

UNIVERSIDAD DE BRASÍLIA
PROGRAMA DE POSTGRADO EN BIOÉTICA

FABIO AURELIO RIVAS MUÑOZ

DESAPRENDER LA COLONIALIDAD DEL SABER/PODER
PARA CONSTRUIR UNA BIOÉTICA LATINOAMERICANA

Brasília

2016

FABIO AURELIO RIVAS MUÑOZ

DESAPRENDER LA COLONIALIDAD DEL SABER/PODER
PARA CONSTRUIR UNA BIOÉTICA LATINOAMERICANA

Tesis presentada como requisito parcial para la obtención del título de doctor en Bioética, Programa de Postgrado en Bioética de la Universidad de Brasilia – Área de concentración: Fundamentos de Bioética y Salud Pública.

Orientación: Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento

Brasilia

2016

FABIO AURELIO RIVAS MUÑOZ

DESAPRENDER LA COLONIALIDAD DEL SABER/PODER
PARA CONSTRUIR UNA BIOÉTICA LATINOAMERICANA

Tesis presentada como requisito parcial para la obtención del título de doctor en Bioética, Programa de Postgrado en Bioética de la Universidad de Brasilia – Área de concentración: Fundamentos de Bioética y Salud Pública.

Jurados:

Presidente: Wanderson Flor do Nascimento

Volnei Garrafa

Natan Monsores de Sá

Flávio Rocha Paranhos

Leandro Brambilla Mardorell

Suplente: Pedro Sadi Monteiro

Fecha de sustentación: 17 de Junio de 2016

A indígenas hombres y mujeres,
negros y negras,
campesinos y campesinas
del mío y todos los países como el mío,
que no han dejado
de resistir desde la llegada
de los conquistadores
españoles y portugueses

AGRADECIMIENTOS

A Blanca, mi madre (in memoriam), a Marco, mi padre y mis tres hijas: Anamaría, Daniela y Natalia... de quienes no dejo de aprender cada día a ser hijo y papá al mismo tiempo. A María Teresa, capaz de dar todo de sí y lo suyo por una causa justa. A los profesores Volnei Garrafa y Wanderson Flor do Nascimento, en la Universidad de Brasilia (UnB), por confiar en mí. A todo el personal de la UnB que me acogió y me brindó su amistad y cariño.

*Crecimos en un continente que por mucho tiempo,
como una anómala forma de la geometría,
tuvo su centro afuera.
Aprendimos a mirarnos a la vez desde afuera de nosotros mismos,
a juzgarnos desde lo que no éramos,
a ver lo extraño en la fisonomía de nuestros hermanos.
A sentir familiares las cosas distantes
y distantes las cosas familiares.*

William Ospina

Abreviaturas

ACIN. Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca

BI. Bioética de intervención

BM. Banco Mundial

DUBDH. Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos.

FSM. Foro Social Mundial

MSCG. Movimientos Sociales Contra la Globalización Neoliberal

OMC. Organización Mundial del Comercio

OMS. Organización Mundial de la Salud

OPS. Organización Panamericana de la Salud

PNUD. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo

UnB. Universidad de Brasilia

Resumen

Varios autores han sostenido que los movimientos sociales de los años 1950-70 por derechos civiles en los Estados Unidos, hacen parte de los hitos históricos que llevaron al surgimiento de la bioética con Potter. Se trató de movimientos sociales en que los excluidos buscaron la inclusión acudiendo a ellos mismos, porque el diálogo supuestamente amplio y transparente los había dejado por fuera. Entonces, la acción transgresora conjunta de órdenes injustos, hace parte de ese nacimiento, pero estos hechos fueron olvidándose por parte de la perspectiva dominante en bioética: la ética biomédica, para enfatizar en el binomio profesional de salud – paciente, o investigador – sujeto de investigación, que comienza y termina en sus cuatro principios: autonomía, beneficencia, no-maleficencia y justicia. Con el tiempo, tales movimientos fueron siendo igualmente excluidos por la bioética anglosajona en la medida en que ella fue tomándose el mundo universalizando los cuatro principios en que se soporta.

La BI surgió como respuesta al principialismo. Es en sí misma transgresora del orden bioético impuesto desde el desarrollado al resto del mundo. Su centro está en la (in)justicia y en la vulneración social, desde ahí está construyéndose como propuesta bioética a este lado del mundo. América latina ha sido precisamente territorio de movimientos sociales anti hegemónicos desde la conquista en el siglo XV. En el origen de estos movimientos está igualmente la (in)justicia y la vulneración social. Son precisamente esos movimientos los que estarían abriendo el camino a la interculturalidad para que la BI no se quede en la mera interdisciplinaridad académica. Dicha interculturalidad, sin embargo, no es posible sin decolonialidad. La BI es una bioética que resiste es en la resistencia donde va construyendo su epistemología. ¿Por qué, entonces, limitarla a la academia donde las razones son puras, diáfanas y neutras?

Palabras clave: bioética, bioética de intervención, movimientos sociales, justicia, vulnerabilidad social.

Resumo

Vários autores têm sustentado que os movimentos sociais dos anos 1950-70 por direitos civis nos Estados Unidos, fazem parte dos fatos históricos que levaram ao surgimento da bioética com Potter. Tratou-se de movimentos sociais em que os excluídos procuraram a inclusão acudindo a eles mesmos, por que o diálogo supostamente amplo e transparente tinha-os deixado por fora. Então, a ação transgressora conjunta de ordens injustas, faz parte desse nascimento, mas estes fatos foram esquecendo-se por parte da perspectiva dominante em bioética: a ética biomédica, para enfatizar no binômio profissional de saúde – paciente, ou pesquisador – sujeito de investigação, que começa e termina em quatro princípios: autonomia, beneficência, não-maleficência e justiça. Com o passo do tempo, tais movimentos foram sendo igualmente excluídos pela bioética anglo-saxã na medida em que ela foi se tomando o mundo universalizando os quatro princípios em que se suporta. A bioética de intervenção surgiu como resposta ao principialismo. Seu centro está na (in)justiça e na vulneração social e desde aí está construindo-se como proposta bioética a este lado do mundo. América latina tem sido precisamente território de movimentos sociais anti-hegemônicos desde a conquista no século XV. Na origem destes movimentos está igualmente a (in)justiça e a vulneração social. São precisamente esses movimentos os que estariam abrindo o caminho à interculturalidade para que a BI não fique na mera interdisciplinaridade acadêmica. Dita interculturalidade, no entanto, não é possível sem decolonialidade. A BI é uma bioética que resiste é na resistência onde vai construindo sua epistemologia. ¿Por que, então, limitar a bioética à academia onde as razões são puras, diáfanas e neutras?

Palavras chave: Bioética, Bioética de Intervenção, Movimentos Sociais, Justiça, Vulnerabilidade Social

Abstract

Several authors have supported that social movements of the years 1950-70 for civil rights in the United States, are part of historical milestones that led to the emergence of the bioethics with Potter. These social movements were ones in which the excluded people looked for the incorporation by themselves, because the supposedly wide and transparent dialog had left them externally. Then, the transgression acts against unjust orders were part of this birth, but these facts were forgotten from dominant perspective in bioethics: The biomedical ethics, that emphasize the relationships between health care professional - patient, or investigator - subject of investigation, and which begins and ends in its four principles: autonomy, beneficence, non-maleficence, and justice. After, Anglo-Saxon bioethics excluded these movements from its issues when it was taking the world and globalizing its four principles. Intervention Bioethics arose as response to Anglo-Saxon bioethics. The emphasis of this transgressor vision of bioethical order imposed from the developed world to the rest of societies are both (in)justice and social vulnerability, and from this place it is constructing its epistemology. Latin America has been precisely a territory of social movements from the conquest in the 15th century. In the origin of these movements, (in)justice and vulnerability are equally important. These movements are opening the way to interculturality in order that the Intervention Bioethics does not only remain in the academic interdisciplinarity. Nevertheless, this interculturality is not possible without decoloniality. The Bioethics of Intervention is a bioethics that resists and is in the resistance where he is constructing his epistemology. Then, why to limit it to the academy where the reasons are pure, diaphanous and neutral?

Key words: Bioethics, Intervention Bioethics, Social Movements, Justice, Social Vulnerability

CONTENIDO

Introducción	1
Capítulo 1.	
El doble nacimiento de la bioética: Jahr/Potter y Hellegers	30
Capítulo 2.	
Movimientos sociales y bioética	53
Capítulo 3.	
Colonialidad, bioéticas, saber y poder	73
Capítulo 4.	
Por qué desaprender la colonialidad en bioética y como se hace al interior de los MSCG?	93
Algunas consideraciones adicionales	118
Bibliografía	126

Introducción

Esta introducción es tanto una presentación como también una justificación. Desde mi primer contacto con la bioética a mediados de los años 1990, en Bogotá, Colombia comprendí su carácter fundamentalmente reflexivo y dialógico en un contexto interdisciplinar, y al mismo tiempo cuestioné el desinterés de la academia por no ir más allá de hospitales y centros de investigación donde puede adelantarse la práctica de este saber que juntaba ciencias naturales y humanas en perspectiva de proteger la vida en el planeta. Con el paso del tiempo, es cuestionamiento me fue inclinando hacia las búsqueda de perspectivas diferentes y el giro ocurrió en el momento en que leí un pequeñísimo artículo de Garrafa sobre una llamada bioética dura que estaba comenzando a denominarse bioética de intervención. Comencé a hacer el ejercicio comparativo de esta con la otras visones, como las de Tealdi y los derechos humanos, Kottow y la ética de protección, en fin, y luego decidí que la Bioética de Intervención (BI) satisfacía mis intereses intelectuales, profesionales y personales al punto que abandoné los estudios de doctorado que adelantaba en Colombia porque no quería hacer algo que no cubriera mis expectativas.

El ejercicio comparativo, iniciado en aquella época, reposa en unas notas de cuaderno que fueron desempolvadas para esta parte de lo que ahora constituye mi tesis de doctorado en La Universidad de Brasilia, cuna de la BI. La versión principialista, ve que los cuatro principios, familiares a toda persona que se acerca a la bioética, estaban dirigidos esencialmente a los escenarios ya señalados, y entre sus antecedentes históricos aparecía la medicalización de la vida, los avances científico-tecnológicos, la revolución biomédica, los abusos cometidos en la investigación con seres humanos y los movimientos sociales en busca de reconocimientos de derechos civiles en el país donde nació este saber. De estos factores, los que más se ventilaban eran los cuatro primeros, y

el último sólo se mencionaba tangencialmente. Entendida como propuesta bioética de ruptura con esta versión estaba la BI, la cual sustentaba su andamiaje epistemológico en dos asuntos, para mí, fundamentales a lo que buscaba: la (In) justicia y la vulnerabilidad sociales. Para la bioética principialista, la justicia y la vulnerabilidad eran asuntos individuales en el contexto de la relación profesional – paciente, o investigador – sujeto de investigación. En lo relacionado con vulnerabilidad, la función esencial de la bioética consistía en proteger al individuo vulnerable, en razón de su autonomía comprometida que le impide una decisión informada. Es decir, la vulnerabilidad recaía en el principio de autonomía, que dicho sea de paso, tuvo origen en el Informe Belmont de 1978 y su principio de respeto por quienes pueden tomar decisiones y protección de quienes no. En la BI, la (In) justicia y la vulnerabilidad se salían del ámbito meramente individual, y abordaba socialmente dichos asuntos. Esto, desde luego, ponía en el centro del debate y la reflexión bioéticas, asuntos de poder, es decir de política. Con esto en mente, decidí devolverse y escudriñar en aquello que la bioética principialista había hecho a un lado: los movimientos sociales. Los movimientos sociales entonces pasaron a ser mi foco de interés en bioética. El punto de encuentro entre bioética y movimientos sociales era precisamente la BI, con su énfasis en asuntos de (in) justicia y vulnerabilidad social. Las injusticias sociales eran las principales razones de la vulneración social, e históricamente han sido los vulnerados sociales quienes se refugian, no solamente para protegerse y cuidarse, sino para buscarle y encontrarle salidas al sufrimiento por ellos mismos, como sujetos colectivos, no nada más individuos, al interior de movimientos sociales contra-hegemónicos, en consecuencia, transgresores de un orden injusto que produce daño a una parte importante de la población. Aunque había encontrado la manera de enlazar bioética con movimientos sociales, la literatura hasta ese momento publicada en BI, no hacía el énfasis que yo mismo percibía en dichos movimientos con

miras a fundamentar más esta perspectiva de bioética con claro perfil social, en cuya base estaba el sufrimiento que causan las injusticias sociales. Los movimientos sociales que me interesaban eran precisamente aquellos en cuya base estaba dicho sufrimiento, pero no encontré literatura que abordara el asunto con el énfasis esperado. Finalmente, ya en la Universidad de Brasilia (UnB), conocí el acercamiento entre BI y los llamados estudios de la colonialidad, puesto sobre el tapete por Wanderson Flor de Nascimento en su tesis doctoral. Son precisamente los estudios de la colonialidad lo que no sabía que buscaba pero me encontré por accidente. En el centro de ellos está el sufrimiento a la vez que está la sublevación, la transgresión, la de-colonialidad.

El nuevo problema, tiene que ver con mi doble personalidad: aunque es la academia lo que me permite ganar para mi sustento y apoyar en el de mi familia, escenario donde además, si bien no siempre puedo hacer lo que quiero, ha sido posible no hacer lo que no quiero, mi yo no académico está con quienes sufren en el terreno mismo del sufrimiento. La interculturalidad alivia las manifestaciones negativas del choque entre mis dos personalidades. La búsqueda entonces ha seguido por ser asunto tanto de interés personal como académico.

Ahora bien, la colonialidad ha sido asunto esencialmente académico, por eso mismo se llaman estudios sobre la colonialidad. Tengo claro que en las grandes transformaciones sociales (no me estoy refiriendo a las revoluciones científicas) en la historia de la humanidad, más bien poca relevancia, si es que alguna, ha tenido la academia, escenario donde los saberes se encierran, es decir se cierran a otros saberes, lo cual, pienso, tiende hoy a empeorar bajo una academia que prácticamente está dirigida a reproducir las relaciones de poder marcadas cada vez más por la injusticia y la vulneración. Para decirlo más explícitamente, las grandes transformaciones sociales han sido conseguidas socialmente por los seres humanos, sean o no académicos. En esta tesis pretendo hacer

un puente entre la versión académica de la BI en perspectiva de de-colonialidad, por un lado, y los movimientos sociales contra la globalización neoliberal donde hay una práctica social de ella, esto es, una versión no académica de BI, que encuentro importante hacia la interculturalidad, porque considero que una perspectiva latinoamericana en bioética sería una de carácter intercultural y eso no puede lograrse en la interdisciplinaridad que finalmente sigue siendo un saber especializado, por tanto, excluyente. La interdisciplinaridad no puede ser lo que caracterice una bioética latinoamericana, deberá ser la interculturalidad.

Según refiere María Luisa Pfeiffer (1), *“la acción bioética se quedaría manca si solamente se cuestionase conductas científicas o médicas y mucho más si ese cuestionamiento sólo afecta a los juicios y conductas individuales”*. Sandro Spinsanti (2) sostenía en 1998 que la llamada *Bioética social* busca soluciones al viejo conflicto entre los más y los menos privilegiados del mundo, esto es, el avance de los primeros versus la lucha por la supervivencia de los segundos.

Por su parte y de manera colectiva, la BI busca una sociedad *“fundamentada en leyes justas y en instituciones político-económicas verdaderamente comprometidas con el bienestar de la colectividad”* (3) y, por lo tanto, es una bioética posicionada políticamente que se enfrenta de manera abierta y enfática a la visión centrada en cuatro principios, propia de la perspectiva norteamericana que se ve a sí misma neutral y apolítica, cuyo mayor soporte teórico está en las, hasta la fecha, siete ediciones del libro *Principios de ética biomédica* de Beauchamp y Childress.

Los intereses y las preocupaciones de la BI están vinculados con las desigualdades económicas y sociales en todo el mundo y particularmente en el llamado Tercer Mundo (4), desigualdades que no solamente tienen relación con el ambiente biomédico de la clínica e la investigación con seres humanos.

En este trabajo propongo un sentido un poco diferente de intervención. Por un lado, veo en la palabra intervención también la palabra participación y, si la BI ha tomado partido en favor de las poblaciones históricamente excluidas de las decisiones políticas, económicas y sociales en nuestras sociedades latinoamericanas, es porque se requiere de la participación de estas poblaciones en busca de sociedades justas, abiertas y democráticas en este continente. La intervención/participación de estas poblaciones es necesaria por muchas razones, entre ellas porque las desigualdades, aun en los mismos campos biomédicos, por ejemplo, en lo relacionado con el acceso a medicamentos o tratamientos, son evidentes. De la misma manera, los abusos en contra de poblaciones pobres y analfabetas en las investigaciones con seres humanos continúan a pesar de códigos, declaraciones y acuerdos internacionales, que finalmente poco han podido evitar, ya en el siglo XXI, la explotación de estas poblaciones. La apropiación privada de bienes comunes como el conocimiento, amparándose en derechos de propiedad intelectual y patentes, se ha intensificado, al igual que pasan a manos privadas el agua o los bosques. Una visión de la salud como mercancía susceptible de ser vendida y comprada, en esta etapa del capitalismo, es tema de discusión y reflexión en BI pero no se aborda, o sólo se hace tangencialmente, entre los bioeticistas de corte anglosajón. Se trata entonces de la intervención/participación de otras visiones del mundo, su acción en procura de una sociedad justa, porque hasta hoy sus voces no son escuchadas. No entiendo la intervención como intromisión, en acuerdo con Feitosa y Nascimento (5). La intromisión finalmente es una imposición, aquella cultura intervenida bajo tal visión es una cultura sometida y eso atenta contra la participación. Como se verá adelante, la interculturalidad es finalmente decolonialidad, en ninguna de las dos tiene cabida la intromisión, es decir, la imposición.

Los grandes avances científicos y técnicos ocurren en un contexto en que de totalitarismo del mercado, cultura hegemónica para la cual todo avance científico o tecnológico es un negocio, e igualmente, bajo ella, todo nuevo negocio es un avance social. La premisa es finalmente simple y honesta: si a los negocios les va bien a las sociedades les va bien.

Francis Fukuyama (6) hizo creer prácticamente a todo el mundo que la historia llegó a su final, que la democracia liberal era el destino de la humanidad y que nada puede ni debe hacerse en contra de ella porque ahora todas las cosas están como deben estar, era una ley natural. En mi opinión, una democracia liberal no puede ser “la democracia”, es simplemente una de sus variedades porque el liberalismo es una corriente política, no “la política”, y que estando en el poder, el liberalismo impone y trata de impedir acciones de otras corrientes políticas, a menudo mediante el uso de la fuerza, aunque hable de pluralismo, de diálogo y de soluciones pacíficas a los conflictos surgidos a su interior. El liberalismo es una vieja visión del mundo que recobró fuerzas con la caída del llamado campo socialista cuando finalizaba el siglo XX.

Después de una época de crítica feroz a nuestras sociedades occidentales por parte de la posición ideológica dominante del marxismo hemos pasado a un análisis en que se describe nuestro mundo como de seres humanos puros en un sistema social perfecto. [...] Nos encontramos en un mundo de opciones personales puras, relaciones de poder y económicas puras, donde siempre se prejuzga en todas las situaciones la buena intención (7)

Como pasa con la democracia liberal, la globalización neoliberal es vista como un hecho natural, una ley universal, el destino de las sociedades, algo acerca de lo cual nada puede hacerse dado el carácter de inevitable.

Lo cierto es que la historia, como las ciencias y las técnicas, es una obra de los seres humanos, una de sus construcciones y, hasta ahora, la historia que conocemos ha sido contada por los colonizadores, por los vencedores en las guerras de conquista. Esa es la

visión de la historia que ve la globalización como un hecho natural y, por lo tanto, hemos llegado donde deberíamos llegar: la famosa aldea global. Pero la historia no es una, hay muchas historias no contadas, perdidas en la memoria colectiva.

No olvidemos que recuperar la memoria, nuestra memoria, es comenzar el camino para la reparación que el mundo patriarcal nos debe: es que no reclamamos el derecho a meternos en la historia pues siempre hemos estado en ella, solo queremos re-escribirla (8).

Nuestro futuro puede estar precisamente en esa historia no contada, silenciada por los historiadores oficiales que usualmente son los que tienen cabida en los lugares donde aprendemos historia: el sistema educativo. Nuestro futuro entonces puede encontrarse en aquel pasado que aún no hemos descubierto porque los conquistadores, como mostraré adelante, lo cubrieron en tiempos del llamado *Descubrimiento de América*.

Si la palabra *patriarcal* es cambiada por *colonial*, el sentido de la frase anterior no resulta muy diferente teniendo en cuenta la realidad de los pueblos olvidados por la historia oficial, pueblos tan olvidados como las mujeres han sido olvidadas y excluidas de las grandes decisiones en sociedades donde la conquista, ya sea de territorios o de nuevos clientes para viejos y nuevos negocios, es el principal objetivo de los poderosos. Olvidados y excluidos han sido negros e indios en estos países conquistados por europeos.

En los últimos tiempos la palabra *inclusión* ha estado de moda. Sin duda la globalización necesita que todo el mundo entre a la cultura de los negocios, sea como vendedor o como comprador. Si no entra, es su propia decisión porque en la *aldea global* todo es asunto de información, y eso también caracteriza las sociedades actuales, hay información en tiempo real. Entonces, según esta visión, todo lo que se requiere es tomar la más grande decisión en la vida de los seres humanos: ser incluido en el mundo de los negocios. Un simple asunto de adaptación. La inclusión como asunto de

adaptación es precisamente lo que está detrás de la llamada pluriculturalidad o multiculturalidad que, como se verá adelante, no es lo mismo que interculturalidad. Adaptarse al *fin de la historia* es la invitación forzosa que hace la globalización en el contexto de las democracias liberales.

Intervención es un asunto que va mucho más lejos que la inclusión. La inclusión se hace desde arriba, alguien decide incluir algo porque finalmente necesita de esa inclusión. El sentido que doy a la intervención es el de *hacerse incluir*, no es imprescindible un nivel superior que decide incluir lo que estaba afuera para favorecer sus propios intereses. Si yo (como individuo o como colectividad) intervengo es porque necesito intervenir para que otros no decidan lo que debo hacer o no. Yo soy quien se hace escuchar, quien se hace incluir en la toma de decisiones que finalmente van a afectarme. Es ese el sentido de intervenir de este trabajo. No el sentido de manipular o de imponer. Es estar ahí para decidir juntos, no para adaptar a nadie, es el sentido de participar para cambiar las maneras de ser y de estar, de conocer, de vivir en el mundo, de transformarnos y transformarlo.

Intuyo que la BI es la perspectiva que ofrece el mejor lugar para el sentido de la participación que necesitamos en América Latina. De esa intuición nace este trabajo. Cuando la BI habla de inclusión social no entiendo eso como paternalismo, tampoco como simple protección de quien es excluido. Proteger al excluido social, aunque sea necesario, sin aceptar que está para intervenir, finalmente es reproducir indefinidamente el sistema excluyente. La BI está hablando de participación política de los excluidos sociales en la toma de grandes decisiones. Eso es también lo que algunos movimientos sociales en la historia misma de la bioética consiguieron: los negros en los Estados Unidos de Norteamérica, por ejemplo, quienes no fueron incluidos en aquel asunto de los *derechos civiles* como resultado del diálogo y las deliberaciones amistosas con los

poderosos. Aquellas deliberaciones y aquel diálogo simplemente no ocurrieron. Los negros tuvieron que luchar, muchos morir, para ser escuchados. Hoy, necesitamos hacernos oír, intervenir para que los poderosos de la economía y la visión exclusivamente financiera de la vida en el planeta no sigan tomando las decisiones que solamente a ellos benefician. Entonces, es el sentido político de participar el que, creo, está presente en la BI. La protección, en consecuencia, no es suficiente para una perspectiva distinta de la inclusión social. La inclusión social es un asunto político y lo que es realmente importante es la intervención de los excluidos sociales en asuntos decisivos, no se trata de adaptarlos a la democracia liberal. De alguna manera los esclavistas tuvieron que proteger a sus esclavos para continuar siendo poderosos, cosa que jamás podrá significar inclusión social porque las decisiones siguieron en manos de los esclavistas. Las empleadas domésticas nunca han sido incluidas aunque tengan habitación y comida en las casas de sus patrones. Entre protección e inclusión social hay grandes diferencias, aunque la primera sea relevante para la segunda. Más que de justicia, la protección es un asunto de beneficencia. Una verdadera inclusión social, al contrario, es un mínimo de justicia que requiere de participación política de los sujetos históricamente subordinados en la sociedad, su intervención. Son razones de justicia las que originaron la propuesta brasilera conocida hoy como BI, y esto es porque la justicia es tanto un asunto de ética como de política. Es finalmente por esto que la BI acabó politizando la bioética (9).

La BI puso la justicia en primer plano, ella está en el centro de su fundamentación. Si la bioética es finalmente un saber interdisciplinar, discursivo y reflexivo, la BI tiene suficientes razones para discutir y para reflexionar en el terreno de la política, de donde la justicia jamás debió haber salido. Claro, hay diferentes miradas de justicia. La justicia no es un asunto solamente económico, mucho menos un asunto propio de una visión de

la economía, es también un asunto social, cultural, inclusive espiritual. Haber dejado la justicia exclusivamente en manos de los economistas ha sido una gran falta de responsabilidad política, de ahí, una gran falta de responsabilidad ética.

La historia de la distribución de la riqueza es siempre profundamente política y no podría resumirse en mecanismos puramente económicos [...] La historia de las desigualdades depende de las representaciones que se hacen los actores económicos, políticos y sociales, de lo que es justo y de lo que no lo es, de las relaciones de fuerza entre esos actores y de las elecciones colectivas que resultan; es el producto conjunto de todos los actores interesados (10).

La BI está del lado más frágil de la sociedad, el lado históricamente negado, excluido, el lado donde precisamente están hoy las víctimas de esta democracia liberal, caída del cielo, para Fukuyama. En la visión de responsabilidad social que veo en la BI, los negados son sujetos, es decir, actores de intervención política, no simples espectadores. Ser actores da sentido al ejercicio de una democracia real, esto es, amplia, participativa, abierta y transparente. Para ser actores, habrá necesidad de interculturalidad, la cual, de acuerdo con lo que argumentaré más adelante, no es factible sin decolonialidad. Wanderson Flor de Nascimento ya propuso un diálogo ente los estudios sobre la colonialidad, especialmente en el contexto latinoamericano, de un lado, y la BI, del otro.

Entre las conclusiones a que llegó con su reflexión encontramos que:

A maneira como a BI procura lidar com suas bases teóricas eurocêntricas, até agora, tem sido suficientemente satisfatória para pensar os problemas de que se ocupa, mas isso não pode impedir que se critique o uso que a BI faz da proposta utilitarista e de seus outros fundamentos teóricos. O uso destas bases, até quando se consiga construir algum instrumento mais adequado, deve ser totalmente cuidadoso (11).

Este es otro asunto de interés para el presente trabajo. Las bases de las bioéticas, cualquiera sea su perspectiva, como la de muchos saberes o conocimientos esencialmente académicos, sean o no disciplinas o inter-disciplinas científicas, han sido eurocéntricas, están sustentadas en la necesidad de predicción, de control de eventos futuros, de manipulación, de aplicación efectiva, de razones que finalmente son impuestas a quienes no son académicos, es decir, aquellos ignorantes o irracionales.

Quienes empezamos a interesarnos por la BI, a estudiarla y a trabajar con ella, no solamente requerimos lidiar con esas bases eurocéntricas, también las criticamos. Pienso que necesitamos avanzar en la búsqueda de bases no eurocéntricas para la BI y, me parece que pudieran encontrarse en la decolonialidad, es decir, en la interculturalidad porque la interdisciplinariedad no rompe con dichas bases, es otro saber experto, fundamentalmente académico.

Se acepta, aunque se ha olvidado, que algunos movimientos sociales, principalmente dirigidos al reconocimiento de derechos sociales durante los años 1960 y 1970, jugaron papel protagónico en el nacimiento de la bioética. En este trabajo se hace una corta reseña de algunos de tales movimientos, para después profundizar en una idea central: en la actualidad, los Movimientos Sociales Contra la Globalización Neoliberal (en adelante, MSCG), específicamente de indígenas, negros y campesinos en América Latina, aunque no solamente estos, muestran elementos que permitirían aquel ir desaprendiendo la colonialidad que subyace en la BI, dadas sus bases aun eurocéntricas, como ya fue mencionado, en esta persistente búsqueda de fortalecer esta propuesta de bioética surgida en el ocaso del siglo XX en Brasil, propuesta en la que me afirmo y que no ha detenido su proceso de construcción colectiva.

El mundo necesita movimiento, sin duda, pero no un movimiento para que todo siga como va. Requerimos movernos hacia otros lados y hay movimientos sociales que están dirigiéndose por rumbos que claramente son de interés en bioética. El programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) ha referido recientemente que:

Desde las luchas por la recuperación de la democracia y la defensa de los derechos humanos, hasta las protestas de los movimientos de estudiantes por la calidad en la educación, pasando por los conflictos en defensa de la condición obrera frente a los procesos de ajuste estructural, las reivindicaciones de los movimientos campesinos por el acceso a la tierra, los conflictos urbanos para mejorar la calidad de la vida en ciudades en expansión desenfrenada, las reivindicaciones regionales por la profundización de los procesos de descentralización, las protestas de las clases

medias empobrecidas en la crisis de la media década perdida o las demandas de los movimientos indígenas por el respeto de sus territorios y por la revalorización de sus usos y costumbres ancestrales, las movilizaciones sociales en América Latina han sido y son portadoras de democracia (12).

Enfatizo aquello de “portadoras de democracia” porque ella hace parte de los fundamentos de la bioética, aun la principialista, sin embargo, no se trata de la democracia liberal. Estos movimientos siguen en procura de la participación de quienes nunca participaron en el pasado ni ahora porque no se permitió su participación en la toma de decisiones que les excluyeron en beneficio de poderosos sea por su riqueza, por sus armas, por sus conocimientos, por sus influencias, o por todo eso junto. Participación, esto es, intervención, es el mayor sentido de la democracia. Sin embargo, lo que menos requiere la globalización impuesta por los poderes centrales es de una democracia abierta a la intervención de quienes nunca permitieron intervenir.

Las luchas contra la explotación y la dominación se van a orientar, en adelante, hacia la democracia directa, como la manera más eficaz de asegurar y desarrollar la solidaridad social, la libertad individual y la democracia cotidiana de la sociedad. Esa es, después de todo, la más larga y continuada utopía de América Latina (13).

Los poderosos en estas democracias de hoy han difundido la idea de que sólo tenemos una manera de hacer democracia, la de las instituciones políticas que ellos mismos montaron hace tiempo: el parlamento, los tribunales, las comisiones, las administraciones y sus dependencias. La democracia llamada occidental, entre otras cosas, supone la representatividad de los diferentes actores en las instancias de gobierno en busca de decisiones que contemplen los variados intereses en una sociedad. Su fundamento, entonces, está en la representatividad. El problema está en que son los intereses de los poderosos los que priman sobre cualquiera otros intereses, apoyándose en las instancias de gobierno a que se ha hecho referencia, a las cuales solo se puede acceder por vías que finalmente solo ellos conocen y manejan a profundidad. Es posible hablar de varios matices de democracias en nuestros países, pero

Todos esos matices de orden democrático liberal debilitan la presencia de la ciudadanía en las decisiones políticas del país, por cuanto su participación está gastada con la elección de los actores que integran los poderes políticos (14).

De fondo, percibo que es esa misma idea la que prevalece en la bioética académica, un saber cuyo lugar natural ha sido reducido a su instancia por excelencia: el comité de bioética, aquel ejercicio de democracia representativa donde solamente el lenguaje de la racionalidad occidental, esencialmente especializado, hace presencia.

Curiosamente, no entanto, em uma grande variedade de lugares ao redor do mundo, as pessoas continuaram inventando novas formas de identificar os problemas, procurar soluções e compartilhar experiências. Mesmo sem palavras para enquadrar suas ações ou nomes para designar utopias alternativas, as pessoas não param de tentar fazer do mundo (ou pelo menos de pequenas partes dele) um lugar mais justo e habitável. Alguns movimentos pequenos ou remotos encontraram aliados em lugares inesperados, às vezes conquistando vitórias em circunstâncias altamente desfavoráveis (15).

Los MSCG tienen otras formas de democracia que la bioética académica no conoce, o quizá no reconoce, porque finalmente algunos de los bioeticistas (muchos o pocos) somos unos de tantos tecnócratas de que dispone la academia, personas que simplemente aplicamos una técnica, un saber especializado, cuando se requiere de tal aplicación. Se trata de dar respuestas a los conflictos morales en el terreno de la bio-tecno-ciencia (casi siempre, la bio-tecno-medicina), sin consideración de otras perspectivas que pudieran ser llamadas NO bio-tecno-científicas.

Puedo resumir diciendo que trato de establecer puentes entre elementos centrales para la BI: justicia, vulnerabilidad social, transgresión, conocimiento y política que han sido y son igualmente centrales para los MSCG. De justicia y vulnerabilidad algo ya se habló. El conocimiento válido hoy es experto o aplicado. Un especialista es aquella persona que aplica su saber siempre desde el exterior, desde arriba, y lo aplica porque conoce a fondo lo que aplica y piensa que lo debe aplicar de la manera cómo cree que funcionará para resolver el problema que, asume, deberá resolver. El especialista define tanto el problema como la solución. Como se verá, en el especialista se juntan claramente las

colonialidades del saber y del poder, abordadas a fondo por el llamado grupo modernidad/colonialidad con varios autores latinoamericanos de reconocido prestigio. Pienso, como WF de Nascimento, que la BI estaría más cerca de los denominados estudios sobre la colonialidad que cualquier otra corriente de pensamiento en bioética. Si ello es así, la BI tendría puntos de encuentro con los MSCG que no tienen esas otras corrientes en nuestra América Latina. La idea entonces, es mostrar (¡de ninguna manera demostrar!) esos puntos de encuentro. Las colonialidades del saber y del poder están a la orden del día dentro de estos movimientos y cotidianamente hay conflictos relacionados con ellas. La interculturalidad, como práctica diaria que se camina al interior de los MSCG y para la cual no hay rumbos seguros, está andando de la mano de la decolonialidad mucho antes que los famosos estudios modernidad/colonialidad, y en terreno.

[...] lo decolonial – y la decolonialidad – nos son planteamientos nuevos y tampoco categorías teórico-abstractas. Han sido desde la colonización y la esclavización, ejes de lucha de los pueblos sujetos a esta violencia estructural, asumidos como actitud, proyecto y posicionamiento – político, social y epistémico – ante (y a pesar de) las estructuras, instituciones y relaciones de su subyugación (16).

