

Jorge Luiz Gray Gomes

**IMPOSIÇÕES ÉTICO-MORAIS DO CORONELISMO DO NORTE
DE MINAS**

UM ESTUDO A PARTIR DE DIEGO GRACIA E JUAN MASÍA.

Tese de Doutorado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Élio Estanislau Gasda

Apoio: PAPG-FAPEMIG

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2016

Jorge Luiz Gray Gomes

**IMPOSIÇÕES ÉTICO-MORAIS DO CORONELISMO DO NORTE
DE MINAS**

UM ESTUDO A PARTIR DE DIEGO GRACIA E JUAN MASÍÁ.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Teologia.

Área de Concentração: Teologia da Práxis Cristã

Orientador: Prof. Dr. Élio Estanislau Gasda

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2016

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

G633i Gomes, Jorge Luiz Gray
Imposições ético-morais do coronelismo do Norte de Minas:
um estudo a partir de Diego Gracia e Juan Masiá / Jorge Luiz
Gray Gomes. - Belo Horizonte, 2016.
196 p.

Orientador: Prof. Dr. Élio Estanislau Gasda
Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia, Departamento de Teologia.

1. Ética Teológica. 2. Bioética. 3. Dignidade humana. 4.
Coronelismo. 5. Gracia, Diego. 6. Masiá, Juan. I. Gasda, Élio
Estanislau. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.
Departamento de Teologia. III. Título

CDU 24

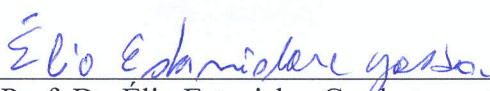
Jorge Luiz Gray Gomes

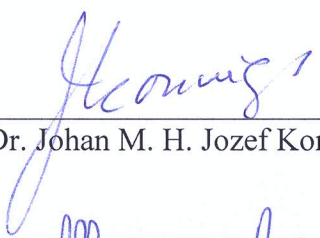
IMPOSIÇÕES ÉTICO-MORAIS DO CORONELISMO DO NORTE DE MINAS
UM ESTUDO A PARTIR DE DIEGO GRACIA E JUAN MASIÁ

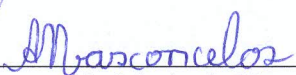
Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutor em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.


Belo Horizonte, 13 de dezembro de 2016.

COMISSÃO EXAMINADORA:


Prof. Dr. Élio Estanislau Gasda / FAJE (Orientador)


Prof. Dr. Johan M. H. Jozef Konings / FAJE


Prof.ª Dr.ª Aparecida Maria de Vasconcelos / FAJE


Prof. Dr. Cleto Caliman / PUC Minas e ISTA


Prof.ª Dr.ª Aurea Marin Burocchi / PUC Minas e ISTA

AGRADECIMENTOS

A Deus que fez-me avançar na vida e na fé.

À FAJE pela excelência e qualidade de ensino.

À FAPEMIG pela ajuda e apoio no desenvolvimento da tese.

Ao meu orientador Dr. Élio Gasda pelo incentivo e compreensão.

Ao secretário da FAJE Bertolino pela eficiência.

Aos meus familiares, especialmente minha mãe que se encontra acamada, pela dedicação.

Ao Pe. Ary de Freitas, jesuíta, pela presença e suas missões no Norte de Minas.

À Irmã Conceição Zeferino, da Congregação das Filhas de Jesus, pela amizade e companhia nas comunidades rurais.

Ao Tribunal Eclesiástico de Montes Claros pelo entendimento nas minhas ausências.

Às Paróquias de Itacambira, Luislândia e Campo Azul pela consideração.

Aos amigos: Nana Leão, Núsia Gomes, Iasmyn Fagundes, Diácono Johonson e Ilma Ramalho (Itacambira); Geró Vieira, Geane a parteira Dona Josefa (Campo Azul); Adelize Vieira, Adilene Araújo e Raquel Mendes (Luislândia); Renália Brito (Francisco Sá); Alex Vagner e Rosana Bolnes (Belo Horizonte); Pe. Paulo de Oliveira (Rio de Janeiro); Pe. Joaquim Almeida, Lucilene Pereira, Dr^a Nilzinha Maurício, Allysson Gonçalves, Gilmar Gonçalves e Diácono Artur Torres (Montes Claros).

Muito Obrigado!

Epígrafe

Passeio ao amanhecer de um dia de tempo bom. Deixo-me acariciar pela brisa, saboreio a experiência de estar vivo, de sentir palpitar minha vida. E penso: Viver – que maravilha e que enigma! Interrompo o passeio. Paro em silêncio para saborear este momento. Estou vivo, mas minha vida me transcende; não é só minha, nem a controlo. Viver é ser vivificado pela Vida que nos faz viver! Continuo passeando. Compro o jornal. Manchetes de morte me deixam triste; atentados, assassinatos, guerras, maus-tratos, fome, manipulações, torturas [...] Pergunto-me: Como construir uma humanidade em que nos façamos viver mutuamente, em vez de cada pessoa se destruir a si mesma, a seus semelhantes e a seu ambiente? Como recuperar a experiência de viver, a gratidão por ser vivificados, a responsabilidade de nos vivificar mutuamente? (Monge budista, *apud* Masiá, 2007, p.57-58)

RESUMO

O título *Imposições ético-morais do coronelismo do Norte de Minas* apresenta realidades de conflitos entre a política e a ética, entre imposições e vulnerabilidades, entre poder e miséria. O subtítulo *Um estudo a partir de Diego Gracia e Juan Masiá* traz esperança para que a realidade de possibilidades se transforme em justiça e paz para todos os povos. A pesquisa de campo aconteceu em três cidades: Montes Claros, Luislândia e Campo Azul, tendo em vista determinadas situações onde o valor da vida, o amor de Deus e o amor ao próximo se entrelaçam com perspectivas de futuro. Como relevância prática, contemplaremos mulheres do povo, “mães solteiras”: suas aspirações, desejos, contextos, alegrias, sofrimentos e imposições. O interesse pelo estudo de Diego Gracia e Juan Masiá visa à libertação integral do ser humano como questão de justiça, a partir de possíveis práticas de responsabilidade e interatividade, visto que estes autores não só trouxeram consideráveis ponderações sobre a ética teológica como também novas perspectivas de diálogo e de pensamento sobre a vida no mundo de hoje. É relevante dizer que esta tese é um aprofundamento de caráter antropológico e teológico do mestrado em Bioética (Teologia Sistemática) na PUC-Rio. O estudo feito no mestrado chamou a atenção para uma melhor apreciação dos autores em questão, visto que o avanço da ética teológica se depara com situações de atitudes sociais, morais, religiosas, econômicas e políticas contrárias à vida digna de toda pessoa humana.

ABSTRACT

The title Ethical-moral Impositions of Northern Minas coronelism presents realities of conflicts between politics and ethics, between impositions and vulnerabilities, between power and misery. The subtitle A study from Diego Gracia and Juan Masiá brings hope for the reality of possibilities to become justice and peace for all peoples. Field research was carried out in three cities: Montes Claros, Luislândia and Campo Azul, in view of certain situations where the value of life, God's love and love of neighbor are intertwined with future perspectives. As practical relevance, we will contemplate women of the people, "single mothers": their aspirations, desires, contexts, joys, sufferings and impositions. The interest in the study of Diego Gracia and Juan Masiá aims at the integral liberation of the human being as a matter of justice, based on possible practices of responsibility and interactivity, since these authors not only brought considerable considerations on the theological ethics but also new perspectives of dialogue and of thought about life in the world today. It is relevant to say that this thesis is a deepening of the anthropological and theological character of the master's degree in Bioethics (Systematic Theology) at PUC-Rio. The study carried out in the Master's course drew to a better appreciation of the authors in question, since the advancement of theological ethics is confronted with situations of social, moral, religious, economic and political attitudes contrary to the dignified life of every human person.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- AAPAC – Associação de Amparo, Proteção e Apoio à Criança
- AL – *Amoris Laetitia* (Exortação Apostólica Pós-Sinodal do Papa Francisco)
- CEP – Comitê de Ética em Pesquisa
- Cf. – Confere
- CFM – Conselho Federal de Medicina
- CNB – Comissão Nacional de Bioética
- CNS – Conselho Nacional de Saúde
- CONAB – Companhia Nacional de Abastecimento
- CONEP – Comissão Nacional de Ética em Pesquisa ligada ao Conselho Nacional de Saúde do Ministério da Saúde
- DER – Departamento de Estradas de Rodagens
- Doc. – Documento (s)
- ed. – Edição
- EG – *Evangelii Gaudium* (Exortação Apostólica do Papa Francisco)
- EMATER – Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural
- FLACSO – Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais – Criada pela UNESCO e alguns governos da América Latina e Caribe em 1957, com sede em 10 países e 15 membros
- GIEB – Grupo Internacional de Estudos em Bioética
- GS – *Gaudium et Spes* (Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II)
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada
- LS – *Laudato Si'* (Carta Encíclica do Papa Francisco)
- NA – *Nostra Aetate* (Declaração do Concílio Vaticano II)
- NEPEB – Núcleo de Estudos e Pesquisa em Bioética
- OMS – Organização Mundial da Saúde
- OPAS – Organização Pan-Americana da Saúde
- PNUD – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
- PRM – Partido Republicano Mineiro
- SIM – Serviço de Informação sobre Mortalidade
- TRE – MG – Tribunal Regional Eleitoral de Minas Gerais
- v. – Volume

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
1. O “CORONELISMO” DO NORTE DE MINAS.....	6
1.1. O Norte de Minas.....	6
1.1.1. Arquidiocese de Montes Claros.....	14
1.1.2. Religiosidades.....	17
1.2. Coronelismo, Famílias e Poder.....	23
1.2.1. Poder religioso e poder político.....	30
1.3. Imposições.....	32
1.3.1. Conceito de imposição.....	34
1.3.2. Imposições ético-morais.....	36
1.3.2.1. Bioética principialista.....	39
1.3.2.2. Por uma bioética <i>contextualizada</i>	41
1.4. Conclusão do capítulo um.....	44
2. DIEGO GRACIA E JUAN MASIÁ: BIOETICISTAS DO DIÁLOGO.....	47
2.1. A Bioética e suas narrativas.....	48
2.1.1. Bioética Hispano-americana.....	51
2.1.2. Bioética no Brasil.....	54
2.2. Influência dos aspectos do pensamento de Xavier Zubiri.....	56
2.3. Diego Gracia.....	60
2.3.1. Biografia e Obras.....	61
2.3.2. Pensar a Bioética.....	62
2.3.3. Bioética Narrativa.....	66
2.3.4. Secularização.....	71
2.3.5. Possibilidade e Dever.....	73
2.3.6. Deliberação Moral.....	76
2.4. Juan Masiá.....	79
2.4.1. Biografia e Obras.....	80
2.4.2. Bioética e Diálogo.....	82
2.4.3. Repensar a autonomia.....	85
2.4.4. A Questão do Gênero.....	88
2.4.5. Elementos Antropológicos.....	91

2.4.6. As Relações.....	96
2.4.7. Gratidão e Responsabilidade.....	98
2.4.8. Religiões e Bioética.....	102
2.5. Conclusão do capítulo dois.....	105
3. IMPOSIÇÃO, BIOÉTICA E PESQUISA.....	109
3.1. Teologia da Libertação.....	109
3.2. Realidades vulneráveis.....	114
3.3. Pesquisa com mulheres vulneráveis.....	117
3.3.1. Problemática ético-social.....	121
3.4. Perspectivas a partir de Diego Gracia.....	128
3.5. Perspectivas a partir de Juan Masiá.....	133
3.6. Relações entre os resquícios do coronelismo e posicionamentos ético-morais.....	137
3.7. Responsabilidades de vida digna.....	142
3.7.1. Relações transformadoras.....	144
3.7.2. Responsabilidade para a libertação das relações desumanas.....	147
3.8. Responsabilidade bioética, teológica e religiosa como ‘ponte para o futuro’.....	150
3.8.1 Por um “ethos” deliberativo e interativo.....	152
3.9. Conclusão do capítulo três.....	155
CONCLUSÃO.....	158
REFERÊNCIAS.....	167
ANEXO A – Roteiro da Entrevista.....	183
ANEXO B - Termo de consentimento livre e esclarecido para Participação em pesquisa.....	186
ANEXO C – Autorização para realização da pesquisa do Reitor.....	188
ANEXO D –Termo de compromisso para utilização de dados de arquivo (prontuários).....	189
ANEXO E – Folha de rosto para Plataforma Brasil (CONEP).....	190
ANEXO F –Autorização para realização da pesquisa do Secretário Municipal de Saúde de Campo Azul.....	191
ANEXO G –Autorização para realização da pesquisa da Secretária Municipal de Saúde de Luislândia.....	192
ANEXO H –Autorização para realização da pesquisa do Secretário	

Municipal de Saúde de Montes Claros.....	193
ANEXO I – Parecer consubstanciado do CEP.....	194

INTRODUÇÃO

Esta tese entrelaça a bioética, a teologia e as realidades possíveis para reflexões da dignidade da pessoa humana. Há oscilação entre poder e vulnerabilidades, realidades negativas e a bioética, práticas impositivas e libertadoras, pesquisa e questão de gênero.

