpretação da literatura.
 - Disponibilidade de dados e materiais:** Os dados estão disponíveis nas referências citadas.
 - Contribuições dos autores:** O autor é responsável por todo o trabalho.
-

Processamento e editoração: Editora Ibero-Americana de Educação.
Revisão, formatação, normalização e tradução.