Intuyo, que la BI no simplemente esté más cerca de los llamados estudios de la colonialidad, sino que también está más cerca de estos movimientos sociales en pos de otro mundo posible y debería acercarse y dejarse tocar por ellos para que se enriquezca ella misma con esas visiones y esos caminos que los pueblos originarios de América Latina andan hace mucho tiempo, han sido su eterno presente, ahora contra una globalización que los siguió excluyendo aunque hable de inclusión en el único sentido que a ella interesa: el mercado en manos de los mismos mercaderes que hacen de la vida uno más de sus grandes negocios. Incluir, en su perspectiva, es someter. Los MSCG no buscan precisamente someterse, al contrario, han resistido todo intento de quien trata de someterlos, y a quien trata de incluirlos siempre y cuando acepten adaptarse. Si estos movimientos resisten es porque en ellos ocurre la re-existencia, es decir, una nueva

existencia. De resistir y re-existir ha hablado un brasilero, quizá también otras personas en el mundo, llamado Joaze Bernardino-Costa en un libro acerca de las trabajadoras domésticas sindicalizadas, de quien robé la siguiente frase en su idioma: *Existe um abismo entre o ato de fala, que normalmente é desempenhada pelo intelectual, e a ação propriamente dita que é desempenhada pelo homem e pela mulher comum* (17). No se trata de hablar por los que no tienen voz, se trata de que hablen directamente porque es un hecho que están actuando directamente para conseguir ser escuchados.

Aunque comparto algunas de sus preocupaciones y varias de sus propuestas, no puedo compartir la visión de autores como López Segrera cuando afirma:

Es indispensable intensificar los esfuerzos interdisciplinarios, asociando los especialistas de las ciencias exactas y naturales a los de las ciencias sociales, pues estas son claves para suprimir las causas profundas de los conflictos: desigualdades sociales, pobreza, ausencia de justicia y democracia, obstáculos a la educación para todos, inadecuados servicios de salud, pobreza, alimentación, degradación del medio ambiente y otras (18).

No la comparto precisamente por la colonialidad del saber en esta postura. La solución a estos problemas estaría en las interdisciplinas científicas en las cuales prevalece la visión de herramienta que, aplicada al respectivo problema (por separado), debe darle solución. ¿Bastaría con la reunificación epistemológica de las denominadas dos culturas: ciencias y humanidades? Si bien necesario, esto no es suficiente. Si a la bioética interesa el diálogo y la argumentación, aquello que, en no pocas ocasiones despectivamente, denominamos conocimiento popular, tradicional o simplemente saber, no debe ser dejado por fuera. Parece cierto que la académica es efectivamente una cultura, aunque tenga en su interior muchas disciplinas que también pueden ser vistas como culturas. Esas culturas académicas están alineadas con el llamado rigor científico, el cual cierra posibilidades a otras culturas. La académica, en consecuencia, es una cultura en esencia homogénea aunque aparente gran diversidad. La relativamente reciente tendencia a la interdisciplinaridad en la academia ha hecho de ella un inter-

conocimiento científico excluyente, tal como excluyente es el de las disciplinas. Por tanto, la interdisciplinariedad está lejos de ser interculturalidad. Pretender que juntando todos los modelos, tanto los de las ciencias naturales como los de las ciencias humanas y poniéndolos a trabajar juntos, como saber interdisciplinar, se va a conseguir solucionar los grandes problemas de la vida parece sensato y racional, pero ha fallado y nada hace pensar que dejará de fallar.

La interdisciplinariedad de la bioética no resuelve la colonialidad de este saber, llamado humanismo científico emergente por el colombiano Gilberto Cely (19). Los comités de bioética reproducen las relaciones de poder propias de la interdisciplinariedad. Puede ser que al interior de estos comités todas las disciplinas tengan la misma importancia, pero hacia afuera, constituyen un saber que se traduce en poder decisivo con respecto a lo bueno o lo malo en asuntos de su interés.

El ya mencionado autor, López Segrera, complementa su postura afirmando que *[E]l papel esencial de los científicos sociales consiste en iluminar a los tomadores de decisiones con respecto a las opciones posibles ante las alternativas históricas* (20). Si esto fuese así, los problemas a que él hace referencia estarían solucionados hace bastante tiempo, pues ningún papel jugarían las relaciones de poder en el mundo, poder en manos de sujetos a quienes poco interesan las investigaciones sociales a no ser que resulten en alguna tecnología de la que pudiesen servirse para reproducir las relaciones que les mantienen en sus puestos de privilegio. ¿Alguna vez los tomadores de decisiones se guiaron por los científicos sociales cuando se trató de tomar decisiones que irían a contramano de sus propios intereses? Ni en el pasado ni ahora algo así ha sucedido. Nada hace pensar que vaya a suceder en el futuro. Dice José Miguel Serrano:

Tanto la ciencia biomédica como la tecnología biomédica pueden ser y de hecho han sido instrumentalizadas tanto por el poder político como por los sistemas económico-tecnológicos (21).

La bioética también ha sido instrumentalizada por el poder político y los sistemas económico-tecnológicos. Lo que ha sido replicado mediante los comités es el mismo ejercicio de democracia representativa que se ve a sí misma como verdadera democracia, pero la referida representación es cada vez más excluyente, aun en países desarrollados como los Estados Unidos de Norteamérica.

Contener, bloquear, dismantelar procesos de democratización y de ciudadanización en el mundo 'periférico' del capitalismo, parece ser, probablemente es, una necesidad sobre la cual se desenvuelve la reconcentración mundial del control de recursos y de mecanismos de poder público. [...] El capital financiero no requiere, obviamente, ni Estados-nación, ni ciudadanos, ni democracia, ni individuos libres, ni sociedades iguales. La concentración máxima del control en un extremo de la sociedad, la máxima fragmentación en el otro, son las tendencias que han desatado su predominio (22).

La democracia representativa liberal se ha rendido ante los mayores intereses económicos y financieros del mundo, los cuales están realmente detrás de la llamada mano invisible del mercado. Si estas democracias son manipuladas por los grandes intereses de las corporaciones y los negocios, significa que la política ha sido puesta para servirles. Si se hizo de la política el instrumento mediante el cual esas corporaciones y grandes negocios se afianzaron, de fondo la ética se instrumentalizó hacia esos fines. La BI, en consecuencia, tiene suficientes razones para politizar el diálogo bioético. Politizar es dar orientación o contenido político a las acciones, los pensamientos, etc., que, comúnmente, no lo tienen (23). Pienso que interculturalizar/descolonizar es politizar. Por tanto, hay puntos de encuentro muy interesantes para una perspectiva no instrumental de la BI. Del mismo modo que en otros saberes surgidos y desarrollados en la modernidad, la colonialidad también hace presencia en las bioéticas y sería necesario desaprenderla en perspectiva de construir una bioética de acuerdo con el cambio social, económico y político en favor de la justicia que se viene dando poco a poco en América Latina. Para considerarla como tal,

el sentido de ética aplicada que intuyo en la BI, es la política. Sería una ética aplicada a la política porque ahí está el mayor desafío ético en nuestros países. Los asuntos éticos no solamente son individuales, son sociales, colectivos, son culturales y también son epistémicos. La única forma o razón del conocer no es la manipulación de la vida y tampoco el control o la predicción los únicos objetivos del conocimiento. En ese sentido, comparto el criterio propuesto por Arturo Escobar cuando refiere:

[...] la transformación requerida va más allá del Estado y de las estructuras socioeconómicas; envuelve toda una transformación cultural y epistémica, de modos de conocimientos y modelos de mundo, para `mundos y conocimientos de otro modo'. La descolonización epistémica debe acompañar la transformación de estructuras (24).

La BI, por la cual me inclino y sobre la cual reflexiono, requiere de descolonización epistémica porque necesitamos acompañar la transformación de las viejas estructuras políticas heredadas de la conquista y la colonia en América Latina. Tal como la bioética clínica subvirtió el orden de los hospitales y de los centros de investigación con seres humanos, orden impuesto por el saber especializado de los profesionales de la salud y áreas afines, su visión del bien y del daño sin considerar la perspectiva de los pacientes o los sujetos de estudio, la BI, politizada como es y no solamente académica como creo que también debe ser, va a subvertir el orden de unas democracias excluyentes, aun las de los comités mismos sin que necesariamente deban acabarse, donde unos asumen la representación de muchos otros. Si en los orígenes de la bioética potteriana fueron actores de primer orden algunos movimientos sociales por derechos civiles, la BI no debería apartarse de los movimientos que hoy resisten la embestida de la globalización neoliberal que finalmente son los mismos que resistieron la brutalidad de los conquistadores españoles y portugueses, por el contrario, debería apoyarse también en ellos porque sus propias raíces históricas están ahí y son otras razones, las de la hegemonía, las que la mantienen alejada de sus orígenes.

Necesitamos convencernos de que el pasado americano no es ignominioso, como nos hicieron creer los invasores, tenemos la obligación de recuperar la historia que fue perdida desde el siglo XV. Cuando encontremos ese pasado, cuando reiniciemos esa historia, habremos ganado la partida (25).

Para Foucault, en las sociedades de control es la población, esto es, la especie humana, no ya el mero cuerpo individual de la sociedad disciplinar, el objeto de la biopolítica (26). El encarcelamiento, sin embargo, no ha dejado de ser necesario para el ejercicio del poder, encarcelamiento también ejercido en el modo de conocer y de hacer ciencia en la modernidad. El comité de ética, en mi perspectiva, aparece como ese lugar de encarcelamiento de las bioéticas a fin de mantenerlas bajo control. Liberarse de esas amarras es parte del ejercicio epistemológico consistente en desaprender la colonialidad hacia la construcción de una perspectiva latinoamericana para la bioética. *El surgimiento de lo biológico como problema global y la explosión de identidades étnicas culturales (27)* abren posibilidades para una bioética que tome en serio la diversidad y no simplemente la ponga en escena con la presencia de algunos actores dentro de comités inter-expertos, finalmente excluyentes. Asumir en serio la diversidad exige desaprender la colonialidad del saber en la cual se refugia al mismo tiempo que se reproduce la colonialidad del poder.

Bajo la visión principalista en bioética, sin hacerlo explícitamente, la razón superior conquistaría a la razón inferior (en parte, el proceso de consentimiento informado pone esto en evidencia) que es finalmente primitiva, por tanto, naturaleza, barbarie, mero cuerpo. Bajo la mirada de cualquier saber especializado o inter-especializado, como la misma bioética se ve, el método no es otra que un plan de conquista de la naturaleza por la razón. El conocimiento, visto como conquista de la verdad del mundo por la razón del individuo, no despierta mi interés.

Yo pienso que de toda esa fusión de razas y culturas ha salido un hombre mestizo, rebelde por naturaleza, ávido de realizaciones, propenso al estremecimiento

artístico. Pienso que si llevamos casi cinco siglos de atonía ha llegado el tiempo de que hagamos oír nuestras voces en el concierto del mundo (28).

La BI es una bioética rebelde y sigue ávida de realizaciones. Si es así, ¿por qué limitarla a la academia donde las razones son puras, diáfanas y neutras?

Aquello escrito por Paul Feyerabend: *la ciencia se encuentra mucho más cerca de las artes (e/o de las humanidades) de lo que afirman nuestras teorías del conocimiento favoritas (29)*, parece ponerse hoy en evidencia. Algo a que hacía referencia Castro-Gómez cuando hablaba de la modernidad, tiene cierto parecido con el postulado de Feyerabend: *la modernidad es una máquina generadora de alteridades que, en nombre de la razón y el humanismo, excluye de su imaginario la hibridez, la multiplicidad, la ambigüedad e la contingencia de las formas de vida (30)*. Escritores latinoamericanos, hombres y mujeres, talvez como los de cualquier otro lugar del mundo, no han sido contados entre los científicos sociales, a lo sumo, unos pocos han sido calificados como grandes pensadores o grandes humanistas. Sin embargo, buena parte de la historia no contada oficialmente aparece en sus novelas o sus ensayos. Este es un ejemplo:

El primer paso que debe dar el filósofo empeñado en encontrar la verdad es conceptualizarla, es el de comprometerse a fondo en la tarea de la liberación. Un pueblo dominado jamás podrá tener un pensamiento diferente al de su dominador. (31)

Encuentro similitudes en esta frase, extraída de una novela colombiana, con la siguiente, extraída de un documento del científico social Aníbal Quijano: *Es tiempo de aprender a liberarnos del espejo eurocéntrico para el cual nuestra imagen es siempre, necesariamente, distorsionada. Es tiempo, en fin, de dejar de ser lo que no somos. (32)*

Esto es desaprender la colonialidad del saber/poder. A esta necesidad apunta este trabajo, requerimos desaprenderla en bioética para ir aprendiendo la interculturalidad, y eso no va a ser posible sin politizarnos. El sentido de politizar no es polarizar, ver la politización como polarización es un error al cual fuimos conducidos históricamente

bajo la hegemonía de la colonialidad del saber/poder. A esta colonialidad conviene que continuemos en el error. Politizar es precisamente abrirse a las diversas ideas políticas para que no sea tan sólo una la que domine al resto. A mi manera de ver, el sentido más profundo de politizar es precisamente democratizar y democratizar no parece diferente de inter-culturalizarⁱ.

La perspectiva de BI que se interese en los MSCG surgidos en la primera década del siglo XXI abre un panorama más amplio a la bioética social por cuanto supera las fronteras de lo sanitario. Dentro de tales movimientos cohabita el lego y el especialista. Buena parte de aquello que junta a las personas en ellos es precisamente la exclusión de sus miradas y sus voces del diálogo decisorio en salud, educación, trabajo. A manera de ejemplo, aquel movimiento en la India alrededor de la protección y el cuidado de semillas nativas en peligro ante el advenimiento de las transgénicas y su énfasis comercial, agrupa tanto agricultores analfabetas como profesionales con maestrías y doctorados. No nada más está mostrando al mundo otras maneras de respetar el ambiente y a la vez garantizar la buena nutrición de las personas, un asunto de justicia, sino que también investiga alrededor de sus propias necesidades, ejerciendo su derecho a la autonomía en la mira del beneficio común, no sólo individual. Por otro lado, no es simplemente un movimiento reivindicativo de derechos colectivos, es también un movimiento cultural, pero además, no sólo se plantean otras visiones del comercio o el mercado entre poblaciones y culturas, va más lejos, las pone en marcha y de esa manera da evidencias de funcionamiento. Es un intercambio sin dinero, en especie, que a la vez que garantiza la existencia de semillas no transgénicas, asegura la alimentación de la población. Esto tiene que ver con su protección y cuidado. Dentro del movimiento van

ⁱ Catherine Walsh, en varios de sus textos, ha hablado ampliamente de inter-culturalizar, esto es, adelantar una acción intercultural. Saulo Ferreira Feitosa, en la UnB, me habló un día de interculturalização, palabra que no tenemos en español pero apunta a lo mismo de Catherine Walsh. Remito a quien lea esto a esta autora sin mencionar un texto en particular pues en varios habla del asunto.

tomando mayor conciencia de la amenaza que representa la invasión de semillas transgénicas tanto para las propias como para su independencia de los grandes poderes económicos que les vienen empobreciendo cada vez más. La inter-relación de saberes académicos y legos permite adelantar estudios en busca de mejorar el rendimiento de sus propias semillas, las mejores maneras y tiempos para la siembra y la cosecha, etc. En este movimiento hay momentos de deliberación interdisciplinar, intercultural e interdisciplino-cultural que se juntan en la acción social y política sin recurrir a formas de democracia comisionada, se trata de una democracia participativa, directa, que permite afrontar y transformar su realidad de excluidos.

Fue el modelo europeo/norteamericano de democracia, de búsqueda y uso del conocimiento, de economía y de política, el invasor. No hay que buscar en otra parte el nacimiento y crecimiento de mayor movimiento contra la globalización neoliberal en lo transcurrido del siglo XXI: el Foro Social Mundial (FSM), que arrancó en Porto Alegre, Brasil, en 1991 (33).

O FSM surgiu como espaço de prática da democracia participativa em todos os níveis e momentos, procurando questionar como a política deve ser entendida se o que se busca é incluir a todos em processos e decisões que tem reflexos sobre suas vidas. (34)

Una responsabilidad de las bioéticas, aun la de perfil individualista anglosajón, está (y está bien que así sea) con la vida amenazada de muerte prematura o de daño, sea vida humana o no, sea por acción o por omisión de quienes dispongan de algún grado de poder. En consecuencia, y dada esa responsabilidad, estaría en contra de todo lo que represente una amenaza para la vida, lo cual incluye algunos desarrollos científicos o tecnológicos ya disponibles o futuros, pero también algunas decisiones políticas que finalmente son experimentos con seres humanos, aunque no se adelanten en laboratorios especializados bajo condiciones controladas.

Cambiar los términos de la conversación implica desprenderse de las controversias disciplinarias e interdisciplinarias y del conflicto de las interpretaciones. Mientras controversias e interpretaciones permanezcan dentro de las mismas reglas de juego (términos de conversación), el control del conocimiento no está en juego. (35)

En materia de conocimiento científico, nosotros los latinoamericanos hemos sido casi siempre consumidores. Nuestros productos son considerados exóticos, exquisiteces que despiertan las sonrisas bonachonas de los “verdaderos” científicos occidentales. Nada hace pensar que en bioética las cosas sean diferentes, la versión de Beauchamp y Childress es la “científica” y “verdadera”, la que permite determinar lo que es bueno o no donde puede ser aplicada, el objeto de interés, sea en América Latina o cualquiera otra parte del llamado Tercer Mundo.

Ni dirigir ni servir. En lugar de distancia crítica, proximidad crítica. En lugar de compromiso orgánico, involucramiento libre. En lugar de serenidad autocomplaciente, capacidad de asombro y de revolución. (36)

Eso hacen, reunidos en movimientos sociales, los sujetos, mayoritariamente vulnerables y vulnerados en las democracias representativas, que enfrentan la administración financiera de la vida en el planeta. Según Arturo Escobar, los movimientos sociales han sido campo históricamente estudiado por sociólogos, y un poco menos por profesionales de las ciencias políticas e historiadores. Refiere que *los antropólogos son los últimos en llegar*, y complementa, haciendo referencia a Solano, 2003; Osterweil, 2005 y el mismo Escobar, 2004:

Entre otras cosas, las teorías contemporáneas de los movimientos sociales son inadecuadas para explicar las formas comunes de la complejidad de la acción colectiva – desde la ecología basada en lugar, los movimientos étnicos y de mujeres hasta las protestas de la antiglobalización. (37)

En el mismo texto, este autor hace referencia a cierta corriente de antropólogos que están trabajando los movimientos sociales desde esta disciplina quienes piensan que los movimientos sociales son productores de conocimiento.

[...] la identificación del conocimiento como una herramienta para la lucha; el hecho de que los activistas más que antes incluyan en la investigación sus propias experiencias; a menudo haciendo crítica de las teorías académicas, y por supuesto

vinculándolas con las situaciones [...] esta corriente está induciendo compromisos enfocados en las prácticas de producción de conocimiento con movimientos particulares, en la creencia que el conocimiento está incluido en las practicas contenciosas locales y en las grandes luchas históricas [...] La finalidad es estudiar el arraigo del conocimiento en las relaciones sociales, es decir, el conocimiento que es producido en el diálogo, la tensión y la interacción con otros grupos, y como este conocimiento es promulgado y trabajado en el sistema de redes. (38)

No es descabellado pensar, a partir de lo señalado en el párrafo anterior, que los movimientos sociales pueden ser fuente de conocimiento en bioética, pues esto ya está ocurriendo en antropología, a la vez que aportar herramientas para las luchas emprendidas por los sujetos que hacen parte de dichos movimientos.

Las razones y las emociones no están separadas de nuestro cuerpo y este no está separado de los lugares donde habitamos o nos movemos, como tampoco estamos separados de los otros cuerpos (humanos, animales, plantas) que ocupan, transforman y se transforman en estos mismos lugares. A este lado del mundo, las *emociones pasan por el sufrimiento, la carencia, el hambre, la desesperación, la memoria y las víctimas* (39). La justicia entonces no puede en un asunto de imparcialidad, como fue propuesto por John Rawls (40) desde los años 70 del siglo pasado. La justicia es también asunto de vulnerabilidad y esta no nada más en uno que comprometa la autonomía. Los vulnerables y vulnerados sociales dicen *la vida está mal hecha. Es un error, y no sé a quién cargar la responsabilidad* (41).

Antes de entrar en los aspectos metodológicos del trabajo, me parece oportuno referir algunas cosas. Karl Popper, padre del falseamiento, al comenzar sus clases, según anota Vásquez, refería: *soy profesor de método científico, pero tengo un problema: el método científico no existe* (42). Lo que él proponía eran algunas pautas para la investigación científica. Sin embargo, la contingencia, en última instancia, nos coloca en el terreno de la anarquía, a la cual, personalmente, no veo por qué temer. En el desarrollo de este trabajo la contingencia ha estado presente y debo reconocer que el trabajo mismo me

llevó por rumbos que no había previsto. Decir que me ajusté a alguna metodología, no es honesto. Posiblemente haya adoptado varias y finalmente ninguna. Eduardo Maldonado, filósofo de la ciencia colombiano, para mi fortuna, ha señalado que *mucho se habla y se enseña al respecto de metodologías de investigación, tanto como de técnicas de investigación, pero nunca o prácticamente nunca se hace referencia a la fantasía, a la imaginación, al soñar, como condición primera de y para la investigación* (43), lo cual se asimila a la postura de Feyerabend acerca de la cercanía entre las ciencias y las artes. Lo primero es señalar que efectivamente lo aquí presentado es una reflexión que tiene que ver con tópicos de los llamados estudios (investigación) cualitativos.

Con el término investigación cualitativa, entendemos cualquier tipo de investigación que produce resultados a los que no se llega por medio de procedimientos estadísticos u otros medios de cuantificación. Se puede tratar de investigaciones sobre la vida de las personas, las experiencias vividas, los comportamientos, emociones, sentimientos, así como el funcionamiento organizacional, los movimientos sociales, los fenómenos culturales y la interacción entre las naciones. (44)

No es ese mi interés en esta tesis. No me intereso por los movimientos sociales como investigador bioético interdisciplinar, gusto más de lo contra-disciplinar que suele atravesar todas las ciencias (45). Culturas y disciplinas no son lo mismo, por tanto, interculturalidad e interdisciplinaridad no pueden ser lo mismo. Podemos aceptar que tras una disciplina hay una cultura, pero no viceversa. Entonces, detrás de una interdisciplina habría una inter-cultura pero no viceversa. Hoy, las inter-disciplinas son fundamentalmente académicas, y están de moda. Por el contrario, de llegar a existir, las inter-culturas no serían académicas. Creo que no pueden existir porque la interculturalidad es una acción, más que una acción, es un camino por andar, esto es, un camino que aún no existe. Si lo que he hecho es una reflexión alrededor de asuntos cualitativos, es porque las llamadas ciencias humanas

[...] nunca podrán ser objetivas, porque nunca podrán objetivar su objeto de estudio: el científico mismo, ni siquiera en el acto de hacer ciencia. Si, como afirma Kant, la ciencia es un producto del hombre, esta nunca podrá dar razón plena de él. (46)

Y porque

El sujeto que conoce está implicado (emocional, racional, éticamente) en el contexto de lo que conoce, forma parte de un proceso común que incluye a los dos ejes de la relación de conocimiento, está relacionado con el objeto, lo modifica y se modifica a sí mismo en el proceso investigativo. (47)

Debo decir que, como sujeto, tengo más interés en participar en el movimiento que en observarlo con afán de investigador. Prefiero ser “participante completo” más que “participante como observador”, “observador como participante” u “observador completo”, según fue categorizada la participación por Bufford Junker en 1960 (48).

No me propuse investigar acerca de los movimientos sociales contra la globalización neoliberal porque no tengo interés en elaborar una teoría a partir de lo investigado. Simplemente encuentro ahí esas otras formas de ver la vida, la democracia, la cultura, el poder, el saber, etc., que creo son importantes para la bioética en América Latina. Es posible que este trabajo esté más cerca de la filosofía que de la ciencia, aunque:

En contraste con la filosofía, la literatura, la danza, la poesía, la pintura, la música y tantas otras manifestaciones elevadas del espíritu humano, la ciencia comparte con la política, la industria, la ingeniería, el metro y el servicio de telégrafos una obligación fundamental: la de producir resultados concretos y objetivos, la de funcionar. (49)

No sé si este trabajo reflexivo y teórico producirá resultados a futuro, pero estos movimientos sociales quizá ayuden a que adaptemos nuestros ojos epistemológicos a otras formas de mirar y de intervenir en el mundo. La acción social y el conocimiento caminan juntos a su interior. Igualmente, creo que a su interior hacemos lo que anotaba Aníbal Quijano: “cultura política cotidiana”, “gestión colectiva de la autoridad” (50).

Se puede decir que esta tesis tiene algún parecido con la llamada investigación endógena, la cual tiene una justificación filosófica: 1) el extranjero puede distorsionar el

entendimiento de nuestra realidad. 2) Si un grupo social tiene una estructura de pensamiento propia, también posee una teoría propia de conocimiento. 3) Las diferentes perspectivas tienen arraigo en diferentes concepciones del conocimiento. Masao Maruyama, uno de los reconocidos investigadores bajo esta metodología, ha dicho que se han obtenido los mejores resultados con ella cuando los investigadores son de escaso nivel académico (51), lo cual no es precisamente lo que acontece en mi caso. Mi propia visión del conocimiento, como médico, como epidemiólogo o como bioeticista no fue de interés para este trabajo. Pero tampoco intento descubrir la visión de conocimiento al interior de los movimientos sociales contra hegemónicos porque en ellos, como señalé, las visiones son muchas, y finalmente lo que interesa es la perspectiva de globalización de los poderosos del mundo para la cual sólo un tipo de conocimiento es válido: el que es útil para los hombres de negocios.

Para los capítulos iniciales tuve necesidad de mirar desde afuera en la historia, caracterizando los eventos de interés: la bioética norte-americana, la BI, los MSCG, que hacen parte de los primeros tres capítulos, mediante una revisión de textos que, como es esperable y ocurre en la cotidianidad de quien trabaja con ellos, va estar sujeta a mi propia interpretación de lo revisado pero que además, yo mismo escogí. El cuarto capítulo comienza haciendo un paralelo entre los movimientos sociales en mayor medida implicados en los orígenes de la bioética (años 60 y 70 de siglo XX) y los MSCG de finales de los 90 hasta ahora, movimientos que prácticamente en la actualidad han sido excluidos de los intereses en bioética. No se trata sino de un ejercicio histórico interpretativo. Esto se acompaña de razones para establecer ese puente entre la BI y los MSCG en cuyo interior se dan formas decoloniales/interculturales de saber y poder, bajo la idea de que esta perspectiva de bioética en Latinoamérica la que mejores posibilidades muestra para andar la decolonialidad/interculturalidad.

La justificación para el primer capítulo está en el camino que fue andando la bioética desde su nacimiento oficial en los años setenta del siglo pasado. Este es necesario para señalar que la bioética ha estado en movimiento. Destaco que la visión potteriana fue mucho más amplia que la principialista de Georgetown y mostraba un cierto tinte posmoderno que fue perdiendo en la medida en que la ética biomédica fue ganando espacio, principalmente en los escenarios académicos.

El capítulo dos, *Movimientos sociales y bioética*, permite contextualizar la relación que en el nacimiento de la bioética tuvieron movimientos sociales de los años 60 y 70 del siglo XX en los Estados Unidos de Norteamérica, algunos protagonizados por negros, otros por homosexuales, otros por mujeres y aun por pacientes en los hospitales, en pos de derechos que la sociedad les estaba vulnerando. La idea de fondo es ver que la subversión, la acción transgresora conjunta de órdenes injustos, hace parte de ese nacimiento y que estos hechos fueron olvidándose por parte de la perspectiva dominante en bioética: la ética biomédica.

El capítulo tres, *Bioéticas, colonialidad, saber y poder*, muestra que la colonialidad del poder y del saber están en el centro de las perspectivas académicas de bioética y que la misma BI no está libre de ella. A partir de ahí, se argumenta la necesidad de ir superando dicha colonialidad para lo cual, la aproximación de la BI a los MSCG permite dar pasos en ese rumbo. Unos pocos ejemplos de lo que acontece al interior de ellos me ayudará en este punto.

En el capítulo cuatro, *Por qué desaprender la colonialidad en bioética y cómo se hace al interior de los MSCG?*, la idea es hacer una reflexión acerca de la necesidad de caminar en busca de una bioética que supere la colonialidad del saber/poder, y que el camino que están andando estos movimientos puede aportar elementos en ese sentido. No permanecer solamente en el ambiente académico es fundamental para la BI, al igual

que salir (puede ser que no para siempre) de los comités, funcionales al saber/poder hegemónico, para nutrirse de la decolonización/interculturalización que transcurre en los MSCG. La premisa es que si la BI se queda en la academia y los comités, no es posible la decolonización/interculturalización y, aunque pueda haber otras maneras de ir superando la colonialidad, la aproximación a los MSCG quizá sea fundamental. Las visiones de la vida, del conocimiento, de la democracia que se mueven en ellos, en mi perspectiva, son importantes para ese des-aprendizaje de la colonialidad en la BI.

Al final se hacen unas consideraciones adicionales en las que vulnerabilidad, MSCG, descolonización/interculturalización y BI se juntan para andar el camino del des-aprendizaje. No soy yo quien va mostrar el camino o la manera de superar la colonialidad en BI, nadie conoce ese camino. Lo que trato de mostrar es que el puente propuesto permite ir caminando, ya veremos después.

Capítulo 1

El doble nacimiento de la bioética: Jahr/Potter y Hellegers

Aunque la propuesta de Jahr al final de los años 20 del siglo anterior no tuvo gran difusión, es claro que su perspectiva estaba más cerca de la visión de VR Potter que de la postura de Hellegers, juntas de los años 70, el mismo siglo. Las dos primeras entendían al ser humano en un contexto ambiental e sociocultural, donde las otras formas de vida en el planeta eran tan importantes como la nuestra y para las cuales los daños ambientales también nos hacían daño. Potter, al final de su vida, sentenció: *piensen la bioética como una nueva ética científica que combina la humildad, la responsabilidad y la concurrencia, que es interdisciplinar e intercultural y que intensifica el sentido de la humanidad.* (52)

Doy relevancia a lo intercultural para argumentar ese tinte posmoderno con el cual nació la bioética en Potter y que Hellegers, Beauchamp y Childress enterraron temprano, llevándola exclusivamente a la práctica biomédica.

En este punto, es preciso abordar lo pluricultural, lo multicultural y lo intercultural. Las dos primeras palabras son ahora repetidas en todo el mundo y el mismo Banco Mundial habla de ellas. Tienen mucho más de tolerancia que de apertura, son funcionales a las formas coloniales de poder, de conocer, de ser y de vivir. *La interculturalidad, por el contrario, aún no existe. Es algo por construir* (53). Conocer, ser y vivir están juntos, es desde el mundo vivido que los seres humanos conocemos. Los ejes de la colonialidad, para Catherine Walsh, quien señala que la interculturalidad está por construir, son cuatro: 1) La colonialidad del poder, donde prevalece una jerarquía racial y sexual, un orden que comienza con los blancos y acaba con los negros. Los mestizos y los indios están en el medio. Los blancos superiores al resto. 2) La colonialidad del

saber, el único conocimiento válido es el europeo o europeizado, su marco es fundamentalmente científico-académico-intelectual. 3) La colonialidad del ser que deshumaniza al no europeo o europeizado, el verdaderamente humano, porque los otros son simplemente “grupos étnicos”, nada son. 4) La colonialidad de la “Madre Naturaleza”, de la vida misma, asentada en una división absurda naturaleza-sociedad, en que la primera debe someterse, explotarse.

Así las cosas, hablar de interculturalidad no es lo mismo que hablar de multi o pluriculturalidad. La decolonialidad está en el centro mismo de la interculturalidad porque esta, a diferencia de la pluri y la multiculturalidad, es contra-hegemónica. Es por esta razón que interculturalidad y decolonialidad son inseparables, como ser, vivir y conocer contra-hegemónicos (interculturalidad/decolonialidad). Multi y pluriculturalismo son formas de aceptar al diferente dentro de las relaciones de poder, sin ponerlas en cuestión. Interculturalidad implica intervención de las culturas en el mundo de los asuntos públicos, esto es, el mundo de la política. El propio Potter se refirió algo a la política en *Bioethics: a bridge to the future*. La política no puede dejarse por fuera de la bioética, como la polución o la violencia. En bioética, la perspectiva de BI, es por excelencia, política. BI e interculturalidad/decolonialidad están para que las caminemos juntas, ninguna de las dos está acabada, las dos son caminos por andar, están para que las construyamos caminándolas.

La significación más amplia de la condición posmoderna está en la conciencia de que los `límites` epistemológicos de esas ideas etnocéntricas son también los límites enunciativos de un espectro de otras historias y otras voces disonantes, aun disidentes: mujeres, colonizados, minorías, portadoras de sexualidades vigiladas. (54)

Como sucede con el pluri y multiculturalismo, la principialista es una bioética funcional a la colonialidad del poder, el saber, el ser y la naturaleza (vida). La principialista es una bioética que, aun hablando de pluralismo, no aborda las relaciones de poder en el

mundo, mucho menos las critica, las cuales dan poco margen de acción al pluralismo. Aun aceptando el tinte posmoderno de la bioética como ciencia potteriana para la supervivencia, concuerdo con Rawlinson al hablar de Jahr y Potter.

Mientras ellas estaban comprometidas para reinventar las infraestructuras de la vida y mejorar el fomento de la salud mundial, la bioética contemporánea parece conformarse con las actuales condiciones y prácticas económicas, sociales o ambientales; y con una mera función instrumental dentro de ellas. (55)

Veo que:

[El] medio en el que se genera esta nueva corriente de la ética contemporánea, está marcado por una gran preocupación por el alcance de la investigación científica y la tendencia a dar preponderancia a la ciencia y sus posibilidades, por encima de los seres humanos y sus derechos. (56)

Es claro que *la bioética parece en su mayor parte aceptar la actual distribución de la riqueza y el poder y operar dentro de ella, y no considerar que la falta de voz política o la desigualdad social son incompatibles con la salud en todo el planeta (57).*

Para la edición 1978 de la *Encyclopedia of Bioethics*, la bioética era el *estudio de la conducta humana en el campo de las ciencias biológicas y de la atención en salud, en la medida en que esta conducta se examina a la luz de valores y principios morales (58)*. Esta definición hace apología de la perspectiva más difundida hoy, centrada en los principios de Georgetown. La edición 1995 de la misma enciclopedia redefinió la bioética diciendo que se trataba del *estudio sistemático de las dimensiones morales – incluyendo visión moral, decisiones, conductas y políticas – de las ciencias de la vida y de la atención a la salud, empleando una variedad de metodologías éticas en un contexto interdisciplinar (59)*. La redefinición deja implícito que las ciencias de la atención a la salud no son las mismas ciencias de la vida, habría una diferencia respecto a la cual no profundiza. Sin embargo, si conceptualmente las ciencias de la vida apuntan tanto a las llamadas ciencias naturales como humanas, esta perspectiva estaría nuevamente más cerca de Potter/Jahr que de Hellegers/Beauchamp & Childress. Por

otro lado, incluye lo político entre las dimensiones morales de las ya referidas ciencias de la vida y la atención sanitaria, cosa que resulta bastante interesante para lo que viene en este trabajo. Aunque el Diccionario de la Lengua Española no es especializado, el común de las personas acude a este tipo de fuentes cuando quiere conocer o aclarar un término. En él, la bioética es una *disciplina científica que estudia los aspectos éticos de la medicina y de la biología en general, tanto como de las relaciones del hombre con los restantes seres vivos* (60). Pues bien, esto está más próximo a Potter/Jahr. A pesar de ser relativamente nueva y verse a sí misma como un saber interdisciplinar, para este diccionario es una disciplina y punto, no la reconoce como ciencia diferenciada de la biología o la química que explícitamente lo son en el mismo documento. Nada tiene de raro que esté dirigida a la medicina, pues las preocupaciones éticas a su interior son tan viejas como la medicina misma, lo cual también puede afirmarse con respecto a las relaciones del hombre con los restantes seres vivosⁱⁱ. La novedad tal vez esté en los aspectos éticos de la biología, ciencia a la cual Potter daba especial relevancia pues estaba en la base de su paradigma bioético, asimilando lo biológico a una máquina cibernética y enfatizando en la capacidad de adaptación como característica de los seres vivos. Como fue dicho, en función de las relaciones con los otros seres vivos se aproxima a Potter y su aliado en los primeros textos, Aldo Leopold, a quien dedica su libro *Bioética global* (61), pero por el lado de los aspectos éticos de la medicina y la biología, es más cercana al principialismo, sobre todo teniendo en mente que la biología se ha adueñado de la medicina.