Os bioeticistas Juan Masiá e Diego Gracia são a base para as perspectivas e paradigma ético-teológicos desta tese. Oferecem posicionamentos que ajudam nas reflexões bioéticas.

O objetivo geral é realizar um estudo de ponte entre as imposições ético-morais do “coronelismo” do Norte de Minas Gerais e as possibilidades e as interatividades nas reflexões de Juan Masiá e Diego Gracia. Objetivos específicos: 1. Identificar algumas considerações a respeito do “coronelismo” e suas imposições, dentro das realidades do Norte Mineiro; 2. Apresentar os assuntos dos estudos de Masiá e Gracia ligados à libertação das imposições existentes; 3. Vincular a pesquisa sobre “mães solteiras”, como realidade prática, com a bioética de gênero, a teologia e os autores Masiá e Gracia.

A justificativa e a relevância estão presentes nas relações traçadas na tese, já o “coronelismo” do Norte de Minas e algumas realidades da Arquidiocese de Montes Claros serão a partir da ética teológica. Em Gracia, as teorias aplicadas nos contextos apresentados como perspectivas; em Masiá, seus pensamentos de libertação, vistos também, nas realidades norte-mineiras como possibilidades bioéticas e teológicas.

Na metodologia aplicada, verificam-se: 1. Apresentação das realidades do Norte de Minas com as imposições “coronelistas”; 2. Identificação dos problemas ético-morais a partir da pesquisa de campo com as “mães solteiras” nas cidades de Montes Claros, Luislândia e Campo Azul, no Norte do Estado. 3. Identificação dos valores em conflito com a relação da questão bioética em geral e *feminista*. 4. Possibilidades de deliberação e interatividade responsáveis entrelaçadas com Masiá, Gracia e a pesquisa.

O marco teórico-metodológico: As propostas de Masiá e de Gracia atendem à pesquisa realizada, integrando perspectivas e paradigmas na construção do conhecimento da descrição e da crítica. Masiá sobre o diálogo interativo libertador para uma prática de transformações sociais, como ponte para responsabilidades de realidades da humanização e dignidade. Gracia a respeito das possibilidades diante dos poderes humanos, transformando realidades no diálogo entre as religiões e as autonomias éticas em responsabilidades de deliberação social.

A metodologia da pesquisa adotou uma análise qualitativa com abordagem compreensiva, oscilando entre as imposições históricas experimentadas, perspectivas e paradigma libertadores bioéticos.

O primeiro capítulo inicia-se com as realidades do Norte de Minas, a Arquidiocese de Montes Claros, suas religiosidades. Em seguida, as visões do “coronelismo” norte-mineiro, as famílias dominantes, as relações entre poder político e religioso. Por fim, o conceito de imposição, a bioética “principalista” e a opção “Por uma bioética *contextualizada*”.

O segundo capítulo, o principal, as possibilidades e as interações da tese em Gracia e Masiá. Em Gracia, a narratividade; a secularização; a possibilidade e o poder; e a deliberação moral. Já em Masiá, abordaremos o diálogo; o repensar a autonomia; a questão do gênero; elementos antropológicos; as relações; gratidão e responsabilidade; religiões e bioética. Zubiri também é citado, pois Gracia e Masiá alicerçaram suas teses no filósofo, considerado um dos mais originais pensadores da modernidade.

O terceiro capítulo estabelecerá um vínculo entre o primeiro capítulo (“Coronelismo” como imposição na realidade do Norte de Minas) e o segundo (Propósitos e diálogos a partir de Gracia e Masiá) e a pesquisa de campo (referencial prático) como probidades de ‘ponte para o futuro’. Ainda no capítulo aspectos da teologia da libertação e da pesquisa, sua relação com a problemática ético-social. Consecutivamente as perspectivas de Gracia e de Masiá apontando para o futuro como responsabilidades libertadora, deliberativa e interativa.

As imposições estão presentes nas relações humanas, seja política, social, econômica, familiar, de trabalho, educação ou religiosa, estão no dia a dia. Deterioram as convivências e expectativas de vida digna. O mundo experimenta então, situações de vulnerabilidades: violência, exclusões, miséria, fome, falta de oportunidade, de moradia entre outras. Vulnerabilidades apontadas como desafios pelo papa Francisco:

A humanidade vive, neste momento, uma viragem histórica, que podemos constatar nos progressos que se verificam em vários campos. São louváveis os sucessos que contribuem para o bem-estar das pessoas, por exemplo, no âmbito da saúde, da educação e da comunicação. Todavia não podemos esquecer que a maior parte dos homens e mulheres do nosso tempo vive o seu dia a dia precariamente, com funestas consequências. Aumentam algumas doenças. O medo e o desespero apoderam-se do coração de inúmeras pessoas, mesmo nos chamados países ricos. A alegria de viver frequentemente se desvanece; crescem a falta de respeito e a violência, a desigualdade social torna-se cada vez mais patente. É preciso lutar para viver, e muitas vezes viver com pouca dignidade. Esta mudança de época foi causada pelos enormes saltos qualitativos, quantitativos, velozes acumulados que se verificam no progresso científico, nas inovações tecnológicas e nas suas rápidas aplicações em diversos âmbitos da natureza e da vida. Estamos na era do conhecimento e da informação, fonte de novas formas dum poder muitas vezes anônimo. (EG, n. 52)

Os desafios ponderados por Francisco como precariedade, medo, desespero, violência e desigualdade social instigam práticas urgentes como possibilidades de saída da situação de degradação em que se encontram pessoas, povos e culturas.

Gracia, citando Zubiri, afirma que o “ser humano não é somente mera realidade natural, é uma realidade moral”.¹ Assim como há os poderes do bem, há os poderes do mal. A história da humanidade é a “possibilitação, e a cultura é um sistema objetivo de poderes”.² Gracia além de problematizar as realidades existentes, aponta para possibilidades de ações positivas por parte dos poderes, para que os mesmos deliberem práticas de responsabilidade.

Para Masiá, as normas necessitam de abertura para livrarem da intolerância, resgatando ações em prol da vida. A interatividade entre povos e religiões é prioridade para que a humanização e libertação sejam realidades e possibilite o diálogo entre os diferentes e exista justiça.

As éticas expostas – às vezes, infelizmente, mais impostas que propostas – com excesso de segurança estimulam as consequentes atitudes de fanatismo, exclusivismo, dogmatismo e intolerância. No extremo oposto, a classe de tolerância que flutua à deriva num mar de total insegurança conduz ao relativismo e à falta de ética. Em busca precisamente de um meio-termo, foi proposta uma “ética na incerteza”, feita com disposição e metodologia questionadora.³

Gracia e Masiá apresentam experiências e práticas de ética da vida que favorecem a justiça e a paz. Gracia esteve no Brasil, participando do VI Fórum Internacional de Bioética no Centro Universitário São Camilo, em São Paulo, no ano 2010, proferindo as palestras: *Deliberação Moral: Fundamentos* (dia 27/08); e *Discussão de caso na área da Bioética* (28/08). Masiá veio pela primeira vez ao Brasil, em agosto de 2016, proporcionando um curso na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) de três semanas denominado *Fé, Misericórdia e libertação. A transformação das espiritualidades no encontro cristão-budista*. Curso este que mostrou um pensador aberto às novas possibilidades.

O “coronelismo” é uma realidade de intervenções negativas, no Norte de Minas, favoreceu apenas aos que chegaram ao poder político, como prefeitos e seus assessores de confiança, familiares dos coronéis e cabos eleitorais. Para Figueiredo e Silva, o “coronelismo” estava sempre ligado à questão da terra, quer seja para trabalho, quer seja para descanso.

¹ GRACIA, D. *Pensar a bioética, metas e desafios*. São Paulo: Loyola e São Camilo, 2010b, p. 25.

² *Ibid.*, p. 31.

³ MASIÁ, J. *Encontros de bioética, lidar com a vida, cuidar das pessoas*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 43.

Portanto, tentar dissociar terra e poder no Brasil, mas, especialmente em Minas Gerais, para o período de 1889 a 1930, além de ser uma tarefa difícil é também uma missão arriscada. Seja pela origem, seja pela posse patrimonial ou pelas ligações políticas, foi o domínio da terra que amparou a trajetória de boa parte dos políticos da elite. Ao analisarmos as extensas relações de nossos representantes políticos, da Colônia aos dias atuais, acrescidos de ligeiras notas biográficas, podemos constatar a histórica vinculação entre terra, família e poder. É interessante como até mesmo os políticos cujas carreiras se pautaram em atividades tipicamente urbanas se ligavam, direta ou indiretamente, à posse de terras.⁴

A pesquisa de campo com respostas de aceitação e ao mesmo tempo falta de apoio às “mães solteiras”, colaborou para sedimentar o referencial prático e os pensamentos que valorizam a bioética dos que estão vulneráveis a todo tipo de exclusão e violência, principalmente as mulheres.

As mulheres entrevistadas estão incluídas no grupo de pessoas vulneráveis devido às suas condições de “mãe solteira”, grávida, de pouca renda, pouca escolaridade e imposições sofridas, problematizando seus valores, suas crenças, seus deveres e suas decisões.

Nesta questão de gênero, não só Masiá e Gracia, como também, as bioeticistas Wolf, Tong, Hofmann, Diniz, Oliveira e outros dão respostas e questionamentos para realidades de poderes impositivos, pelas quais as próprias mulheres vivem em várias situações de risco.

As mulheres, ao longo da história, conseguiram através de lutas, avanços no trabalho, no estudo, na economia, na política e nos espaços antes destinados somente aos homens. Contudo, as mulheres continuam sofrendo violência de vários tipos: física, patrimonial, sexual, moral e psicológica. Uma realidade que necessita de transformação.

Para Alastair Campbell, teólogo e diretor do Centro de Ética e Medicina na Universidade de Bristol no Reino Unido, há formas de relações que são ameaças. As pessoas encontram-se feridas, vulneráveis. “[...] a busca de um mundo mais justo nunca poderá ter êxito se negarmos as diferenças entre nós e supusermos que só há uma maneira de florescimento humano, a que se baseia na capacidade de competir na corrida materialista em busca de posses.”⁵ Alternativas que favoreçam à vida, somam-se aos esforços de transformações em prol da dignidade humana.

⁴ FIGUEIREDO; SILVA. Família, Latifúndio e Poder: as bases do coronelismo no Norte de Minas Gerais durante a Primeira República (1889-1930). *Diálogos*, Maringá, v. 16, n. 3, p. 1051-1084, set/dez, 2012, p. 1055.

⁵ CAMPBELL, A.V. Pessoas vulneráveis: experiências e esperança. In: GARRAFA, V.; PESSINI, L. *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 88.

A conclusão relaciona as realidades do “coronelismo” do Norte de Minas como imposição que apresenta problemas ético-morais e opções contrárias de libertação da Arquidiocese de Montes Claros e de suas religiosidades. Identificam-se os vínculos entre famílias e poder, poder religioso e poder político como dificuldades para ações éticas de justiça. Propostas da autonomia e “Por uma bioética *contextualizada*” são ressaltadas como opções para os conflitos de valores.

As perspectivas de Gracia e Masiá como marco referencial e como possibilidades para os conflitos dos deveres e deliberação, com as propostas de Zubiri como fundamento filosófico destes dois bioeticistas do diálogo. Gracia destacando a deliberação moral e Masiá confirmando a inter-relação da bioética com as ciências e as religiões na responsabilidade das decisões, priorizando a libertação das realidades de misérias humanas.

Por conseguinte, as deliberações de responsabilidades como ‘ponte para o futuro’ por um *éthos* de esperança e ações de transformações sociais, através de relações interativas de: humanização, dignidade humana, pesquisa e bioética *feminina*, posicionamentos ético-morais, relações práticas de libertação. Papa Francisco estimula uma solidariedade universal:

Lanço um convite urgente a renovar o diálogo sobre a maneira como estamos a construir o futuro do planeta. Precisamos de um debate que nos una a todos, porque o desafio ambiental, que vivemos, e as suas raízes humanas dizem respeito e têm impacto sobre todos nós. O movimento ecológico mundial já percorreu um longo e rico caminho, tendo gerado numerosas agregações de cidadãos que ajudaram na conscientização. Infelizmente, muitos esforços na busca de soluções concretas para a crise ambiental acabam, com frequência, frustrados não só pela recusa dos poderosos, mas também pelo desinteresse dos outros. As atitudes que dificultam os caminhos de solução, mesmo entre os crentes, vão da negação do problema à indiferença, à resignação acomodada ou à confiança cega nas soluções técnicas. Precisamos de nova solidariedade universal. Como disseram os bispos da África do Sul, «são necessários os talentos e o envolvimento de todos para reparar o dano causado pelos humanos sobre a criação de Deus». Todos podemos colaborar, como instrumentos de Deus, no cuidado da criação, cada um a partir da sua cultura, experiência, iniciativas e capacidades. (LS, n. 14)

CAPÍTULO 1: O “CORONELISMO” DO NORTE DE MINAS

Este capítulo apresenta inicialmente uma descrição do Norte de Minas: localização, população, qualidade de vida, crescimento econômico, pobreza, exploração do trabalho infantil, violência contra as mulheres, bacia hidrográfica. Em seguida situaremos a Arquidiocese de Montes Claros, a sede e os municípios que abrange, suas paróquias, divisões geográficas e religiosidades.

Abordaremos ainda no capítulo o “coronelismo”, sua ligação com as famílias e o poder; as imposições com seu conceito, bem como determinadas imposições ético-morais, tendo em vista o “principalismo” e a opção pela bioética da *contextualização*.

1.1 O Norte de Minas

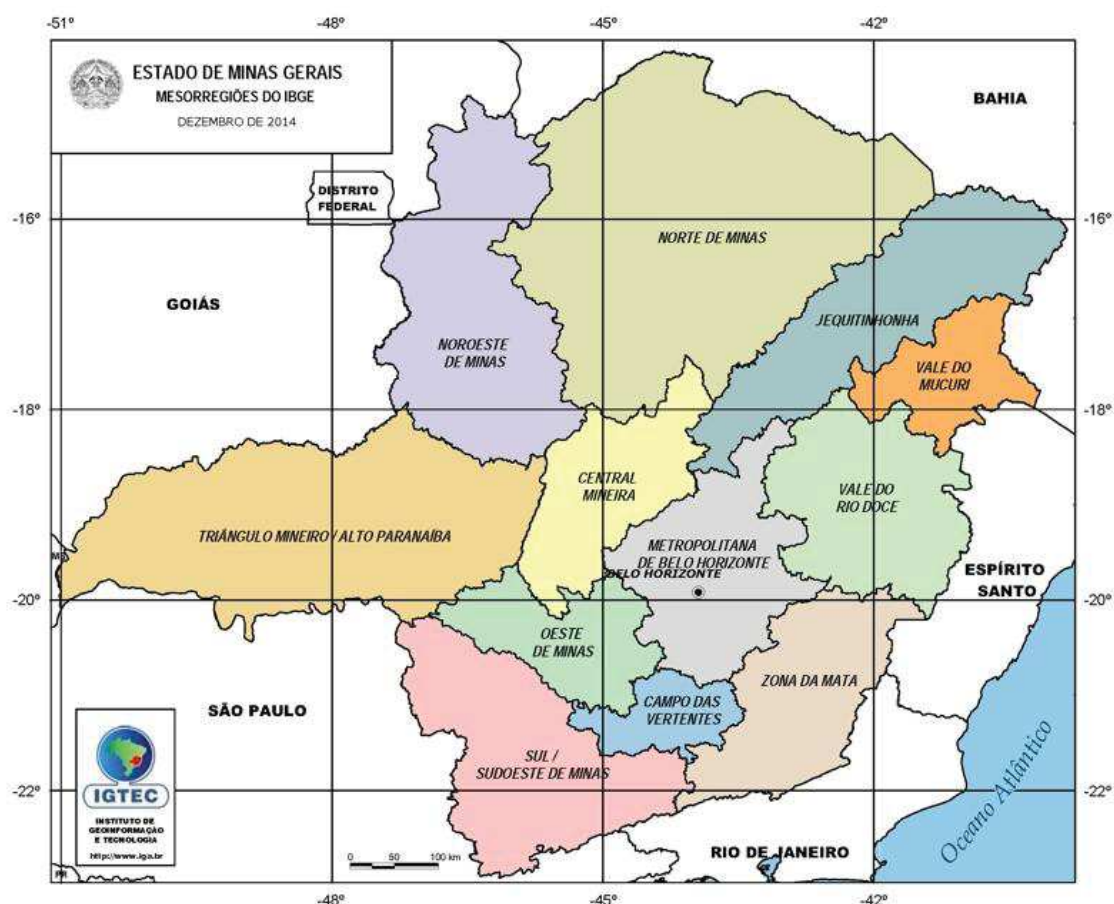
O Norte de Minas tem população estimada em 1.610.413 habitantes, sexta mesorregião mais populosa do Estado, se comparada às outras mesorregiões de Minas Gerais.⁶ Também é a maior área territorial do Estado (128.602 Km²).⁷

Minas Gerais é o Estado Brasileiro que possui maior número de municípios são 853, sendo 89 deles situados na região do Norte de Minas.⁸ É o quarto em área territorial (586.513 Km²), atrás do Amazonas (1.559.148 Km²), Pará (1.247.954 Km²), e Mato Grosso (903.378 Km²).

⁶ Cf. IBGE, 2010. Metropolitana de Belo Horizonte (6.236.117), Sul/Sudoeste de Minas (2.438.611), Zona da Mata (2.173.374), Triângulo Mineiro/Alto Paranaíba (2.144.482), Vale do Rio Doce (1.620.993), Norte de Minas, Oeste de Minas (955.030), Jequitinhonha (699.413), Campo das Vertentes (554.354), Central Mineira (412.712), Vale do Mucuri (398.126) e Noroeste de Minas (385.413).

⁷ Cf. *Ibid.*

⁸ Cf. *Ibid.*



Sobre a qualidade de vida, o crescimento econômico, a pobreza e a exploração do trabalho infantil, há uma grande disparidade entre o Norte de Minas e as demais regiões, como apontam alguns gráficos do IBGE (2010):

Tabela 5_ Distribuição dos municípios do Estado de Minas Gerais de acordo com a “qualidade” do crescimento econômico – 1991-2000

Macrorregião	Crescimento Pró-Pobre	Crescimento Não Pró-Pobre	Crescimento Empobrecedor	Inconclusivo	Número de Municípios
Alto Paranaíba	15 (48,4%)	9 (29,0%)	1 (3,2%)	6 (19,4%)	31 (100%)
Central	32 (20,3%)	42 (26,6%)	4 (2,5%)	80 (50,6%)	158 (100%)
Centro-Oeste de Minas	27 (48,2%)	16 (28,6%)	0 (0,0%)	13 (23,2%)	56 (100%)
Jequitinhonha/Mucuri	3 (4,5%)	10 (15,2%)	5 (7,6%)	48 (72,7%)	66 (100%)
Noroeste de Minas	1 (5,3%)	9 (47,4%)	0 (0,0%)	9 (47,4%)	19 (100%)
Norte de Minas	1 (1,1%)	3 (3,4%)	20 (22,5%)	65 (73,0%)	89 (100%)
Rio Doce	12 (11,8%)	24 (23,5%)	2 (2,0%)	64 (62,7%)	102 (100%)
Sul de Minas	61 (39,4%)	49 (31,6%)	3 (1,9%)	42 (27,1%)	155 (100%)
Triângulo Mineiro	5 (14,3%)	14 (40,0%)	0 (0,0%)	16 (45,7%)	35 (100%)
Zona da Mata	45 (31,7%)	40 (28,2%)	0 (0,0%)	57 (40,1%)	142 (100%)
Estado de Minas Gerais	202 (23,7%)	216 (25,3%)	35 (4,1%)	400 (46,9%)	853 (100%)

Fonte: Elaboração própria com base em dados dos Censos Demográficos de 1991 e 2000.

IBGE - Pessoas de 10 a 17 anos de idade, ocupadas na semana de referência, por Unidades da Federação - 2000 / 2010.

Year	2000	2010
Acre	15.135	16.514
Alagoas	78.284	63.703
Amapá	7.354	12.324
Amazonas	61.887	82.572
Bahia	362.586	290.636
Ceará	212.392	160.885
Distrito Federal	22.830	29.619
Espírito Santo	86.824	64.864
Goiás	131.058	132.606
Maranhão	192.262	144.309
Mato Grosso	73.636	69.876
Mato Grosso do Sul	55.314	50.369
<u>Minas Gerais</u>	<u>443.617</u>	<u>349.994</u>
Pará	179.612	180.088

Year	2000	2010
Paraíba	98.914	69.508
Paraná	253.256	240.271
Pernambuco	188.385	147.865
Piauí	99.214	62.402
Rio de Janeiro	152.746	138.701
Rio Grande do Norte	54.747	43.304
Rio Grande do Sul	242.133	217.312
Rondônia	53.087	45.953
Roraima	7.059	11.238
Santa Catarina	161.498	160.140
<u>São Paulo</u>	<u>616.868</u>	<u>553.912</u>
Sergipe	42.699	37.244
Tocantins	42.098	30.305

Pelos dados dos gráficos apresentados sobre a pobreza e o trabalho infantil, o Norte de Minas sempre foi uma região de carência com alto índice de dificuldade econômica e social. Está à frente até mesmo do Baixo Jequitinhonha, considerada uma das regiões mais pobres do Brasil. A pobreza das duas regiões é comparada com o Nordeste Brasileiro.

O trabalho infantil em Minas Gerais registra números que perdem apenas para São Paulo, mesmo com registros que apontam queda entre os anos de 2000 e 2010. Pelos dados do IBGE 2010, são 34.699 meninos e meninas que morando com outras famílias, além de estudarem, fazem atividades como: varrer, passar, cozinhar e cuidar de outras crianças.

Com relação à violência as mulheres continuam vítimas de morte e lesão corporal, apesar da Lei Maria da Penha (2006 – Lei 11.340) e da Lei do Feminicídio (2015 – Lei 13.104), que tornam estes crimes hediondos. Em muitos Estados brasileiros, registrou-se diminuição dos crimes, mas em outros o aumento do número de homicídios contra as mulheres é considerável.⁹

Pelos registros do SIM, entre 1980 e 2013, num ritmo crescente ao longo do tempo, tanto em número quanto em taxas, morreu um total de 106.093 mulheres, vítimas de homicídio. Efetivamente, o número de vítimas passou de 1.353 mulheres em 1980, para 4.762 em 2013, um aumento de 252%. A

⁹ Cf. WASELFISZ, J. J. *Mapa da Violência 2015*. Homicídios de Mulheres no Brasil. Brasília: OPAS/OMS/ONU Mulheres e Rio de Janeiro: FLACSO, 2015, p. 7.

taxa, que em 1980 era de 2,3 vítimas por 100 mil, passa para 4,8 em 2013, um aumento de 111,1%.¹⁰

O Brasil ocupa o 5º lugar no ranking mundial de taxa de homicídio de mulheres. Com uma taxa de 4,8 assassinatos de mulheres por 100 mil habitantes o país está atrás apenas de El Salvador (8,9), Colômbia (6,3), Guatemala (6,2) e Federação Russa (5,3).¹¹

Em Minas Gerais os registros de violência contra a mulher cresceram 5,9% entre 2006 e 2013, se comparados com os demais índices dos Estados do Sudeste: Espírito Santo, mesmo com o crescente número da violência em geral, houve diminuição -10,8%; São Paulo-23,7%; e Rio de Janeiro, -27,4%.¹² Nos registros de violência em geral Minas Gerais ficou em segundo lugar no Brasil (de 1997 a 2007) com 213,9%. Índice alarmante para um Estado da região sudeste, considerada mais desenvolvida que o nordeste brasileiro. O Maranhão ficou com a primeira posição com 241,3% registros; em terceiro, Pará com 195,4%; em quarto Alagoas com 186,4%; e em quinto, Sergipe com 176,8%.¹³

O mapa a seguir indica os números da violência contra a mulher em Minas Gerais, a partir dos dados do RISP (Região Integrada de Segurança Pública). E o gráfico seguinte representa os dados dos conflitos armados no mundo, tendo o Brasil em primeiro lugar em mortes por ano.¹⁴

¹⁰ *Ibid.*, p. 11.