Según algunos autores, la bioética deriva de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (62). Como ciencia para la supervivencia (63), no violar derechos humanos sería un asunto básico para la especie humana. Sin embargo, no basta con no violarlos,

ⁱⁱ En el Nuevo Testamento se hablaba de estas relaciones con los restantes seres vivos que estarían bajo el dominio de los seres humanos, finalmente, a su disposición

deben ser promovidos para que no se termine apenas sobreviviendo: se trata de vivir, de tener una vida digna, buena, y eso no se consigue con la simple supervivencia aunque sin ella es imposible en un mundo donde miles o millones de seres humanos mueren de hambre y enfermedades evitables o curables para no mencionar esos otros miles de restantes seres vivos que desaparecen o están a riesgo de extinción ante la embestida del *hombre de negocios*ⁱⁱⁱ. Si la bioética se hubiese enfocado en la sola supervivencia, estaría dirigida a la vida orgánica o biológica. Vivir es otra cosa, y nadie más que nosotros somos responsables de que eso ocurra. Establecer el puente entre los polos reduccionista y holístico a que se refería Potter, cuya brecha se incrementaba cada vez más en perjuicio de la humanidad entera y su presencia en el planeta, parece que también era insuficiente.

Se ha planteado que la bioética es una más de las éticas aplicadas, surgidas por la misma época en que surgió oficialmente la bioética: la ética ambiental y la ética de los negocios, ambas finalmente relacionadas con el interés mayor de cualquier bioética: la vida. Algo del pensamiento de Engelhardt, aunque circunscrito estrictamente al campo biomédico por el que se inclina este autor, viene bien a las ideas que se están exponiendo, alrededor de la ética aplicada:

Muchos de los que trabajan en temas de ética aplicada y de bioética parecen hacer caso omiso de las dificultades presentes en la raíz del pensamiento moderno; parecen seguir adelante con la tarea de aplicar la ética, como si fuese obvio que ética secular debe ser aplicada. Muchos ofrecen asesoramiento o consejo bioético como si sólo existiese una bioética dotada de contenido que guiase todas las decisiones morales seculares e justificase toda política sanitaria. Estas consultas y este asesoramiento pueden desembocar en la imposición de una visión moral, de una ideología u ortodoxia moral particular como si la razón misma lo exigiese. (64)

ⁱⁱⁱ El hombre de negocios es la expresión que hace referencia a las multinacionales, su empeño por privatizarlo todo y dar el asalto final sobre “*el bien común*”, documental canadiense de Carole Polikin, 2002, disponible en la web.

Los principios en que se sostiene la visión anglosajona, conocidos como principios de Georgetown, que para Tealdi, *tienen que ser interpretados estrictamente como una confusa, aunque eficiente, concepción liberal de la moral para el desarrollo científico-tecnológico en salud* (65), lucen útiles en el terreno donde fueron ubicados por los propios Beauchamp y Childress en su exitoso libro *Principles of biomedical ethics*, que ya va por su séptima edición en inglés (66), el terreno por excelencia de aplicación de tales preceptos, la ética biomédica, el estricto margen de pensamiento para el cual la medicina no es otra cosa que biología aplicada y se requiere entonces de una herramienta que dispone de respuestas a variados conflictos morales surgidos en los escenarios donde la verdad biológica, en general, se sigue sosteniendo: hospitales y/o centros de investigación clínica con seres humanos –que, dicho sea de paso, ya no son las universidades sino las grandes corporaciones de la industria farmacéutica– (67).

Según Sotolongo, la bioética

Surge como una preocupación por las consecuencias del saber científico y sus aplicaciones tecnológicas para la vida (incluidas las aplicaciones biomédicas, de indiscutible impacto inmediato sobre las vidas individuales, pero de ninguna manera reducida a ellas), extendiendo su reflexión y prácticas para la articulación entre ciencias biológicas en general y los valores morales; para la naturaleza (humana, animal y vegetal) como un todo y para el futuro de la humanidad. (68)

Reaparece, en Sotolongo, el interés por ampliar el campo de la bioética y, por tanto, sin ser lo mismo, re-encontrarse con Potter/Jahr. Sin embargo, *hoy, los principales problemas de la bioética no tienen mucho que ver con el poder de la ciencia y la tecnología como con el dinero. La ideología neoliberal del mercado ha creado una desigualdad creciente en salud y en atención sanitaria* (69), y tenemos que pensar que *la mundialización de la asistencia sanitaria y de la investigación médica, implica riesgos de discriminación, explotación e injusticia que pueden perjudicar a los países pobres o en desarrollo* (70). Es evidente que los está afectando, el doble estándar en investigación médica, también en asistencia, es un ejemplo palpable de esta situación.

Peter Singer, reconocido autor de textos relacionados con la ética y la bioética, en compañía de Helga Kuhse, editaron *Bioethics: an anthology*, en 2006, texto en cuya introducción se dice que *la bioética se convirtió en un área de estudio especializada, aunque interdisciplinar*. Unas líneas más adelante, anota: *la bioética puede ser vista como una rama de la ética, o, más específicamente, de la ética aplicada* (71). Con esto en mente, encuentro soporte a aquello de que no por ser interdisciplinar un conocimiento deja de ser especializado y, en consecuencia, excluyente, asunto este del que hablo reiteradamente en el presente trabajo. El carácter de rama de la ética o, más específicamente, de la ética aplicada, nuevamente pone énfasis en ese tinte instrumental, es decir, de herramienta para la solución de los problemas que le atañen. Si fuese una rama de la ética, sería entonces una rama de la filosofía que tradicionalmente se ocupó de estos temas, y cabe aquella apreciación de que finalmente la bioética vino a salvar a la filosofía por ocuparse de asuntos “terrenales”, esto es, no los meramente teóricos que agonizaban en un mundo de técnicas y tecnologías. Se dice en conferencias y congresos que la bioética nació con la potencialidad de salvar el honor de las ciencias duras, entre ellas la misma biología y las biomédicas, que perdieron su inocencia en la segunda guerra mundial. Pero hoy, esa potencialidad parece haber muerto porque estas ciencias están al servicio del poder o del dinero, o del poder del dinero. La bioética *se ocupó mucho más de los temas médicos y biomédicos que atañen al presente y al futuro de las personas con capacidad de decisión y con capacidad económica de acceder a los espectaculares avances de la biomedicina, que a los temas que nos acechan en el contexto global mundial* (72).

Lolas ve la bioética como *uso creativo del diálogo para formular, articular y, en lo posible, resolver los dilemas que proponen la investigación y la intervención sobre la*

vida, la salud y el medio ambiente^{iv}. Habría, sin embargo, un enfoque diferente del diálogo, desde uno que se adapta a las relaciones de poder, como el de Lolás, a uno en que se critican e intentan transformarlas:

Duas tarefas são fundamentais para a tarefa descolonizadora de uma disciplina, pensamento ou movimento, como a bioética: a crítica e o diálogo (73). Não há diálogo possível se achamos que a/o outra/outro não pode entender o que dizemos (por ser pouco ou nada desenvolvida/do) ou se achamos que aquilo que ela/ele tem a dizer não é relevante (pela ausência de conhecimentos técnicos suficientes ou 'relevantes' (74)

La realidad a transformar tiene que ver con que finalmente *Não há diálogo afastado da tríade desejo-poder-interesse* (75), cuando los mayores deseos, poderes e intereses son los grandes negocios.

Hay entonces diálogos que simplemente no son. Además, no es precisamente el diálogo lo que ha caracterizado las relaciones en gran parte de las sociedades latinoamericanas a lo largo de la historia, y su ausencia persiste, aun en países como Colombia, supuestamente de tradición democrática dada la casi total ausencia de dictaduras militares, a diferencia del llamado Cono Sur. Un diálogo entre especialistas en diferentes disciplinas no es un diálogo intercultural, no pasa de un intercambio interesante de ideas expertas. Que nuestras sociedades actuales sean oficialmente plurales no significa que tengamos pluralismo, quizá ocurra lo contrario, no hay pluralismo a pesar de aceptar la pluralidad. La pluralidad sería un hecho, el pluralismo es una acción y un efecto de esa acción. El problema puede incluso ser mayor si se piensa que cada vez se hace más difícil conseguir pluralismo en sociedades dominadas por el pensamiento o el discurso de las finanzas y los negocios, prevalente en un mundo que prácticamente sólo tiene occidente. En América Latina, en general, las decisiones sobre la vida, la salud y el medio ambiente se adelantan con muy poco o ningún diálogo

^{iv} Esta frase apareció en la página de presentación de la Red Bioética en la Universidad Nacional de Colombia. www.unal.edu.co/bioetica/ consultada el 2 de febrero de 2014. Igualmente, ha sido citada en varios textos de la Organización Panamericana de la Salud y en algunas páginas web de varias instituciones colombianas y latinoamericanas, desde finales de los años 1990

entre quien o quienes las toman y quienes sufrirían sus peores consecuencias. Las tales decisiones han sido generalmente impuestas, esto es, ni consensuadas ni votadas. Noam Chomsky hace referencia a la *quinta libertad* de los Estados Unidos, que finalmente es una libertad común entre los pocos países poderosos en el planeta: la libertad de saqueo y de explotación de los países no desarrollados. La manera de ejercer esa libertad es no dejar que una llamada democracia sea realmente democrática, impedir que el diálogo entre implicados en las decisiones económicas y políticas convoque efectivamente a todos los potencialmente afectados sin exclusión, y conseguir que los derechos humanos sólo sean un discurso al igual que el bienestar de los pueblos (76).

Cuando los pueblos intentan utilizar sus propios recursos para cubrir sus necesidades básicas en lugar de que cubran las exageradas necesidades del norte, el diálogo y la democracia ya no son de su interés, el bienestar de los pueblos y los derechos humanos son manipulados de modo que favorecen su *quinta libertad*.

Los Estados Unidos también son el mayor exportador de alimentos, pero sólo en contadas ocasiones estos alimentos se exportan a zonas devastadas. Dos tercios de las exportaciones agrícolas se dirigen a los países desarrollados, especialmente algunos países europeos y el Japón. En 1982, sólo Holanda recibió más productos agrícolas que todo el continente africano y las exportaciones a Canadá fueron dos veces superiores a las realizadas a 17 países del mundo que en total sumaban una población de 1.000 millones de personas,...(77)

Talvez el énfasis en el diálogo como eje del pensamiento y la práctica bioéticas apunte a intervenir oportunamente en perspectiva de no dañar, o no causar más daño, en fin, de proteger en pequeña escala: *si debiésemos rescatar algo del discurso bioético de las últimas décadas es el empleo creativo del diálogo para formular y talvez intentar resolver los dilemas que envuelven la dignidad humana, la solidaridad, los derechos y las virtudes* (78). Sin embargo, intentar resolver problemas de la magnitud de los que tienen relación con el hambre en el mundo, los daños al ambiente, el totalitarismo de las finanzas y el comercio global, desde un diálogo especializado así sea interdisciplinar,

desde el conocimiento experto y, de modo general, desde la exclusión de conocimientos y saberes diferentes, no cambia en nada las relaciones de poder tras esos problemas. Sin duda hay diálogo (quién sabe si creativo o no) al interior de los comités de ética hospitalaria y de investigación con seres humanos; se trata de un ejercicio comisionado de democracia entre especialistas en situaciones particulares, los dilemas en la asistencia, por ejemplo. No es, sin embargo, un diálogo amplio y abierto alrededor de lo cotidiano, con los actores independientemente del tipo de conocimientos que manejen. Hay quienes ven en la bioética un *trabajo académico y un conjunto de procesos sociales relacionados con la ciencia y la tecnología* (79). Por ser académico ya el trabajo es especializado, excluyente entonces, poco dado a dialogar por fuera de ese escenario. Como saber especializado, inter-especializado si se quiere, la bioética académica no deja de ser una postura política, que demarca los conflictos morales en el ámbito “desinteresado” de la academia, la cual finalmente busca colonizar ambientes no académicos. Ahora bien, aunque se tratase de procesos sociales relacionados con ciencia y tecnología, no habría razón para reducir la bioética al terreno biomédico, así este se considere el más apropiado para abordar los asuntos éticos. Ahora, si lo que hace es ocuparse académicamente de esos procesos sociales, lo hace desde el exterior, por tanto, no es sino ética aplicada a entender procesos sociales y después influenciarlos de alguna manera, esto es, controlarlos: un auténtico ejercicio de colonialidad del saber/poder, como se mostrará adelante. A todo esto se suma que, en general, la selección de los integrantes de comités termina siendo complaciente y, en última instancia, reproduce relaciones coloniales de poder en las cuales quien conoce del tema termina imponiendo sus posturas a quien no lo conoce suficientemente o tiene una postura considerada no aceptada o reconocida.

Hipotecada, [...], por una sobre-representación, en su seno, de los medios científicos y médicos, la Comisión estaría prisionera, no solamente de una forma

técnica – e completamente accidental – de ver las cosas, sino también, sobretudo, de la inquietante ambigüedad de un organismo que es, al mismo tiempo, juez y parte en las materias que trata (80).

Diríamos, en resumen, que cada vez más la bioética principialista parece estar dando vueltas en círculo, rumiando los mismos pastos para después rumiarlos nuevamente, mientras siguen intactas las relaciones de poder que finalmente persisten al interior mismo de los comités de ética, en los cuales el diálogo abierto, argumentado, fraterno y sincero se da efectivamente entre iguales, todos especialistas o en camino de especializarse en el tema, aplicando siempre la misma herramienta al objeto de interés.

Liberar la bioética (especializada y esencialmente académica), del mismo modo que Freire proponía liberar el conocimiento, comenzaría por desaprender la colonialidad que persiste en esta, sin duda, importante inter-disciplina, para ir andando la construcción de una (o varias) perspectivas latinoamericana, no únicamente atada a comités en los cuales operan las mismas relaciones de poder existentes a mayor escala en los gobiernos generalmente sometidos al totalitarismo del mercado. Como ejemplo de esta situación, la presión ejercida por la gran industria farmacéutica ha impulsado las sucesivas reformas a la Declaración de Helsinki para tenerla bajo control y, por esa vía, manipular comités de ética en muchos lugares, yendo en contravía de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos (DUBDH) de Unesco en 2005, la cual fue firmada por representantes de 191 países miembros de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (81).

Alasdair Campbell, quien fuera presidente de la Internacional Association of Bioethics, visitó Brasil en 1998 durante el Congreso Brasileiro de Bioética y conoció la realidad de un hospital público en una favela de São Paulo. Poco después de su visita, escribió:

Tive uma visão do quão difícil deve ser sustentar um serviço de saúde pública com o mínimo de recursos e problemas maciços de pobreza. Vi o desafio ambiental provocado pela urbanização massiva, sem adequada infraestrutura para sustentá-lo. Nesse meio, conheci pessoas determinadas a encontrar uma Bioética que faça uma

genuína diferença para a saúde de seus países e para a qualidade de seu desenvolvimento (82).

La BI, en tiempos de esa visita de Campbell, estaba dando sus primeros pasos de la mano de Dora Porto y Volnei Garrafa. Ellos, y sin duda otros como ellos, andaban en busca de una bioética diferente, para una situación de marcada inequidad, no simplemente en lo relacionado con la atención en salud sino también y sobre todo, en lo que tiene que ver con las condiciones de vida (también de muerte), en este y casi todos los países de América Latina. En 2012, Dora Porto señaló que la BI, desde su nacimiento, *indicó la dimensión colectiva como locus legítimo de la reflexión bioética* (83). El *bios* de la bioética hace referencia a la vida de relación (84), más que a la individual, es decir, la bioética puso énfasis en la ética de la vida de los seres humanos en relación con los otros seres vivos, humanos y no humanos, con el ambiente, con todo el planeta y el cosmos. Si eso es el *bios*, es necesaria una reflexión colectiva y de diálogo permanente. Ahora bien, si la reflexión y el diálogo hacia la toma de decisiones que afectan la vida de relación han sido históricamente desiguales, la bioética debería procurar la intervención de todos los actores.

Ha sido también el nombre *Bioética de intervención*, objeto de críticas a esta perspectiva latino-americana. En todo el mundo, pero particularmente en América Latina, no se necesita simplemente de una bioética que se quede solamente en la reflexión y la discusión, se requiere de acciones, es decir, intervenciones cuando las grandes (y también pequeñas) decisiones dejan por fuera grandes y aun pequeñas proporciones de población, por ejemplo, en materia de avances científico-tecnológicos con potencial beneficio social. Una bioética que no se ocupe de corregir caminos errados productores de daños al *bios*, solo es moralismo, discurso únicamente. Si los caminos errados apuntan a decisiones políticas, lo cual no es raro en asuntos de salud, ambiente, educación y otros que sin duda afectan la vida de relación, se debería

intervenir para buscar caminos diferentes. La política incursiona nuevamente, por tanto, no puede excluirse de las reflexiones, las discusiones y las acciones bioéticas. ¿Si el poder político históricamente ha afectado la vida de relación de los seres humanos, por qué la bioética debería excluirlo de su campo de reflexión, discusión y acción? No parece haber razones lo suficientemente sólidas para hacerlo. Lo que estamos viendo hoy con la globalización neoliberal es que la economía se tomó por asalto el campo de la política y la ética, que las decisiones que afectan negativamente ese *bios* en el mundo, pero sobre todo en el Sur, son decisiones donde prácticamente los únicos protagonistas de la escogencia de los rumbos han sido representantes del poder financiero sean o no políticos de profesión. Entonces, será preciso hacer socialmente reflexiones, discusiones y direccionar acciones que permitan la retoma de la economía por la política y la ética. Las manos invisibles del mercado, es decir, las manos visibles de los pocos grandes mercaderes del mundo, no pueden ser exclusiva e indefinidamente las que decidan acerca de lo bueno y lo malo para las sociedades.

En 2009 fue publicado un artículo de dos reconocidos latinoamericanos en el contexto de bioética, Pablo Rodríguez del Pozo y José Mainetti. En él hablan de una bioética brasilera que *recientemente está ganando influencia alrededor del resto del continente* (85). Me parece importante hacer algunas precisiones. La primera es que en Brasil, como en el resto del mundo, la perspectiva principialista es la más difundida, mejor dicho, la BI es una visión al interior del país con aliados en diferentes lugares, tanto en el país de origen como en otros de Latinoamérica, entre ellos Colombia. Como en el resto del mundo, ahí es la ética biomédica de Beauchamp & Childress la que domina el panorama en estos temas. Los dos colegas argentinos refieren que

Las profundas inequidades socioeconómicas prevalentes en América Latina, junto con la falencia de las democracias recuperadas (frecuentemente infectadas por el populismo, el clientelismo y la corrupción) para resolverlas, ha empujado

recientemente a la bioética desde su vertiente liberal hasta una más comunitaria (86).

Hablar de inequidades prevalentes y la falencia de las democracias recuperadas para resolverlas, hace pensar que es en estas democracias reaparecidas tras las dictaduras donde ocurre esa falencia y se estaría diciendo implícitamente que las democracias donde no ha habido recientes dictaduras no las tienen, lo cual simplemente no es cierto. Pero, por otro lado, estaría justificado entonces el énfasis puesto por la BI en la justicia, lo cual implica también salir del contexto exclusivamente sanitario que apunta a lo político, expresado abiertamente en esta perspectiva. Continúan afirmando que *las naciones que prosperan no son aquellas que están aisladas de la inversión extranjera e del comercio y sí aquellas que protegen derechos de propiedad y se integran ellas mismas con el resto del mundo* (87). Pienso que la BI no está proponiendo en modo alguno el aislamiento del Brasil en materia de inversión extranjera, simplemente eso no es posible, mucho menos cuando, como país, también invierte en el extranjero. No creo, por otro lado, que las naciones que prosperan hayan sido aquellas abiertas por completo a la protección de derechos de propiedad y el comercio con el resto del mundo porque, de ser cierta dicha apreciación, la mayor parte de nuestros países en América Latina y en África sería ejemplos de prosperidad en el planeta. Me parece que es todo lo contrario. Ahí entra en juego lo que nuestros connotados bioeticistas argentinos entiendan por prosperidad, lo cual no se discute en el artículo de su autoría. Evidentemente el proteccionismo económico no protege a los pobres y sí a las élites dentro de las naciones, pero la verdad es que la apertura económica y la protección de los derechos de propiedad, tampoco. El mismo Banco Mundial ha dicho esto tiempo atrás cuando reconoció que dejar exclusivamente en el mercado la disminución de inequidades no es buena idea. Entre la postura de estos autores y aquella de que el mercado resolverá los problemas de justicia distributiva, no veo diferencia alguna, las

dos son falsas. Ahora, es verdad que al interior de nuestros países hay muchas culturas las cuales se han protegido ellas mismas de la invasión de la única cultura importante hoy, la de la globalización mercantil. La razón es muy simple, sobreviven porque se protegieron. Fue su autoprotección la que permitió su sobrevivencia, de no haber sido así, la cultura que las ha negado desde los tiempos de la llegada de españoles y portugueses las habría acabado por completo. Puede ser que no hayan prosperado como Mainetti y del Pozo quisieran, pero de no haberse protegido ellas mismas, cerrado en términos de los autores, ni siquiera existirían. Pienso, al contrario de los dos autores en mención, que no se cerraron y sí que se movieron por otros rumbos, lo cual encuentro bastante diferente pero además, que se abrieron a otros movimientos, es decir otras culturas. Por último, el mismo lenguaje inflamatorio del que nuestros colegas acusan a la BI en su texto, está siendo utilizado por ellos cuando afirman que *las experiencias colectivistas muestran que la libertad colectiva es raramente libertad y nunca colectiva* (88). No puede esperarse otro tipo de mirada cuando la única visión de libertad es aquella de la autonomía individual, muy propia de los derechos humanos liberales, la cual, junto con la antropología en la mirada de Pedro Laín Entralgo, a quien se refieren y ponderan, desde luego, con razón, supuestamente resolvería el gran problema que representa una perspectiva de bioética, que aunque no mayoritaria, sigue caminando y, quien percibe en ella sus potencialidades, sigue trabajando desde su perspectiva, sin duda transgresora, pero profundamente social. Para ambos autores, la bioética latinoamericana tiene orígenes comunes con la vertiente española. La BI, para ellos, estaría sobrando. La colonialidad del saber en esta percepción luce clara. Precisamente somos tan parecidos a los españoles y portugueses porque ellos colonizaron estos territorios, a la vez que crecieron y se multiplicaron. En buena parte somos su creación. Blanquear nuestra bioética juntándola con la española, no nos hará blancos ni prósperos.

Creo que efectivamente sí vamos a necesitar de su *Bioética sin más*, título de su artículo (89). Una bioética sin más colonialidad del poder, del saber, del ser ni de la vida.

La economía es un asunto muy importante (aun para el tema aquel de la prosperidad) como para dejar que continúe en manos de los grandes mercaderes tras sus supuestos hilos invisibles. La política y la ética deberían participar del control de la economía para que no sea ella la que defina valores y derechos. La BI está promoviendo eso, aunque en su propuesta todavía la colonialidad requiera de-construirse para continuar caminando no sólo “alrededor de estos países”, como dicen los colegas argentinos, sino dentro de ellos.

Tenemos en América Latina ejemplos de este retomar la economía por la política y la ética, no puede decirse que la BI, como saber en bioética, participara de estas acciones. Es posible que algunos bioeticistas participaran en medio de los movimientos sociales y políticos que, al menos en parte, produjeron tales transformaciones. Así como los movimientos sociales no existen sin las personas que se agrupan en ellos buscando aquello que los ha puesto en movimiento, la bioética tampoco es posible sin seres humanos que la desarrollen. Si somos los seres humanos quienes damos perfil a la bioética, no es posible una bioética neutral, y así, ni la principialista es una de ellas. En todas están presentes las inclinaciones y los intereses de los seres humanos que nos dedicamos a estos oficios. En su visión, Rodríguez y Mainetti, están también contaminados por sus inclinaciones y sus intereses, que probablemente van a coincidir con las de algunos bioeticistas españoles. La principialista es una bioética individualista, para la que la autonomía, aunque no sea explícito, es el principio más importante. La BI es una bioética colectiva, que por enfatizar en la justicia es abiertamente política. Lo justo, visto como lo que convenga al más fuerte, como describió Platón la visión de Trasímaco en la República, no ha desaparecido. Ese

ejercicio de justicia desde arriba permanece cuando hablamos de cosas como *dar a cada uno lo que corresponde; a cada quien según sus necesidades y de cada quien según sus capacidades*. La justicia desde arriba requiere de una mano justa porque a dicha mano también le conviene, quizá aún más que al mismo desposeído.

Raúl Zibechi hablo de *Dispersar el poder* (90). Quizá eso también sea dispersar la justicia porque la decisión acerca de lo que es y no es justo tiene que ver con justicias (en plural). Muchas y variadas son las perspectivas de justicia y ellas también dependen de las culturas tanto como de la economía, de la ética y de la política, enmarcadas todas en contextos culturales. En consecuencia, la interculturalidad misma deberá hacer frente a ellas y no puede saberse desde ya las vías que serán recorridas y en qué podrán terminar. En las posibilidades reales de intervención de los vulnerados sociales en los asuntos públicos va a darse el movimiento de las justicias. La interculturalidad es precisamente esa intervención para que el poder tenga como dispersarse. Aun los estados plurinacionales como Bolivia y Ecuador tienen problemas con lo justo. Reconocer al otro tiene que ver con la justicia, como se verá un poco después al referirme a la propuesta de Nancy Fraser alrededor del tema. Representar al otro no sabemos aún si será justo o no, puede ser que para unas cosas lo sea y no para otras, habrá que ver. Hablar de intervención de los vulnerados sociales en la toma de decisiones significa que no es imprescindible su representación, sería mejor su intervención directa. Cuando las diferentes culturas intervengan van a intervenir sus visiones de justicia. Lo justo mientras haya unos pocos que manden y muchos otros que obedecen no parece tan justo. De cierta manera, aunque no hablando directamente de justicia, en bioética las cosas no han sido muy diferentes. Dijo Garrafa em 2013:

O plural-planetário de Potter foi substituído pelo singular-individual de Beauchamp e Childress. O “nós” de possíveis propostas coletivas e públicas foi deixado de lado pelo “eu” preferencial do liberalismo singular, individual e presumivelmente

autonómico, reduzido as relações entre profissionais da saúde e seus pacientes e dos pesquisadores/patrocinadores de pesquisas clínicas com os sujeitos das mesmas (90).

Henkten Have en 2015 señalaba:

[...] el programa de Bioética tiene que ejercer una activa defensa de la agenda de la justicia mundial. En lugar de centrarse en tecnologías sofisticadas y cuestiones complejas, es preciso que abra paso a una bioética social centrada en la lucha contra la injusticia estructural, contra la marginación y la explotación de las poblaciones vulnerables (91).

La BI, dado su énfasis en la justicia, es una ética de lo público, eso es político, no hace a un lado las relaciones de poder en su influencia sobre el *bios*, y por el contrario, ellas son el eje de sus reflexiones, discusiones y acciones. Tales relaciones explican una parte importante de las inequidades persistentes a este lado del mundo. El poder ahora se ejerce sobre la vida en el planeta, no sólo la humana ni nada más como individuo sino como especie. Es el biopoder señalado por Foucault (92). ¿Si el poder está haciendo intervenciones sobre la vida en el planeta, puede esperarse que la bioética no intervenga en procura de prevenir los daños que ocasiona y posiblemente va a continuar ocasionando al *bios*? Discusión y reflexión siguen siendo necesarias, pero no bastan. La BI, entre todas las bioéticas de resistencia al principialismo, en mi opinión es la que mejor se perfila como ética de la supervivencia, en esencia, porque el poder mercantil el mundo, puede acabar con todas las formas de vida, no sólo la humana.

Durante mucho tiempo, uno de los privilegios característicos del poder soberano fue el derecho de vida y muerte. Sin duda derivaba de la vieja patria potestad que daba al padre de familia romano el derecho de disponer de la vida de sus hijos como de sus esclavos (93)

El Tercer Mundo ha sido territorio, y lo continua siendo, de violencia: hacer morir (ejercicio del poder soberano en palabras de Foucault) no fue parte de un pasado medieval como en Europa en tiempos de obscurantismo, aun hace parte de la cotidianidad. Hacer morir es requerido para reducir la fuerza política de quien resiste y se subleva ante la simple adaptación a un mundo en manos de los hombres de negocios, donde la vida no es más que una mercancía y una fuente adicional de dinero. Como

sucedió en los años 70 en Argentina y Chile, en Colombia, y sin necesidad de dictaduras militares, los poderosos hacen morir a quien se opone políticamente, a quien ejerce su derecho a pensar de otra manera los asuntos públicos, de justicia, de desarrollo, ambientales, y otros. Esto también sucede en otros países de América Latina, posiblemente en menor cuantía pero con la misma crueldad.

Si se pudiera denominar 'biohistoria' a las presiones mediante las cuales los movimientos de la vida y los procesos de la historia se interfieren mutuamente, habría que hablar de 'biopolítica' para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder/saber en un agente de transformación de la vida humana... [El] hombre moderno es un animal en cuya política está en entredicho su vida de ser viviente (94).

En algunos de nuestros territorios el Poder Soberano y la Biopolítica están tanto para dejar vivir y hacer morir, como para dejar morir y hacer vivir. La violencia hace parte de la cotidianidad pero el diálogo es aceptado siempre y cuando no confronte las relaciones de poder tras 500 años, cuando tiene que ver con asuntos poco o nada relevantes para lo colectivo, lo social, lo político, todo lo que represente el *bios*. En bioética las cosas no son diferentes, el diálogo en los comités es abierto siempre y cuando gire alrededor de los casos conflictivos en contextos de clínica o investigación. Sin duda, ese diálogo es necesario aunque no es suficiente. No hay duda de que los comités de diferente índole en bioética sean importantes, aunque no basten para superar la manera casi siempre violenta de superar los conflictos sociales. Históricamente no ha sido posible conseguir que los poderosos dialoguen de manera voluntaria con los sometidos en ausencia de movimientos sociales que los confronten. Fue el movimiento por los derechos de los pacientes que confrontó el ejercicio de la medicina en hospitales y abrió paso a la consideración del paciente como sujeto autónomo sin que sólo fuera la visión del bien desde el profesional de la salud la que prime. Fue el movimiento de los negros el verdadero protagonista que terminó, al menos oficialmente, con el racismo en los Estados Unidos y, en época más reciente en Sudáfrica. Fue el movimiento de los

homosexuales lo que llevó a su participación en las instancias de gobierno porque para ellos esas puertas estuvieron cerradas en el país de las libertades. Fue el gran movimiento antibelicista en los propios Estados Unidos quizá tan responsable del retiro de las tropas norteamericanas en Vietnam como lo fue la gran cantidad de soldados muertos o mutilados y las batallas perdidas a pesar del sofisticado armamento con que quisieron someter a los vietnamitas.

Los citados, son movimientos sociales que hacen parte del contexto histórico en que nació la bioética con Potter y que ahora ella ha hecho a un lado para crecer y multiplicarse académicamente en comités inter-expertos a todo lo largo y ancho del mundo. En esta parte del mundo, una bioética que sólo pueda ejercerse en comités está sometida aunque consiga avanzar y aportar en el contexto de las decisiones clínicas y de investigación. Vulnerabilidad y justicia, asuntos prioritarios para la BI y la propia DUBDH (Unesco 2005), fueron igualmente importantes en los movimientos a que se hizo referencia en los Estados Unidos durante los años 60, como lo son los protagonizados por negros, indígenas y campesinos que ganan reconocimiento en lo transcurrido del siglo XXI, sobre todo en países como Ecuador y Bolivia. Vulnerabilidad y justicia son dos de sus móviles. Se trata de vulnerados sociales que se protegen a sí mismos dentro de los movimientos sociales contra hegemónicos, muestran visiones diferentes y alternativas al famoso *fin de la historia* y hacen intervención directa en asuntos públicos. Como la BI, estos movimientos están politizados, lo cual no significa, al menos no necesariamente, que estén alineados con un partido, son políticos. *Un movimiento social es una forma de acción colectiva, y la existencia de una acción colectiva implica la pre-existencia de un conflicto, de una tensión que trata de resolver – haciéndolo visible, dándole dimensiones – dicha acción colectiva* (95). Los movimientos políticos son también *acciones colectivas que intentan ampliar la*

participación política y mejorar la posición relativa del actor en el proceso de toma de decisiones (96).

En los últimos años del siglo XX fueron apareciendo en diferentes lugares los llamados movimientos contra la globalización o anti-neoliberales, de los cuales hacen parte los movimientos de negros, indígenas y campesinos en América Latina, con tendencia autonomista, lo cual muestra que también la autonomía es asunto colectivo, no únicamente individual. Las perspectivas de justicia de los vulnerados sociales son, en consecuencia, asuntos de autonomía política. Zibechi refiere que el movimiento indígena muestra arraigo territorial, busca autonomía, afirma la identidad y la diferencia, pone en sus propias manos la educación y la formación de sus intelectuales, muestra el papel central de las mujeres, establece relaciones no jerarquizadas con la naturaleza, muestra formas no tayloristas de división del trabajo y pasa de formas instrumentales de acción a formas auto afirmativas. Se puede decir que en ellos está germinando una forma directa de democracia, en la cual la horizontalidad, la autogestión y la autonomía son sus principales características. Colectividad y responsabilidad con el colectivo son otras maneras de percibir la autonomía y la vulnerabilidad.