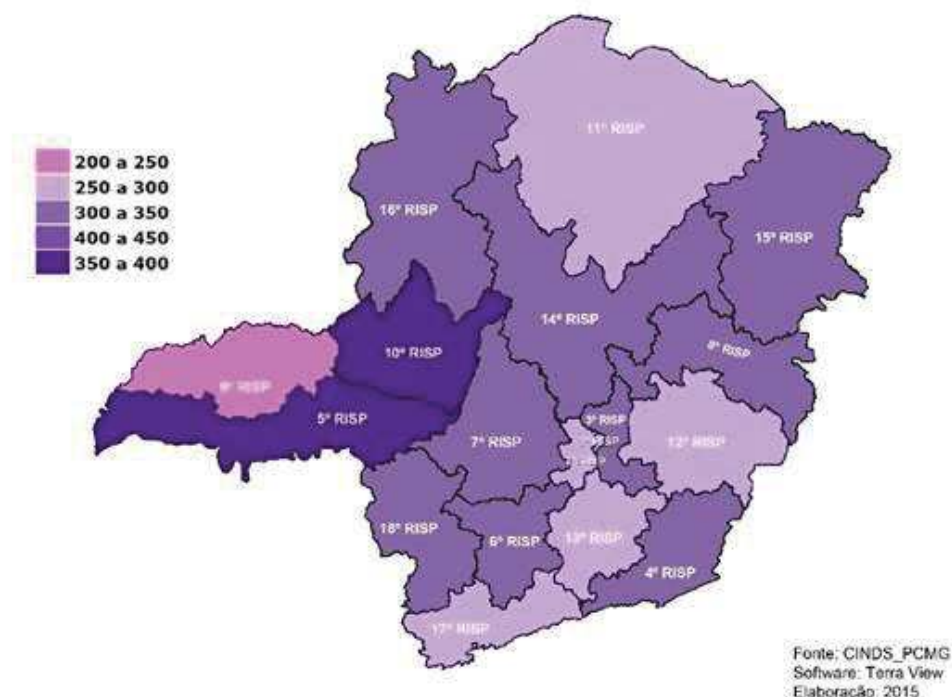
¹¹ Cf. WASELFISZ, 2015, p. 28.

¹² Cf. *Ibid.*, p. 15.

¹³ Cf. *Idem*, 2010, p. 19.

¹⁴ Cf. *Idem*, 2003, p. 13.

CONCENTRAÇÃO DE REGISTROS EM MINAS GERAIS POR RISP



Mortalidade em conflitos armados no mundo (armas de fogo)

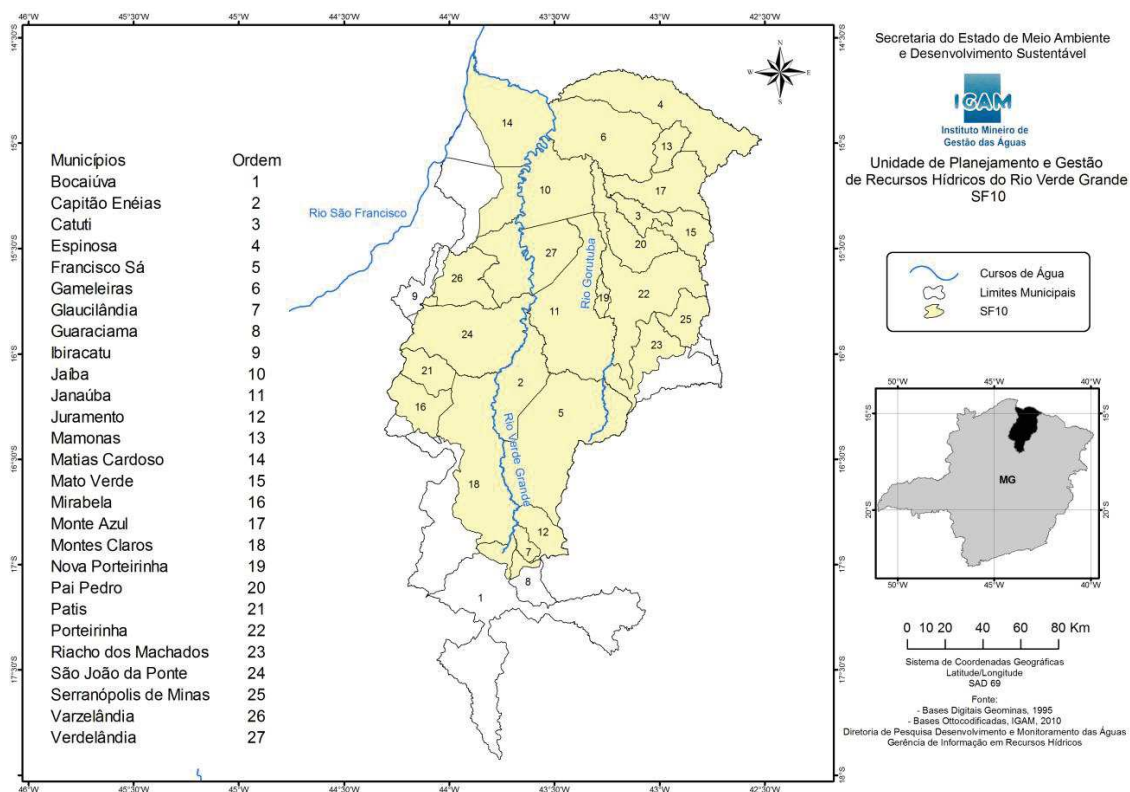
País/conflito	Natureza/conflito	Período	Anos de duração	Nº de mortes	mortes/ano
Brasil	Homicídio	1997-2007	11	512.216	46.565
Chechênia/Rússia	Mov/Emanc/étnico	94-96	2	50.000	25.000
Angola	Guerra civil/Unita	1975-2002	27	550.000	20.370
Guatemala	Guerra civil	1970-1994	24	400.000	16.667
Guerra Golfo	Disputa Territorial	1990-1991	1	10.000	10.000
El Salvador	Guerra civil	1980-1992	12	80.000	6.667
Timor Leste	Independência	1974-2000	26	100.000	3.846
Angola	Independência	1961-1974	13	39.000	3.000
Israel/Egito	Disputa Territorial	1967-1970	3	6.400	2.133
Malvinas	Disputa Territorial	1982	1	2.000	2.000
2a Intifada	Disputa Territorial	2000-2001	1	1.500	1.500
Nicarágua	Guerra civil	1972-1979	7	3.000	429
Irlanda do Norte	Guerra civil	1968-1994	26	3.100	119

O Norte de Minas tem uma bacia hidrográfica peculiar, muitos municípios são banhados por dois rios importantes: o São Francisco (Ibiaí, Ponto Chique, São Francisco, Riachinho, Urucuia, Januária, Itacarambi, Manga, Matias Cardoso) e o Jequitinhonha (Bocaiúva, Botumirim, Cristália, Grão Mogol). Há um terceiro rio chamado Verde Grande (Glaucilândia, Juramento, Montes Claros, Francisco Sá, Capitão Enéias, São João da Ponte,

Janaúba, Verdelândia, Jaíba, Gameleira, Espinosa e Matias Cardoso) que abastece a cidade de Montes Claros e deságua no Rio São Francisco.

Apesar de uma rede hidrográfica importante, chove-se pouco na região. As chuvas ocorrem geralmente nos meses de novembro, dezembro e parte de janeiro. Às vezes acontecem “chuvas de agosto”, mas são esparsas e em poucos lugares. O Norte de Minas sofre com a seca, muitos rios são temporários e as produções de leite e agrícolas são afetadas. A seca também prejudica a saúde dos norte-mineiros. A grande exposição ao sol durante atividades agropecuárias causam muitas doenças de pele. Então as águas são bênçãos de Deus, enchem temporariamente os riachos levando vida a essa dura realidade. São muitas as novenas e rezas pedindo chuva, religiosidade presente na cultura do povo.





A seca traz para a agropecuária, perdas irreparáveis. A produção diminui, os custos aumentam e muitos são obrigados a vender seus produtos com preços abaixo do mercado para conseguir manter o negócio, muitas vezes de subsistência.

A dura realidade do Norte de Minas e suas semelhanças como o clima, a pobreza e a economia de subsistência, com o Nordeste brasileiro, permite a inclusão da região à SUDENE – Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste.

Criada em 1959, a SUDENE tem como objetivo articular e fomentar a cooperação das forças sociais representativas na promoção do desenvolvimento, preservação cultural e integração da base econômica da região nos mercados nacional e internacional. Por meio de financiamentos junto aos bancos do Nordeste e Rural, permite a crescimento dos pequenos agricultores e pecuaristas. A EMATER – Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural – também favorece a criação e o desenvolvimento de pequenos projetos como criação de galinhas, porcos, hortas comunitárias e particulares, fábricas de laticínios, artesanato e das associações rurais locais. A CONAB – Companhia Nacional de Abastecimento – está presente na atuação e na execução de políticas públicas que contribuam para a regularidade do abastecimento e garantam renda ao produtor rural. São muitos os programas que garantem o desenvolvimento social e econômico dos trabalhadores rurais na região.

A Arquidiocese de Montes Claros também contribui em projetos sociais de geração de rendas, através da AAPAC – Associação de Amparo, Proteção e Apoio à Criança, antes estes projetos eram realizados por intermédio da Pastoral da Criança.

Montes Claros conhecido como a “Princesa do Norte”, é a cidade mais desenvolvida e de maior população da região, 394.350 habitantes em 2015, de acordo com dados do IBGE. A história do município data de 1831, com a criação da Câmara Municipal e seu primeiro Agente Executivo em 1832 foi José Pinheiro Neves, um coronel.

A Câmara Municipal de Montes Claros foi criada através da Resolução da Assembleia Geral Legislativa, datada de 13 de outubro de 1831. Neste mesmo documento, também foram elevadas à categoria de Vila, várias povoações na província de Minas Gerais, incluindo a de Formigas (antigo nome de Montes Claros). As eleições para vereadores em Montes Claros tiveram início em 23 de julho de 1832. Emancipada politicamente, instala-se a primeira Câmara Municipal da Vila de Montes Claros de Formigas em 16 de outubro de 1832, constituída dos seguintes cidadãos: Coronel José Pinheiro Neves – Presidente, Antônio Xavier de Mendonça – Vice-presidente, Lourenço Vieira de Azevedo Coutinho, Luiz de Araújo Abreu, Francisco Vaz de Mourão e Joaquim José Marques. O Coronel José Pinheiro Neves foi o primeiro Presidente da Câmara Municipal e também o seu primeiro Agente Executivo, cargo este equivalente ao de Prefeito Municipal.¹⁵

¹⁵ CÂMARA MUNICIPAL DE MONTES CLAROS. *Breve Histórico*. Arquivo Público. Disponível em: <www.cmmoc.mg.gov.br/index.php/breve-historico-da-camara>. Acesso em: 10 mar. 2016. p. 1.

A dificuldade de transporte intermunicipal em Montes Claros era grande, as estradas, até 1920, não eram asfaltadas. A ferrovia só chegou em 1926. Em 1947, surge o DER/MG, Departamento de Estradas de Rodagens de Minas Gerais, dando impulso à construção de rodovias no Norte de Minas. A rodovia que liga a Belo Horizonte, BR 135, só ficou pronta em 1972. Em 1973-74, a BR 365 que liga Montes Claros à Uberlândia foi asfaltada. Depois foi a vez de pavimentar BR 251 interligando o município à BR 116, a Rio-Bahia.¹⁶ A primeira parte da estrada, Montes Claros até Francisco Sá data de 1982 e tem 45 km. A segunda parte vai até Salinas, data de 1986 possui 196 km, o trecho final 106 km, até Rio-Bahia data de 1996.

O fato da cidade de Montes Claros estar bem localizada geograficamente facilita a conexão das cidades norte-mineiras com as demais regiões do Estado de Minas Gerais e do Brasil. Isso se dá através de quatro importantes rodovias federais, as BRs 135, 365, 122 e 251. Além disso, configura-se como importante entroncamento de rodovias, pois, parte dos fluxos rodoviários que vem de outras regiões do Brasil, como Sul, Centro-Oeste e Sudeste, passa por Montes Claros para ir ao Nordeste ou vice-versa.¹⁷

O crescimento de Montes Claros está diretamente ligado ao fato do município ser um polo industrial, comercial e universitário. De todo o Norte de Minas, a cidade tem a melhor infra-estrutura com um amplo comércio, muitas universidades (dentre estas, polos da UFMG e a estadual UNIMONTES (Universidade Estadual de Montes Claros), centros técnicos federais, hospitais aparelhados, rede bancária, shoppings etc, “enfim, uma cidade média com entroncamento rodoviário que favorece a circulação de produtos. Forte setor industrial: Nestlé, Lafarge, Novo Nordisk, Biodiesel da Petrobrás, Elster Medição de Água S.A, Vallée, Coteminas (com quatro unidades), Alpargatas, entre outras”.¹⁸

1.1.1 A Arquidiocese de Montes Claros

A história da Diocese de Montes Claros começa em 1910, quando foi fundada pelo Papa Pio X, através da Bula *Postulat Sane*. Na primeira metade do século XIX, até 1854

¹⁶ Cf. PEREIRA, L. A. G.; LESSA, S. N. Políticas de desenvolvimento: um estudo comparado entre as matrizes de transportes terrestres no Norte de Minas Gerais. *Revista Caminhos de Geografia* – UFU, v. 10, n. 32, dez/2009, p. 162–173. Disponível em: <<http://www.ig.ufu.br/revista/caminhos.html> ISSN 1678-6343>. Acesso em: 10 Jun. 2016, p. 167.