La BI está haciendo frente a la hegemonía del principialismo bioético, una cierta forma de fundamentalismo ético que no acepta más escenarios que los clínicos y de investigación para la acción bioética, ni más principios que los cuatro reconocidos. Los MSCG están haciendo frente a la hegemonía del fundamentalismo mercantil que no acepta otra manera de entender las relaciones entre seres humanos, y entre estos y otros seres vivos, diferentes de las comerciales. Son puntos de encuentro entre BI y MSCG de los que bioeticistas de esta parte del mundo, aparente o realmente, nos hemos olvidado.

Parece aceptada la doble vertiente de la bioética en sus comienzos. Sin embargo, ya no son sólo dos las versiones, hay más, la BI es una de ellas.

Para finalizar el presente capítulo es preciso decir que, aun así, una bioética de claro compromiso político como la BI, requiere de autocrítica en perspectiva de colonialidad. Estar del lado de los históricamente vulnerados sociales no puede significar imponer una visión de justicia frente a las muchas visiones que ellos puedan tener, visiones que históricamente también resisten al interior de nuestras sociedades supremamente ricas en etnias y culturas. Intervención, desde arriba, puede llegar a ser imposición. Intervención, desde abajo, implica participación. El papel de la BI estaría entonces en perseguir la participación de ellos en la toma de decisiones políticas que también históricamente han sido las decisiones que los excluyeron desde los tiempos de la colonia. El papel de la BI estaría en conseguir que aquellas sociedades que hoy en América Latina han retomado la justicia social como el centro de la intervención política, y no la simple mejora de los indicadores macroeconómicos que favorecen solo al sistema financiero global, escuchen y abran las puertas de la democracia a formas no académicas de conocer, de entender el territorio, la salud, la educación, etc., porque la idea es *no seguir siendo lo que no somos*, parafraseando lo dicho por Aníbal Quijano. Nuestra visión de nosotros es la visión que de nosotros nos fue impuesta por los colonizadores y aquellos que en estas democracias continuaron colonizando y siguen excluyendo mujeres, tanto como `bárbaros´ y `retrasados´, siguen apropiándose de sus territorios, siguen ignorando visiones diferentes sobre asuntos que los muchos conocimientos científicos, juntos o separadamente, no resolvieron ni van a resolver, entre ellos, la inequidad, la contaminación, el conflicto armado, la violencia en las ciudades, etc. En fin, es perentorio no olvidar que

Paralelamente a la revisión académica de estas situaciones de colonialidad surgen en nuestra región vigorosos movimientos sociales emancipatorios, en especial de indígenas y campesinos, históricamente portadores de reivindicaciones que ponen en cuestión estructuras de poder y explotación e introducen en sus reclamaciones cosmovisiones que cuestionan con fuerza nociones tradicionales como desarrollo (97).

El capítulo siguiente de este trabajo describe sucintamente la importancia de algunos movimientos sociales de los años 1960 y 1970 que tuvieron importancia en los orígenes de la bioética, según varios autores. Me parece que la BI es una visión que está para *entrar en diálogo con sus académicos, y también con los movimientos sociales que han colocado estos temas en la agenda pública regional a través de sus luchas (98)*. La BI no puede quedarse como una bioética académica más, la puerta de los comités de bioética, como todas las puertas, sirve tanto para entrar en ellos como para salir. América Latina ha sido territorio rico en movimientos sociales de resistencia/re-existencia. La BI es una bioética rebelde, y hay un lugar para ella en los movimientos y las redes sociales donde estos movimientos hacen ejercicio público de sus razones. A diferencia de otras posturas en bioética, la BI está más cerca de la decolonialidad del saber/poder también porque es acá donde la interculturalidad está caminando.

Rita Segato ha referido (99) que la llamada teología de la liberación, la pedagogía del oprimido, la teoría de la marginalidad y la colonialidad del saber, son hechos teóricos de ruptura con la marginalización del sur y de todo lo que provenga del sur. De fondo, estos mismos hechos teóricos son relevantes para la BI, como propuesta nuestra, con identidad y territorio (100), aunque su epistemología requiera de autocrítica, más trabajo, y andar por un camino que ninguna bioética ha andado anteriormente.

Capítulo 2

Movimientos sociales y bioética

Al final del capítulo anterior se hizo una introducción al presente tal como al final de este se hará referencia a tópicos que tratará el capítulo 3. Hago esto porque los puentes en bioética me interesaron desde mis primeros contactos con ella.

Históricamente, al menos cinco factores llevaron al surgimiento de la bioética en los Estados Unidos de Norteamérica (101): la medicalización de la vida, los avances científico-técnicos, la llamada revolución biomédica, las luchas sociales por los derechos de las minorías y los abusos en la investigación con seres humanos. Giovanni Berlinguer, en *Bioética cotidiana*, escribió que

[El] problema bioético más agudo consiste ahora en la contradicción entre dos fenómenos: nunca antes tuvimos en el mundo tanta salud, tantos conocimientos seguros ni tantos remedios posibles, y jamás también tuvimos tantas enfermedades y tantas muertes que se pudieran prevenir, evitar y curar. Al mismo tiempo hay muy poca voluntad para utilizar dichos conocimientos en interés de todos (102).

La frase está claramente haciendo referencia a los tres primeros factores implicados en esa historia. Los abusos en la investigación con seres humanos también contribuyeron con parte de esos conocimientos, mediante experimentos terribles realizados por profesionales de la medicina, sin duda formados para hacer el bien en universidades de prestigio, con base en el Juramento Hipocrático, un código de conducta esencialmente paternalista pero no por eso dañino. Gran cantidad de literatura bioética ha hecho referencia a estos cuatro fenómenos, pero mucho menos se habla en los palcos académicos, donde usualmente transcurre la vida laboral de los bioeticistas, con respecto al papel de los movimientos sociales dirigidos al reconocimiento, en esencia, de derechos que deberían respetarse a todos los seres humanos por el simple hecho de serlo. Uno de tales movimientos estuvo dirigido en contra de la discriminación racial, otro en contra de la discriminación y el estigma hacia los homosexuales, otro en el

campo específico de interés de la perspectiva bioética anglosajona, el movimiento en favor de los derechos de los pacientes. Hubo también otro movimiento relacionado con el campo de la salud y tuvo que ver con el derechos de las mujeres (como los pobres, no precisamente una minoría!) a decidir si deseaban o no tener hijos, cuándo y cuántos, lo cual venía siendo decidido por sus maridos con el beneplácito de la Iglesia y del Estado. Finalmente, tal y como hoy un gigantesco movimiento que confronta la globalización de las finanzas y el poder de la economía mercantil (FSM), pero sin internet ni teléfonos celulares ni cámaras fotográficas digitales, la historia conoce uno de carácter global, en el famoso Mayo de 1968 (surgido en París pero finalmente planetario), que fue duramente reprimido en el país de la libertad, la fraternidad y la solidaridad (103).

No pretendo profundizar en la historia de cada movimiento social que pudiese tener relación directa o indirecta con los orígenes de la bioética, ese es trabajo de historiadores y lo han hecho. Lo que busco es retomar el interés por los movimientos sociales por considerar este asunto fundamental en perspectiva de construir una bioética con visión latinoamericana que, como se dijo, ha sido territorio rico en luchas y movimientos sociales.

Solamente por contextualizar, creo pertinente relatar unas pequeñas cosas. Rosa Louise McCauley (conocida mundialmente con Rosa Parks), nacida en Tuskegee, Alabama en 1913, el mismo lugar donde ocurrió uno de los más escandalosos estudios de interés en bioética, fue sujeto social (aquel *bios* de la BI) junto a miles de personas en el movimiento por los derechos civiles de los años 1950/60 en EUA. Su acción dentro de un bus fue precedida unos meses antes por una similar a cargo de Claudette Colvin y consistió en no ceder el asiento a un blanco, violando lo dispuesto por la legislación en esa época. Las dos mujeres fueron puestas en prisión. Este movimiento trasgredió un orden discriminatorio en una democracia que, por razones como esa, simplemente no lo

era. Martin Luther King comenzó una protesta dentro de los buses en Montgomery para que los negros no se transportaran en ellos, lo cual llevó a una crisis económica del sistema que obligó a la Corte Suprema finalmente a acabar con la norma segregacionista en los buses. Sin embargo, el movimiento no paró ahí, ni con el asesinato de Luther King. Lo que sigue no es pertinente para este trabajo. Lo que deseo resaltar, desde ya, es que trasgredir^v un orden injusto estuvo en los orígenes de la bioética.

La guerra de Vietnam llevó también a ese tipo de transgresiones (104-109). El movimiento gay en Estados Unidos estuvo también dirigido a exigir derechos civiles que son derechos de todas las personas en sociedades democráticas, derechos que finalmente requirieron de un movimiento social donde los individuos socialmente se hacen protagonistas a sí mismos y por sí mismos. Los gay eran sacados a la fuerza de bares y restaurantes, eran golpeados por las fuerzas policiales, asesinados o golpeados brutalmente en las calles por “gentes de bien”. Su movimiento les llevó a alcanzar lugares de decisión en las instancias de gobierno (110)

En fin, buena parte de la historia de la humanidad tiene relación con movimientos sociales, espacios donde también se hacen los sujetos morales que requieren las grandes transformaciones en las sociedades. Esto es lo que, en mi parecer, se ha relegado al olvido por parte de la bioética académica que pretende resolver los conflictos por la vía de comités de expertos en principios y teorías preestablecidos, dedicada a asuntos meramente biomédicos.

^v Para el diccionario de la lengua española en su edición 22, la palabra transgredir significa quebrantar, violar un precepto, ley o estatuto. Quebrantar o violar tiene un carácter dañino, pero lo que históricamente nuevo el mundo tiene mucho que ver con un carácter diferente para este vocablo. Por ejemplo, quebrantar o violar un precepto, ley o estatuto injusto no se pudiera considerar dañino, al menos no por parte de quienes sufren los efectos de tal precepto. La segregación oficial de los negros en los EUA era totalmente injusta para ellos. Quebrantar esa norma gubernamental era lo justo. Transgredir, como verbo, como acción colectiva y aun individual, está en el la raíz de los movimientos sociales a lo largo de historia de la humanidad. Fue por esto que hablé de Rosa Parks y de Martín Luther King, quienes fueron transgresores de leyes o estatutos injustos. Transgredir sigue siendo importante en bioética, mucho más ahora, cuando es cada vez más evidente su tendencia, también oficial, a transformarse en un simple compendio de normas de buenas prácticas clínicas, peor aún, influenciadas por los intereses económicos de la industria farmacéutica.

La verdadera democratización de las sociedades es una de las cosas que vienen buscando los movimientos de fines del siglo XX y comienzos del XXI. Reconocimiento y participación como culturas en la toma de decisiones que las afectan causándoles, daño está entre sus razones para adelantar la movilización. El problema que enfrentan es muy serio: la cultura hegemónica que pone énfasis en la economía y tiene el poder para difundir y defender su visión al interior de unas democracias que les favorecen, finalmente creadas para que los poderosos tengan mayores posibilidades de decidir en su favor. Sin duda, estos movimientos siguen siendo transgresores de un orden democrático excluyente, como lo fueron las luchas por los derechos civiles de negros y homosexuales 60 o 70 años atrás.

Sin embargo, encuentro una diferencia clara entre ellos y los MSCG. Estos no están buscando ser incluidos, al contrario, quieren que los poderosos les quiten las manos de encima porque la democracia que montan y promueven no favorece la vida en el planeta, no está pensada para el bienestar de todos los seres humanos, mucho menos de otros seres vivos. Se trata de una democracia puesta al servicio del comercio sin restricciones ni fronteras, donde sólo importan los grandes negocios, la venta y la compra. Aquellas vidas que ni compran ni venden, que sólo importan como subproducto para ser explotado, son vidas que pueden dejarse morir y cuando el poder así lo decida, se hacen matar.

Nascimento ha hablado de colonialidad de la vida, un escenario donde ciertas vidas tienen mayor valor que otras (111). Aquellas otras vidas que no son útiles para ser vendidas o compradas tampoco importan. La llamada biodiversidad resulta así un obstáculo para la cultura del negocio. Si se trata de vidas humanas sólo importa quien compra y/vende, quien consume. Si se trata de vidas no humanas, sólo importa la que puede ser vendida o comprada, finalmente consumida. Los MSCG ya tienen claro esto,

la bioética académica, la más difundida y defendida en nuestras democracias occidentales, parece que no (o si lo tiene claro, no actúa, no interviene, nada hace a pesar de que supuestamente es la vida uno de sus principales motivos y más profundas razones de ser). Una perspectiva bioética que abra su espacio a las luchas sociales de los MSCG en lo que va del siglo XXI, a su vez abre la puerta de salida más allá del ámbito sanitario y la democracia comisionada. En estos movimientos cohabita el lego y el experto. Buena parte de aquello que reúne a las personas en ellos es precisamente la exclusión de sus voces en el diálogo decisorio en salud, educación, empleo, a la vez que se ventilan visiones diferentes de la vida en el globo y ofrecen otras miradas al concepto de democracia. El movimiento hindú por la protección de las semillas nativas muestra al mundo que es posible la seguridad alimentaria desde sus propios conocimientos, sean o no académicos. En él confluye la deliberación interdisciplinar e intercultural con la acción social y política, hacen un ejercicio de democracia más activo y participativo que el de la democracia comisionada o representativa (112).

Al sur, la democratización que se busca desde los MSCG no es otra cosa que acción intercultural, inter culturalización, un verbo, no un calificativo como pluri o multicultural, que, en el mejor de los casos, sólo tolera la diferencia cultural.

Dentro de un comité, el profesional en bioética trata de promover el diálogo entre los miembros en busca de soluciones en consenso a los dilemas surgidos en ambientes hospitalarios o de investigación. Sin embargo, quizá el 'escenario natural' de este profesional no sea sólo ese y que requiera proteger y promover la deliberación sincera y plural más allá de las cuatro paredes donde funciona cada cierto tiempo el comité, para alcanzar la sociedad entera. Algo así ha ocurrido con los necesarios comités nacionales de bioética, de los cuales Francia fue el pionero. Sin duda, se avanza. Pero en ellos funciona la deliberación como lo hace en los comités de atención en salud o

investigación en esa área, siguen siendo espacios mínimos de democracia que corren riesgo de ser sometidos a los intereses de las manos rapaces del mercado, esas manos que tienen en el 'lobby' el mejor medio para llegar a los sitios donde se toman las grandes decisiones del Estado. ¿Cuántas decisiones en favor sólo de los poderosos son evitadas por los comités nacionales en un año? Puede ser un buen punto de partida para evaluar si de verdad están haciendo bien su trabajo a pesar del lobby de las grandes corporaciones. El problema sigue estando en la democracia liberal representativa como única visión de democracia y hace presencia en los comités de ética a todos los niveles, desde los hospitales hasta los Estados. A esa versión de democracias se enfrentan los movimientos sociales de este siglo.

[...] el programa de la globalización empresarial no ha dejado de toparse con la respuesta creativa, imaginativa y valiente de miles de personas que ven y viven en la Tierra como una familia y una comunidad formada por la totalidad de seres y personas de todos los colores, creencias, clases y países (113).

Eso son los MSCG, respuestas creativas, imaginativas y valientes, sobre todo valientes, en un espacio global donde toda persona que piense de otro modo y/o diga lo que piensa, no está del lado del bien, donde debería, y se puede del lado del mal, el del desadaptado social, en el mejor de los casos, el del terrorista, en el peor. No hay grises para la globalización, o eres blanco (bueno) o eres negro (malo). El tinte pluralista de nuestras democracias liberales termina cuando cualquier visión pone en suspenso lo estimado bueno o malo a su interior. Los buenos del mundo invadieron los territorios de los malos con el pretexto de instalar una democracia a su imagen y semejanza: la comisionada, que no está funcionando pero tampoco la dejan funcionar. Lo que finalmente acaban representando las democracias representativas liberales, al menos al sur, son las minorías poderosas porque las mayorías no necesitan ninguna representación y se están levantando en contra de ellas. Son esas minorías poderosas las que requieren del engaño, la mentira, la manipulación para que las mayorías vean en

ellas representados sus intereses. ¿Acaso son mayoría los bancos, la industria militar o la industria farmacéutica? Sin duda son poderosas, pero de ninguna manera mayorías. Sin embargo, están muy bien representadas en los entes decisores de cualquier Estado democrático. Esta democracia no es todo lo pluralista y abierta a la deliberación que ostenta, aunque hay quienes piensan que los pequeños y grandes MSCG son ataques de los malos y desadaptados contras los buenos y su buena forma de vivir en occidente. No es esa la realidad. Es en el seno mismo de estas democracias donde nacieron y crecieron las democracias comisionadas donde están ocurriendo la construcción de sujetos, la lucha política por una democracia realmente participativa y los MSCG que no nada más piensan en la inclusión.

El sujeto social que está detrás del *bios* de la BI es muy poco factible sin democracia, pero el problema es que la democracia liberal no necesita de este tipo de sujeto, al contrario, es un obstáculo para seguir reproduciendo las mismas relaciones de poder que viene reproduciendo tiempo atrás. Este tipo de democracia, en consecuencia, no va a facilitar el desarrollo de ese *bios*. Es en estos MSCG donde puede estar naciendo el *bios* intercultural/decolonial. Aunque no hay seguridad al respecto, sin salir de los comités y la academia, los bioeticistas nunca podremos saber si ese *bios* está o no naciendo al interior de los MSCG.

¿Quiénes son y como surgieron representantes al interior de un movimiento social como este de los indignados que se sigue tomando el mundo? No lo sabremos porque simplemente no son representantes de nada ni de nadie. La democracia representativa liberal es un curioso modelo de democracia en que las minorías sin poder nunca o casi nunca tienen representación; las minorías con poder siempre la tienen y en todas partes, o la consiguen de cualquier manera; las mayorías sin poder no van a ella porque saben que no funciona y las mayorías con poder no existen. Los MSCG no son comités

aunque a su interior haya ejercicio de diálogo abierto y plural en busca de soluciones a variados problemas cotidianos, aunque a su interior se creen comisiones para adelantar acciones específicas tendientes a mantenerlo activo, conseguir apoyos, protegerlo cuando menos de la manipulación o estigmatización a cargo de los medios de comunicación propiedad de las minorías con poder, entre otras acciones específicas y contingentes. Lo que no podremos sustentar es que no hay democracia a su interior porque sí la hay y funciona, aunque de manera diferente dada la ausencia de representantes, así tenga líderes, algunos de ellos con mucho prestigio académico, artístico, o de otra naturaleza, tal y como ha pasado con cualquier otra forma organizativa de seres humanos en la historia.

Es claro que hoy disponemos de más y mejores medios para el trabajo en red que en mayo del 68, medios de los cuales los poderosos también se valen para difundir sus verdades a medias o sus mentiras completas. Ahí es donde la creatividad y la imaginación, de la que habla Shiva, salen a flote y siempre la valentía hace presencia. Tal vez ahí se siga en la tarea de construir una democracia intercultural/decolonial sin importar que los bioeticistas académicos, hombres y mujeres, estemos o no interesados en asuntos como este. En su interior circulan diferentes formas de conocimiento y de conocer, e igualmente surge nuevo conocimiento al calor de la lucha. Se trata de conocimiento que no puede aprenderse en las universidades a menos que ellas abran las puertas, así sólo sea una vez al año, como hace la Universidad del Cauca, en Popayán - Colombia, donde hay un foro intercultural que llena auditorios durante 3 días y negros e indígenas, mujeres y hombres, comparten con profesores y estudiantes de ciencias humanas, quizá también otras, intercambian ideas y experiencias, sentimientos, emociones, dificultades, hacen denuncias, celebran logros y bosquejan programas, proyectos y acciones futuras. Todo ello junto, finalmente constituye un conocimiento

sin pretensiones de verdad ni objetividad porque cada sujeto entra completo en sus acciones como ellas en él. Cada quien contribuye con lo que conoce y lo que ignora y finalmente nadie sabe quién tiene la verdad porque anda escondida en cualquier lugar, está en todos los rincones y ninguno, y sólo puede seguirse buscando. Al interior, aunque a veces se hacen discursos, nadie se toma la vocería de otro, mucho menos de todos. Cuando surgen, los discursos buscan motivar a quienes se sienten desfallecer o llamar la atención de gobiernos prepotentes que tienen todas las respuestas sin siquiera haberles hecho las preguntas. Ahí es más probable que la ética se encuentre con la política porque los límites entre lo individual y lo colectivo son borrosos y no hay sectarismos porque no hay quien mande sin obedecer u obedezca sin mandar. Ahí hay, sin duda, desorden. Pero qué más da, quienes han impuesto orden en el mundo lo tienen de cabeza y casi destruido con una visión de libertad bajo la cual todos, o casi todos, no somos otra cosa que esclavos de las mercancías. Hoy, los MSCG, en lo fundamental, están dirigidos contra el poder del sistema financiero mundial, el cual está al servicio del lucro privado, sea en el campo de la salud, la educación, el empleo, y la vida en sus diversas formas, la de los seres humanos incluida, es percibida como oportunidad para buenos negocios.

En un texto ya clásico en Promoción de la salud, editado por la Organización Panamericana de la Salud (OPS) en 1996, aparece una definición interesante de salud, que no parece haber encontrado eco en textos posteriores, tampoco en la bioética, pero que resulta importante para dar énfasis al encuentro entre bioética y movimientos sociales:

Salud: magnitud en que un individuo o un grupo pueden, por un lado, realizar sus aspiraciones y satisfacer sus necesidades y por otro, cambiar su entorno o afrontarlo (114).

Doy relevancia a esto de realizar aspiraciones, no que se las realicen, satisfacer necesidades, no que se las satisfagan, transformar el entorno, no que nos lo transformen y afrontarlo por nosotros mismos, porque somos protagonistas y no actores secundarios. Esta perspectiva de salud viene bien al interés de desaprender la colonialidad para una bioética fundamentada en su ejercicio cotidiano, próxima a los MSCG, diferente de la bioética puramente académica, esencialmente teórica e inter-especializada, cuya práctica no es otra cosa que la aplicación como herramienta presuntamente útil en la comodidad de un comité integrado por expertos para quienes el mundo funciona, o debe funcionar, como ellos lo han pensado desde principios dirigidos a la resolución de conflictos entre seres humanos de cualquier parte.

Lo que sigue a continuación acerca de los movimientos sociales tiene en cuenta a Alain Touraine, uno de los pensadores más citados en el mundo en estos temas quién, entre otras, se hace la siguiente pregunta: *¿Cómo podría hablarse aun de ciudadanía y de democracia representativa cuando los representantes electos miran al mercado y los electores a la vida privada?* (115). La pregunta por sí misma está mostrando lo referido anteriormente alrededor de la democracia liberal representativa. Una pregunta como esta puede tener muchas respuestas, por tanto, ninguna concluyente. Hay quienes piensan que las claves están en el sujeto como individuo y quienes las ven en el sujeto como movimiento social. Ese sujeto es el *bios* del que he venido hablando.

No se puede, por tanto, separar las respuestas [...], la apelación al Sujeto es la única respuesta a la disociación de la economía y la cultura, y también la única fuente posible de los movimientos sociales que se oponen a los dueños del cambio económico o a los dictadores comunitarios. Afirmación de libertad personal, el Sujeto es también, y al mismo tiempo, un movimiento social (116).

Aunque no sólo ahí, el sujeto se transforma al interior de los MSCG, donde es reconocido por el otro sujeto en un escenario intercultural, por tanto, inter-moral, ahí el sujeto es protagonista en una democracia en proceso de construcción al calor de luchas

cotidianas aun contra sus propias convicciones. Son espacios de libertad donde los sujetos van re-haciendo sus vidas, por tanto re-existiendo, donde su propia transformación y la del entorno no pueden andar separadas. En la perspectiva de ser sujetos, la vida como experiencia propia no es posible sin el colectivo que como él o ella, lucha por sus derechos. Hacerse sujeto es emanciparse, y esto puede irse logrando en la actualidad, si bien no sólo ahí, dentro de los MSCG. Emanciparse, en términos de interculturalidad, es decolonializarse. Nadie puede saber cómo hacerlo, se trata de recorrer un camino que también anda con los pasos que el sujeto va dando. Los movimientos sociales, finalmente de cualquier tipo, son movimientos morales, porque ahí se mueven diferentes sujetos morales. Touraine habla de esto cuando afirma que *[...] se puede decir que los movimientos sociales se transformaron en movimientos morales, aunque en el pasado, fueron religiosos, políticos o económicos* (117). Seguimos teniendo movimientos religiosos, políticos y económicos, sin duda, pero dentro de los MSCG cohabitan (y entran en conflicto) diferentes posturas religiosas, políticas y económicas. No es raro que algunas de estas posturas busquen imponerse a su interior, al contrario, es bastante frecuente, casi cotidiano, y esta situación hace parte de las luchas que el movimiento debe enfrentar en su propio seno para sobrevivir. Precisamente son movimientos interculturales que enfrentan una sola pero poderosa cultura, monoteísta por cierto: la del consumo a toda costa.

Los MSCG no persiguen acabar con el mercado, no es esa su meta. El mercado ha estado presente en prácticamente toda la historia de la humanidad, entendido como intercambio de productos necesarios para la vida. Cada cultura tiene sus maneras de intercambio. Ha sido necesario a todas ellas y no es bueno ni malo por sí mismo. Lo inaceptable, éticamente hablando, es que una cultura imponga al resto, valiéndose del poder económico y político que ostenta, su visión. Eso ha hecho el fundamentalismo

mercantil que caracteriza esta globalización neoliberal y se enfrenta hoy a sus víctimas agrupadas en movimientos por todo el mundo, donde funciona una democracia que permite y vive la interculturalidad en su dinámica, todas las culturas pesan lo mismo y tienen las puertas abiertas tanto para entrar como para salir. Luis Macas, en la presentación de un libro de Catherine Walsh (118), escribió:

Para entender la interculturalidad no es necesario ni ser indígena ni sólo estudiar el mundo indolatinoamericano. Los saberes y los conocimientos sobre interculturalidad se construyen en la convivencia cotidiana, fundamentalmente en la responsabilidad consigo mismo y en el compromiso con los otros (119)

Interculturalidad no es sustantivo, es acción, verbo, proceso, camino en construcción y se construye andándolo. Catherine Walsh habla de interculturalización, pero me gusta más la expresión en portugués que me refirió Saulo Feitosa: *Interculturação*. No existe interculturación en español. No importa, es el ejercicio cotidiano de la *interculturação* el que hace la interculturalidad. Ese mismo ejercicio requiere la que pudiera llamarse acción decolonial, que necesita la interculturalidad. El MSCG no es una cultura, son muchas, no es una etnia, hay varias dentro. La interculturalidad es en sí misma conflictiva en los MSCG. Lo intercultural no es la simple puesta en escena de muchos o pocos saberes locales y folclóricos a la manera de Coca-Cola, para diversión de los asistentes a plazas de las capitales del mundo y que luego son repetidas por Direct-TV, hasta el cansancio. Tampoco es un asunto de técnica de la comunicación humana. La *interculturação* no es un modelo de enseñanza-aprendizaje. Lo que desde el multiculturalismo se llama conocimiento ancestral nunca ha sido estático, no hubiese resistido sin movimiento, lo ancestral es precisamente un conocimiento que se movió desde la resistencia y la re-existencia hasta nuestros días desde la conquista, o hasta la conquista desde nuestros días, finalmente es lo mismo en el pensamiento de los Arahucos, un pueblo originario de la Sierra Nevada de Santa Marta, en Colombia, para quienes el tiempo es uno sólo, nada de pasado, presente y futuro, mucho menos en ese

orden. *Hacemos cosas para recordar mañana, eso dicen, a eso llaman ustedes futuro, nosotros solo recuerdos para luego.* Como cualquier otro conocimiento está en permanente búsqueda. La interculturalidad no proviene de la academia, sus raíces no están ahí, su historia es la de la invasión y el despojo en estos territorios. Es contra hegemónica desde esos tiempos, subversiva, trasgresora, insurgente. Ella *compromete un conocimiento y un pensamiento que no está aislado de los paradigmas o las estructuras dominantes [...] señala una política y un pensamiento de oposición no basados simplemente en el reconocimiento o la inclusión, y sí dirigidos a la transformación estructural e socio-histórica* (120).

Decolonialidad no es otra cosa que reconstrucción de la libertad y esto no es otra cosa que emancipación. El futuro entonces tiene que ver con la reconstrucción de la libertad que para los occidentalizados modernos es devolverse al pasado al que supuestamente no se puede regresar. Los MSCG no están hablando de volver a los tiempos de las cavernas, están hablando de democracias que no son estas de la representación liberal donde los intereses mejor representados son los de las minorías con poder, finalmente las únicas libres.

Para Alain Touraine, la respuesta a su otra pregunta *¿Podremos vivir juntos?* Es una, *las asociaciones de la democracia política y la diversidad cultural fundamentadas en la libertad del sujeto* (121). La libertad del sujeto no es factible al interior de una democracia como la actual, aun en los países desarrollados, simplemente porque no es la política la que decide los destinos de los pueblos, la decide una visión de la economía fundamentada en un mercado sin fronteras donde las políticas deben ser justas para el comercio, no para los sujetos, y la libertad de movimiento es para las mercancías, no para las personas. He hablado ya del totalitarismo del mercado y doy soporte teórico a esta expresión basándome en el mismo Touraine cuando hace referencia a las

condiciones que definen el totalitarismo, las cuales encuentro evidentes en estos tiempos de globalización. La primera es que el pensamiento mercantil ha sustituido, finalmente destruido, el pensamiento político en las instancias de gobierno, aunque sean democracias desarrolladas. Por otro lado, la segunda, ese mismo pensamiento ejerce, o pretende hacerlo, un control total de la sociedad valiéndose de la manipulación y el miedo. Finalmente, como el totalitarismo de Hitler o Mussolini entre los años 1930 y 1940, la globalización de la cultura de la rentabilidad y los negocios, no es un sistema estable^{vi}. Para Touraine,

El totalitarismo es la creación, por parte de un poder autoritario, de un modelo de sociedad y cultura que le permite, en un periodo de secularización y racionalización mercantil, someter a todos los actores sociales, económicos, políticos e culturales, incluidos los científicos, a su voluntad hegemónica (122).

La actual hegemonía de la cultura mercantil tiene esas características. La economía misma está sometida a una única visión, una en que sólo la privatización total, que incluye el conocimientos científico y tecnológico (léase derechos de propiedad intelectual y patentes), llevará al progreso de la humanidad, al desarrollo de todos los pueblos del mundo.

Friedrich August von Hayek, economista austriaco, fue contrario a toda intervención del mercado por el Estado defendida por John Maynard Keynes. Para Hayek la libertad y la justicia no son posibles si no es el mercado el director de los rumbos que tomen las sociedades. El mercado entonces terminaría haciendo justicia (123). La evidencia es totalmente contraria, la inequidad en el mundo crece cuanto más terreno gana la libertad de mercado, esto es, cuantas menos fronteras le hacen estorbo. Lo que sí ha conseguido

^{vi} Touraine hace referencia a Ian Kerchaw, quien para el autor francés, es uno de los mejores conocedores del nazismo. Para Kerchaw son dos los mecanismos que mejor definen el totalitarismo: destrucción del sistema político, su sustitución por “una visión ideológica y de niveles sin precedentes de violencia aprobado por el Estado contra la sociedad...”, e su aspiración de control total, esto es, homogeneización y movilización de la población en busca de los objetivos, lo cual requiere de manipulación y miedo. Una tercera realidad es la de no ser un sistema estable, se trata de un régimen de crisis. En un mundo pluralista y multicultural, el pensamiento uniforme tiene muchas dificultades lo cual se pone en evidencia por la gran cantidad de movimientos sociales, sean o no étnicos, religiosos, etc., que se contraponen a la cultura financiera ahora hegemónica. Entre las páginas 224 y 231 del libro citado, quien lea esto puede encontrar lo aquí referido y ha sido resumido.

es invadir todos los asuntos y diseminar una cultura monoteísta, un sólo dios verdadero: el dólar. La cultura se fundamenta en un sólo camino de salvación eterna: producir cada vez más, para vender cada vez más, para comprar cada vez más. A fin de cerrar el ciclo que terminaría con la compra y comenzar la producción, los costos de producir deben ser cada vez menores y la población de compradores cada vez mayor. Para garantizar esta parte, el hombre de negocios creó la Organización Mundial del Comercio (OMC). Dicho organismo ve en cualquier cultura cuyo único dios no sea el dólar, un enemigo a vencer en cualquier parte y mediante cualquier método, el más utilizado, la sanción y/o el bloqueo comercial.

Entretanto, Touraine, conocedor profundo de la historia de los movimientos sociales, acepta tener grandes temores, uno de ellos es la invasión de una cultura minoritaria, como puede ser la musulmana en Francia o algún otro país europeo, que pudiera fragmentar la sociedad si no consigue asimilarla. En el contexto latinoamericano, este asunto se muestra bastante diferente. Los invasores europeos fueron precisamente quienes hicieron hegemónica una cultura de sumisión, primero y principalmente mediante la religión católica, también monoteísta, y la violencia arrasadora contra la población mayoritaria. Más adelante, mediante la razón occidental, la modernidad/colonialidad, sin dejar nunca la violencia. Aunque interesante, no es este el aspecto central del capítulo. Autores desde las ciencias sociales como Quijano, Grosfoguel, Castro-Gómez, Escobar, entre otros en América Latina, y literatos o historiadores como Fernando Soto Aparicio, William Ospina, Germán Arciniegas, particularmente en Colombia, han escrito generosamente acerca de la conquista y la colonia.

Volviendo a los MSCG, estos no persiguen universalizar su cultura por la sencilla razón de que variadas culturas hacen parte de ellos. Por el contrario, luchan intercultural e

frontalmente, aun en desventaja, contra el afán de conquista y colonización propio del monoteísmo centrado en la filosofía del *vendo/compro en consecuencia soy* que puede llamarse Sujeto Comercial Globalizado.

En el contexto de la generalidad de las democracias actuales en América Latina, no parece posible la *libre construcción de la vida personal*^{vii}, de que habla Touraine para hacer frente al desafío que represente un mundo dividido entre el reino del mercado y el reino de las comunidades. Para este autor, *la comunicación intercultural sólo es posible si el sujeto consigue previamente separarse de la comunidad* (124). Desde una perspectiva liberal, quizá haya razones para aceptar lo que refiere el autor. El centro ahí es el individuo que, para hacerse sujeto en tiempos de globalización debería separarse del mercantilismo y de su comunidad, ese sujeto sería uno puramente racional. Por otro lado, la interculturalidad no es un asunto de comunicación, al menos no sólo es eso. Lo planteado por Touraine en esta sentencia puede venir muy bien a la teoría de la acción comunicativa de Habermas.