¹⁷ PEREIRA; LESSA, 2009, *loc. cit.*

¹⁸ FONSECA, G. S.; GUIMARÃES, R. L. N.; FERNANDES, D. M. Norte de Minas: migrações intra-estaduais censo demográfico 2010. *Revista Desenvolvimento Social*. Montes Claros: UNIMONTES, 2014, p. 95.

Montes Claros pertenceu a Arquidiocese de São Salvador (BA). Passou à Arquidiocese de Mariana até 1917 e à Arquidiocese de Diamantina até 2001, quando Montes Claros tornou-se Província Eclesiástica.¹⁹

Com a criação da Arquidiocese de Montes Claros em 25 de abril de 2001, mais três dioceses passaram a fazer parte desta nova Província: Janaúba (fundada em 2000), Paracatu (1962) e Januária (1957).

Em extensão, Paracatu possui 54.387 km², maior diocese de Minas Gerais. Em seguida está Montes Claros com 45.450 km², Diamantina com 45.171 km², Januária tem 37.961 km² e Janaúba com 28.975 km². Toda a Província de Montes Claros possui 166.773 km², sendo a maior província de Minas Gerais com 28,4% de todo o território do Estado, sendo a sétima província fundada em Minas e a 39ª do Brasil.²⁰

¹⁹ Cf. ARQUIDIOCESE DE MONTES CLAROS, *Diretrizes de Ação Evangelizadora e Missionária da Igreja Particular de Montes Claros* 2011-2015. Montes Claros: SEARPA, 2011, n. 1-4.

²⁰ Cf. *Idem*, *Revista Comemorativa do Centenário da Arquidiocese de Montes Claros*. Montes Claros: SEARPA, 2010, p. 103 *et seq.*



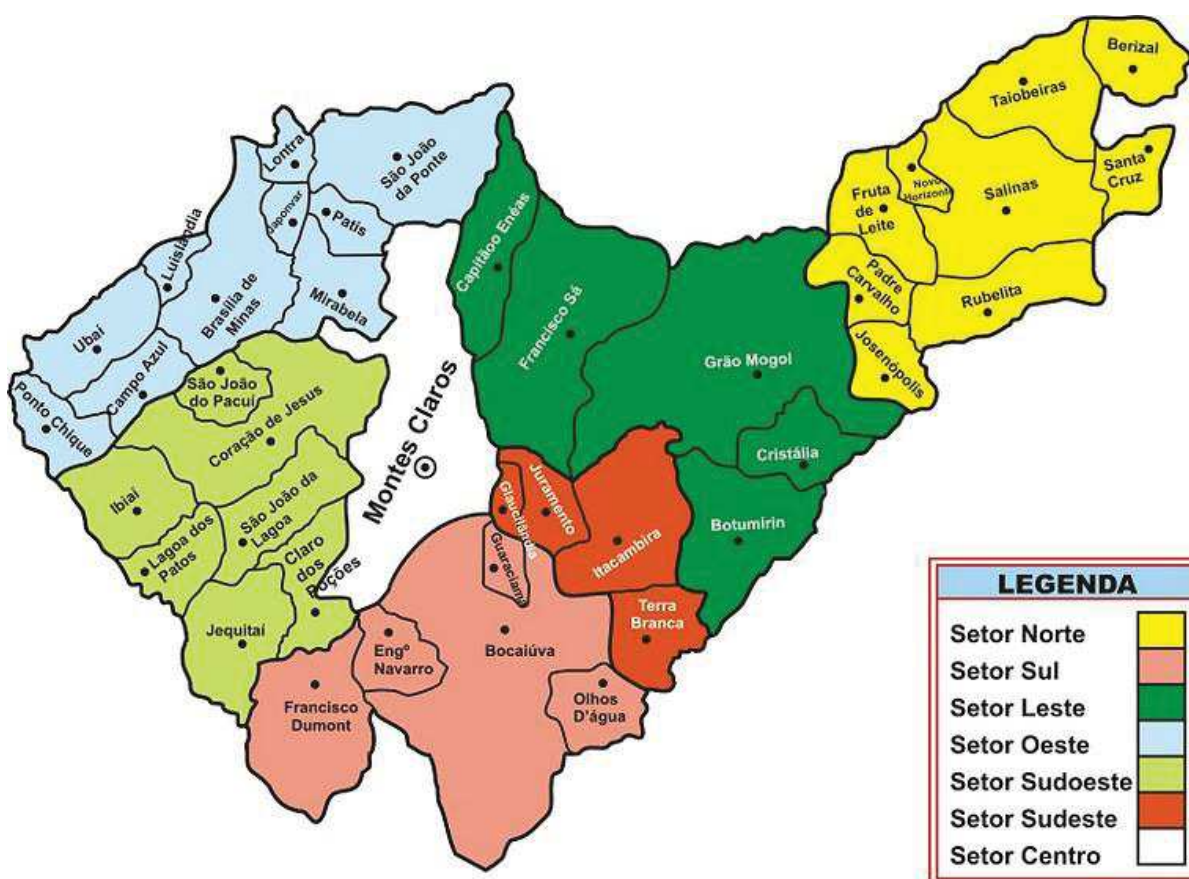
A Arquidiocese de Montes Claros está dividida em sete setores: Norte (Berizal, Taiobeiras, Santa Cruz de Salinas, Salinas, Rubelita, Fruta de Leite, Novo Horizonte, Padre Carvalho e Josenópolis); Sul (Bocaiúva, Olhos D'Água, Guaraciama, Engenheiro Navarro e Francisco Dumont); Leste (Botumirim, Grão Mogol, Francisco Sá, Cristália e Capitão Enéas); Oeste (São João da Ponte, Patis, Mirabela, Lontra, Japonvar, Brasília de Minas, Luislândia, Campo Azul, Ubaí e Ponto Chique); Sudoeste (Ibiaí, Coração de Jesus, São João do Pacuí, Claro dos Poções, Lagoa dos Patos, São João da Lagoa e Jequitai); Sudeste (Itacambira, Juramento, Glaucilândia e parte de Bocaiúva {Terra Branca}); e Centro (Montes Claros). Possui 40 municípios e 63 paróquias.²¹

As Diretrizes da Arquidiocese de Montes Claros tem por base o valor da pessoa humana com suas ações sociais em prol de melhores condições de vida, priorizando a dignidade de sua população.

O discípulo missionário se preocupa com a dignidade de milhões de nossos irmãos e irmãs que não podem levar uma vida digna de pessoas humanas e filhos de Deus. Ele se compromete, através de seus serviços e ministérios, a trabalhar para que a nossa Igreja seja, com maior afinho e concretamente, companheira de nossos irmãos pobres e especialmente, dos excluídos de nossa sociedade.²²

²¹ Cf. ARQUIDIOCESE DE MONTES CLAROS, 2011, p. 97.

²² *Ibid.*, n. 55, p. 29.



Mapa Atual da Arquidiocese de Montes Claros

Bispos que atuaram na Arquidiocese: Dom João Antônio Pimenta nascido em Capelinha-MG (1911-1943); Dom Aristides de Araújo Pôrto de São João Nepomuceno-MG (1943-1947); Dom Antônio de Almeida Moraes Júnior de Paraisópolis-MG (1949-1951); Dom Luiz Victor Sartori de Caxias do Sul-RS (1952-1956); Dom José Alves Trindade de Lagoa Dourada-MG (1956-1988); Dom Geraldo Majela de Castro, Ordem Praemonstratense, nasceu em Montes Claros-MG (1988-2007); Dom José Alberto Moura, Congregação dos Estigmatinos, de Ituiutaba-MG (desde 2007).²³ Nas estatísticas de 2016: 77 padres diocesanos; 27 sacerdotes religiosos; 12 congregações religiosas femininas e 5 masculinas; 19 diáconos permanentes.²⁴

Há mais de 30 anos surgiram na Arquidiocese as primeiras experiências de organização de comunidades. Algumas, como as CEBs (Comunidades Eclesiais de Base), já percorrem uma longa história e avançaram passos concretos de lutas e conquistas pela melhoria da vida e pela transformação de um mundo injusto [...].

²³ Cf. ARQUIDIOCESE DE MONTES CLAROS, 2010, p. 104.

²⁴ Cf. *Idem*, *Dados da Cúria Metropolitana*. Montes Claros: Cúria, 2016.

Apesar dos numerosos avanços, os desafios nos incitam à luta: 1. A concretização de uma Igreja com opção libertadora (Clero e leigos que assumam *Ser Igreja* inserida nas questões sociais); 2. A vida de comunhão eclesial entre os Organismos Pastorais [...].²⁵

O compromisso dos fiéis da Arquidiocese está direcionado a partir da “atuação na transformação do convívio, fazendo-o realmente justo, solidário e fraterno. Nossa opção evangélica preferencial pelos pobres está assentada na imitação e no seguimento do próprio Jesus, que assim viveu e ensinou”.²⁶

1.1.2 Religiosidades

No Norte de Minas é grande a diversidade religiosa. Em Montes Claros as “Festas de Agosto” apresentam seus catopés, marujos e caboclinhos. Em outras cidades e distritos da região é usual o levantamento das bandeiras dos santos padroeiros, com a participação dos foliões. E ainda existem festas do Divino e do “Bom Jesus” que também contam com grande participação popular, além de outras manifestações.

As festas populares religiosas apresentam sentidos que ultrapassam a realidade física e trazem uma riqueza cultural inigualável, reacendendo tradições, memórias, relações e história de um povo. Músicas, danças, ritmos, missas, símbolos, cores tudo colabora para a alegria das pessoas que saem de si mesmo e vão ao encontro dos outros através da fé, como modo de interação social.

As “Festas de Agosto”, realizadas em Montes Claros, fascinam as pessoas que se apaixonam pela cultura brasileira, mais especificamente a mineira. Segundo mestre Zanza²⁷, as festas acontecem a mais de um século, sempre entre os dias 17 a 21, homenageando nossa Senhora do Rosário, São Benedito e o Divino Espírito Santo, com danças e apresentações das marujadas, cabocladadas e catopês. Ainda de acordo com o mestre, é constante a presença de crianças nas festividades que representam a hierarquia da Igreja Católica com simplicidade, amor, amizade e a felicidade existente na Igreja.

²⁵ ARQUIDIOCESE DE MONTES CLAROS, 2011, n. 5 e 7, p. 11-13 *passim*.

²⁶ *Ibid.*, n. 11, p. 17.

²⁷ JOÃO PIMENTA DOS SANTOS, mais conhecido como MESTRE ZANZA (O Mestre Zanza é o seguidor da Festa de Agosto desde sua infância, e seguiu a tradição do seu pai e de seu avô, hoje em dia com quase 80 anos ele está à frente da Festa, sendo o organizador e supervisor do Festejo. Apesar da idade um pouco avançada relata com ênfase que a festa representa a vida, pois ali ele encontra a felicidade e razão de viver e deixa claro para seus filhos e netos, quando morrer, que eles tomem iniciativa de continuar com a tradição que segue de pai para filho), relatou o real sentido dos festejos de agosto, dos quais participa a mais de setenta e dois anos.



(Foto do Mestre Zanza)

A “marujada” é a teatralização de uma epopeia marítima, exaltando os efeitos dos marinheiros portugueses e os príncipes cristãos da religião católica, com a participação de 18 a 24 marujos com vestes enfeitadas com rendas e cetim, sendo metade azul e a outra metade vermelha.²⁸

As “cabocladas” ou caboclinhos constituem uma manifestação folclórica de origem indígena, seus figurantes são de 10 a 15 pares de crianças entre sete e dez anos, vestidos com saiotes vermelhos, enfeitados com plumas. Usam também em capacete de pena e carregam arco e flechas.²⁹

Além desses caboclinhos, o grupo é completado por uma figura infantil “o caciquinho”, por seis figuras adultas, dois porta-bandeiras e os músicos. Os adultos usam roupas enfeitadas de penas e muitos “balangandãs”, sem qualquer semelhança com trajes indígenas. Todos os componentes desse conjunto assistem à missa e acompanham em silêncio os festejos.

Os catopês ou dançantes são figuras marcantes na “Festa de Agosto”, estes correspondem aos Zumbis, ou às Congadas de outros lugares, mas com adaptações regionais. Os catopês agrupam-se contendo cada conjunto cerca de 20 pessoas entre adultos e crianças, sendo todos homens. Com vestimentas simples, eles saem pelas ruas cantando ao ritmo dos tambores e formam um cortejo com rei e rainha, membros das

²⁸ Cf. MESTRE ZANZA. *Entrevista* concedida a Jorge Luiz Gray Gomes. Montes Claros: 12 de Janeiro de 2016. Local: Associação dos Grupos de Catopês, Marujos e Caboclinhos de Montes Claros.