Como fue referido por Catherine Walsh, la interculturalidad es sobre todo un camino que se anda, en que comunicarse es fundamental pero no basta, un camino en que la contingencia está permanentemente al acecho. Si separarse previamente de la

^{vii} Palabras de Touraine. *El llamamiento a la libre construcción de la vida personal es el único principio universalista que no impone ninguna forma de organización social y prácticas culturales*. Ni para las democracias desarrolladas este puede ser el único principio universalista y, aunque lo fuera, esas democracias van a tener muchas dificultades para establecer o que es la libre construcción de la vida personal: ¿Algún modelo de familia? ¿Algún modelo educativo? ¿Algún modelo de política de empleo? ¿Algún modelo cultural? El liberalismo político puro parecería aquel único principio universalista. Si es este, ¿Dónde cabría la justicia? ¿En la perspectiva de Rawls? Touraine refiere que *es necesario oponerse con vigor a la colonización cultural y la imposición de un modelo de vida dominante al mundo entero, pero también hay que tomar nota de que el aislamiento de las culturas ya no existe y que oponer sin más precauciones culturas dominadas y cultura dominante es la expresión de un proyecto político autoritario que en definitiva se preocupa poco por la tradición. Es así como fracasaron los indigenistas que en diversas regiones de la América Andina quisieron poner en pie un movimiento político de defensa de las culturas indígenas, cuando en realidad es urgente que las poblaciones indias puedan manejar, dentro de instituciones democráticas, sus intereses culturales y económicos*. Aun estando de acuerdo con mucho de lo que Touraine refiere en este texto, es preciso decir algunas cosas. Más que indigenistas, eran indios. El movimiento buscaba precisamente espacios de participación de ellos para ellos. Donde estuvo la falla fue precisamente en pensar que las democracias crearían las instituciones para que los indios pudieran manejar sus intereses. Finalmente, los movimientos de indios continúan en la mayoría de países andinos y siguen siendo reprimidos por la llamada “Fuerza pública”, es decir, la fuerza contra el público y lo público, esto es, fuerza en favor de lo privado y lo que queda por privatizar. Lo que hoy muestran Ecuador y Bolivia parecen evidencias de que el fracaso de que habló Touraine no es tal, aunque sea temprano para cantar victoria y grandes las dificultades para la interculturalidad.

comunidad es la condición para el diálogo intercultural, lo que está ocurriendo con los `movimientos indigenistas´ latinoamericanos muestra evidencia en contra. Ni antes ni ahora los sujetos se ha separado de sus comunidades y más bien han afianzado sus identidades en la interculturalidad, vista más allá de un simple ejercicio de comunicación. Al interior de los MSCG, grandes como el FSM (un movimiento social de movimientos sociales) o pequeños como en la costa pacífica de Nariño hay de mujeres negras o de pescadores, en el Cauca de mujeres indígenas y campesinas, sus comunidades están presentes todo el tiempo, el territorio va con ellos donde vayan, entienden muy poco de separaciones como aquellas de que se habló, mente-cuerpo, cuerpo-lugar, mente-lugar, en fin. Es probable que seamos nosotros quienes necesitemos apartarnos de nuestra cultura racional y experta para tratar de comprenderlos a ellos y entablar una “buena comunicación” que no necesariamente significa interculturalidad. En el capítulo sobre el Sujeto del texto referenciado, Touraine refiere también que para el reconocimientos del otro no es posible si en cada quien no se afirma su derecho a ser Sujeto. Me parece que da demasiada importancia a los derechos individuales, lo que encuentro lógico dado el origen europeo del autor, sin embargo, aun sin ser conscientes plenamente de sus derechos, en estos movimientos interculturales, las personas se hacen sujetos sociales (*bios*) en su relación con las otras. Es decir, no se deja de ser sujeto por el hecho de no tener plena conciencia de sus derechos individuales. La interculturalidad no es solamente un asunto de derechos humanos y/o culturales que, aun siendo un gran avance social en accidente, no resultan imprescindibles para la acción intercultural que se mueve en los MSCG.

Haciendo sátira muy seriamente de los asuntos de derechos, Fernando Soto Aparicio, novelista colombiano hace pocos días fallecido, escribió en una de sus obras:

Los niños de las comunidades indígenas tienen derecho a que un misionero les mate su Dios, un maestro les destruya su idioma, un gobernante les atropelle su soberanía, un patrón les viole a su madre y un latifundista les siga robando su tierra (125). [...] Para defender la democracia, toda mujer tiene derecho al voto. Ella verá si el de obediencia, o de pobreza, o el de castidad (126).

Los MSCG, como se señaló antes, están mostrando nuevas formas de democracia en construcción que probablemente apunten (o no!) a lo que el connotado sociólogo francés llama democracia política, donde los sujetos son políticos, no simples productores/consumidores o vendedores/compradores. Desde mi punto de vista, el desacierto de autor está en pensar que *hoy experimentamos con mayor fuerza el riesgo de que una parte de la población del mundo y de cada país sea excluida de la civilización globalizada (127)*. De lo que se habla en los MSCG, es de la necesidad de liberarse de la mano invisible del mercado, no de ser incluidos dentro de esta civilización globalizada, aunque no sólo de eso. Liberarse de la mano invisible del mercado no puede ser una acción individual, apuntaría a una libertad colectiva, que tampoco significa aislamiento ni retorno a los tiempos de sociedades cazadoras-recolectoras. Estos movimientos que hacen parte del surgimiento de la bioética luchaban en pos de la inclusión que la democracia no les había permitido y, en buena parte, lo consiguieron. Los MSCG no están solamente pensando en la inclusión, pudieron sobrevivir las condiciones más violentas de la exclusión y en esa lucha por la sobrevivencia fueron aprendiendo formas diferentes de organización y formas diferentes de cubrir sus necesidades colectivamente, solidariamente, democráticamente y sin tener un modelo particular de democracia, diferente de la participación en el logro de objetivos comunes. Si las poblaciones indígenas u originarias de América Latina no ven en la tierra simplemente un recurso, dinero en potencia, y para ellos es la Pacha Mama, la democracia representativa debería respetar territorios que ella misma asignó tras una larga lucha de los indios (no por propia iniciativa de los gobernantes). Sin embargo, de esos territorios puede disponer el Estado, por ejemplo, sí en su subsuelo hay recursos

minerales que “deban” ser extraídos para “beneficio de todos”. Aunque las compañías mineras fuesen colombianas, no extranjeras (lo cual no ocurre), el Estado debería respetar finalmente su propia decisión aunque hubiese sido fruto de la presión ejercida por el movimiento indígena. Al menos, se debería discutir el asunto abiertamente. La respuesta es el desalojo, la violencia. Que los movimientos sociales en la perspectiva de Touraine, no sean luchas a muerte (128), no parece cierto a este lado del mundo. Los MSCG acá ven morir asesinados cientos de sus integrantes hace tiempo. Claro que estos movimientos no buscan causar la muerte a nadie, pero sus líderes están siendo asesinados, dicen las autoridades del Estado que “por manos oscuras” que, desde luego, sí ven en esto una lucha a muerte.

Pasado y presente latinoamericanos han sido y es rico en movimientos sociales. La bioética, más que cualquier otro saber, debería liberarse del sometimiento ante saberes hegemónicos, al menos debería también dejarse nutrir de saberes que pudiésemos llamar disidentes. Creo que sólo los bioeticistas de intervención estamos en condiciones de asumir esa tarea. Abordar a fondo la relación entre el desarrollo científico-técnico a la luz de valores y principios morales no es otra cosa que asumir la variedad de culturas y la necesidad de ir más allá de la interdisciplinaridad hacia la interculturalidad, pero ello requiere caminar la decolonialidad. Asumir la diversidad en serio implica, aunque no sólo eso, oponerse a la embestida de la globalización neoliberal homogeneizadora y los MSCG están haciéndolo dado que ella va a contramano de las culturas, es decir, sus valores y principios, al mismo tiempo que hace aún más difíciles de soportar las condiciones de vida de quienes las comparten localmente. En esas culturas resisten saberes disidentes que pueden contribuir local o globalmente a una bioética cuyo centro sea efectivamente la vida. Creo posible que, al incluir esos saberes en aquello llamado la agenda bioética, se reduciría el poder ejercido por saberes especializados o inter-

especializados que la mantienen sometida a una práctica comisionada que se asume representativa de los variados intereses.

Con la modernidad se asume que es la mente la que conoce, aquello que para el cristianismo es el alma, la que se salva y la que te salva. Los MSCG muestran que el cuerpo también conoce, el cuerpo también aprende, el cuerpo también enseña. Es el ser humano, sin divorcios mente-cuerpo, razones-emociones, teorías-prácticas, quien conoce, quien aprende de otros y con otros. Es falsa la dualidad mente-cuerpo como es falsa la dualidad cuerpo-lugar porque en el cuerpo de cada uno están nuestros lugares como en ellos nuestros cuerpos. Se sometió el cuerpo como si fuese ese “estado de naturaleza” que debería ser sujetado por la mente, el “contrato social”. Como naturaleza, el cuerpo debe ser dominado, transformándolo en objeto de aplicación de la razón. El cuerpo como objeto bajo el dominio de la mente, hace parte de la racionalidad moderna. Se sometió también el lugar al dominio de esa racionalidad, el lugar como recurso, como objeto de la razón conquistadora. Colonialidad, finalmente.

Capítulo 3

Colonialidad, bioéticas, saber y poder

Separar el hacer del conocer no resulta fácil, ni siquiera en los escenarios académicos, donde supuestamente nace, crece y se reproduce el conocimiento científico. Al final de cuentas, todo hacer es un conocer y viceversa. La frontera entre teoría y práctica tendría unos límites poco claros, más bien, borrosos. En últimas, todo aquello que como seres humanos vamos haciendo socialmente se va entretejiendo con todo aquello que vamos conociendo también socialmente.

La razón por la cual no ha sido posible (hasta hace pocos años) dar una descripción precisa de nuestros procesos de aprendizaje, está en que dar una descripción científica, o, como tradicionalmente se piensa, objetiva, de un fenómeno en que el propio investigador está envuelto pretendiendo que no lo está, es una flagrante contradicción conceptual (129)

El tema del capítulo anterior, movimientos sociales, ha sido tradicionalmente asunto de sociólogos, un saber académico, científico, objetivo que oficialmente tuvo en Spencer y Comte, allá en Europa, dos grandes exponentes.

Pero una cosa es la sociología y otra son sus orígenes. Comte y Spencer no llegan sino al final de un proceso, cuyos orígenes hay que buscarlos en el descubrimiento de América. Es el Nuevo Continente el aperitivo indispensable para estimular investigaciones sobre la vida de las sociedades humanas. Nosotros éramos la materia sociológica. Desde el clan hasta el imperio, los cronistas tuvieron ante sus ojos todo el proceso de una larga elaboración social. El fraile que se internaba en las Indias occidentales y que recogía en volúmenes colecciones de palabras, de ritos, de maneras de vivir, estaba anticipándose a Spencer. Y es así, repasando esos volúmenes, como comienza a descubrirse que la ciencia de Augusto Comte fue muy anterior a él, y lo fue no sólo por el número de observaciones que hicieron a todo lo largo de los siglos XVI y XVII los cronistas de América, sino por las tesis mismas que desde entonces trataron de sostener los eruditos, y que luego, y ahora mismo, solemos ver traídas y llevadas por libros, cátedras y gacetas, como cosa nueva y sin antecedentes (130).

No obstante, lo que los cronistas hicieron fue describir lo que sus ojos vieron, sus oídos escucharon y sus mentes europeas tradujeron de aquellas experiencias desconocidas hasta entonces. Los seres humanos no tenemos manera de situarnos fuera de nuestras percepciones. Tampoco Comte y Spencer o los cronistas que les precedieron. La simple

descripción de un fenómeno lleva la carga perceptiva de quien lo describe. Los seres humanos, como afirmaba Eduardo Galeano en alguna entrevista por televisión, somos senti-pensantes. Parece que nos es imposible ser lo que no sentimos que somos. Nuestros pensamientos llevan la carga total de nuestros sentimientos, y al revés también.

Académicamente las cosas no parecen suceder de otro modo. La tarea de descripción por parte de estos y todos los cronistas, la tarea de todos los académicos e investigadores, como cualquiera otra tarea emprendida por los humanos, hoy como siempre, lleva la marca de todo lo que somos, lo que conocemos y también lo que ignoramos.

Según Dussell, *miramos el mundo desde los barrotes de nuestra celda y creemos que son los barrotes de la celda donde están encarcelados los otros* (131). Lo que finalmente los cronistas hicieron en tiempos de la conquista de estas tierras fue lo que los ilustres investigadores sociales Comte y Spencer heredaron y más tarde tornaron en ciencia: la sociología, que se ocupa, en general, de entender o comprender los fenómenos colectivos inmersos en contextos histórico-culturales.

Pedro Demo, sociólogo brasileño, ha dicho que la sociología es *el tratamiento teórico y práctico de la desigualdad social* (132). Aunque corta y clara, hay otras ciencias que se ocupan de las desigualdades sociales, no sólo la sociología. También al interior de áreas de salud el asunto de las desigualdades sociales resulta interesante, por ejemplo, al momento de explicar la desigual distribución y frecuencia de las enfermedades en las poblaciones, de lo cual se ocupan las diferentes versiones de epidemiología social. Sin embargo, lo que encuentro relevante es que Pedro Demo, desde el comienzo de su libro introductorio a la sociología, haya referido que

Sem discutir se as ciências naturais conseguem ser neutras, aceitamos que as ciências sociais não realizam a neutralidade científica, pela simples razão de que o fenômeno social não é nem pode ser neutro. Esta postura, que busca convivência crítica com a ideologia, não pode, por outro lado, entronizar a ideologia como finalidade da ciência. A finalidade da ciência é tratar a realidade assim como ela é, em nível teórico e prático. Não é fundamentável a captação depurada da realidade como ideal científico. Em ciências sociais, todavia, o ideal científico é precisamente um “ideal”, ou seja, não se realiza de todo na história, porque é algo histórico. As realidades históricas possuem esta característica própria de estarem sempre em transição, em processo, e, ao mesmo tempo, de poderem ser influenciadas pela mão do homem, ainda que de condicionamentos externos (133).

La realidad como ella es, aquella de la que trata la ciencia a nivel teórico y práctico, en la cotidianidad es la realidad como ella es vivida colectiva y socialmente en nuestras sociedades. La realidad como ella no sabemos si es o no, es la que la ciencia pareciera estarnos obligando a ver con la modernidad/colonialidad. La que vemos los seres humanos desde nuestra biología misma, desde nuestras raíces culturales, desde nuestras tradiciones, cuando menos, permite unos conocimientos que nos son importantes para la vida pero la modernidad/colonialidad excluye de la noción de conocimiento.

La bioética, sea o no un puente entre ciencias humanas, la sociología una de ellas, y las ciencias naturales, por ejemplo la biología, no sabemos si es claramente una ciencia. El mismo y tantas veces referido carácter interdisciplinar de la bioética, haría más difícil su pretensión de ciencia. Lo que sí parece es estar más cerca de las artes que de las ciencias, parodiando a Feyerabend. Ese, sin embargo, no es el punto central de este capítulo. La bioética puede ser percibida como un nuevo saber, dado el surgimiento oficial a finales del siglo XX. Ahora bien, si es una rama de la filosofía, en perspectiva de bioética latinoamericana, la periferia del mundo, sería necesaria una filosofía desde acá, desde la realidad de los, para Fanon, *condenados de la tierra*, para sacarle una rama que se llame bioética latinoamericana. Eso, ya no fue. La filosofía helénica, que más tarde se difundió por el mundo desde Europa, no aplicaría. Si los asuntos filosóficos tienen que ver con asuntos de la vida real de seres humanos, entonces es preciso considerar que *la inteligencia filosófica nunca es tan verídica, límpida, tan precisa*

como cuando parte de la opresión y no tiene ningún privilegio que defender, porque no tiene ninguno (134).

Igualmente, ninguna o casi ninguna idea tenemos de las miradas filosóficas de los habitantes de estas tierras antes de la llegada de los europeos. Lo que tenemos es fragmentos, lo que los cronistas escribieron desde sus propias entrañas, fragmentos que antropólogos, geólogos, paleontólogos e historiadores han deducido a partir de las ruinas que dejó la invasión. La tradición de estos pueblos no fue escrita, fue esencialmente oral.

Probablemente hubo ese *amor por el conocimiento* tan importante en la filosofía helénica, acá también. De otra manera, los cronistas y los conquistadores mismos, no hubieran dado testimonio de los sistemas de producción agrícola de los Incas, las construcciones descomunales de Mayas y Aztecas, etc. Si tuvieron *amor por el conocimiento* tuvieron filosofía, desde luego, para los europeos, bárbara, retrasada, no desarrollada, falsa, folclórica. Según el diccionario al que he acudido desde el comienzo de este trabajo, la filosofía es también el *Conjunto de doctrinas que con ese nombre se aprenden en los institutos, colegios y seminarios* (135). No aparecen las universidades, no sé por qué. Sin embargo, luce claro que sería un saber académico. Si la bioética es rama de la filosofía, encuentro fácil explicarme porque no tenemos una bioética latinoamericana. Aquí no había ni institutos, ni colegios, ni seminarios antes de la invasión. La filosofía como *amor por el conocimiento* no es académica, y esa bioética latinoamericana sería entonces una bioética no académica, rama del solo *amor por el conocimiento*. Esto también me hace fácil entender porque tuvimos que vérnoslas de frente con una bioética que ya estaba hecha, prácticamente acabada, para sólo aplicarla quizá con unas pocas adaptaciones a la realidad latinoamericana. Así, la única bioética

aceptada es aquella surgida de la única filosofía aceptada, la de los filósofos clásicos occidentales.

La intuición de Germán Arciniegas con respecto a la sociología, viene bastante bien para la bioética académica, en particular su versión principialista norteamericana.

En América es difícil aprovechar la disposición especial en que nos hayamos para hacer una sociología objetiva. La ciencia universitaria sigue siendo colonial. Tiene profesores que no son sino colonos de la Sorbona. Y esto es precisamente sensible cuando el profesor americano está dominado por el problema de los tres cuartos: cuando tiene una parte de blanco y tres cuartas partes de mestizo. Para este, valorar, sobreestimar, exaltar su pobre cuarto de europeo viene a constituir un pequeño drama que se resuelve humillándose ante lo ultramarino, como quien dice: Yo si comprendo a estos blancos. De aquí ha nacido ese capítulo de algunos mestizos que se han empeñado en demostrar la inferioridad de nuestras razas o su decadencia (136).

La matriz colonial, tiene, en perspectiva de Walsh, cuatro soportes: el primero apunta a las identidades sociales donde el hombre blanco y heterosexual es superior; el segundo está en el ámbito ontológico-existencial y apunta a la deshumanización de los pueblos indígenas y negros. El tercero en el terreno epistémico, el eurocentrismo como perspectiva única de conocimiento. Finalmente el cuarto, en el campo cosmológico que mantiene controladas/negadas las bases ancestrales-espirituales-territoriales-vivenciales de los sistemas de vida africanos y latinoamericanos. El académico es un contexto esencialmente eurocéntrico, el disciplinamiento, la despolitización, la des-subjetivación, la no intervención y el individualismo son sus ejes, según fue referido por Catherine Walsh en el trabajo ya referenciado. ¿Cómo puede estar la interculturalidad en un lugar como este? Creo que simplemente no puede. Irá de visita, por invitación, pero no tiene cabida. La bioética académica, de la cual ni siquiera se ofrecen estudios de pregrado, como sociología o biología, nada más de posgrado a niveles de especialización, maestría, doctorado y hasta posdoctorado en el mundo, no puede evitar ser colonial, un saber colonial avanzado, dado su carácter interdisciplinar, algo así como un saber de saberes, un saber duro, una gran disciplina de disciplinas. Ese tipo de saber tiene muy

pocas posibilidades de decolonialidad, porque es precisamente en la academia donde la colonialidad es la razón de ser del conocimiento. Es precisamente esta, la bioética, una de las áreas del conocimiento que ahora se está globalizando en su única versión, la académica. El control de las investigaciones por los poderes económicos requiere de una tarea descomunal de difusión de este conocimiento, y la versión principialista le es la más favorable a sus intereses. La tarea de difusión de perspectivas diferentes, como la BI, es igualmente descomunal, pero no dispone de los medios económicos para hacerlo con la misma efectividad que la anglosajona. Aun sin cumplir 50 años, la publicación de temas bioéticos en la red es gigantesca. Por solo ejemplificar, en marzo 31 de 2016 a las 17:08 horas, en www.google.com, el número de referencias que aparecen tecleando la palabra *bioética* fue 2'640.000. Con *filosofía* fue de 64.900.000 pero la filosofía le lleva una ventaja en tiempo de más de dos mil años y de número de profesionales varias centenas de veces mayor.

En el ambiente académico, el número de veces que un autor es citado habla de su importancia y le da prestigio, igual el número de publicaciones de un profesor, el número de tesis que orienta, etc., son formas de evaluar la actualidad académica. *Lo que no está escrito no existe* es una verdad académica de apuño. La otra mirada diría, es mucho más y puede que sea aún más importante, *lo que existe y no está escrito*. Nuevamente, me resulta muy fácil entender por qué los pueblos y su conocimiento fundamentalmente de tradición oral, no existen, los desapareció la academia. Si no escribieron es porque no tenían conocimiento y si no lo tenían es porque son bárbaros, es necesario entonces civilizarlos. Eso es colonialidad.

El saber como poder es evidente en la academia, ahí se ejerce el control de la subjetividad y la intersubjetividad para reproducir las relaciones de poder y saber en nuestras sociedades.

El actual patrón de poder mundial es el primero efectivamente global de la historia conocida. En varios sentidos. En uno de ellos, es el primero en el cual en cada uno de los ámbitos de la existencia social están articuladas todas las formas históricamente conocidas de control de las relaciones sociales correspondientes, configurando en cada área una sola estructura con relaciones sistémicas entre sus componentes y del mismo modo en su conjunto. En otro sentido, es el primero donde cada una de esas estructuras de cada ámbito de existencia social, está bajo la hegemonía de una institución producida dentro del proceso de formación y desarrollo de este mismo patrón de poder. Así, en el control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, está la empresa capitalista; en el control del sexo, de sus recursos y de sus productos, la familia burguesa; en el control de la autoridad, de sus recursos y de sus productos, el Estado-nación; en el control de la intersubjetividad el eurocentrismo. En un tercer sentido, para cada una de esas instituciones existen relaciones de interdependencia con cada una de las otras; por lo cual el patrón de poder está configurado como un sistema. En otro sentido, en fin, este patrón de poder mundial es el primero que cubre a la totalidad de la población del planeta (137).

Para Dussel, *el especialista tiene miedo de perder el poder que le da su saber. Por eso debe imponerlo, pretender que abra su mente a otros saberes puede ser visto por él como una pérdida de poder (138)*. En los escenarios académicos la imposición de un saber mercantil sobre los otros saberes es sutil. El camino de las sucesivas reformas educativas habla suficientemente de eso. Aquellos saberes que no terminen en patentes, o en publicaciones en prestigiosas revistas en diferentes áreas del conocimiento, no resultan importantes, no existen. Los académicos tenemos miedo de no existir académicamente, y eso retroalimenta una visión, de cierto modo taylorista del conocimiento. Frederick Wislow Taylor (1856-1915) conocido como el padre y el apóstol de la administración científica, esto es, la organización científica del trabajo la cual, por su parte, ha sido extendida en tiempos de mercado a las ideas (139), a la academia. La manera de hacer más eficiente la producción fue separando el trabajo que un trabajador adelantaba en su totalidad en tareas repetitivas en las que cada trabajador de una fábrica se especializaba. La especialización en el trabajo fue vista como una necesidad de la producción. Si el trabajador estaba especializado en una tarea, esta se podía hacer muy rápidamente. En la academia, el asunto funciona igual. Unos son los

encargados de producir ciencia, crear, innovar, etc., y el resto son los operarios. La investigación requiere el máximo grado de especialización, se llama posdoctorado.

Los estudios sobre la colonialidad han sido fundamentalmente académicos, pero su origen, como el de la sociología, surgió de prácticas sociales no académicas. El lugar donde nacieron dichos estudios, sin ser estudios, está en seres humanos vulnerados sociales, excluidos, negados, sus encuentros en calles, plazas, campos, pero sobre todo en sus prácticas de resistencia y re-existencia. En esta parte del mundo, llevan cinco siglos siendo prácticas y no más de 40 o 50 años siendo estudios especializados, teorías. A mi modo de ver, el problema es que se quedaron en la academia, que estén en el autoexilio, que no salgan de ahí. ¿Tendrán algún temor? Eso no las hace malas ni buenas, desde luego. La decolonialidad ha venido caminándose, como práctica social de resistencia, desde muy temprano en la conquista y la colonia en América Latina. Que ahora sea en los escenarios académicos donde sean objeto de investigaciones, también desde la sociología más que desde otras disciplinas, es otro cuento. Lo cierto es que en dichos escenarios, los estudiosos de estos temas deberemos ser productivos, y el taylorismo sigue guiando la manera de medir esa productividad. Se trata de la academia administrada o gestionada, y la perspectiva es la misma del mercado, la eficiencia, el éxito, que ahora son palabras clave en ciencias, sean naturales o sociales. Hay que acelerar el conocimiento científico para conseguir rápidamente (eficiencia) su aplicación mercantil (éxito). La razón académica hoy sigue la racionalidad taylorista, en ella tenemos la fusión de la razón matemática, la razón económica, la razón psicológica del comportamiento y la razón ética consecuencialista que requiere del cálculo a priori de bienestar obtenido. El ambiente de esta fusión de razones instrumentales es el ambiente de los informes, las buenas prácticas, el control de procesos, las normas y procedimientos del derecho, los contratos, las auditorías. *Nadie arriesga nada,*

pasamos la mayor parte del tiempo haciendo informes, administrando la correría y fabricando artículos que desarrollando la investigación y cultivando el intelecto (140).

La tecno-ciencia apunta a eso, una ciencia sometida a los procesos de gestión que deben terminar en una aplicación técnica. Sería maravilloso que los estudios modernidad/colonialidad dieran como resultado transformaciones sociales de fondo. Pero esas siguen hace tiempo en manos de los movimientos sociales, con o sin académicos dentro.

En la academia, el lema por excelencia es *publicar o perecer*. Ni la bioética se escapa de esa verdad académica y ha resultado muy exitosa. Elsevier de Holanda, Springer de Alemania y Willey-Blackwell de los Estados Unidos, son agencias editoras de excelencia en cuanto a publicaciones científicas, las que más venden, desde luego.

El presupuesto academista es que siempre hay explicaciones a los fenómenos, las cuales pueden ser traducidas en categorías o contenidos enunciables. Enunciar, hablando académicamente, es expresar corta y simplemente una idea. El escrito está en la base de todo conocimiento académico, lo oral es excluido porque no pasa de ser algo circunstancial, anecdótico. También lo contable está en esa base, aquello que no pueda demostrarse cuantitativamente, no tiene relevancia. Un artículo científico, generalmente, tiene que venderse al potencial lector en 200 palabras. En los congresos científicos los trabajos libres, aquellos que además pudieran estar en la base de futuras investigaciones, tienen que exponerse en 10 minutos. La academia es hoy efectivamente una carrera, pero contra el reloj. Suena paradójico pero es cierto, para que nada se pueda mover de donde está, se requiere de grandes velocidades. Todo es lo mismo, nada finalmente se mueve en la academia, porque el conocimiento científico parece ser hoy una sucesiva acumulación de repeticiones. Acumular patentes y derechos de propiedad intelectual

permite ubicarse en el primer lugar en el ranking de las universidades cada año. Acumular puntos es la meta de nosotros los profesores e investigadores universitarios.

Lo que finalmente deseo resaltar, después de toda esta diatriba contra la academia (de la que gusto mucho, amo porque ahí hago lo que amo) es que prevalecen en toda bioética, incluidas las de resistencia al principalismo como la BI, epistemologías marcadas por la colonialidad. Eso significa que la interculturalidad no es factible y no hay maneras de que lo llegue a ser. En la actualidad, todas las profesiones universitarias tienen que ver con la bioética, ella está en todas partes. No se puede abordar el derecho sin bioética, y al revés tampoco, ni los negocios, ni el ambiente, ni la medicina, desde luego. Desde el punto de vista académico, nosotros los bioeticistas, aun los rebeldes, no tendremos problemas, sobreviviremos. El problema, entretanto, sigue siendo la vida en el planeta, la que importa y la que no importa a la globalización. Las insistentes reformas a la Declaración de Helsinki, en particular la llevada a cabo en Brasil 2013, implícitamente pusieron de manifiesto lo ya señalado: las vidas que no importan están al Sur, en la periferia del mundo, donde viven y mueren los condenados por la globalización. Esas vidas que corren el riesgo de ser incluidas en experimentos biomédicos que les hagan daño como fueron incluidas en experimentos sociales que efectivamente se lo hicieron. Son vidas extremófilas, como ciertas bacterias que soportan las peores condiciones y sin embargo ahí siguen. En Bengala, India, se experimentó en 2002 con tabletas vaginales de eritromicina para evaluar su papel como anticonceptivos entre casi 800 mujeres pobres e iletradas (141).

Con frecuencia lo académico es visto como lo neutral o imparcial, autónomo, libre de intereses políticos o económicos porque es movido por necesidades propias del conocimiento, la verdad más pura: la científica. Dussel, en el texto ya referido, aduce:

El científico, por su parte, cree no ser ya ingenuo porque puede descubrir lo que el hombre de la calle no conoce. Pero el científico del centro [...], olvida que los propios principios de su ciencia tienen evidencia cultural (son científicamente indemostrables), y que todo su esfuerzo sirve al proyecto no-científico y cultural histórico del sistema donde vive. El cientifismo, ideología corriente en el centro, es una sutil ideología que, aunque menos ingenua que la cotidianidad del hombre de la calle, tiene mayor peligrosidad, por cuanto da los instrumentos necesarios para que el poder del centro sea ejercido sobre la periferia (142).

Lo académico es el centro, lo no académico, la periferia. El proyecto cultural-histórico al que sirve la bioética centrada en los cuatro principios de Georgetown, y con pretensiones de universalidad, es el mercado global. Podemos hablar de *bioeticismo*, una ideología académica de moda que resolvería el problema de falta o pérdida de valores y principios morales al interior de las sociedades. Principios y valores desarrollados en el centro, de acuerdo con la mirada de los bioeticistas de la zona del Ser, que deberán dirigirse a la zona del No-ser, de que ha hablado Grosfoguel. Según él, hay dos zonas en el mundo, la zona del Ser y la zona del no-Ser. La primera está caracterizada por la “superioridad racial” con colonizó a la segunda, de “inferioridad racial”. La primera va a llevar a la segunda por el camino correcto, no importa si es o no con su aprobación: obedece u obedece, no hay posibilidades de escoger.

El racismo epistémico se refiere a una jerarquía de dominación colonial donde los conocimientos producidos por los sujetos occidentales (imperiales y oprimidos) dentro de la zona del ser es considerada a priori como superior a los conocimientos producidos por sujetos coloniales no-occidentales en la zona del no-ser (143)

Podemos también hacernos esta pregunta: Si finalmente nuestra academia no ha sido otra cosa que la repetición de las formas académicas del centro, ¿cómo es que esta es bárbara y aquella no? ¿No es posible que lo bárbaro de nuestra academia es precisamente que no ha sido nuestra? ¿Tal como pasa en los asuntos políticos y económicos, es que en los académicos también hemos sido lo que no somos?

El eurocentrismo, según Mignolo, es dual: precapital-capital; no europeo-europeo; tradicional-moderno. También es evolucionista lineal o unidireccional (desde los estados de naturaleza hasta las sociedades europeas), naturaliza las diferencias

culturales a partir de la idea de raza y, finalmente, hace una relocalización de lo temporal: todo lo que no sea europeo es pasado, está obsoleto (144). Esto es saber/poder/ser colonial. En este terreno llevamos moviéndonos circularmente

Mientras pienso en todo esto, celebro que los movimientos sociales no hayan dejado de movernos. La BI, perspectiva politizada, anti hegemónica, transgresora, nos mueve el piso a los bioeticistas. Esa es su principal fortaleza y su pertinencia en América Latina. Politizar es pluralizar y pluralizar es despolarizar. Entonces, aquellas pluralidades despolarizadas, como la multiculturalidad, están polarizadas, porque lo que está en los polos, nunca se pone en contacto. Algo como que aceptamos las diferentes culturas siempre y cuando no se metan con nosotros. Ahí hay clara polarización precisamente porque la falta de politización no permite una aproximación sincera. En esto radica la fortaleza de los MSCG, están politizados, no significa afiliados a un partido político, significa que hay interacciones políticas porque de lo que se trata es de ganar espacio político.

La manera de entender la política es igualmente eurocéntrica, la única visión de política no necesariamente es la de luchar por conseguir el poder y luego luchar por permanecer en él, si ya fue conseguido. De eso no hay evidencia, pero son posibles otras formas, otros medios y otros fines. Zibechi habló de *dispersar el poder* (145) y son ejemplos las constituciones políticas de Ecuador y Bolivia, aunque los problemas que enfrentan son realmente serios porque nunca antes habían hecho presencia.

En últimas, es preciso avanzar en la superación del carácter también colonial que prevalece en la BI, para empezar, no puede quedarse como una ética aplicada más. Aquella mirada de un centro que aplica un saber en una periferia no va a permitir superar la colonialidad de este saber, como de ningún otro. La BI va tener que moverse, aventurarse a salir de la academia porque lo académico siempre ha sido excluyente.

Epistemológicamente hablando, a priori ve en las no académicas unas formas subalternas de conocer, menos serias, menos rigurosas, etc. Por tanto, cuando estime que la situación lo requiera, simplemente aplicará lo que este saber “superior” exige aplicar. No se trata de abandonar la academia para siempre, sería absurdo pedir eso. Se trata de ampliar la mirada epistemológica, lo que implica continuar su camino transgresor, esta vez en lucha contra sus propias debilidades. Luchar contra ese pasado meramente académico así sea interdisciplinar, significa que el pasado ahora está en frente y lo que ahora la empuja es su futuro intercultural/decolonial que no está en las universidades, al menos por ahora y durante un tiempo más.

Tristemente en nuestras universidades finalmente, ya por costumbre, como acto reflejo, sin hacer conciencia de ello, enseñamos y aprendemos que no existimos. En filosofía y otras humanidades por nosotros habla Aristóteles, Sócrates, Platón, Kant, Hume, Hobbes, Hegel, Marx, etc. En ciencias biomédicas por nosotros habla Cooper de la célula, Godman de la farmacología, Nelson de la pediatría, Robins de la Patología. En bioética el panorama no cambia mucho, las excepciones quizá permitan confirmar la regla general, a través de nosotros hablan Beauchamp y Childress, Gilbert Hottois, Diego Gracia, etc., como expertos en este tema y muchos otros más en cada disciplina que tiene lugar en esta inter-disciplina.

La bioética latino-americana ha sido durante mucho tiempo porta-voz del pensamiento neoliberal, creando una casta de mestizos que no ha conseguido diferenciar el discurso que pretende ser universal de aquel determinado por intereses ajenos a nuestra cultura (146).

Lo que hacemos como investigadores en bioética, nuevamente, con raras excepciones, es similar. La mayor parte de las publicaciones en bioética al Sur son simples réplicas de las publicaciones al Norte. Los temas finalmente son los mismos: asuntos en que se aplican los principios anglosajones. Cualquier perspectiva crítica en bioética no tiene cabida en espacios académicos pero igualmente nos da mucho miedo salir de estos

espacios tan atractivos, tan seguros y estimulantes. La academia, en consecuencia y paradójicamente, ofrece resistencia al transgresor, pero igualmente no queremos salir de ahí. Sin embargo, mirar hacia otros lados no necesariamente es salir de ella. Los MSCG son unos de esos otros lados donde la BI puede mirar para ir dando pasos hacia lo intercultural. Los vulnerados sociales ahí tienen una característica esencialmente diferente de la que se ventila en los comités alrededor de la vulnerabilidad individual. Son vulnerados que no esperaron la protección o la justicia, porque aprendieron que no va a llegar si no la inventan ellos mismos cada día. El movimiento es tanto su forma de protección como de ir construyendo lo justo desde su propia experiencia. También ahí lo político es cotidiano así no sea solo lucha por el poder, que también se da, y se puede verificar que aquella mirada de *dispersar el poder* igualmente tiene posibilidades, por tanto se puede hacer teoría política y ética de otra forma. Los MSCG entonces tienen cosas que mostrar a la BI, pero deberíamos acercarnos a ellos, también ella tiene cosas que mostrarles. Cosas que escuchar y cosas que decir. Una de las cosas a escuchar está en la aplicación, como meta, de un conocimiento. Si tenemos una ética de la justicia, por ejemplo, su aplicación desde nuestro saber sin tener en cuenta el carácter de lo justo ahí, donde aplicaríamos el saber, estamos colonizando. Cualquier partido tiene una visión sobre lo justo que va a ser impuesta si llega al poder. Una intervención desde arriba no puede ser una intervención decolonial/intercultural y eso nos es difícil de aceptar. Una intervención decolonial/intercultural significa participación de todos los sujetos en el tipo de intervención y la manera en que se intervendría. Habrá situaciones límite en las cuales se requerirá de intervenciones desde arriba, pero esas deberían ser excepcionales, al contrario de lo que hoy son. Esto quizá tiene que ver con la responsabilidad social de las profesiones mismas, la cual es ineludible. Si la mejor opción es una intervención desde la óptica utilitarista, está bien, pero el utilitarismo no

tiene que ser la regla, más bien sería la excepción. Quizá dejar el utilitarismo para las urgencias sea más prudente que hacer del él la primera opción en todas las situaciones. El cálculo utilitarista es un mero ejercicio de racionalidad experta, excluyente de entrada. Se trata de un cálculo que se nutre de aquella visión supuestamente imparcial propia de la racionalidad académica. Ya Nascimento refirió la proximidad entre BI y los estudios de la colonialidad. Pero igualmente se ha señalado que tales estudios están contaminados de racionalidad académica también, fundamentalmente teórica, especializada. En los MSCG la decolonialidad es una práctica cotidiana de la interculturalidad donde suele darse solución a conflictos de poder entre saberes, al menos temporalmente. En estos movimientos los partidos políticos hacen presencia, tanto como las racionalidades académicas, y ambos tratan de imponer sus perspectivas y orientar a su manera los rumbos a seguir. El modo de superar ese día a día conflictivo ha sido ir ejercitando cotidianamente el SER intercultural, una disposición al cambio de postura, un camino difícil sobre todo para nosotros que somos poco dados a esos cambios. Cosas tan sencilla como: *si mi teléfono celular sigue sirviendo, ¿por qué tendría que cambiarlo por uno nuevo, aunque tenga plata para hacerlo ya mismo? No creo que cambiar cosas que sirven por otras más nuevas que hacen lo mismo sea progresar*, son ejemplos de pequeños movimientos del SER entre negros de la costa pacífica colombiana que hacen parte de un pequeño MSCG. ¿Son teorías o son prácticas? Pueden ser simplemente pasos o caminos, finalmente para ellos son la misma cosa. En todo caso, no es nada más diálogo de saberes. Es la versión académica de la interdisciplinaridad la que ve la interculturalidad como diálogo de saberes. Nuestra perspectiva sin duda dialógica en el nivel académico, en bioética, sigue el patrón de colonialidad del saber y ha aceptado, así no sea explícitamente, que los conocimientos ancestrales ya fueron superados porque eran estáticos, cosas que se quedaron en el

pasado. La interculturalidad no sólo es dialógica, más bien es raramente dialógica, tiene más de inter-acción que de diálogo o de conversación. Ahí se piensa que las acciones unen tanto o más que las palabras. Puede tener que ver con tantas promesas de gobiernos que nunca cumplieron. Si tiene más que ver con la inter-acción puede pensarse que la `inter-vención´ es relevante, y en realidad lo es, como la solidaridad. El *bios* de la BI es el de reconocerse en el otro, aquel que sufre; es el de construirse con el otro, aquel negado, explotado; no puede ser aquel que deba ser empoderado desde arriba, es aquel con quien juntos nos vamos construyendo en el proceso de emancipación como sujetos. El *yo* de la cultura de la competencia se mueve hacia el *nosotros* de la cultura de la solidaridad. Es ese *bios* de la BI el que está intentando dar respuesta, en mi opinión, a la más importante pregunta de Franz Fanon en *Los condenados de la tierra: En realidad, ¿quién soy yo?* Me parece que el *bios* de la BI es el que se está gestando en los MSCG que están tomándose el Sur no importa en qué lugar esté. Es en la auto-liberación del otro donde está ese *bios*, no en la liberación desde una versión preconcebida de la libertad. Así como no se debe imponer el bien desde la perspectiva de profesional de salud, salvo en muy pocas situaciones excepcionales, en el contexto de la bioética clínica principialista, no es la justicia desde una versión preconcebida de ella la que debe imponerse en el contexto de una perspectiva social de la bioética, como la BI. Imponer ha sido la esencia de las visiones académicas de cualquier saber. Detrás de una imposición está el miedo. De fondo, un saber/poder es temeroso, precisamente por eso requiere ser impuesto. La discusión entre pares es una discusión llena de miedo y tiene que ser una entre pares para que no tenga oportunidad esa pérdida de poder. En un mercado de ideas el mercado no entra en la discusión. La BI no puede quedarse exclusivamente en esos espacios de miedo que la anquilosarían. Si, como creo, la BI es una práctica cotidiana al interior de los MSCG, no

es solamente una teoría académica, por tanto no necesita de la imposición como cualquiera otro saber/poder. Como práctica cotidiana, la BI camina dentro de los movimientos sociales contra hegemónicos porque ahí los vulnerados sociales son los ejes que lo mueven, no son sólo víctimas, resisten, se levantan y no esperan, así re-existen, vuelven a ser y a estar en el mundo de manera diferente, ya no son los mismos, sin necesidad de empoderarlos desde arriba se empoderan, se emancipan – palabra que me gusta más.

A la Universidad El Bosque en cierta ocasión entró un indígena Aruhaco (procedente de la costa norte de nuestro país) a clase de bioética en una especialización en epidemiología y, luego de unos minutos, estando ya sentado, dijo: *aquí hay algo que escuchar*, y se quedó. Tomó notas, al terminar la clase agradeció, se despidió y se marchó. Yo pensé: El indígena tiene más idea de interculturalidad que nosotros, estudiantes y profesores. En la interdisciplinaridad el poder/saber sigue su proceso de concentración en manos expertas. En la interculturalidad, por el contrario, cualquier poder/saber va a dispersarse, por tanto, va a perder poder y probablemente prevalecerá el saber. La dispersión del poder produce miedo en los medios académicos, tanto como en los medios políticos y económicos. El miedo no va a permitir fácilmente la salida de los académicos, en el mejor de los casos, solamente la entrada de los no académicos que finalmente pueden llegar a convertirse a la academia, a la verdad especialista. Eso pasa exactamente en los comités de bioética, la puerta es de una sola vía, entrada, no tiene salida. Efectivamente un lego puede ser seleccionado como representante de la comunidad ante un comité, ser incluido, tendrá que aceptar un reglamento, tendrá que asimilar el lenguaje bioético, tendrá que adaptarse y puede terminar pensando y hablando como bioeticista y aun siendo ganado para la academia, es decir, perdido para la comunidad como su representante. Ese es el sentido de la inclusión del que no

gustamos en los movimientos. *Ser incluidos en un sistema injusto simplemente no es justo*, dicen en Silvia, departamento del Cauca, unos indígenas reunidos en la plaza en preparación de una marcha hasta la capital de Colombia.

La literatura latinoamericana, hace tiempo, hace referencia a los grandes y pequeños movimientos sociales en este continente, en todos los países. Esos movimientos son parte de nuestra historia y las novelas, los cantos, las danzas dan cuenta de ellos. No estamos obligados a reunir los fragmentos de las ollas de arcilla, los jarros, las mantas, etc., para saber cómo vivían y morían estos pueblos originarios. Sabemos que sufrieron y sus descendencias han seguido sufriendo, pero también sabemos que resistieron y lo siguen haciendo. Su resistencia llegó a un punto donde lo fundamental ya no es la inclusión después de siglos de cruel exclusión y abuso. No esperaron ser oídos porque la sordera de los invasores se transmitió a las élites criollas que les suplantaron luego de la llamada independencia. Siempre lucharon por hacerse oír mientras resistían y nunca se adaptaron a las circunstancias, fueron creando las propias y en ellas se fueron fortaleciendo. La resistencia es el primer paso en el proceso descolonizador.

Académicamente, la BI ha resistido, su epistemología aunque muestra debilidades sigue su proceso de fortalecimiento en la resistencia. Recientemente la multinacional de las publicaciones científicas, Elsevier, publicó un artículo en que uno de sus creadores, V Garrafa, escribe de sus orígenes, sus perspectivas y sus logros en esta parte del mundo. Pienso que, en la medida en que los estudios de la colonialidad consigan afianzarse a su interior en procura de un mejor soporte epistemológico, las cosas pueden llevarnos por rumbos hasta ahora no caminados. Sin embargo, los estudios de la colonialidad fueron hechos prisioneros por la academia, se hicieron excluyentes y habrá que buscar la manera de liberarlos de esa prisión. Los MSCG lo hacen en la práctica porque estos

ahora estudios nacieron en la práctica, pero fueron llevados por los académicos a las élites intelectuales.

La industria farmacéutica está haciendo algo parecido con los llamados estudios de bio-prospección. Contratan unos sociólogos y otros científicos sociales, para que se metan en las comunidades indígenas a investigar acerca de medicinas tradicionales (plantas, secreciones o tejidos de algunos animales, insectos, etc.), a quienes dan unos cuantos regalitos y luego se llevan muestras que serán estudiadas a fin de encontrar y aislar principios activos que luego pueden llegar a ser transformados en medicamentos a patentar. El conocimiento de los indígenas es atrasado, pero ese mismo conocimiento, vuelto patente, es científico.

En la tarea de una nueva racionalidad, no excluyente, no invasora, no explotadora, no negadora del otro, nuestra literatura puede jugar un gran papel, como los movimientos sociales de resistencia a la sociedad mercantil, al totalitarismo del mercado, a la administración rentable de la vida y, nos pueden dar claves.

No se sale de un espacio cerrado instalándose simplemente por fuera de él, ya sea en el exterior o en la profundidad: en tanto ese exterior o esa profundidad sigan siendo su exterior y su profundidad, pertenecen aun a este círculo, a este espacio cerrado, en calidad de su `repetición´ en su otro espacio cualquiera que sea. No es mediante la repetición, y sí mediante la no-repetición de este espacio como se consigue escapar de este círculo (147).

El académico es un círculo cerrado, muy pequeño para la BI, un espacio donde todo o prácticamente todo es repetición, un espacio del que no vamos a salir sin mirarnos nosotros mismos desde adentro. Nuestra literatura, nuestras artes en general, y nuestros movimientos sociales de vulnerados que se emancipan nos pueden ayudar a salir de ese círculo. Volver nuestra mirada epistémica a lo que permitió resistir estos 500 años puede dar mejor soporte teórico (y práctico!) a la BI, nuestra bioética de resistencia. La literatura latinoamericana lleva tiempo llamando nuestra atención, intentando que

volvamos esa mirada, lo mismo que estos movimientos sociales contra hegemónicos. La racionalidad académica seguirá siendo necesaria, pero no basta. La más reciente racionalidad académica en el contexto de la mentalidad económica, sobre la base del taylorismo, es dañina para toda la academia, incluida la BI que cae en el juego de girar y girar sobre su mismo eje, publicar o publicar para simplemente no desaparecer. El mercado de las ideas no es otra cosa que un mercado de ideas para el mercado. Ese es el círculo. Intervención es una acción que no acaba en lo epistemológico, lo meramente académico, aunque eso sea importante. Una democracia de verdad necesita de la intervención del otro al que nunca en la historia dejaron intervenir los poderosos de todos los tiempos. La BI no está para intervenir por los otros, está para hacerlo con los otros. La nueva racionalidad deberá aceptar que con nosotros o sin nosotros, los otros van a intervenir porque su visión desborda los límites académicos, de las ciencias, el círculo sin fin de la medición. La llamada ciencia de la supervivencia parece que no era una ciencia, al menos no una como la que, se supone, aplicada daría respuestas para que la vida en el planeta no sea destruida en la medida en que los negocios sean más rentables. La ciencia de la supervivencia, en su versión más difundida, finalmente se ha adaptado a las `realidades` académicas que ahora son `realidades` mercantiles, donde cómodamente se apoltronó.

Capítulo 4

Por qué desaprender la colonialidad en bioética y como se hace al interior de los MSCG?

La lógica de la colonialidad se soporta, [...], en la matriz racial de la modernidad. Racismo no implica color de la piel, forma de la nariz o sangre de determinada religión. Sino que significa, específicamente, la capacidad y el privilegio que tienen unos para clasificar a los otros. El privilegio de ciertos cuerpos y lugares (en la modernidad/colonialidad, cuerpos blancos y masculinos, cristianos y europeos, defensores de la heterosexualidad, seanlo o no), que clasifican otros cuerpos y lugares (cuerpos de indios y de negros y de otros colores, lugares como África, América del Sur, Asia, seres inferiores como las mujeres y anormales como los homosexuales y las lesbianas, más aun cuando estas manifestaciones del mal se mezclan con el color de la piel, la religión, lenguas que no son derivadas del griego o del latín); conocimientos que no responden a los principios racionales de la filosofía y de la ciencia (o de la religión Cristiana) y que son obras del demonio como Candomblé, o de la irracionalidad, como el pensamiento indígena, o de la pasión revolucionaria, como el de Aimé Césaire y Franz Fanon, etc. (148)

Cuando hablé de los aspectos metodológicos dije que tenía mucho de los tipos de estudios sociales llamados investigación-acción participante, con importantes representantes en América Latina, uno de ellos Orlando Fals Borda, en Colombia, recientemente fallecido. Para el

Ciertamente, los orígenes de la sociedad hay que buscarlos en las relaciones entre el hombre y la tierra, pues con ellas se confunden. Nuestras instituciones económicas, religiosas y políticas han surgido de esta ecuación socio ecológica. Aún más: el hecho de que el hombre depende de la tierra para su sustento ha sido fuente de ímpetu para efectuar cambios sociales y un factor determinante para el bienestar humano. [...] Mientras tanto, es triste observar que tan antigua cuestión como es la del placer y usufructo de la tierra aún no ha sido resuelta: en realidad ha quedado como un tétrico monumento a la intransigencia y al egoísmo de los hombres, [...] La sangrienta conquista de la tierra aún continúa (149).

El problema hombre-tierra, puede verse científicamente como un problema de naturaleza socio ecológica, y en muchas ocasiones los sociólogos o los ecólogos no miran los asuntos de colonialidad del poder, por tanto, asuntos relacionados con “razas inferiores: campesinos, indios, negros en América Latina.

No es correcto hacer de la ciencia un fetiche, como si ella tuviese entidad y vida propias capaces de gobernar el universo y determinar la forma y el contexto de nuestras sociedades presentes y futuras. La ciencia, lejos de ser aquel monstruoso agente de la ciencia ficción, es sólo un producto cultural del intelecto humano,

producto que responde a las necesidades colectivas concretas – incluyendo las consideraciones artísticas, sobrenaturales y extra científicas – y también a los objetivos determinados por clases sociales que aparecen dominantes en ciertos periodos históricos (150).

Para Fals Borda, hay un desfase entre el trabajo científico y la acción política, desfase este del cual no estaban libres las llamadas ciencias humanas como economía y sociología. Es necesario aclarar que él fue un sociólogo. El desfase entonces no es sólo entre las ciencias duras, por ejemplo, la biología, y las ciencias humanas, del cual habló Potter para construir su visión de la bioética como un puente hacia el futuro. Que sean ciencias no significa que sean apolíticas. Aquellos científicos que hablan de la neutralidad política de las ciencias están haciendo política permanentemente.

Admitir el postulado de la autonomía del conocimiento científico, implica, como corolario, la idea de que los factores sociales (políticos-económicos-religiosos-ideológicos) son elementos externos que perturban la actividad científica. Este modo de hablar resulta epistemológicamente inadecuado, ya que bajo el supuesto de que el conocimiento científico es autónomo de la sociedad, se sigue que todo factor social puede solo jugar un papel negativo, contaminador de ese conocimiento que por su propia naturaleza es independiente y externo al medio social (151)

Fue entonces necesario un puente al interior mismo de las ciencias humanas para que el desfase entre ciencia y política si pudiera abordar seriamente. Se requirió de un compromiso por parte del investigador con las situaciones objeto de estudio.

Esto le llevó (a Fals Borda) a revisar los presupuestos epistemológicos de sus anteriores obras asociadas a la objetividad y a su compañera de viaje, la sociología libre de valores. Si el analista está trabajando sobre procesos del momento, actuales, que implican finalidades o propósitos, es imposible la neutralidad del observador (152).

El problema entonces ha sido aquella ciencia supuestamente libre de valores y su objetividad en tantas ocasiones referida, la cual la distanciaba cada vez más de cualquier tipo de conocimientos no científicos, frecuentemente llamados conocimientos populares. Descubrir fue, y sigue siendo, uno de los papeles de las ciencias como actividades de los seres humanos. Descubrir, en prácticamente todas las lenguas actuales, es conocer algo que se ignoraba (153). Pero las ciencias, históricamente, han debido cubrir también. Si un descubrimiento rebela algo contrario a lo que ha sido

aceptado por el poder o los poderes, debe ser cubierto, acallado. No siempre han sido razones religiosas las que obligaron cubrir lo que fue descubierto por las ciencias o por la simple curiosidad.

Encontramos un sesgo hacia la publicación de resultados positivos. No únicamente fue más probable la publicación de estudios con estos resultados, también aquellos con resultados no positivos, a nuestro juicio, a menudo fueron publicados en una forma que los hacía ver positivos (154).

En nuestros países las razones de Estado también han sido, y son, razones para el cubrimiento de lo descubierto mediante el uso de las ciencias o la publicación de sus técnicas, por ejemplo, por los médicos forenses cuando hacían autopsias de personas torturadas durante las dictaduras en el Cono Sur y aun en democracias como la colombiana. Los médicos terminaron cubriendo la verdad descubierta. Esto era necesario para conservar el trabajo, para seguir viviendo en paz y con orden. Eso finalmente, no es nada nuevo, y no sólo ha ocurrido en el ambiente científico, como puede verse en el siguiente texto.

La afirmación de que los españoles descubrieron la América al final de siglo XV y comienzo del XVI es inexacta. No es posible considerar como descubridores a quienes, al contrario de levantar el velo de misterio que cubría las Américas, se afanaron por esconder, por callar, por velar, por cubrir todo lo que pudiera ser una expresión de hombre americano [...] Pensemos ahora en lo que querían los españoles en América. Cuando ellos llegaron, había aquí una civilización igual o superior a la que existía en la Península. Era otra civilización. Del fondo de los lagos emergían ciudades gigantescas, como en México; sobre el lomo de los Andes, la mano de los hombres había puesto esa estrella de piedra de las cuatro calzadas que arrancaban del Cuzco y ataban las más distantes provincias de los incas; Las religiones habían alcanzado a labrar la imagen de sus dioses en estatuas y pirámides que todavía se conservan y que empiezan a descubrirse en las regiones mayas, en San Agustín, en Tiahuanaco, en Machu-Picchu, en la Isla de Pascua. Todo esto vino a ocultarlo el español. En primer término, ante sus propios ojos; y luego, ante los ojos del resto del mundo. Hasta las relaciones literarias de América se ocultaron en los Archivos de Indias, para que no llegaran a conocimiento de los europeos (155).

Hoy una ciencia libre de valores es necesaria para continuar la conquista, los conquistados deben verse a sí mismos ignorantes, atrasados, pero también contaminados por la política. Es necesario entonces librarse de la política para conseguir salir de ese

atraso, de esa ignorancia, abriendo las puertas a la ciencia, esto es, un nuevo conquistador.

La paz y el orden pertenecen a lo político y quien sustenta esa tesis es un político, porque está proponiendo a quien sufre de la explotación y los abusos que los sufra en paz, por lo cual le estarán muy agradecidos los explotadores y los abusadores, porque esta propuesta es la política de ellos. [...] No podemos escapar a la política, estamos condenados a la política, cierta política, que es generalmente la política de los poderosos (156).

Pero para muchos el problema fundamental no es estar lejos o cerca de las poblaciones o de la política, lo realmente problemático es que las ciencias, naturales y humanas, no están dando respuestas a los grandes desafíos que enfrenta la humanidad diversa en lo cultural, lo social, lo espiritual, lo político. Hoy, lo que finalmente ha sucedido es una creciente presión sobre los científicos en las instituciones de investigación, esté o no relacionada con una ciencia dura, la presión ejercida por la rentabilidad, el lucro, la reproducción de una sociedad de negocios, donde todo conocimiento es útil siempre y cuando se pueda negociar en la bolsa. *Los destellos del libre mercado nos han dejado ciegos para apreciar otras visiones del mundo*, dice Raj Patel, graduado en la escuela de economía de Londres, quien luego completa su sentencia diciendo que *parece que somos incapaces de percibir o valorar nuestro mundo por fuera de la defectuosa lente del mercado (157)*. Jaime Breilh, reconocido crítico de la versión más difundida de la epidemiología, aquella dirigida a la identificación de factores de riesgo donde lo social está oculto entre las muchas causas de los problemas de salud de las poblaciones, es también activista en favor del derecho a la salud en América Latina, refiere lo siguiente, en relación con lo que actualmente vivimos en nuestro continente, en cuanto a procesos políticos:

Procesos que, lamentablemente, no consiguen revertir ni siquiera en el escenario de los regímenes de América Latina definidos por una línea progresista, pues aquellos empujan sus afanes hasta la consecución de una política social redistributiva, en contracorriente al ritmo vertiginoso de la concentración de riqueza y exclusión social, causada por una maquinaria de acumulación del capital hasta ahora no tocada. Por debajo de la intencionalidad social, se siguen reproduciendo modos de

producir políticas que no afectan las raíces de una civilización individualista sustentada en un complejo de irracionalidades (productivas, energéticas, ambientales). Estas últimas se reproducen y reciclan gracias al imperio de un consumismo extremo, de un ordenamiento social dependiente de la matriz de derroche energético, del devalúo de recursos vitales y de una masiva e irreparable emisión de desechos (158)

Ciertamente hay una distancia cada vez mayor entre quien puede y no puede comprar los productos del conocimiento científico, lo cual al menos teóricamente podría ser resuelto bajando los costos para que más personas accedan a ellos. Eso finalmente ha ocurrido en diferentes escenarios, por ejemplo, las vacunas de Hepatitis B son ahora bastante menos costosas que 20 años antes y los países pudieron mejorar sus coberturas de vacunación. Un ejemplo en otra área es el de los teléfonos celulares, cuyos costos de producción son mucho más bajos ahora y por tanto mayor proporción de población los puede comprar. Es muy probable que si se midiese proporcionalmente la población que 20 años antes accedía a vacunas de hepatitis B y celulares y se comparase con la actual, hoy sería mayor para la mayoría de países no desarrollados. Los asuntos de consumo pueden mostrar que la proporción de compradores se ha incrementado en el mundo y eso es así en parte porque la producción es mayor y por ser mayor bajan los costos. Si el avance de las civilizaciones tiene que ver con la producción y el consumo, la actual sería la civilización más avanzada que ha conocido la historia en todos los tiempos. Pero frente a cualquier cosa que hoy se produzca y consume, hay otra realidad y es que *la constante búsqueda de crecimiento económico ha hecho de la humanidad un agente de exterminio, mediante la subestimación sistemática de los mecanismos ecológicos que mantienen con vida nuestro planeta (159)*. Un agente de exterminio es un conquistador, lo que significa que también un encubridor, no un descubridor. Lo que cubre generalmente la sociedad basada en el consumo de una parte de la población mundial está sustentado en la explotación de otra parte, su anulación, su exclusión. La ciencia en cuyo centro están las patentes y los derechos de propiedad intelectual, no es

precisamente una ciencia para el descubrimiento, al contrario, es una ciencia avasalladora, la ciencia del encubrimiento y de la conquista.

El subcomandante Marcos, líder del Movimiento Zapatista surgido en Chiapas, México, escribió unos cuantos años atrás que

El rey supremo del capital financiero, comenzó entonces a desarrollar su estrategia guerrera sobre el nuevo mundo y sobre lo que quedaba en pie del viejo. De la mano de la revolución tecnológica que ha puesto a todo el mundo, por medio de un computador, en sus escritorios y a su arbitrio, los mercados financieros impusieron sus leyes y preceptos para todo el planeta. La `mundialización´ de la nueva guerra no es más que la mundialización de las lógicas de los mercados financieros. De rectores de la economía, los Estados Nacionales (y sus gobernantes) pasaron a ser regidos, es mejor decir, teledirigidos, por el fundamento del poder financiero: el libre cambio comercial (160)

Desde ciertos puntos de vista económicos hay muchos especialistas que proponen soluciones a los diversos problemas relacionados con la justicia distributiva, la cual es solamente un aspecto de la justicia, digamos que el componente técnico de ella, un asunto de cifras susceptible de ser resuelto por la vía científico-técnica. Para no hacer más extensa esta parte, considero necesario exponer algo de la perspectiva de Nancy Fraser, una mujer negra norteamericana. Según ella, otro componente importante en un concepto más amplio de justicia es el reconocimiento, lo que tiene que ver con la importancia de aceptar al otro ser humano, entenderlo, verlo como sujeto de derechos dentro de una sociedad. Aceptar al otro no es solamente tolerarlo, es también permitirme cambiar mis propias percepciones y actitudes porque descubro otras más justas o más prudente, finalmente mejores, en el otro. La tolerancia de las diferencias culturales sólo es un mínimo entre los seres humanos para que sea posible la supervivencia de la especie, pero no es suficiente al *bios*. No basta con sólo tolerar en la construcción de una sociedad intercultural. La interculturalidad es inter-relación permanente, o sea, inter-participación en ese camino aún incierto. Un tercer elemento fundamental en la perspectiva de justicia de la autora norteamericana es la

representación, la posibilidad de ser actor en la toma de decisiones dentro de la sociedad lo cual apunta al fortalecimiento o ampliación de las democracias.

Comencemos explicando qué entiendo por justicia en general y por su dimensión política, en particular. Desde mi punto de vista, el significado más general es la paridad de participación. De acuerdo con esta interpretación democrática radical del principio de igual valor moral, la justicia requiere acuerdos sociales que permitan a todos participar como pares en la vida social. Superar la injusticia significa dismantelar los obstáculos institucionalizados que impiden a alguien participar a la par con otros, como socios con pleno derecho en la interacción social. [...] Por un lado, las personas pueden verse impedidas de participar plenamente por las estructuras económicas que les niegan los recursos que precisan para interactuar con los demás como pares; en este caso, sufren una injusticia distributiva o una `mala distribución`. Por otro lado, las personas pueden verse también impedidas de interactuar en condiciones de paridad por jerarquías institucionalizadas de valor cultural que les niegan la posición adecuada; en este caso sufren una desigualdad de estatus o un `reconocimiento fallido`. [...] La tercera dimensión de la justicia es lo político. Por supuesto, la distribución y el reconocimiento son también algo político en el sentido de que una y otra sufren el rechazo y el peso del poder; [...]. Pero yo entiendo lo político en un sentido más específico y constructivo, que lleva a la naturaleza de la jurisdicción del Estado y las reglas de decisión con las que estructuran la confrontación. Lo político, en este sentido, suministra el escenario donde se desarrollan las luchas por la distribución y el reconocimiento [...]. Centrada en cuestiones de pertinencia y procedimiento, la dimensión política de la justicia se interesa, sobre todo por la representación (161).

Sin ser explícita en esto, Nancy Fraser muestra, en mi opinión un cierto tinte decolonial en este texto con aquello del `reconocimiento fallido`. El tema de la representación tiene que ver con el espinoso asunto de la democracia comisionada o representativa del que he hecho algunas anotaciones anteriormente. De vuelta a lo referido páginas atrás, posiblemente haber reducido la humanidad a la producción y el consumo está en la raíz de los mayores problemas que el conocimiento científico mismo, aun por las llamadas ciencias humanas, no puede resolver, mucho menos cuando es descartada cualquier otra manera de conocer que no sea la dirigida a la rentabilidad. El poder financiero es hoy quien dirige los rumbos que debe recorrer la investigación científica y poca oportunidad deja a investigaciones que apunten a dar respuestas a problemas locales o regionales considerados tan o más importantes que los definidos por los grandes poderes económicos. Como plantea Fraser, el problema de la justicia no sólo es de naturaleza distributiva, de todos modos, central, al que están buscando y dando respuestas efectivas

los referidos gobiernos progresistas en América Latina bajo gran presión en contra por parte de las élites económicas tanto locales como internacionales. Los temas culturales, a más de los distributivos, son puestos en el complejo escenario de la justicia, en buena parte, por movimientos sociales de quienes no han sido reconocidos por las instancias decisoras en los Estados. Lo político sigue siendo abordado desde arriba, desde algo así como una `técnica política´ que simplemente se aplica por expertos, sin participación efectiva de los propios afectados, lo que para la autora, es la representación. La matriz colonial, de los estudios modernidad/colonialidad. Unos cuantos son los que conocen y el resto deben ser llevados de la mano por los caminos correctos. Los primeros tienen claridad acerca de los destinos donde deben llegar, los otros solo deben dejarse llevar para que el destino se cumpla. De esa manera, siempre llegaremos donde debemos llegar y el fin de la historia cierra su ciclo. La idea que prevalece es que las culturas solo deben adaptarse, no que sus visiones tengan posibilidades de tomarse en cuenta, la idea es encubrirlas no descubrirlas para que las podamos conocer. El encubrimiento es la cara oscura del descubrimiento. De esa cara, nada quiere saber ninguna ciencia.

Para el caso específico de las poblaciones indígenas en nuestro continente, en la mejor situación, se les asigna unos territorios para que no sigan ocasionando disturbios de orden público en el resto de la geografía. Se incluyen desde lo distributivo pero se excluyen desde el reconocimiento y la representación.

Por otro lado, la necesidad de conocer el sistema (o sistemas) de dominación, ha resultado en un curioso abordaje desde las ciencias sociales, que tradicionalmente se han ocupado de estas cosas. Estas ciencias se han dedicado a investigaciones al interior de las poblaciones minoritarias secularmente excluidas, pero nada o muy poco al interior de esas minorías poderosas, finalmente responsables del sistema de dominio. Efectivamente se trata de una ciencia aplicada, pero se aplica en la parte más débil en la

cadena de dominio. Así, difícilmente puede llegar a comprenderse el funcionamiento del sistema de dominación. ¿Es que la parte alta del sistema de dominio, de entrada, no aportaría elementos importantes en la mira de comprenderlo por parte de estas ciencias?

Este es un argumento más para reconocer la no imparcialidad de ninguna ciencia y que cualquiera de ellas y todas están inmersas en el sistema de dominio. Si la información que surge de los estudios a partir de las ciencias sociales es información que permite el conocimiento del eslabón más débil en la cadena de dominio, esa misma información va a ser útil para que la dominación continúe indefinidamente. Está visto que la ciencia no va a ocuparse de entender como dominan los dominadores aplicando sus métodos a estas minorías, y en el mejor de los casos permitirá entender como son dominados los dominados por que se sigue aplicando esas metodologías a minorías y/o mayorías dominadas, información que sin duda, será muy importante para que los dominadores sigan dominando.

Para entender cabalmente las fuerzas sociales en un proceso de cambio social es necesario algo más que un análisis de los grupos sociales de los estratos bajos, o de los movimientos sociales contra los sistemas de dominación establecidos. Se requiere del estudio del propio sistema de dominación, y particularmente de los mecanismos mediante los cuales los grupos sociales dominantes, las élites, encuadran dentro de la estructura general, como reaccionan y participan en el proceso de cambio, como operan para mantener, adaptar o modificar los sistemas existentes (162).

Lo planteado, finalmente, puede hacerse. Sin embargo eso no resuelve la colonialidad del saber por cuanto la idea de entender los procesos de dominación mediante la aplicación de un método desde el exterior con la premisa de llegar a controlarlo a futuro generalmente funciona para áreas como la física o la química, usualmente sujetas a leyes, pero no necesariamente para comprender los asuntos sociales. Desde una visión emancipadora del conocimiento, la aplicación de un método no es otra cosa que la sumisión del objeto de investigación a la visión de quien la ejecuta. En el contexto de las llamadas ciencias sociales, la emancipación requiere comenzar aceptando que el

objeto es también un sujeto (ya sea una etnia, una minoría, un movimiento social) y que no por el hecho de adelantar una investigación al interior de un movimiento social anti hegemónico, la investigación ya es emancipadora. Tampoco un conocimiento emancipador es aquel que someta el sujeto de la pesquisa a las ideas emancipadoras del investigador. En ninguna de las situaciones planteadas el abordaje del conocimiento deja de estar enmarcado en la colonialidad. La propuesta de investigación social llamada participativa, ha sido percibida como forma potencialmente emancipadora (163, 164). Tiene, sin embargo, ciertos problemas. Entre ellos, porque el énfasis está puesto en la investigación misma, un sujeto llamado investigador (dotado de un saber/poder determinado) que se introduce en el sujeto de investigación, en no pocas situaciones sin identificarse con este sujeto, una etnia, por ejemplo, aunque comparta cada día con ella. Es posible que sea el sujeto que investiga quien busque y consiga adelantar la investigación en una población que le sea de su afinidad, con la cual se identifique, y sea ahí donde haga su investigación. El énfasis sigue siendo el mismo, la investigación, sus resultados. Siempre que el énfasis de la investigación esté en los resultados en busca de una aplicación, la investigación estará bajo el manto de la colonialidad. Aunque el fin de un estudio enmarcado en la observación participante sea la transformación de una sociedad o más modestamente la de un comportamiento o una práctica, si la meta está en la aplicación futura, primará la visión del observador y su afán de aplicación, y por tanto no se librá de ese manto.