²⁹ Cf. *Ibid.*

famílias dos festeiros, e o povo da cidade acompanhado pela banda de música seguem os catopês até a igreja de Nossa Senhora do Rosário.³⁰

As “Festas de Agosto” também homenageiam São Pio X, fundador e segundo padroeiro da Arquidiocese. Desde 2001 a padroeira da arquidiocese é Maria, Mãe da Igreja, em substituição a nossa Senhora da Aparecida, que dá nome a Catedral.

As “Festas de Agosto” expressam a cultura do Norte de Minas, pois outros foliões de cidades vizinhas são convidados para participarem, fascinando as pessoas com a multipluralidade nas maneiras de festejar. Fascinação, segundo o dicionário de Aulete Caldas “é um encantamento, deslumbramento, atração irresistível e magnética”.³¹ Esse fascínio pelas festas, também é um atributo da questão religiosa, que, diante das manifestações, acabam dando o sentido às mesmas.

O fascínio pelas festas populares, para Bakhtin (filósofo russo – 1895-1975), remonta ao “caráter carnavalesco”, mais ou menos marcado. O denominador comum de todas as características carnavalescas, que compreendem as diferentes festas, é a relação essencial com o tempo alegre.³²

Fascínio também pode ser uma característica a um aspecto popular em que o riso está presente em todas as celebrações. Para Bakhtin, festa “é a propriedade fundamental de todas as formas de ritos e espetáculos cômicos da idade média”.³³

As festas religiosas, mais diretamente as “Festas de Agosto”, apresentam alegria e valores religiosos, com a presença do sagrado e do profano. O profano diz respeito ao mundo físico, alheio aos significados sobrenaturais, enquanto o sagrado se manifesta, sobrenaturalmente, associado pela manifestação do divino, ou seja, é a ligação entre o céu e a terra, entre homem e Deus, entre festeiros e Santos. As festas causam fascínio do homem por Deus, ultrapassando a religiosidade e seu aspecto físico. É um entrelaçamento da vida com a religiosidade, com a cultura, com a vida social e política.

A religiosidade caracteriza-se pela participação do leigo, que promove e cria uma grande variedade de festas, devoções, celebrações etc. O povo sai do anonimato e se torna sujeito principal destas festas, conforme Maria de Carvalho Soares: “A religiosidade leiga é fruto da distância, até mesmo geográfica, entre os organismos

³⁰ Cf. MESTRE ZANZA, *Entrevista*, 2016.

³¹ FASCÍNIO. In: AULETE CALDAS. *Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Delta, 1980.

³² Cf. BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: O contexto de François de Rebelaïs*. São Paulo: HEITEC, 1987, p. 91.

³³ *Ibid.*, p. 239.

eclesiásticos e a população”.³⁴ A oposição entre religião oficial e religiosidade popular, tão forte no passado, como no Brasil Colônia, hoje se transforma em ponto complementar, onde a religiosidade enriquece a religião.

Ao lado da religiosidade, temos o ser humano se alimentando de símbolos que impulsionam a religiosidade. Segundo Mircea Eliade (1907-1986), romeno cientista das religiões, a importância do simbolismo demonstra o seu papel fundamental na vida de qualquer sociedade.³⁵

Mas essa conversão aos diversos simbolismos não é uma “descoberta” propriamente inédita, mérito do mundo moderno: este, ao restabelecer o símbolo enquanto instrumento do conhecimento, só fez retomar uma orientação que foi geral na Europa até o século XVIII e que é, além do mais, conatural às outras culturas extra europeias, sejam elas “históricas” (por exemplo, as da Ásia ou da América Central) ou arcaicas e primitivas.³⁶ As festas religiosas de Agosto em Montes Claros estão carregadas de símbolos, roupas, imagens, comidas, músicas, promessas, procissões, cores etc.

São sete as cores das fitas usadas pelos catopés, enfeitando instrumentos que com base em Chevalier e Gheerbrant, transportam um preenchimento de valor religioso.³⁷ As cores também representam os padroeiros da festa: A cor rosa, embora relacionada ao sexo feminino, representa São Benedito e tem como significado amor e simplicidade. De acordo com Mestre Zanza, a representação pela cor rosa é justamente para acabar com as diferenças entre os seres humanos, dissipar preconceitos e desigualdades sociais.³⁸

Nossa Senhora do Rosário é representada pela cor Azul justamente por simbolizar o infinito do céu, e por ser a mais profunda das cores, uma vez que o azul

³⁴ SOARES, M.C. *Devotas da cor*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 134

³⁵ Cf. ELIADE, M. *Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico, religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 5.

³⁶ *Ibid.*, p. 6.

³⁷ Cf. CHEVALIER, J.; GHEERBRANT A. *Dicionário de símbolos*. 11. ed. Rio de Janeiro: Jose Olympio, 1997.1997, p. 109. São elas: **1)Vermelha** - Representa o fogo do incenso que o rei Baltazar deu de presente ao Menino Deus, o sangue de Jesus. **2)Amarela** – Cor que representa o ouro e a grande característica da claridade da vida. **3)Verde** – A mirra, uma essência perfumada, planta retirada da mata, que é dada ao Menino Deus pelo rei Gaspar. **4)Azul** – Maria, Mãe de Jesus. O céu, Nossa senhora das Graças, que protege o Folião contra cobras, pois Maria está pisando numa cobra e tem o domínio sobre a mesma. **5)Cor-de-Rosa** – O amor, São José e a Beleza visual que representam as rosas. **6)Branco** – Representa a paz, pureza, Divino Espírito Santo, pombinha e o Menino Jesus. **7)Preta** – Nenhum folião deve usar fita preta, pois ela representa o pacto com o diabo.

³⁸ MESTRE ZANZA, *Entrevista*, 2016.

suaviza as formas, acalma e tranquiliza o ser e também é a cor da verdade. Todas estas são características relacionadas à Virgem Maria. Para Chevalier e Gheerbrant, o azul e o branco são cores Marianas, pois exprimem o desapego aos valores deste mundo e o arremesso da alma liberada em direção a Deus, em direção ao ouro, que virá ao encontro do Branco Virginal, já que durante sua ascensão ocorre a presença do azul-celeste. Reencontra-se aí, portanto, valorizada positivamente pela crença em Maria, uma questão cultural.³⁹

O Divino Espírito Santo é representado pela cor vermelha, devido ao princípio da vida, com sua força, seu poder, seu brilho. O vermelho também é a cor do fogo e do sangue. Para Chevalier e Gheerbrant, o vermelho e o branco são cores consagradas a Javé, como Deus do amor e da sabedoria, parecendo confundir a sabedoria e a conquista, a justiça e a força.⁴⁰

As danças sempre foram um importante elemento cultural da humanidade. Em Montes Claros, onde os integrantes vestidos nas cores aqui estabelecidas e interpretadas, as danças representam as tradições da cultura da região norte-mineira. Elas estão ligadas aos aspectos religiosos, às lendas, aos fatos históricos, aos acontecimentos do cotidiano.

As religiosidades através de festas, danças, santos, cores e personagens apresentam possibilidades de outras visões. É uma realidade favorável ao valor das diferenças, à inclusão social de negros, de índios, de brancos, de pobres sujeitos das ações festivas e protagonistas na participação do poder. As Festas com suas reinvenções invertem os poderes, criam possibilidades de ascensão social. Permitem a suspensão de realidades “coronelistas”, das famílias poderosas e da discriminação social, todos se tornam iguais, visto que os personagens, a maioria, são pessoas do povo: simples, sofridas, marcadas pelo “coronelismo” e imposições.

A importância de relatar as religiosidades de Montes Claros que se dão em duas dimensões: 1. Assemelham-se às festas das cidades do interior do Norte de Minas com narrações de caminhada do povo da região, através da cultura popular; 2. A igualdade de participações de classes sociais, onde a solidariedade visa a sustentação das comunidades, com objetivo de dar continuidade à assistência social de asilos e creches,

³⁹ Cf. CHEVALIER; GHEERBRANT, *op. cit.*, p. 944.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, *loc. cit.*

(Músicas das Festas de Agosto têm origens indígenas e africanas (Foto: Nicole Melhado / G1)



1.2 Coronelismo, famílias e poder.

As primeiras eleições no Brasil se reportam ao século XVI (1532), como meio de organizar politicamente as Vilas de São Vicente e de Piratininga em São Paulo. A Coroa Portuguesa queria pôr em ordem as já existentes e as futuras vilas. As eleições eram contadas a partir das casas das vilas, o eleitor votava nos nobres, e estes votavam secretamente em outros nobres para a escolha dos seguintes cargos: um juiz ordinário; dois ou três conselheiros (vereadores) formando o Conselho ou Câmara; e um procurador com poder executivo. Assim foi durante três séculos.⁴¹

Com o advento da classe burguesa e o avanço do domínio de Napoleão na Europa, D. João VI vem para o Brasil (1808) com toda Coroa. Em 1820, realizam-se as

⁴¹ Cf. TRIBUNAL REGIONAL ELEITORAL DE MINAS GERAIS (TRE-MG). *Arquivo da História da Justiça Eleitoral do Brasil*, p. 1-5. Disponível em: <<http://www.tre-mg.jus.br/institucional/conheca-o-tre/historia-do-tre/historia>>. Acesso em: 10 jan. 2016. p. 1-5 *passim*.

primeiras eleições gerais brasileiras, escolhendo os deputados para as Cortes de Lisboa, formando o Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarve.

Com a Independência do Brasil, em 1822, buscou-se aperfeiçoar o sistema eleitoral a partir do modelo francês. Naquele mesmo ano, o príncipe regente convocou eleições para deputados constituintes. A votação continuava em dois graus. No primeiro grau, os que recebessem salários não podiam votar. No segundo grau, só podiam votar os que tivessem determinada renda anual ou bens patrimoniais. Em 1824, com a outorga da primeira constituição brasileira, Dom Pedro I estabeleceu voto censitário. Aceitava-se o voto por procuração. Só poderiam ser eleitos deputados os que fossem católicos e cuja renda estivesse acima dos 200 mil réis. Em 1842 foram estabelecidas juntas de alistamento formadas por um juiz de paz, pelo pároco local e por um fiscal. Em 1855 foi instituído o voto distrital. Em 1875, nova lei eleitoral cria o Título de Eleitor, integra a Justiça Comum ao processo eleitoral e determina que os eleitores votem apenas em dois terços do número total dos que deveriam ser eleitos. Em 1881, a “Lei Saraiva” extingue as eleições indiretas e entrega à Magistratura o controle sobre o alistamento de eleitores, abolindo as juntas paroquiais de qualificação.⁴²

No período da Primeira República (1889-1930), surge o avanço do coronelismo no Brasil. Era a forma de fazer com que o povo votasse nos candidatos dos coronéis, principalmente no interior do país. Os cargos públicos do executivo, legislativo e judiciário estavam nas mãos dos coronéis, para Leal (1914-1985), jurista mineiro e ministro do Supremo Tribunal Federal: “Qualquer que seja, entretanto, o chefe municipal, o elemento desse tipo de liderança é o ‘coronel’, que comanda discricionariamente um lote considerável de *votos de cabresto*”.⁴³

A maioria das terras estava sob o domínio dos grandes coronéis. Estes tinham outras propriedades. Quantidade de terra e poder estavam relacionados. O poder de voto estava aliado a favores e à concentração de terras. Este poder municipal reflete no poder estadual e por sua vez no federal, pois “os políticos ‘estaduais’ e ‘federalis’ – com exceções, é claro – começaram no município, onde ostentavam a mesma impura falta de idealismo que mais tarde quando se acham na oposição, costumam atribuir aos chefes locais”⁴⁴

⁴² TRIBUNAL REGIONAL ELEITORAL DE MINAS GERAIS, p. 1-5 *passim*.

⁴³ LEAL, V.N. *Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, p. 42.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 59.

Os poderes municipal, estadual e federal estavam comprometidos com os arranjos políticos, oferecendo cargos públicos para o “filhotismo”, seguidores do “coronelismo” vencedor nas eleições, aqueles que votavam e brigavam pelos candidatos dos coronéis. O que gerava incompetência no setor público, pois pessoas despreparadas ocupavam cargos de assessores, secretários entre outros, desqualificando qualquer pessoa que contrariasse os interesses dos coronéis, o que passava do clientelismo ao âmbito pessoal. O mandonismo seria esta perseguição aos adversários com a ideologia marcada na frase: “para os amigos pão, para os inimigos pau”.⁴⁵ Com os cargos estaduais e federais existentes nos municípios, não era diferente. Mesmo que as indicações coubessem ao governador ou presidente, as mesmas eram de conformidade com o mandatário local. Não era de interesse dos governantes o embate com sua base eleitoral nos municípios, garantindo apoio para as próximas eleições.⁴⁶

O coronelismo estava associado a poder e dinheiro. O coronel vinha de uma família de renome e conhecida, abastada em dinheiro e terras. Os filhos, parentes e amigos dos coronéis estudavam e alcançavam cargos públicos importantes, permitindo a manutenção do “filhotismo” e “mandonismo”. As famílias dos coronéis mantinham poder político e econômico de suas localidades. São os clãs conservadores (Alves, Versiani e Veloso) ou as liberais (Chaves, Prates e Sá) e não são os partidos que vão determinar a política. Filhos, parentes e amigos com laços fortes se unem para perpetuar o coronelismo. Mesmo saindo para os grandes centros, como Montes Claros, Belo Horizonte ou Brasília, o habitat principal dos coronéis e políticos era o campo, a vida “pacata” do interior.

Existia o voto de cabresto que passa a voto-mercadoria. Os votos são trocados por roupas, sapatos, chapéus, comidas como pirão, churrasco ou feijoada, no dia das eleições. “Em fase mais recente, voto vale dinheiro. Origina-se, então, todo um complexo mecanismo de mercado, em torno da mercadoria-voto, de que não se ausenta enorme especulação que lhe determina o preço”.⁴⁷

O voto-mercadoria leva ao declínio político do coronel, visto que tendo um preço pode ser trocado por um valor maior, não havendo a necessidade da fidelidade. Nesta época, surge “uma burguesia comercial ou um industrial que se opõem ao domínio tradicional, ou onde aparece o ‘capitalista’, candidato das capitais ou das

⁴⁵ LEAL, 1997, p. 60-61 *passim*.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 64-66 *passim*.

⁴⁷ VILAÇA, M.V.; ALBUQUERQUE, R.C. *Coronel, Coronéis*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: UnB, 1978, p. 40.

usinas, começa a se brechar o sistema político que o coronel antes presidira soberanamente.”⁴⁸

O coronel torna-se, nos últimos anos e, sobretudo depois de 1945, figura de colisão entre tempos e estruturas sociais. Herda o nome e a força da velha ordem semi-patriarcal e semi-feudal; mas, ao tentar sobreviver ao processo de mudanças que reverte, como que as incorpora e as promove, prolongando a sua existência nos novos tempos [...] O declínio político do coronel quase sempre provoca esfacelamento de poder, atritos e lutas políticas mais acirradas. Com o tempo, aquela forma de supremacia sócio-política se substitui por outra, mais sutil, menos ostensiva, na pessoa de um líder mais moço, formado nas cidades e mesmo com uma cultura universitária, quase sempre em regressão; ou representada por uma classe comercial e incipientemente empresarial, ativa e ávida de poder político; ou ainda pela demagogia de certos ‘líderes populares’ e pelo oportunismo político.⁴⁹

O “coronelismo” marcou o cenário do povo norte-mineiro, pois houve na história da região, uma política autoritária e despótica tendo como consequências preconceitos, exclusões, homicídios, misérias e perseguições.

Por isso mesmo, o “coronelismo” é sobretudo um compromisso, uma troca de proveitos entre o poder público, progressivamente fortalecido, e a decadente influência social dos chefes locais, notadamente dos senhores de terras. Não é possível, pois, compreender o fenômeno sem referência à nossa estrutura agrária, que fornece a base de sustentação das manifestações de poder privado ainda tão visíveis no interior do Brasil [...] Desse compromisso fundamental resultam as características secundárias do sistema “coronelistas”, como sejam, entre outras, o mandonismo, o filhotismo, o falseamento do voto, a desorganização dos serviços públicos locais.⁵⁰

A palavra “coronelismo” surgiu no Brasil, como uma prática política semelhante ao que ocorreu na Espanha e na América Espanhola chamado de *caciquismo*. Em 1831, surgiu este posto na Guarda Nacional, sendo nomeado para o cargo geralmente, o chefe político local e/ou o fazendeiro importante. É um vocábulo que também se enquadra no caudilhismo, de origem espanhola, que significa chefe, chefe militar, cabo de guerra, um tipo de política cujos membros estão agrupados ao redor de alguém (o caudilho),

⁴⁸ VILAÇA; ALBUQUERQUE, 1978, p. 41.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 20-21 *passim*.

⁵⁰ LEAL, 1997, p. 40 *et seq.*

como exemplo, Francisco Franco (1872-1975), general da Espanha, podem ser da ditadura militar ou não como Perón.⁵¹

A união poder público e privado, famílias e poder político, dominação das famílias na esfera pública, imposições e pobreza, são aspectos fundamentais do tão estudado e vivido “coronelismo” norte mineiro.

Ao analisarmos o coronelismo no Norte do Estado de Minas Gerais, especialmente na região de Montes Claros, é possível perceber como as condições socioeconômicas ao seu desenvolvimento estiveram presentes. Ausência de vias de transporte eficientes, a concentração fundiária, o efeito das secas sobre a população pobre e a relativa estagnação econômica que afligia a região são aspectos fundamentais para a compreensão do fenômeno do coronelismo numa área periférica do Estado.⁵²

O povo do Norte de Minas se torna dependente de famílias dominadoras e fundiárias, tendo em vista a pobreza, a distância das grandes capitais⁵³, a seca semelhante a do Nordeste Brasileiro, a falta de emprego e o atraso econômico.

As famílias pobres esperavam das famílias ricas ajuda por tantas dificuldades vividas, sendo que um dos poderes era o voto. Para sobreviver famílias pobres trocavam o voto por favores das famílias ricas; outra opção era migrar para regiões como São Paulo. A maioria optava pela dependência, domínio e imposição das famílias “coronéis”.

Os elevados índices de concentração fundiária e o atraso econômico-regional foram propícios ao desenvolvimento das relações coronelistas no Norte de Minas Gerais. A dependência financeira de grandes parcelas da população a homens mais abastados foi fundamental para manter na cena política, velhos líderes estabelecidos na região com suas famílias. Em Montes Claros, pouco após a Proclamação da República, os antigos monarquistas se articularam e passaram a comandar os cargos políticos da cidade até 1930, tal como durante o Império. “Chaves, Prates e Sá” e “Alves, Versiani e Veloso”, por toda a Primeira República se revezaram no controle político de Montes Claros, meio a lutas, tiroteios e muita perseguição. Não que a população da cidade fosse violenta, na verdade o próprio funcionamento do arranjo político coronelista trazia elementos propensos ao embate. Afinal, a cada eleição apenas uma das facções, a

⁵¹ Cf. SOUSA, J. P. G.; GARCIA, C.L.; CARVALHO, J.F.T. *Dicionário de Política*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1998, p. 85-136 *passim*.

⁵² FIGUEIREDO, V.F.; SILVA, C.G. Família, Latifúndio e Poder: as bases do coronelismo no Norte de Minas Gerais durante a Primeira República (1889-1930). *Diálogos*, Maringá, v. 16, n.3, p. 1051-1084, set/dez 2012, p.1059.

⁵³ De Montes Claros a Belo Horizonte: 424,2 km de distância, aproximadamente cinco horas e quinze minutos; de Brasília: 640, Km, oito horas de viagem.

vencedora, se tornaria tributária dos favores, empregos e demais benefícios ofertados pelo governo estadual, dentre os quais, a famosa “carta branca”. Este último e valioso instrumento era extremamente útil, tanto na concessão de favores aos aliados políticos locais e regionais, quanto na ação contra os adversários. Por meio dela, o governo estadual atendia às indicações de emprego dos coronéis, deslocava autoridades judiciais e policiais e fazia vista-grossa às ameaças e perseguições promovidas contra os competidores. Em troca, a situação municipal conferia fidelidade e votos ao governador e à máquina partidária estadual.⁵⁴

Hoje, ainda é presente este fenômeno, famílias que mandam. Em Minas Gerais as famílias Neves, Cunha e Bonifácio de Andrada ainda influenciam a política e a economia dos “grotões”. O coronelismo veio com uma nova roupagem de famílias. Oliveira em seu livro “Na Teia do Nepotismo” afirma que entre a Câmara dos Deputados e o Senado Federal há relações fortes de parentesco, sendo que dois terços do Senado vêm de famílias políticas e metade dos deputados federais é oriunda de clãs com muita influência em suas localidades. No judiciário, o nepotismo também é grande.

Muitos parlamentares atuam na forma de famílias políticas. Boa parte do comando da política no Brasil ainda segue as orientações de grupos familiares com interesses específicos e elitistas. Muitas agendas políticas e políticas públicas votadas no Congresso Nacional dependem da sanção e das posições políticas das oligarquias familiares no Poder Legislativo, quando não das oligarquias familiares encasteladas em vários executivos nos Estados da Federação, nos Tribunais de Contas, nos Judiciários, nos cartórios, nas mídias, no empresariado.⁵⁵

Ricardo Oliveira relaciona as formas de poderes antigos com as atuais, o nepotismo com as desigualdades sociais. As famílias do Executivo estão ligadas ao Legislativo e ao Judiciário. Há uma rede de imposições familiares para que as desigualdades perdurem e o nepotismo se perpetue no Brasil. Oliveira em suas pesquisas combate o nepotismo e afirma que os brasileiros ainda estão longe de extirpar esta imposição da sociedade e utiliza-se do cálculo do *Gini* para uma mostra de desigualdades.⁵⁶

⁵⁴ FIGUEIREDO; SILVA, *op. cit.*, p. 1071 *et seq.*

⁵⁵ OLIVEIRA, R.C. de *Famílias Políticas, Desigualdade e Estratificação Social no Brasil Contemporâneo*. Porto Alegre: XVII Congresso Brasileiro de Sociologia, Julho de 2015, p. 1-20. Disponível em: <<http://ufpr.academia.edu/ricardocostadeoliveira/papers>>. Acesso em: 20 jun. 2016, p. 18.

⁵⁶ IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada). O Índice de Gini, criado pelo matemático italiano Conrado Gini, é um instrumento para medir o grau de concentração de renda em

O fenômeno do nepotismo não é apenas uma curiosidade ou o resquício de uma arcaica cultura política, mas é uma das formas centrais de organização social e política de segmentos da elite e da classe dominante. É uma relação orgânica de produção e reprodução de mecanismos de poder, de riqueza e de concentração de renda. A desigualdade gerada pelas redes de nepotismo é um processo histórico de longa duração e merece ser investigado em abrangentes pesquisas empíricas, definidas em novas abordagens teóricas e conceituais, a partir de novas agendas de pesquisa e com novos objetos de estudo. Mesmo com pequenas reduções na desigualdade brasileira, o combate ao nepotismo no Brasil ainda fracassa. Políticas públicas *antinepotismo* têm muitas lacunas e acabam beneficiando os *nepotes*, como a Súmula 13 do STF, que na prática ajudou a promover os *nepotes* para níveis superiores. A desigualdade também é um produto da modernização da República, Brasília apresenta o mais elevado índice de Gini no Brasil, mesmo sendo uma criação recente, com menos de 50 anos de existência. É preciso criar um “Observatório do Nepotismo” no Brasil, estudando e listando grupos familiares de poder militantes no nepotismo e na desigualdade social. O nepotismo é incompatível com a moderna democracia e com a moderna ideia de cidadania.⁵⁷

O poder tanto religioso quanto político, sempre trouxe conflitos. O ideal é o poder expressar um princípio de unidade para a ordem estabelecida. No latim, poder (*potere*) significa “ser capaz”, “autoridade”; autoridade vem de *auctor*, do verbo latino *augeo*, “aumentar, acrescentar, fazer crescer”.⁵⁸

Usa-se também a nomenclatura do “quarto poder”, referindo-se além do executivo, legislativo e judiciário ao: 1. O poder moderador, Constituição do Império em 1824; 2. Os meios de comunicação, pela influência exercida sobre a opinião pública; 3. As forças armadas, quando da intervenção na vida política, no Brasil da ditadura (1964); 4. Grupos de pressão, que organizadamente podem influenciar o Estado, fazendo prevalecer interesses na aprovação ou rejeição de projetos de lei no legislativo; 5. O Ministério Público, cogitando da força político-processual e influenciando na mídia

determinado grupo. Ele aponta a diferença entre os rendimentos dos mais pobres e dos mais ricos. Numericamente, varia de zero a um (alguns apresentam de zero a cem). O valor zero representa a situação de igualdade, ou seja, todos têm a mesma renda. O valor um (ou cem) está no extremo oposto, isto é, uma só pessoa detém toda a riqueza. Na prática, o Índice de Gini costuma comparar os 20% mais pobres com os 20% mais ricos. Em 1990, o índice era 0,607. No Relatório de Desenvolvimento Humano 2004, elaborado pelo PNUD, o Brasil aparece com Índice de 0,591, quase no final da lista de 127 países. Apenas sete nações apresentam maior concentração de renda. Em 2011, no relatório n. 155, o índice caiu para 0,527, demonstrando uma diminuição da desigualdade (IPEA, 2012, p. 8).