Es muy diferente un escenario en el cual el sujeto investigador está dispuesto a cambiar su propia visión en interacción con el sujeto de la investigación. Ahí el énfasis no está puesto en la aplicación. Cualquier conocimiento que busque el control del sujeto de la investigación tiene en la dominación, en la conquista, su razón de ser. Eso no necesariamente es dañino, puede haber muchos ejemplos de estudios que busquen un

cambio de comportamiento que haga el bien a la población donde se adelantó, de común acuerdo entre los sujetos, tanto quien investiga como en quien se hace la investigación social. Entre algunos indígenas del sur del país, la fiebre tifoidea causaba serios problemas de salud pública hacía varios años y se adelantó un estudio que permitió después reducir el impacto negativo de dicha enfermedad. La idea entonces es como se relacionan los dos sujetos en la investigación social, es decir, aunque coincidan los intereses emancipatorios de ambos, una investigación en que un sujeto es activo y el otro es pasivo, no va a perder el carácter propio de la colonialidad del saber/poder. El tipo de relación es la clave. Un conocimiento no sometido a la colonialidad del saber/poder solo puede ser aquel que se adquiere en interculturalidad, donde uno y otro son sujetos activos en el proceso investigativo. Eso no necesariamente se logra en la llamada investigación participante (165). Investigar acerca de una etnia o un movimiento es muy diferente de investigar con una etnia o un movimiento. Participar es hacer parte, no imponer la postura de investigador.

En su tesis doctoral, Flor de Nacimiento tiene un epígrafe en uno de sus capítulos, el cual, según refiere, fue extraído de un texto de Quijano (El sueño dogmático), es el siguiente:

Los filósofos nos aportan una verdad análoga a la de los poetas, dejó dicho José Carlos Mariátegui. Rilke sugirió, en efecto, que uno vive y se mira vivir, al mismo tiempo. Vivir y mirarse vivir no son, en consecuencia, sucesivos. Están cada uno en el otro, todo el tiempo. Mirarse vivir (el conocimiento) es parte del acto de vivir y recíprocamente. Nos es dado conocer la realidad porque somos parte de ella. Cuanto más profunda y totalmente buscamos conocerla, tanto más total y profundamente estamos implicados en ella. El conocimiento, según eso, no es sólo, ni tanto quizás, una cuestión epistemológica. Es igualmente una cuestión ética (166)

Para mí, intervenir es interactuar, y ese es el más amplio sentido de la intervención en la BI desde su *Bios*. Para que sea ese y no otro el sentido, deberá caminar la interculturalidad que no es posible caminar si al tiempo no se anda la decolonialidad (167). Ir desaprendiendo la colonialidad es ir aprendiendo la interculturalidad. Es un

contrasentido hablar de una perspectiva emancipadora de una intervención desde arriba. La perspectiva de intervención dentro de los MSCG, no es ni puede ser desde arriba. Es una intervención desde los vulnerados históricos y su resistencia, que puede estar enviando mensajes al mundo acerca de maneras diferentes de proteger y cuidar la vida de los cuales los bioeticistas académicos puede ser que no tengamos idea. Desaprender la colonialidad no es un asunto académico, al menos no sólo es académico, aunque los estudios de la modernidad/colonialidad/decolonialidad estén asentados en la academia.

Si realmente tenemos necesidad de conocer las maneras como actúan los poderosos para que las ciencias sociales no sólo sea aplicadas a las etnias, los movimientos sociales o las minorías, vamos a tener que aceptar que saben mucho más de eso los sujetos que integran los movimientos sociales de campesinos, indígenas y negros en nuestro propio país y quizá otros países de América Latina en el contexto de su propio camino emancipador. Es ahí donde esas maneras son vividas, más que vividas, sufridas, padecidas y resistidas cada día.

En 2013, al sur de Colombia, entre los departamentos de Cauca y Nariño, campesinos e indígenas se enfrentaron y hubo dos indígenas muertos en los enfrentamientos. El problema tuvo relación con la asignación de unos terrenos por parte del gobierno. En el contexto del conflicto por la tierra, las autoridades asignaron unas tierras a los indígenas que anteriormente ya se habían asignado a campesinos desplazados por la guerra interna colombiana (168). Esto llevó al enfrentamiento. Juntos aprendieron que, antes de asentarse en las tierras asignadas por las autoridades de gobierno, indígenas y campesinos requieren compartir la información sobre los terrenos *porque el gobierno busca dividirnos y nosotros estamos juntos en esto*. Sin demasiada teoría política, unos y otros saben que una de las estrategias de los poderosos es dividir a quienes representen un peligro para mantenerse en el poder. El conocimiento acerca de las

maneras de actuar de los poderosos, histórica y tristemente, ha sido conseguido desde el sufrimiento y desde la resistencia. El conocimiento acerca de esas maneras también ha hecho parte del rumbo que fueron tomando los movimientos que las resistieron. La Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN), ha conformado una Mesa Intercultural, en la que indígenas, campesinos y negros, están haciendo interculturalidad desde el sufrimiento y la resistencia. Estas fueron las palabras de Feliciano, un indígena Nasa, miembro de este movimiento:

Los tres sectores que cohabitamos aquí tenemos que ponernos de acuerdo para ser capaces, desde los consensos y del respeto a los pensamientos y formas culturales de cada uno, de establecer una especie de instrumento jurídico de carácter étnico e intercultural que nos permita convivir tal y como lo estamos haciendo. Una cosa son las apuestas y los intereses de carácter político en asuntos territoriales, y otra es la realidad que vivimos en la cotidianidad (169).

Es en la práctica emancipadora que se van desarrollando los saberes de los cuales el movimiento social se va apropiando. Es en ellas donde los movimientos y los sujetos que los conforman van conociendo los modos de actuar de los sujetos que defienden las relaciones de poder. Decía Dussel:

La conciencia ética y crítica – que es el saber escuchar la interpretación del Otro en su corporeidad que sufre – tiene como primer sujeto a la misma víctima, los dominados y/o los excluidos. Ellos tienen entonces la conciencia ética existencial, histórica, concreta (170).

La conciencia ética y crítica entonces, no es el producto de un ejercicio teórico o académico (filosófico), cuando menos, no solamente eso. El conocimiento de los modos de actuar de los poderosos hace parte importante de la construcción de la conciencia a que se refería Dussel. *En movimiento vamos descubriendo y conociendo los movimientos de los defensores de esta sociedad que estigmatiza al otro, al que piensa diferente y por pensar diferente, actúa diferente^{viii}.*

^{viii} Palabras de GG una estudiante de pregrado en agronomía quien hace parte de un movimiento campesino/indígena de protección de semillas nativas en una zona de Cundinamarca, quien me permitió hacer uso de lo que me dijo.

Así mismo, por dentro se va entendiendo por qué la emancipación no es una meta, es un camino, un movimiento mismo que puede no terminarse de recorrer a lo largo de la vida entera. Por ser un camino es que los movimientos de negros e indios no han dejado de resistir. Dentro del movimiento que, entre otras cosas, protege las semillas nativas de la invasión de las modificadas genéticamente, los préstamos funcionan de manera diferente. El cultivador lleva, por ejemplo un kilo de semillas hoy, y cuando el cultivo da sus frutos, devolverá dos kilos para que otros cultivadores puedan hacer lo mismo.

Emancipación es también resistencia, por eso tampoco puede ser una meta, tiene que ser un camino. Eduardo Galeano pensaba que la Utopía, es aquello que sabemos puede no llegar finalmente a conseguirse, como el horizonte que se retira dos pasos cuando nosotros damos dos pasos, la utopía sirve sólo para caminar (171). Los sujetos que se hacen a sí mismos en movimientos como este de las semillas, no ven que haya gran diferencia entre las transgénicas que procedan de poderosas corporaciones extranjeras o de las nacionales, menos poderosas, pero igualmente privadas. Las dos ponen en riesgo su seguridad alimentaria, las dos los niegan, los desconocen, los anulan. Con respecto al conocimiento, la mirada es similar. Qué importancia tiene sin quien privatiza el conocimiento es un extranjero o un criollo, los derechos de propiedad intelectual y las patentes ponen el conocimiento al servicio de intereses individuales, no sociales. Semillas y conocimientos no deberían privatizarse, son bienes comunes, en la mirada de negros, indígenas y campesinos que se mueven en diferentes partes del mundo. Dentro de sus movimientos interactúan con estudiantes o profesionales de las ciencias agrícolas y los conocimientos de unos y otros se mezclan. Esas dos grandes culturas, académica y no académica, dan sus dos pasos juntas aunque saben que el horizonte se les corrió dos pasos. No importa, son dos pasos de emancipación. Así queda claro que su problema de fondo no es la inclusión de la que tanto se habla hoy. Lo que finalmente vienen

descubriendo las culturas cubiertas por españoles y portugueses para nada gusta a los criollos que les sustituyeron en el poder desde la llamada independencia y que simplemente reinterpretan: In-dependencia, no ha sido otra cosa que dependencia desde adentro, colonialidad desde lo más profundo.

Anteriormente se anotó lo que pensaba Feyerabend de las ciencias: estaban cerca de las artes. En ejemplo extraído de esas cercanías quizá nos sea útil para ver que si estamos dispuestos a permitir que el Otro cambie nuestras premisas, lo que salga de ese cambio es valioso. Uno de los grupos musicales más importante después de la caída del gobierno de Allende en Chile, Inti-Illimani, tuvo que exilarse en Europa. Allí fue escuchado por millares de personas, músicos y no músicos. Entre ellos, dos jóvenes italianos. La música que escuchaban tocó lo más profundo de sus emociones. Sin embargo, encontraban diferencias claras entre las versiones de Inti-Illimani y otros músicos, lo cual les llevó a interesarse por sus raíces. Viajaron a Ecuador, al Valle del Imbabura, para intentar encontrar las raíces. Ahí pudieron descubrir que tales raíces eran prácticamente universales, tenían que ver con músicas de pueblos originarios en todo el mundo. Aun siendo excelentes músicos, a todo lo largo de su viaje por América del Sur, nunca dieron un concierto, sólo hicieron el viaje. Vinieron en busca de maestros que les enseñasen la música que les movía el alma y se dieron cuenta que no había tales maestros. *Cuando uno intenta hacer algo y no lo consigue, quién lo hace es un maestro porque él sabe hacer lo que usted no.* Una cosa era la música andina comercial y otra la no comercial, este fue uno de sus primeros descubrimientos al arribar a nuestro continente al sur del mundo. Lo que creían eran maestros no eran más que portadores de una tradición musical, unas raíces culturales que no dejaron morir. Lo que vino después mostró que hacer interactuar las culturas musicales permitía juntar lo “culto” con lo “popular”, la creación de una nueva forma de escritura musical que permitía hacer

música culta con las bases de la música popular andina. El concierto Equinoxialis, en 2014 en el Ecuador, es eso: Música culta hecha con las raíces de la música popular que lleva la primera por rumbos ni siquiera explorados anteriormente. *Pasaron 10 años para que nosotros descubriéramos que los indígenas no eran maestros, eran portadores de un patrimonio común, del cual eran protagonistas, pero sin el equipaje de conciencia teórica necesario para enseñarlo de forma no oral.*

No todo lo que no está escrito no existe. En la academia tenemos que aprender a ver con los ojos que escuchan y a escuchar con los oídos que ven. En nuestra cultura, un profesor es quien puede enseñar porque tiene un conocimiento teórico y pueden enseñarlo de forma no oral, o no solamente oral, por escrito. Los “maestros” que encontraron nuestros dos músicos italianos de la historia, no tenían escritura para la música que sentían y hacían, su propia música. Los jóvenes italianos tenían una escritura musical que no servía para escribir la que escuchaban de sus “maestros” indios ecuatorianos, sin embargo, juntos, la fueron construyendo y fueron uniendo las dos culturas musicales^{ix}.

Raj Patel refiere que *no es suficiente con que las cosas se conviertan en mercancías para que surja una sociedad de mercado: se requiere una cultura propia y todo un sistema teórico acerca de la naturaleza humana y el orden social* (172). Lo que requiere este tipo de sociedad es que todos los pueblos del mundo adopten, es decir, se incluyan en la cultura mercantil y su sistema teórico (hoy encarnado en la academia), no una cultura y un sistema teórico que la pongan en cuestión. El problema que han encontrado es que en todo el mundo hay cantidades de movimientos sociales que están haciendo difícil ese trabajo de “inclusión”. Las permanentes aunque contingentes acciones de estos movimientos impulsan la necesidad de repensar el concepto de democracia. “Inter-

^{ix} Los videos de las entrevistas con los músicos italianos pueden verse en YouTube digitando “trencito de los Andes”.

culturar” es dar los pasos hacia otra democracia que finalmente no sabemos cómo será, pero los pasos la irán perfilando. Descubrirnos como pueblo permitirá que dejemos de ser lo que no somos.

Desde diferentes posturas bioéticas, la medicalización de la salud y la vida misma, se ha reconocido como un factor importante en el nacimiento y desarrollo de la bioética (173, 174). Esa progresiva medicalización es un claro producto del mercado de la salud, y la lógica con que el mercado funciona en cualquier escenario es la misma en el campo sanitario: la salud debe dejar ganancias a quien invierte dinero en ese negocio. Otros fenómenos que hacen parte de esos orígenes: la revolución científica entendida como la capacidad de manipular el núcleo celular, el ADN (o el ARN) de cualquier ser vivo; y los grandes avances científico-tecnológicos (entre ellos la informática) a partir de la segunda mitad del siglo XX, están sujetas por los hilos invisibles (para quien no los quiere ver!) del mercado. En cuanto a los movimientos sociales y los terribles experimentos de la medicina Nazi en los campos de concentración durante la segunda guerra mundial, los otros dos motivos relevantes de ese surgimiento de la bioética, quizá el mercado no haya jugado el mismo papel.

En esencia, es el conocimiento científico, no solamente en salud, en la era del mercado global (la globalización neoliberal), lo que ha estado en el centro de la bioética desde sus comienzos. Fue también una respuesta al exagerado énfasis del mercado en el conocimiento científico que con la segunda guerra mundial mostró claras evidencias de haber perdido su inocencia. En esta perspectiva, algunos hablan de la bioética como salvadora de la honra de la medicina, en general, de las ciencias. Vaya honra esta que se puso a salvar la bioética principialista, la de las ciencias dedicadas todas o casi todas a cubrir las necesidades del mercado, no las de los seres humanos. La honra no es asunto de las ciencias, es un atributo de los seres humanos, sean o no científicos, en contextos

culturales y sociales. La bioética que está tratando de salvar la honra de las ciencias biomédicas finalmente le está facilitando el camino de fortalecimiento mercantil, como se ha puesto en evidencia tras las sucesivas reformas a la Declaración de Helsinki o las llamadas Buenas Prácticas Clínicas (175). En el contexto de la honra de las ciencias es posible conseguir que las arbitrariedades del pasado en materia de experimentación con seres humanos no se vuelvan a repetir, pero ese no es el único problema, la bioética anglosajona está validando una manera de conocer, aquella en que la ciencia sólo es un instrumento de poder, esencialmente mercantil por estos días, un conocimiento para la dominación, es decir, no democrático, aunque hable permanentemente de democracia.

Aplicar, en español, es también poner una cosa encima de otra, taparla, además de emplear, administrar o poner en práctica un conocimiento, medida o principio, con el fin de obtener un determinado efecto o rendimiento en una cosa o persona (176). Acudo a la primera definición señalada. Si la bioética es sólo ética aplicada, será una ética que se ponga por encima de algo, es decir, lo tape, finalmente nada va a descubrir porque todo lo oculta al taparlo. Lo que está tapando la principialista es precisamente el interés mercantil de las ciencias bajo la globalización, dedicándose a la toma de decisiones individuales a partir de casos individuales. Diego Gracia lo expone bastante bien.

En ética clínica se utilizan desde hace muchos años los árboles de decisión, aunque generalmente de forma simplificada, sin efectuar un cálculo detallado de probabilidades. Uno de los primeros en utilizar este procedimiento fue Howard Brody. De todos modos, el modelo que por su simplicidad ha gozado de mayor aceptación es el propuesto por David C. Thomasma. Se trata de una simple lista que permite evaluar tanto los hechos como los valores presentes en el caso, y decidir a partir de todos ellos. Otro procedimiento que ha gozado de una gran aceptación es el propuesto por Tom L. Beauchamp y James F. Childress en su libro Principles of biomedical ethics, publicado en el año 1979. Basados en el filósofo inglés David Ross, distinguieron entre dos tipos de deberes, que llamaron, respectivamente, prima facie dutties y actual dutties. Los cuatro principios de la bioética, Autonomía, No maleficencia, Beneficencia y Justicia, fueron considerados por ellos obligaciones prima facie, cuyo cumplimiento era moralmente obligatorio, siempre y cuando no entren en conflicto entre ellos. Por el contrario, en caso de conflicto, se tiene que conceder prioridad a uno sobre los demás, de tal manera que era preciso hacer excepción de estos últimos (177).

Esa es la receta, sólo es cuestión de aplicarla. Este autor, en el texto de la referencia, hace algunas críticas al procedimiento propuesto por Beauchamp y Childress y concluye diciendo que autonomía y beneficencia son principios de nivel inferior que no-maleficencia y justicia. Ahora bien, en asuntos de método, Gracia, anota:

La bioética no hace excepción a las demás disciplinas intelectuales o científicas, pues en todas ellas los avances metodológicos acaban siendo siempre los más importantes. El descubrimiento de nuevas metodologías acelera el paso de las ciencias hasta el punto de desencadenar auténticas revoluciones científicas (178).

En dependencia del método escogido para el análisis de los hechos y los valores implicados en el conflicto clínico, el ejercicio técnico de aplicar un método, se obtendrá el resultado que permitirá la toma de decisiones o la emisión de recomendaciones. Así las cosas, la práctica bioética es finalmente muy práctica: aplique y vámonos.

Puede verse que los avances científicos, para Gracia y otros autores tanto en bioética como diferentes áreas del conocimiento, son cuestiones de métodos, series de pasos que quien investiga debe seguir para alcanzar unos resultados esperados (a veces también, por fortuna, inesperados). Si los pasos son seguidos, el resultado será válido. La validez científica de una investigación recae en la validez de su o sus métodos. En parte, eso está bien con miras a salvar la honra de algunas ciencias, si sus métodos son los aceptados, no han pecado. Pero su honra va más allá de sus métodos. Diego Gracia habla también de los lenguajes de la bioética en los escenarios clínicos, uno de ellos es el de las virtudes y el vicio, otro el de los hechos y los valores, otro el de los casos y las máximas, otro el de los principios y las consecuencias (179). El autor aclara que ninguno de ellos es incompatible con los otros y que sí puede suceder la predominancia de uno sobre otro en dependencia del método. Lo metodológico será entonces importante para asuntos de diálogo democrático y abierto en bioética. Los miembros de un comité deberán tener cierto dominio tanto de las metodologías científicas propias de la bioética como de las propias del diálogo bioético. Cabe una pregunta aquí: ¿Pueden

ser representadas al interior de un comité aquellas personas o grupos, sean o no minoritarios, no familiarizados con cualquiera de estas metodologías? Supongamos que sí. Ahora, ¿Puede esperarse que quien no esté familiarizado sea escuchado, y sus “actos de habla” tenidos en cuenta, de la misma manera que quien maneja esas habilidades metodológicas?

Desde el diálogo abierto y plural, el carácter especializado de un comité, deja dudas. Lo metodológicamente correcto, cierra el diálogo y le reduce pluralidad. Aunque los grandes poderes económicos, por ejemplo, de la industria farmacéutica que “apoya” la investigación (ensayos clínicos), no interviniese en la toma de decisiones de un comité de investigación en instituciones especializadas o universidades - y su racionalidad académica, profundamente respetuosa de los métodos) -, la balanza se inclinaría en su favor.

Para salvar la honra de unas ciencias engeguecidas por la validez metodológica, los comités igualmente encerrados en metodologías de diálogo y análisis de casos individuales, no pueden ser los únicos lugares donde se hace bioética.

[...] las ciencias naturales producen conocimiento que es eficaz para tratar con el mundo físico; ellas han conseguido éxito en la producción de conocimiento instrumental que ha sido explotado lucrativa y políticamente en aplicaciones tecnológicas. Lo que no reduce sus logros como un esfuerzo intelectual y como una fuerza política y económicamente portentosa, pero es una forma de mistificación afirmar que ellas son las portadoras del conocimiento puro, llamado objetividad, no contaminado por la conciencia humana [...] el conocimiento instrumental es sólo una de tres formas cognitivas que contribuyen a la vida humana, siendo las otras dos interactivas y críticas [...] las ciencias interpretativas como la hermenéutica, producen conocimiento interactivo subyacente a la vida en comunidad, y la ciencia reflexiva auténtica, como el psicoanálisis, conduce al conocimiento crítico, orientado a los movimientos emancipatorios (180).

La BI es una bioética crítica, al menos tiene un perfil bastante crítico, y estaría orientada a los movimientos emancipatorios en nuestro continente, pero además, potencialmente orientable por ellos, dado que tales movimientos están conformados por quienes constituyen las bases en que esta bioética se sustenta: los vulnerados sociales. Tales

bases hicieron que la Declaración Universal de Derechos Humanos sea vista como brújula, al mismo tiempo que a debatir dura y profundamente en el Sistema de Naciones Unidas para conseguir en 2005 que los intereses de estos pueblos apareciesen reflejados en la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos.

Diego Gracia, quien participó en la formación de los primeros bioeticistas latinoamericanos bajo la tutela de la Organización Panamericana de la Salud, en los años 1980-90, ha continuado escribiendo sobre temas bioéticos y recientemente defiende la educación en valores o dirigida a la deliberación en valores como una segunda etapa de la bioética. Para él, *cuando uno se sabe dueño de un derecho, lo defiende con uñas y dientes, y por tanto toma una actitud beligerante, que es exactamente lo contrario de una actitud deliberativa* (181). Sin embargo, no siempre que uno se sabe dueño de un derecho toma esa actitud. Tal actitud ha sido más bien el resultado de la histórica negación de derechos en América Latina, evidentemente violenta, por parte de poderosos que nunca pensaron en deliberar. ¿Cómo iban a luchar con uñas y dientes por unos derechos que no conocían, no sabían que existían, por tanto, no podían ser suyos?

Asumiendo que los conocieron, que los hicieron suyos:

[...], la defensa que las víctimas, los dominados y/o excluidos efectúan de sus `nuevos derechos´ descubiertos, no puede ser violenta (porque no se ejerce contra ningún derecho de Otro). Pero si es `justa defensa´ con medios apropiados (que guardan proporción con los de coerción ilegítima o violenta, para ser efectivamente `defensa factible´, estratégica, instrumental y tácticamente, del propio derecho) (182).

Ahora bien, si la conciencia de los derechos hace de las personas agentes beligerantes, para que ello no ocurra lo mejor sería no tener conciencia de ellos. Si para que la actitud deliberativa se difunda por el mundo va a necesitarse de la no conciencia de los derechos, ni siquiera la bioética principialista con epicentro en la autonomía, es

necesaria. No creo que Gracia defienda esta opinión, sin embargo nada refiere sobre esto. De lo que hablan varios artículos recientes sobre investigaciones llevadas a cabo en el Tercer Mundo, mucho es consecuencia de los abusos (violencia) por parte de la industria farmacéutica en poblaciones pobres, no precisamente conocedoras de derechos. Por otro lado, pienso que no es muy bioético estigmatizar la `beligerancia´ de quienes toman conciencia de sus derechos después de haber sobrevivido sometidos a violaciones permanentes, como ocurre en nuestro territorio, y ponerla al mismo nivel de los actos sistemáticos de violencia de Estado contra movimientos de negros, campesinos e indígenas, por ejemplo, en Colombia. Entre la beligerancia de quien lucha por sus derechos y la violencia de quien los arrasa y niega cotidianamente, hay una gran diferencia aunque coincidamos en que la bioética debería ser siempre deliberativa. En América Latina, con contadas excepciones, los llamados al diálogo fracasaron porque los poderosos jamás tuvieron esa disposición, su actitud deliberativa no ha sido precisamente la más notoria. La igualdad, la fraternidad y la libertad eran para los escogidos. Para los franceses, por ejemplo, los haitianos no hacían parte de los escogidos. Luego de las guerras de independencia,

Los Estados Unidos fueron Europa trasladada para un horizonte más amplio, más libre y más rico, un territorio casi inagotable donde le fue posible fundar la democracia, el ideal de futuro. Ese ideal democrático era semejante al griego; mejor dicho, sólo operaba para los que de antemano se podían mirar como iguales, y el vacío de la radiante democracia norte-americana, el vacío incluso de la ambiciosa Declaración de los Derechos del Hombre promulgada por el buen pueblo de Virginia´, que inspiraría la de los franceses, consistía en que no cobijaba a los esclavos (183).

La más reciente perspectiva acerca de los rumbos que deberá tomar la bioética en Diego Gracia es la siguiente: *Tengo para mí que el problema más perentorio y urgente de nuestra sociedad es la enseñanza; no sólo el de enseñanza de la bioética o simplemente la ética, sino el de la enseñanza de los valores, la formación en valores (184).* Se trata entonces, de formar. Alguien deberá saber cómo deben ser formados en deliberación

sobre valores los seres humanos y va ser llamado para hacer la referida formación. Ratifica su postura diciendo que *la ética no se ocupa primariamente de los derechos sino de los deberes* (185). Para los asuntos de deberes son suficientes las deontologías, para qué entonces la bioética. El problema en nuestras sociedades es que usualmente quien niega los derechos a otros es quien les impone deberes. La marcada colonialidad en su propuesta se hace evidente cuando dice que *se trata de elaborar materiales que puedan ser útiles para todos, especialmente para quien vive en el tercer mundo* (186). Quizá Gracia ignore que *los términos Primer Mundo y Tercer Mundo han perdido su connotación geográfica. La verdad es que hay un Primer Mundo en Guadalajara, en Medellín y en Valparaíso, y hay un Tercer Mundo en Nueva York, en Londres y en París* (187). Que la educación en valores y en deliberación sobre valores sea necesaria no parece tener discusión, pero pensar que quien debe ser educado en valores sean las víctimas históricas de europeos y norteamericanos, suena absurdo. Si alguien necesita de educación en valores son precisamente quienes violaron y negaron todos los derechos de gran parte de la humanidad y le impusieron cargas y deberes de sumisión, judicializan la protesta social, etc. Posiblemente donde más se requiere de educación en valores sea el Primer Mundo, no el Tercero, sea al Norte o al Sur. Si quien habla de educación en deliberación y valores ve en los valores europeos los valores universales y en sus propias instancias deliberativas las que deben ser replicadas en el resto del mundo, la emancipación en asuntos de bioética sigue siendo una necesidad. Acorde con la tendencia universal de gestionarlo todo, Gracia dice que se: *[...] tiene que dar un salto a un segundo nivel, en el que lo más importante no sea la mera identificación de los valores de los pacientes, sino la deliberación con estos y su educación sobre el modo de administrar los valores* (188). La gestión es una técnica de administración, en este caso, de valores. La idea de Gracia es que deberíamos aprender a administrar

nuestros valores para que el mundo sea mejor. Al final señala algo con respecto a la finalidad de la bioética, donde ya la resolución de conflictos no está en el centro de la reflexión, la discusión y la deliberación. Dice así:

El objetivo no es resolver conflictos sino promover un cambio general de mentalidad, educar en el respeto, la construcción, la promoción de los valores. Todo un mundo, en el que se convierte en central el problema de la educación, la educación médica o sanitaria (educación de los valores relativos a la gestión del cuerpo y la salud de los pacientes), pero también la educación general de la sociedad en el manejo de los valores (189).

Se necesitará entonces de nuevas técnicas para hacer más efectiva esa educación, y que todas las poblaciones, sobre todo del Tercer Mundo, las adopten por su propio bien. Esas técnicas se difundirían mediante manuales hechos en lenguas que los bárbaros puedan entender y asimilar en procesos guiados por especialistas en esas técnicas. Lo que nos espera a los bioeticistas del Sur en la nueva etapa de la bioética, según Diego Gracia, es lo mismo de la primera, más colonización.

En Colombia, país con el conflicto armado interno más viejo del planeta, hay gran cantidad de personas desplazadas por la violencia. Unos pocos años atrás, una gobernadora y los 115 alcaldes en su departamento, fueron obligados por las autoridades jurídicas a hacer un curso intensivo en derechos humanos, porque ella había decidido que ni en el municipio de donde ella era oriunda ni en todo el departamento de Cundinamarca, debería recibirse y asentarse gente desplazada, tenían que irse a otros lugares (189). Este mismo ejemplo de los juristas colombianos debería seguirse en algunos de los países de Europa que no permiten que arriben refugiados del continente africano sometido al saqueo inmisericorde y a la violación de derechos durante más tiempo aún que la América Latina. Esta es la beligerancia de la que se queja Gracia:

Quinientos años resistiendo sin derechos son una muestra clara de que ya no necesitamos ser incluidos para sobrevivir, finalmente son ellos los que dependen de nosotros, por tanto, les vamos a obligar a que busquen su propia independencia.

Ellos dependen de nuestro trabajo, de nuestros territorios, de nuestra producción, y eso es injusto^x.

^x Palabras de líder indígena ahora miembro del Congreso de los Pueblos, procedente de Silvia, Cauca, al sur de Colombia, en una charla informal durante una epidemia de Cólera en 1991. Cuando habla de `ellos` se refiere a los terratenientes de la zona.

Algunas consideraciones adicionales

[...] la moral, lejos de ser una constante universal, es un elemento en pugna y la transgresión es precisamente reflejo de este proceso (190).

En mi lengua materna, disertación es la acción y el efecto de disertar, lo cual significa razonar o discurrir minuciosa y metódicamente sobre alguna materia, sea para mostrarla o para refutar otras opiniones. Por su parte, una tesis, en su primera acepción, es una conclusión o una proposición con base en razonamientos. La tesis, según la Real Academia Española, también es una disertación escrita que presenta a la universidad un aspirante al título de doctor en una facultad. Por tanto, disertación y tesis tienen puntos en común. Pero una investigación es totalmente diferente en la medida en que está dirigida a incrementar el conocimiento. Textualmente, para el diccionario, una investigación es: *1) hacer diligencias para descubrir algo; 2) Realizar actividades intelectuales y experimentales de modo sistemático con el propósito de aumentar los conocimientos sobre una determinada materia (191).*

La materia de interés en este trabajo es la BI. Pero también la interculturalidad, la colonialidad/decolonialidad, la vulnerabilidad transgresora de órdenes injustos que está ocurriendo en los movimientos sociales que confrontan la globalización neoliberal, y la democracia representativa liberal. Sin embargo, no es de mi interés si esto va a incrementar o no el conocimiento existente en estas materias, simplemente, no creo que esté en condiciones de hacer eso, solo quise mostrar puentes entre dichas materias en busca de una bioética que tenga perfil latinoamericano. Veo los puentes como construcciones que sirven para caminar entre dos o más márgenes. Los MSCG, en mi opinión, muestran puentes cotidianamente entre la decolonialidad, la interculturalidad, la vulnerabilidad social y la democracia directa. Estos movimientos nos están

mostrando que los vulnerables sociales, son sujetos que caminan la emancipación y no solamente esperan la llegada definitiva de la justicia o el bienestar. En ese caminar, se protegen y cuidan a sí mismos a la vez que protegen y cuidan sus visiones de la vida en todas sus formas, incluida la humana y, todo esto, importa también a la BI.

Estas consideraciones, lejos de ser finales, se dirigen a proponer algunas reflexiones al respecto de lo que pudiese llegara a ser una bioética con perfil decolonial, cuando menos, una que no se quede nada más en la academia o los comités y salga de ahí para llenarse de la vida donde camina sus propios rumbos sin mucho control ni mucha predicción, a fin de escuchar y comprender, más que de aplicar y dar respuestas desde la inter-especialización, llamada interdisciplinaridad. María Cecilia de Souza, ha señalado:

Una de las consecuencias teóricas de la reflexión fenomenológica es eliminar el criterio de verdad centrado en la dicotomía sujeto/objeto; otra, es la elección del método comprensivo para los estudios de las humanidades, a diferencia del método explicativo adoptado por el paradigma científico-natural-biológico (192).

Desde esta perspectiva, puede considerarse cierta cercanía entre esta disertación o tesis con la fenomenología. No pretendo ni ser objetivo ni hallar la verdad. Mi problema no es explicar, hace tiempo es comprender. Para adelantar el trabajo ni yo fui el sujeto ni las materias señaladas, por ejemplo, los movimientos sociales, el objeto. Sin embargo, tampoco apliqué claramente un método comprensivo. Los movimientos son sujetos y yo también uno dentro y fuera de ellos, como soy sujeto dentro y fuera del medio académico. Solo puedo decir que veo en los movimientos antiglobalización neoliberal una manera no académica, por tanto, ni especializada, ni inter-especializada, de ir haciendo interculturalidad y, dado que ella sólo se camina de la mano de la decolonialidad, los vulnerados sociales se están emancipando en la práctica cotidiana. Entonces, Interculturalidad, decolonialidad y emancipación vienen a ser lo mismo. Cuando se juntan saberes especializados en un saber interdisciplinar se están juntando también las ignorancias de cada disciplina (193) y no necesariamente darán respuesta a

los problemas por el solo hecho de estar juntas, dado que siguen siendo saberes académicos finalmente excluyentes, como lo es todo conocimiento académico. Aquellos comités que tratan de representar los intereses de la sociedad desde lo interdisciplinario, estarían muy limitados dado su carácter esencialmente académico, por tanto, excluyente de lo no académico. Lo representativo, desde lo académico, parece reducirse a un asunto estadístico, tiene que ver con números, proporciones y similares. La democracia representativa, termina siendo lo mismo, aquel gobierno de las mayorías, según se dice, y las mayorías o las minorías, son asuntos de estimaciones y cálculos. Nada mejor que las ciencias duras, para cosas de estimaciones y cálculos de probabilidad, o similares. En asuntos de estimaciones y cálculos, el ser humano no importa, hace parte de los números, nada más. El científico social colombiano, Orlando Fals Borda quien dejó una obra escrita bastantes grande y profunda alrededor de los problemas de violencia en nuestro país, anotó:

[...] los actuales países dominantes no pueden seguir siendo nuestros modelos, aunque lleguemos a aprender de ellos sobre procedimientos y herramientas técnicas para estudiar e investigar en terreno, como muchos colegas lo están haciendo con buen juicio. Las sociedades dominantes han confesado su propio fracaso en relación con la modernidad capitalista. La idea de progreso humano, la del viejo iluminismo, resultó demasiado ambigua. Acá no nos ha servido mucho. La razón instrumental de este tipo no nos ha satisfecho. Debemos tener la valentía de saber independizarnos (194).

Que nuestros artículos sean ahora puestos en lengua inglesa en nuestras propias revistas y las internacionales, en buena parte por asuntos de mercado, no significa que van a ser considerados relevantes al Norte académico, aunque la nuestra siga los mismos rumbos de la academia del Norte. Cosas como repetir que si seguimos por el mismo camino vamos a conseguir el anhelado desarrollo, hace parte de las predicciones de la modernidad que no han sido ciertas.

Queriendo atenuar el sentido de la palabra, hablamos de estar en vía de desarrollo. Pero el muy lento avance para participar de las ventajas del progreso no es consecuencia de nuestra pereza, sino de la resistencia de los grandes para dejarnos surgir. Somos un continente de desarrollo contenido, contrariado, al que cierran los

caminos obligándolo a pagar precios que no conocieron para levantar sus industrias, Europa, Estados Unidos, Rusia ni Japón. La falla que se acostumbra señalar en la formación de nuestras razas e en el rigor de nuestros climas, ¿no habría de buscarse mejor en la desigualdad impuesta por esos imperios de tan claro origen europeo? (195)

Esa desigualdad impuesta está también en el conocimiento y en las maneras de llegar a él, un conocimiento científico, válido, cierto; otro tradicional, no-válido, falso. María Cecilia de Souza Minayo dice:

Mencionaré dos razones de la hegemonía contemporánea de la ciencia como forma de conocimiento. Una externa, que se aceleró a partir de la modernidad, y se refiere a su poder de dar respuestas técnicas y tecnológicas a los problemas planteados por el desarrollo social y humano; aunque este punto sea discutible, dado que problemas cruciales como la pobreza, la miseria, el hambre y la violencia continúan desafiando a las civilizaciones sin que la ciencia haya sido capaz de ofrecer respuestas y propuestas efectivas. La razón de orden interna consiste en el hecho de que los científicos han sido capaces de establecer un lenguaje universal, fundamentado en conceptos, métodos y técnicas para la comprensión del mundo, de las cosas, de los fenómenos, de los procesos, de las relaciones y de las representaciones (196).

Ese lenguaje está dirigido principalmente a la aplicación. El ambiente requiere de la aplicación de las ciencias del ambiente, los negocios de la aplicación de las ciencias de la administración y las finanzas, la salud de la aplicación de las ciencias biomédicas, etc. Aplicar implica someter, dominar, controlar, imponer. Imponer, de fondo, implica miedo. Las ciencias, son todas tímidas^{xi}, deben seguir un mismo método para no perder el rumbo, el miedo a perder el control hace que siempre anden por el camino o los caminos seguros de su o sus métodos. Para Habermas, la metodología es el camino del pensamiento (197), pensar es cuestión de método. ¿Será entonces que sin método no hay pensamiento? El miedo de las ciencias, todas, humanas o naturales, es evidente también cuando las auto-validamos en la discusión o la revisión por pares. Finalmente, aunque no sabemos en qué proporción o magnitud, para descubrir, las ciencias suelen tener que cubrir o tapar realidades. Descubrir cubriendo es cada vez más frecuente bajo

^{xi} Naomar d'Almeida Filho, epidemiólogo brasileño, escribió *La ciencia tímida*, refiriéndose a la epidemiología y su enfoque centrado en el riesgo relativo (RR), una medida que permite establecer qué es bueno y qué es malo para la salud, sin poder entender ni comprender nada acerca de la manera como actúa aquello que apareció bueno o malo, según esa medida.

el esquema de las ciencias, entre ellas, las biomédicas. Marcia Angell ha hablado sobre la manera de manipular los resultados de las investigaciones, de esconder efectos secundarios serios, de ganar médicos y estudiantes de medicina para su principal razón de ser: la rentabilidad (198). Esto, sin embargo, no es nuevo.

[...] el XVI, que es el siglo en donde comienza a verse la gran empresa española en América, puede considerarse como el siglo del cubrimiento del Nuevo Continente. De esa fecha en adelante, el alma de América se esconde, sus manifestaciones se ocultan, y pasarán siglos – dos, tres, cuatro, talvez cinco – antes que resurjan nuestras naciones para expresarse con plena libertad (199).

Mills, hace más de 65 años, refirió que la utilidad de la ciencia está en transformar en cuestiones públicas los grandes problemas sociales que vive el pueblo, en busca de cambios sociales donde los sujetos puedan salir de los límites individuales y así hacer parte de la historia (200). ¿Cuál, si alguna ciencia, ha conseguido eso? Raramente las ciencias han hecho públicos los problemas sociales y cuando ello ha sucedido, prontamente el poder a través de los medios de comunicación a su servicio, ha ocultado o manipulado los hallazgos. Cuanto más funcionales van haciéndose las ciencias, y la academia en general, a las relaciones de poder existentes, menos probabilidades tienen de apuntar a lo anunciado por Mills.

Para que los vulnerados consiguiesen algún espacio en la historia, debieron levantarse. Hoy como ayer tuvieron que transgredir el orden. El orden hoy está representado en la universalización de la cultura mercantil y la ruptura con ese orden cada vez más injusto y peligroso para la vida, puede estar en la interculturalidad/decolonialidad/emancipación que caminan los movimientos antiglobalización neoliberal, son ellos los que están transformando los grandes problemas sociales en cuestiones públicas que las ciencias no pudieron conseguir.

Los campesinos del Tercer Mundo, muchos de los cuales han sido absorbidos por las economías de agricultura comercial y de plantaciones que destruyen sus economías de sustento, pueden excavar en su memoria y sacar de nuevo a flote las viejas maneras de vivir de la tierra sin depender de químicos dañinos e de

maquinaria costosa productora de desperdicios. No se trata de volver al pasado, sino de traer nuevamente al presente el conocimiento tradicional reprimido para volver a usarlo en la lucha por una vida autosuficiente (201).

Esas viejas maneras nunca fueron viejas porque finalmente son las que permitieron resistir a los campesinos durante siglos la exclusión. No volveremos a los tiempos de las cavernas y aquellas maneras de vivir de la tierra han sido también maneras de vivir con la tierra. Por qué no retomar ese conocimiento, evaluar su funcionamiento y mejorarlo, ahora, cuando a este lado del mundo los MSCG están verificando, en la cotidianidad de sus luchas y sus movimientos mismos, que no hay conocimientos superiores, como no hay ideas superiores, ni razas superiores, y que todos los conocimientos, las ideas y las razas, pueden interculturalizar?

Sacar la bioética de intervención de los comités y la mera academia a interculturalizar dentro de los movimientos sociales anti hegemónicos va a llevarla más allá de la aproximación a los estudios de la colonialidad, porque la decolonialidad/interculturalidad/emancipación está ocurriendo y los académicos seguimos pensando que inter-disciplinando seremos mejores.

Recordemos que, como bioeticistas latinoamericanos, aunque profesemos el principialismo y lo difundamos entre nosotros, jamás seremos vistos por los principialistas del norte como sus iguales, seremos únicamente bioeticistas del Tercer Mundo a quienes tendrán que seguir orientando para que no nos apartemos del camino correcto. Para la bioética anglosajona, nuestra bioética siempre será mítica, folclórica, tradicional, bárbara, subdesarrollada. Para la bioética hegemónica, los bioeticistas negros, indios e mestizos seremos siempre extraños, bioeticistas a someter por bárbaros, carentes de suficiente capacidad para desarrollarnos, incapaces de conseguir la madurez ética que estrictamente requiere, según ellos, el avance tecnológico y científico en el campo de la atención sanitaria y la investigación con seres vivos. Para los bioeticistas

del centro *el primer mundo tiene conocimiento, el tercer mundo tiene cultura; los nativos americanos tienen sabiduría, los angloamericanos tienen ciencia* (202). Para los del centro, no somos más que bioeticistas de la periferia, por tanto, no necesitamos ninguna bioética diferente de la que ellos ya tienen.

Nada de esto, sin embargo, debería detenernos en la búsqueda de una bioética para los cuerpos/lugares que somos y tenemos a este lado del mundo. La aparición de cientos o miles de personas al interior de algunos de los movimientos sociales entre los años 1960 y 1970 fue, en mi opinión, un ejercicio cotidiano de bioética anterior al ejercicio fundamentalmente académico en que ha terminado. Los MSCG son precisamente un ejercicio cotidiano de bioética de intervención que han hecho presencia aquí antes que la globalización neoliberal misma. Estos movimientos son parte de su historia y pienso que quienes nos hemos nutrido de la riqueza de esta propuesta en bioética no haríamos bien olvidándolos haciendo de la BI uno más de nuestros ejercicios académicos. La resistencia cultural ha sido fundamental en los movimientos que los pueblos originarios iniciaron muy poco tiempo después de la invasión europea. Taki Ongoy (203) es un ejemplo de esto comenzando el siglo XVI en territorio Inca, una rebelión contra la religión católica del amor al prójimo, siempre y cuando sea prójimo, los indios no lo eran. Colombia tuvo, en la Rebelión de los Comuneros, uno de los mayores movimientos sociales libertarios veinte años antes de declarar su independencia de España. En él confluían indios, mestizos, negros y campesinos. Fue traicionado y masacrado por dirigentes de las élites criollas cuando se percataron que estos vulnerados sociales de entonces no sólo pretendían librarse de los españoles y sus impuestos, sino tomarse el poder en Santa Fe de Bogotá (204).

Fueron movimientos de vulnerados sociales que no esperaron la protección ni la llegada de la justicia desde arriba, intervinieron su situación desde ellos mismos. Es en esto

donde encuentro un puente con la BI. Desde su postulación, esta visión latinoamericana de bioética afirma su cercanía con los excluidos históricos, es decir, los vulnerados sociales. Aprender la descolonialidad/interculturalidad/emancipación en BI requiere acercarse a los movimientos de los vulnerados sociales que no se adaptaron y decidieron rebelarse, que subvirtieron un orden injusto que hoy tiene su más reciente expresión en la globalización neoliberal.

Pienso que la descolonialidad/interculturalidad/emancipación está en el centro mismo de la idea de politización bioética, propia de la BI. No se trata solamente de proteger y cuidar a los excluidos para que no sufran más daño aunque necesitemos de su protección y cuidado. En los MSCG los excluidos se están protegiendo y cuidando por sí mismos, no son sujetos pasivos, son actores de su propia protección y cuidado. Los sujetos ahí no son “empoderados” desde afuera por quienes en la academia (no sólo ahí) hablan de “empoderamiento” porque hablan de teorías y de métodos. En los MSCG se camina la des-colonialidad inter-culturalizando.

Bibliografía

1. Pfeiffer ML. Bioética ¿Para qué? De la “utilidad” de la bioética. *RevRedbioética UNESCO*. Ene- junio 2014; 5(9):51-84.
2. Spinsanti S. Bioética global o la sabiduría para sobrevivir. *OPS/OMS Cuadernos del programa regional de bioética*. Diciembre 1998; (7): 7-9.
3. Porto D. Bioética de intervenção: retrospectiva de uma utopia. Em: Porto D, Garrafa G, Zafalon G e Do Nascimento S (organizadores). *Bioéticas, poderes e injustiças. 10 anos depois*. Brasília: Conselho Federal de Medicina, Cátedra Unesco de Bioética/UnB, Sociedade Brasileira de Bioética; 2012. p. 109.
4. Garrafa V, Porto D. Intervention bioethics: a proposal for peripheral countries in a context of power and injustice. *Bioethics*. 2003; 17(5-6): 399-416.
5. Ferreira S, Nascimento WF. A bioética de intervenção no contexto de pensamento latino-americano contemporâneo. *Rev. Bioética*. 2015; 23(2): 277-84.
6. Fukuyama F. *El fin de la Historia y el último hombre*. México: Editorial Planeta; 1992.
7. Serrano JM. Bioética y poder. *Revista Internazionale di filosofia del diritto*. Gennaio-marzo 1993: IV serie (LXX): 82-107
8. Thomas F. *Apresentação do livro de Moreno M. En diciembre llegaban las brisas*. Bogotá: Alfaguara; 2014. p. 12.
9. Garrafa V. Inclusão social no contexto da Bioética. *Revista Brasileira de Bioética*. 2005; 1(2): 122-132
10. Piketty T. *El capital en el siglo XXI*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica; 2014. p. 36.
11. Flor do Nascimento W. *Por uma vida descolonizada: Diálogos entre a Bioética de intervenção e os estudos sobre a colonialidade*. Tese de doutorado em Bioética. Universidade de Brasília; 2010. p. 110.
12. Calderon F (Coordinador). *La protesta social en América Latina. Cuaderno de Prospectiva Política 1*. Buenos Aires: PAPAP, PNUD, Siglo XXI Editores; 2012. p. 15.
13. Quijano A. *Cuestiones y horizontes. Antología esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: Colección Antologías CLACSO; 2014. p. 594.
14. Kottow M. Bioética y acción social. *Folios de bioética*. Septiembre 2008; (1): 1-8.
15. Von Bülow M. (Org). *Fórum social mundial: a transnacionalizacao da sociedade civil brasileira*. Brasília: Editora UnB; 2013. p. 11.
16. Walsh C. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político epistémicas de refundar el Estado. *Tabula rasa*. Julio- diciembre 2008; (9): 131-152
17. Bernardino-Costa J. *Saberes subalternos e decolonialidade: os sindicatos das trabalhadoras domésticas do Brasil*. Brasília: Editora UnB; 2015. p. 24.
18. López F. Abrir, impensar, y redimensionar las ciencias sociales de América Latina y el Caribe. ¿Es posible una ciencia social no eurocéntrica en nuestra región? En: Lander E. (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; julio de 2000. p. 250. Disponible en [www: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lopez1.rtf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lopez1.rtf)
19. Cely G (Ed.). *Bioética: Humanismo Científico Emergente*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Instituto de Bioética; 2013.
20. López F. *Obra citada*. p. 256.
21. Serrano JM. *Obra citada*. p. 92.
22. Quijano A. *Obra citada*. p. 623.
23. Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española. Vigésima segunda edición*. España; 2001.
24. Escobar A. *Una minga para el postdesarrollo: Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. 1era reimpresión. Bogotá: Ediciones desde abajo; 2013. p. 21-22.

25. Soto F. *Camino que anda*. Bucaramanga: Ediciones Universidad Industrial de Santander; 2011. p.321.
26. Foucault M. *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina; 2006.
27. Escobar A. *Obra citada*. p. 91.
28. Soto F. *Obra citada*. p. 272.
29. Feyerabend P. *Tratado contra el método*. Madrid: Editorial Tecnos S.A.; 1986. p. XVI.
30. Castro-Gómez, S. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro". En: Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; 2000. p. 246. Disponible en la WWW: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/castro.rtf>
31. Soto F. *Obra citada*. p. 403.
32. Quijano A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Lander E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; julio de 2000. p. 246. Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>
33. Leon I. Foro Social Mundial. Discursos y gestos de diversidad. *Estudos Feministas, Florianópolis*. Julho- dezembro 2003; 11(2): 608-615. Disponible en: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/viewFile/S0104-026X2003000200017/9144>
34. De Mesquita P. Como é o caminho para um outro mundo? Forum Social Mundial: Meios e fins. Em: Von Bülow M. *Obra citada*. P. 69.
35. Mignolo W. *Obra citada*. p. 13.
36. De Sousa B. *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*. Segunda edición. Bogotá: Siglo del hombre editores, Universidad de los Andes; 2012. p. 16.
37. Escobar A. Ecología política de la globalidad e la diferencia. En: Alimonda H. (Coordinador). *La naturaleza colonizada: Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus - CLACSO. Colección Grupos de trabajo; 2011. p.86.
38. Escobar A. *Obra citada*. p. 88.
39. De Zubiría S. Bioética, crisis y epistemologías emergentes. *Revista Colombiana de Bioética*. 2011; 6 (número especial noviembre): 41-49
40. Rawls J. *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica; 1997. https://etikhe.files.wordpress.com/2013/08/john_rawls_-_teoria_de_la_justicia.pdf.
41. Soto F. *Hermano hombre*. Bogotá: Editorial Atenea; 2013. p.33.
42. Vásquez A. La Epistemología de Feyerabend; Esquema de una teoría anarquista del conocimiento. *Revista observaciones filosóficas*. Abril 2006. p. 1-8
43. Maldonado E. *Contrapuntos de investigación*. Bogotá: Universidad El Bosque; 2001.
44. Strauss A, Corbin J. *Bases de la investigación cualitativa: Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia; 2012. p. 11-12.
45. Lincoln Y, Denzin N (Eds). *Handbook of qualitative research*. London: SAGE Handndbooks; 2011.
46. Alvarez JL, Jurgenson G. *Cómo hacer investigación cualitativa: Fundamentos y metodología*. México: Paidós Educador; 2010. p. 17.
47. Espina M. Complejidad, transdisciplina y metodología de la investigación social. *Utopía y praxis latinoamericana*. 2007; 12(38): 29- 43. 34.
48. Junker B. *Field Work. An introduction to de Social Sciences*. Chicago: University of Chicago Press; 1960.
49. Perez R. *¿Existe el método científico? Historia y realidad*. México: Fondo de Cultura Económica; 1990. p. 211.

50. Quijano A. *Cuestiones y horizontes. Antología esencial. De la dependencia histórico-estructuralidad a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO. Colección Antologías; 2014.
51. Maruyama M. Endogenous Research: The Prison Project. En: Reason P & Rowan J. *Human Inquiry: A source Book of New Paradigm Research*. New York: J. Willey; 1981.
52. Potter VR. *Bioética puente, bioética global y bioética profunda*. Santiago: Cuadernos del Programa Regional de Bioética OPS/OMS. No 7; 1998.
53. Walsh C. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*. Julio- diciembre 2008; (9): 131-152. 140.
54. Bhabha H. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial; 2002. p.21.
55. Rawlinson M. Bioética: ¿Un puente hacia el futuro? En: Solinís G. (Dir de publicación). *¿Por qué una bioética global?* Francia: UNESCO; 2015. p. 34.
56. Maya JM. ¿Qué es la bioética? *Ética: Boletín Trimestral de Bioética*. Octubre-diciembre 2013; 5(4): 3-20
57. Rawlinson M. *Obra citada*. p. 35.
58. Reich WT (Editor). *Encyclopedia of bioethics*. USA: Mc Millan Pub Co.; 1978.
59. Reich WT (Editor). *Encyclopedia of bioethics*. USA: Mc Millan Pub Co.; 1995.
60. Real Academia Española. Diccionario de la lengua española. Vigésima primera edición. Tomo I. Madrid; 1992. p. 293.
61. Potter VR. *Global Bioethics: Building on the Leopold Legacy*. Michigan: East Lansing, Michigan State University Press; 1988.
62. Tealdi JC. Los principios de Georgetown: análisis crítico. En: Garrafa V, Kottow M, Saada A. (Eds.). *Estatuto epistemológico de la Bioética*. México: Redbioética – Unesco; 2005.
63. Potter VR. Bioethics, science of survival. *Persp. Biol. Med.* 1970; (14):127-153.
64. Engelhardt T. *Los fundamentos de la bioética*. Barcelona: Ediciones Paidós; 1995. p. 16-17.
65. Tealdi JC. *Obra citada*. p. 39.
66. Beauchamp T. Childress J. *Principles of Biomedical Ethics*. Seventh Edition. NY: Oxford University Press; 2013.
67. Angell M. *Toda la verdad acerca de la industria farmacéutica. Como nos engaña y qué hacer para evitarlo*. Bogotá: Editorial Norma; 2008.
68. Sotolongo PL. El tema de la complejidad en el contexto de la bioética. Garrafa V, Kottow M, Saada, compilaores. *Estatuto epistemológico de la bioética*. Bogotá: UNAM, Red Bioética UNESCO; Mexico. p. 95-125
69. Ten Have H. La bioética necesita bayonetas. En: Solinís G (dir de publicación). *Obra citada*. p.162.
70. García A. Veinte años alimentando la convergencia y cooperación en la ética mundial. En: Solinís G. (Dir. de publicación). *Obra citada*. p. 80.
71. Kuhse H, Singer P. *Bioethics: an anthology*. Second Edition. United Kingdom: Blackwell Publishing; 2006. p.1.
72. Kuhse H, Singer P. *Obra citada*. p.1.
73. Do Nascimento WF. *Obra citada*. p. 98
74. Do Nascimento WF. *Obra citada*. p. 102
75. Do Nascimento WF. *Obra citada*. p. 103
76. Chomsky N. *La quinta libertad*. Primera edición. Barcelona: CEDRO; 1999.
77. Chomsky N. *Obra citada*. p. 71
78. Organización Panamericana de la Salud. *Manual de bioética*. Santiago: OPS; 2006. p. 16
79. Lolas F. *Bioética en América Latina. Una década de evolución. Centro Interdisciplinario de Estudios en Bioética*. Santiago: Universidad de Chile– OPS; 2000. p. 172
80. Séve L. *Para uma critica da razão bioética*. Lisboa: Instituto Piaget; 1994. p. 252
81. Garrafa V. Declaración de Helsinki y sus repetidos “ajustes” – un tema fatigoso. *Revista Lasallista De Investigación*. 2014; 11 (1): 35-40

82. Garrafa V. O congreso mundial de 2002, a Declaração da Unesco de 2005 e a ampliação e politização da agenda bioética internacional no século XXI. En Porto D, Garrafa V, Zafalon G e Do Nascimento S, (Eds.). *Bioéticas, Poderes E Injustiças. 10 Anos Depois*. Brasília: Conselho Federal de Medicina. Cátedra Unesco de bioética/UNB; 2012. p. 25
83. Porto D. Bioética de intervencao: retrospectiva de uma utopia. En Porto D, Garrafa V, Zafalon G e Do Nascimento S, compiladores. *Obra Citada*. p. 110-111
84. Porto D. *Obra citada*. p. 110-111
85. Rodriguez P, Mainetti J. Bioética sin más: the past, present and future of Latin American bioethics. USA: Cambridge University Press; 2009. p. 27
86. Rodriguez P, Mainetti J. *Obra citada*. p. 275
87. Rodriguez P, Mainetti J. *Obra citada*. p. 275
88. Rodriguez P, Mainetti J. *Obra citada*. p. 276
89. Zibechi R. *Dispersar el poder. Los movimientos sociales como poderes antiestatales*. Bogotá: Ediciones desde abajo; 2007.
90. Garrafa V. Diez años de la Redbioética. Logros y desafíos en la bioética latinoamericana. *Revista Bioética-Unesco*. 2013; año 4, 2(8): 17-27
91. Ten Have H. *Obra citada*. p. 164
92. Foucault M. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI Editores; 2009.
93. Foucault M. *Obra citada*. p. 163
94. Foucault M. *Obra citada*. p. 173
95. Ibarra P, Grau E. *Anuario de movimientos sociales. Una mirada sobre la red*. Barcelona: Icaria Editorial & Getiko Fundazioa; 2000. p. 9
96. Tinoco A. Movimientos sociales, movimientos políticos y partidos políticos. *Synergies*. 2008; 4: 247
97. Justo L. Bioética latinoamericana y caribeña ¿hacia un giro descolonial?. *Revista Redbioética Unesco*. 2012; Año 3, 2(6): 9
98. Justo L. *Obra citada*. p. 10
99. Segato R. Ejes argumentales de la perspectiva de la colonialidad del poder. *Revista De La Casa De Las Américas*. 2013; 272 (17): 17-39
100. Ferrera S, Flor W. A bioética de intervencao no contexto de pensamento Latinoamericano contemporâneo. *Rev. Bioética*. 2015; 23(2): 277-84
101. Duran G. *Introduction générale à la bioéthique: Histoire, concepts et outils*. Montreal: Fides-Cerf; 1999.
102. Berlinguer G. *Bioética cotidiana*. México: Siglo XXI Editores; 2002. p. 190
103. De Zubiría S. Mayo 1968: enigma y fin de un tipo de revolución. *Colombia Internacional*. 1998; 46: 27-35.
104. Anderson T. *The Movement and the Sixties*. Londres: Oxford University Press; 1996.
105. Cantor F. *La era de la protesta*. Madrid: Alianza Editorial, 1973.
106. Carmichel S., Hamilton C. *Poder Negro*. México: Siglo XXI Editores, 1976.
107. De la Serna JM. *Los Afronorteamericanos*. México: Instituto de Investigaciones Dr José María Luis Mora - Fideicomiso para la Cultura México/USA; 1994
108. Mailer N. *Why Are We in Vietnam?*. New York: Berkley Medallion Books; 1967.
109. Herrero J. *La sociedad gay*. Madrid: Focas Ediciones; 2001.
110. Nascimento WF. Modernidade vista desde o Sul: perspectiva a partir das investigações acerca da colonialidade. *Pade:Est. Em Filosofia, Raça, Gen. E Dir Hum*. 2009; 1(1-2):1-19
111. Shiva V. *Manifiesto para una democracia de la Tierra*. Barcelona: Paidós; 2006.
112. Shiva V. *Obra citada*. p. 10
113. Kickbusch I. Promoción de la salud: una perspectiva mundial. *Promoción De La Salud: Una Antología*. Washington: OPS/OMS Publicación científica 557; 1996. p. 15-24
114. Touraine A. *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. México: Fondo de Cultura Económica; 1997. p. 13

115. Touraine A. *Obra citada*. p. 21
116. Touraine A. *Obra citada*. p. 103
117. Walsh C. *Interculturalidad crítica y (de) colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*. Quito: Adya Yala – Icci-ary; 2012. p. 5
118. Macas L. En Walsh C. *Obra citada*. p. 6
119. Walsh C. *Obra citada*. p. 63
120. Touraine A. *Obra citada*. p. 174
121. Touraine A. *Obra citada*. p. 227
122. Montañó C, Duringuetto ML. *Estado, classe e movimento social*. Sao Paulo: Cortez Editora; 2012.
123. Touraine A. *Obra citada*. p. 258
124. Soto F. *Solo el silencio grita*. Bogotá: Editorial Atenea; 2015. p. 11
125. Soto F. *Obra citada*. p. 12
126. Touraine A. *Obra citada*. p. 258
127. Touraine A. *Obra citada*. p. 127
128. Maturana H, Varela F. *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Lumen/Editorial Universitaria; 2003. p. XI
129. Arciniegas G. *América tierra firme*. Bogotá: Plaza y Janes Editores; 1982. p. 29
130. Dussel E. *Filosofía de la liberación*. 2ª ed. Bogotá: Editores Nueva América; 1980. p.48
131. Demo P. *Sociologia. Uma introducao crítica*. São Paulo: Atlas; 1985. p. 11
132. Demo P. *Obra citada*. p. 7
133. Dussel E. *Ética de la liberación. Ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta inédita de K.O. Apel*. México: Universidad Autónoma del Estado de México; 1988. p. 10
134. Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. Vigésima Primera Edición. Tomo I. Madrid: Espasa Calpe; S. A.; 1992. p. 969
135. Arciniegas G. *Obra citada*. p. 33-34
136. Quijano A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Lander E, (Ed.). *La Colonialidad Del Saber: Eurocentrismo Y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO; 2000. p. 253.
137. Dussel E. *Obra citada*. p. 31
138. Coase N. The market for goods and the market for ideas. *American Economic Review*. 1974; 64(2): 384-91
139. Solano M. La mercantilización del saber. *Inter Sedes*. 2008; IX (16): 203.
140. Nundy S, Chir M, Gulhaty CM. A new colonialism? – Conducting clinical trials in India. *NEJM*. 2005; 32:16
141. Dussel E. *Obra citada*. p. 48
142. Grosfoguel R. La descolonización del conocimiento: Diálogo crítico entre la visión decolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. *Seminario Del Centro De Estudios Y Documentación Internacionales De Barcelona*. Barcelona; 2011. p. 102. Citado el 20 de abril de 2015. Disponible en: http://www.lepala.es/IMG/pdf/Analisis-Ramon_Grosfoguel_sobre_Boaventura_y_Fanon.pdf
143. Mignolo W. *La opción descolonial: el Pachakuti conceptual de nuestro tiempo*. Monografía. UNAM; 2006
144. Zibechi R. *Dispersar el poder. Los movimientos sociales como poderes antiestatales*. Bogotá: Ediciones desde abajo; 2007
145. Kottow M. Latinoamérica vulnerada. *Revista Red-Bioética Unesco*. 2014; 5(9): 21-31: 30
146. Althusser L. De *El capital* a la filosofía de Marx.
147. Mignolo W. *Obra citada*. p. 5-6
148. Fals-Borda O. *El hombre y la tierra en Boyacá. Bases socio-históricas para una reforma agraria*. Bogotá: Ediciones Documentos Colombianos; 1957. p. 3-4

149. Fals-Borda O. La ciencia y el pueblo: nuevas reflexiones. Salazar MC, (Ed.). *La Investigación-Acción Participativa. Inicios Y Desarrollos*. Bogotá: Cooperativa editorial Magisterio; 1992. p. 68
150. Rodríguez L. Complejidad de la relación entre ciencia y valores. La significación política del conocimiento científico. *Documento De Jóvenes Investigadores No 19*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani- Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Buenos Aires; 2010. p. 2
151. Cataño G, Restrepo G, Bonilla E, Parra R, Vizcaino M. Presentación de Orlanado Fals Borda. *Ciencia y Compromiso*. Bogotá: Asociación Colombiana de Sociología; 1987. p. 15
152. Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. Vigésima Primera Edición. Tomo 1. Madrid: Espasa Calpe; S. A.; 1992. p. 705
153. Turner E, Matthews AM, Linardatos E, Tell RA, Rosenthal R. Selective publication of antidepressant. Trials and its influence on apparent efficacy. *NEJM*. 2008; 358: 3
154. Arciniegas G. *Obra citada*. p. 60-61
155. Zuleta E. *Lógica e crítica*. Medellín: Hombre Nuevo Editores, Fundación Estanislao Zuleta; 2005. p. 78-79
156. Patel R. *Cuando nada vale nada. Como reformar la sociedad de mercado y redefinir la democracia*. Buenos Aires: Marea Editorial; 2010. p. 9
157. Breilh J. Epidemiología crítica latinoamericana: raíces, desarrollos recientes y ruptura metodológica. La determinación social de la salud como herramienta de ruptura hacia la nueva salud pública – salud colectiva. Morales C, Eslava JC, (Eds.). *Tras Las Huellas De La Determinación. Memorias Del Seminario Interuniversitario De Determinación Social De La Salud*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; 2015. p. 30
158. Patel R. *Obra citada*. p26
159. Marcos, Subcomandante. El neoliberalismo como rompecabezas. La inútil unidad mundial que fragmenta y destruye naciones. Vega R, (Ed.). *Neoliberalismo: Mito Y Realidad*. Bogotá: Ediciones Pensamiento crítico; 1990. p. 54
160. Fraser N. *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder; 2008. p. 39-41
161. Stavenhagen R. Cómo descolonizar las ciencias sociales. Salazar MC, (Ed.). *Obra citada*. p. 47
162. De Souza MC. *La artesanía de la investigación cualitativa*. Buenos Aires: Lugar editores; 2013.
163. Cataño G, Restrepo G, Bonilla E, Parra R, Vizcaino M. *Obra Citada*.
164. Cataño G, Restrepo G, Bonilla E, Parra R, Vizcaino M. *Obra Citada*.
165. Quijano A. El sueño dogmático. Diaz OF, (Ed.). *Mariategui O La Experiencia Del Otro*. Lima: Amauta; 1994. p. XV
166. Walsh C. *Obra citada*.
167. Duque H. *Rostros y repertorios de la resistencia agraria*: Entrada en vigor el 17 de abril 2016. <http://www.desdeabajo.info/colombia/item/28931-rostros-y-repertorios-de-la-resistencia-agraria.html>
168. Pazdesdelabase. *Afros, indígenas y campesinos construyen paz en el norte de Cauca*: Entrada en vigor el 17 de abril del 2016. http://www.pazdesdelabase.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1352:2015-05-21-16-45-09&catid=130:pazdesdelabase&Itemid=3.
169. Dussel E. *Obra citada*. p. 20
170. ¿Para qué sirve la Utopía? [Video]. Galeano E. Entrada en vigor el 2 de abril 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=GaRpIBj5xho>.
171. Patel R. *Obra citada*. p. 31
172. Mainetti J. La medicalización de la vida. *Electroneurobiología*. 2006; 14 (3): 71-89
173. Luna F. Nuevas dimensiones para la bioética: Antropología filosófica y bioética. *Revista De Bioética Y Derecho*. 2010; 14: 10-18
174. Garrafa V, Lorenzo C. Helsinki 2008: redução de proteção e maximização de interesses privados. *Rev Assoc Med Bras* 2009; 55(5): 497-520
175. Real Academia Española. *Obra citada*. Tomo 1. p. 168

176. Gracia D. *Bioética clínica*. Bogotá. Editorial El Buho; 1998. p. 16
 177. Gracia D. *Obra citada*. p. 85
 178. Gracia D. *Obra citada*. p. 87
 179. Park P. Qué es la investigación – acción participativa. Perspectivas teóricas y metodológicas. Salazar MC, (Ed.). *Obra citada*. p. 164
 180. Gracia D. Los retos de la bioética en el nuevo milenio. Blanco A y Núñez M, (Eds.). *La Bioética Y El Arte De Elegir*. 2ª edición. Madrid: XI Congreso Nacional de Bioética y Asociación de bioética fundamental y clínica; 2014. p. 28
 181. Dussel E. *Obra citada*. p. 29
 182. Ospina W. *América Mestiza. El país del futuro*. Bogotá: Editorial Punto de lectura; 2006. p. 131
 183. Gracia D. *Obra citada*. p. 48
 184. Gracia D. *Obra citada*. p. 39
 185. Gracia D. *Obra citada*. p. 41
 186. Ospina W. *Obra citada*. p. 223
 187. Gracia D. *Obra citada*. p. 46
 188. Gracia D. *Obra citada*. p. 46
 189. El Tiempo. *La gobernadora, a clases de DD.HH*: Entrada en vigor el 3 de abril del 2016. <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-575395>.
 190. Hering M, Rojas N. Transgresión y microhistoria. Hering M, Rojas N, (Eds.). *Microhistorias De La Transgresión*. Bogotá: Universidad del Rosario, Universidad Cooperativa de Colombia y Universidad Nacional de Colombia; 2015. p. 17
 191. Real Academia Española. *Obra citada*. tomo 2. p. 1298
 192. De Souza MC. Los conceptos estructurales de la investigación cualitativa. *Salud Colectiva*. 2010; 6(3): 252
 193. De Souza B. *Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo editorial de la facultad de ciencias sociales; 2006.
 194. Fals O. *Hacia un socialismo raizal*. Bogotá: Ediciones CEPA - Ediciones Desde Abajo; 2007. p. 104
 195. Arciniegas G. *Obra citada*. PAGINA
 196. De Souza M. *La artesanía de la investigación cualitativa*. Buenos Aires: Lugar Editorial; 2009. p. 31
 197. Habermas J. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Guanabara; 1987.
 198. Angell M. *Toda la verdad acerca de la industria farmacéutica. Cómo nos engaña y qué hacer para evitarlo*. Bogotá: Editorial Norma; 2008.
 199. Arciniegas G. *Obra citada*. p. 62
 200. Mills W. *La imaginación sociológica*. La Habana: Edición Revolucionaria e Instituto del Libro; 1961
 201. Park P. Qué es la investigación – acción participativa. Perspectivas teóricas y metodológicas. En Salazar MC, (Ed.). *Obra Citada*. p. 167
 202. Mignolo W. Desobediencia epistémica (II), pensamiento independiente y libertad decolonial. Otros logros. *Revista De Estudios Críticos*. Universidad Nacional de Comahue. 2010; 1 (1): 10
 203. El popular.pe. *El Movimiento Del Taki Onkoy*. Entrada en vigor el 12 de enero de 2016. <http://www.elpopular.pe/series/escolar/2013-07-03-el-movimiento-del-taki-onkoy>
 204. Lievano I. *Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia*. Décima edición. Bogotá: Tercer Mundo; 1984.
-