⁵⁷ OLIVEIRA, 2009, p. 27-28.

⁵⁸ SOUSA; GARCIA; CARVALHO, *op. cit.*, p. 417.

opiniões a respeito de casos políticos, divulgando e exagerando situações consideradas sigilosas.⁵⁹

[...] o fenômeno do nepotismo em suas conexões sociais e políticas como um processo de concentração de poder e renda, é responsável pela formação de desigualdades e carências de longa duração. O estudo dos ricos e poderosos é inseparável da análise das relações privilegiadas desenvolvidas por esses grupos nas instituições e nos aparelhos de poder do Estado. [...] Das famílias de gestores públicos às instituições, como os tribunais de contas e cartórios, o nepotismo é uma grande rede social de interesses, favores e cumplicidades organizados com os cargos políticos do aparelho de Estado. [...] Certamente que na perspectiva dos nepotistas todos os indicados são "sempre-muito-bons" e o que define sociologicamente o fenômeno do nepotismo é a relação entre estruturas de poder político e estruturas de parentesco.⁶⁰

1.2.1 Poder religioso e poder político

No Norte de Minas, a maioria é católica, mas há evangélicos (os primeiros foram os Batistas em 1912, depois, os presbiterianos em 1945) e espíritas. Antônio Gonçalves Figueira (bandeirante e sertanista brasileiro – 1707) construiu nos princípios do século XVIII uma capela com o nome de Nossa Senhora. Já em 1769, o Alferes José Lopes de Carvalho fez uma capela dedicada a Nossa Senhora da Conceição e São José, com o primeiro capelão chamado Padre Teotônio de Azevedo. Em 1832, esta igreja foi elevada à paróquia, tendo como primeiro vigário Pe. Chaves (de 1835-1877, chefiava o partido liberal, presidente da câmara durante 12 anos e deputado provincial) esta praça da Matriz levou o seu nome. Depois do Pe. Chaves, veio Pe. Antônio Augusto Alkimin, dando início à construção do cemitério. Substituindo Pe. Antônio Augusto vem Pe. Augusto Prudêncio da Silva, eleito presidente da Câmara em 1901.⁶¹

Na verdade, todo chefe político do remoto interior ainda conserva – seja ele até um letrado: médico, padre ou bacharel – muito dos métodos, atitudes e outras características tipicamente coronelísticas.⁶²

O poder religioso e o poder político no Norte de Minas, do período do Império ao período da República, estiveram muito próximos, ora religiosos tendo poderes civis como vereadores, presidentes de câmaras etc, ora religiosos dependiam dos coronéis

⁵⁹ Cf. SOUSA; GARCIA; CARVALHO, *op. cit.*, p. 443-444, *passim*.

⁶⁰ OLIVEIRA, 2009, p. 1.

⁶¹ Cf. PAULA, H. A. *Montes Claros: sua história, sua gente e seus costumes*. Rio de Janeiro: IBGE, 1957, p. 271-274 *passim*

⁶² Cf. VILAÇA; ALBUQUERQUE, *op. cit.*, p. 37.

para sua sobrevivência, construções de Igrejas ou influências para o progresso econômico da região.

No Império, os padres Felipe Pereira de Carvalho (1836-1840) do Partido Conservador e Antônio Gonçalves Chaves (1840-1852) do Partido Liberal e pertencente ao grupo das Famílias Chaves, Prates e Sá, dominaram a Câmara durante dezesseis (16) anos seguidos como presidentes, numa demonstração de uma união entre poder religioso e poder político. Depois no período da República, o Pe. Augusto Prudêncio da Silva, do lado das famílias Alves, Versiani e Veloso, ficou como presidente da Câmara de Montes Claros de 1901-1904.⁶³

O carisma do poder religioso destes padres associado à influência de suas famílias fazia com que os mesmos alcançassem destaque e poderes no meio social, no caso os padres Antônio Gonçalves Chaves e Augusto Prudêncio da Silva, pois Padre Felipe Pereira de Carvalho não tinha família em Montes Claros, mas conseguia prestígio e lugar na sociedade, além de ocupar o cargo de Juiz de Paz e Municipal.

Carisma, poder religioso, poder político e influência das famílias se aliavam em relações de nepotismo, deixando os vulneráveis abandonados à própria sorte ou dependência dos grandes fazendeiros. Os agregados dos fazendeiros trabalhavam com fidelidade ao seu patrão, desenvolvendo todo tipo de trabalho: cuidavam do gado, dos cavalos, da agricultura de subsistência, dos afazeres domésticos, de outras criações de animais (galinhas, porcos etc). Assim, tinham o que comer e onde morar, não se importando com o futuro.

Um fato conflituoso entre poder político e poder religioso se deu na Constituição de 1891, quando a Assembleia Constituinte Nacional votou favorável à secularização do ensino público. Com esta votação, o ensino religioso foi banido das escolas públicas e a laicização do Estado se torna concreta.⁶⁴

Em Minas Gerais houve uma reação contrária, a Igreja Católica se mobilizou pressionando os representantes mineiros políticos. Inicialmente, fizeram um pedido para que se ensinasse religião após o expediente da escola em 1913, com a resposta a esta demanda em 1920. Em 1928, o governador Antônio Carlos de Andrada contrariando a Constituição de 1891, permitiu uma hora de catecismo nas escolas primárias do Estado, assinando em forma de lei, um decreto em 1928. Em 1929, A Assembleia Legislativa de

⁶³ Cf. PAULA, *op. cit.*, p. 176-177.186*passim*.

⁶⁴ Cf. WIRTH, J.D. *O fiel da balança*. Minas Gerais na Federação Brasileira 1889-1937. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 142.

Minas Gerais aprovou uma lei, determinando o ensino religioso nas escolas públicas do Estado, sendo a frequência facultativa. Na Constituição de 1934, o ensino religioso retorna de forma facultativa de acordo com a confissão religiosa do aluno.⁶⁵

Dom Silvério Gomes Pimenta (1840-1922), Arcebispo de Mariana, negro, recebeu a incumbência de reavivar o catolicismo em Minas Gerais. Durante seu mandato, Roma criou em Minas, três arquidioceses e seis dioceses entre 1906 e 1924, dentre elas Mariana e Diamantina que estavam dependentes de Salvador, sendo que as igrejas da Zona da Mata estavam ligadas ao Rio de Janeiro; e as igrejas do sul de Minas e do Triângulo Mineiro a São Paulo. Com o advento destas arquidioceses e dioceses, Minas se torna independente e as igrejas de Goiás e Espírito Santo passam a pertencer às dioceses mineiras que surgiram. Dom Silvério organizou o dízimo, substituindo o subsídio imperial e incentivou a chegada de padres estrangeiros como os alemães, os franceses, italianos, belgas (em Montes Claros), inclusive abrindo investimentos da Bélgica na indústria do aço. Ao mesmo tempo, crescem a educação da elite e a ação católica social.⁶⁶

O poder religioso se entrelaça ao poder político, membros católicos são incentivados a ingressar no PRM (de 1888 a 1937 - Partido Republicano Mineiro), partido este que gerou cinco presidentes da República (Afonso Pena, Venceslau Brás, Delfim Moreira, Epitácio Pessoa e Artur Bernardes). A presença de padres na política do estado e no congresso nacional era constante, como exemplo, Cônego João Pio de Souza Reis, senador estadual do PRM, de 1919 a 1926 e de 1927 a 1932. Além da presença do clero, as esposas dos políticos, na maioria católica, destacavam-se nas atividades da Igreja.⁶⁷

Entre conflitos e uniões do poder político com o poder religioso, as realidades brasileiras de desigualdades sociais continuaram, pois os interesses individuais ficaram à frente dos sociais e as imposições perduraram.

1.3 Imposições

A realidade das mulheres no Norte de Minas traz reflexões sobre a vulnerabilidade e a fragilidade, principalmente das “mães solteiras”, expostas a todo o

⁶⁵ Cf. WIRTH, 1982, p. 143.

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 144-145 *passim*.

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 207-208 *passim*.

tipo de imposições, visto que o mundo que as cerca tem a presença do coronelismo, que posteriormente tornou-se um nepotismo.

Como exemplo de imposição, temos a história de Dona Lisarda Fillippa da Cruz, datada de 1844, uma mulher cujo pai pagou pela sua alforria quando ela tinha oito dias de vida. D. Lisarda supostamente era mãe solteira de dois meninos (Manoel de 12 anos, e José). Segundo consta no Fórum de Grão Mogol na folha 2 e 3v, Dona Lisarda no dia 12 de fevereiro de 1844, às 8 horas da manhã, com o seu filho Manoel foram sequestrados por homens armados, assim narram os historiadores Renato Dias e Jeaneth de Araújo:

Foram abrupta e violentamente raptados por Leocádio da Silva Brandão que, capitaneando mais seis homens, todos desconhecidos, mas fortemente “armados de espingardas, clavinas, pistolas, facas e outras armas, reduziram a suplicante e seu filho a um duro cativo. Conduzida à força, Lisarda foi, inicialmente, carregada pelas ancas por dois dos capangas de Leocádio, e depois precisou caminhar com o seu filho, sem descanso, e com muito sofrimento, até as nove horas da noite para o lugar do Boqueirão do Parreira, termo da vila do Monte Alto, província da Bahia, onde foram metidos em cárcere privado, na senzala de dona Maria Senhorinha, sendo conservados durante dezessete dias, quando também foi trazido o outro filho de Lisarda, José de apenas dez anos.⁶⁸

Esta é uma das muitas histórias que tramitaram pelos Fóruns do Norte de Minas. Demonstra que apesar do domínio das imposições, as mulheres lutavam por seus direitos, para a própria sobrevivência e por amor aos filhos. Apesar da Justiça se pronunciar como neste caso, a favor da mulher (D. Lisarda), as marcas de tanta perseguição e sofrimento permaneciam presentes no seio família pobre e ainda dominada, padecendo de todo tipo de exclusão.

Gilberto Freyre narra que José de Anchieta (século XVI) era um grande casamenteiro. Como exemplo, a Dona Filipa da Mata que desmanchava o casamento com Joseph Adorno, sendo profetizado por Anchieta que um novo namorado iria se casar com Filipa e fazê-la feliz, para tirar-lhe da ‘rua da amargura’. Estas histórias reforçavam os casamentos precoces e a “ideia de que a virgindade só tem gosto quando colhida verde, como diz o folclore pernambucano ‘Meu São João, casai-me cedo,/ Enquanto sou rapariga,/ Que o milho rachado tarde/ Não dá palha nem espiga’”.⁶⁹

⁶⁸ SANTOS, G.R.; PEREIRA, L.M. (Orgs.). *Conflitos sociais na história contemporânea do Norte de Minas*. Montes Claros: UNIMONTES, 2013, p. 36-37 *passim*.

⁶⁹ FREYRE, G. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: Record, 2002, p. 401.

Estas e outras narrativas demonstram a sutileza das imposições sobre as mulheres de todas as idades e realidades: mães solteiras, donzelas, as que acabaram o namoro, casadas etc.

No Norte de Minas, muitas mulheres viveram e vivem estas imposições “coronelistas”, ora se conformando com a situação, ora sendo excluídas e muitas vezes expulsas de seus sonhos e realidades planejadas. Mulheres que lutaram por vidas dignas para si e para seus filhos, em meio às violências, desprezo e humilhações.

1.3.1 Conceito de imposição

A palavra imposição vem da língua latina *impositio-impositionis*, um substantivo feminino da 3ª declinação com o conceito de “ação de pôr sobre, aplicação, imposição”.⁷⁰ Na língua portuguesa, significa “Ação de impor, estabelecer, de obrigar, de infligir, de deferir”.⁷¹ Apresenta outros significados como determinação, ordem, coisa imposta. Na língua grega, imposição vem da palavra *Epíthesis, ews*, significando “ação de colocar sobre”, no “N.T. ação de pôr a mão sobre – imposição de mãos”.⁷²

A imposição é vista como um tipo de agir que não leva em consideração o diálogo e a pluralidade. Está ligada na maioria das vezes ao autoritarismo, visto que este é um poder coercitivo de tomar decisões exclusivistas, rompendo em muitas ocasiões na história com a ética, e tendo como substrato filosófico a frase de Maquiavel (1469-1527): “os fins justificam os meios”; ou de Hobbes (1588-1679): *Homo hominis lupus est*, “o homem é o lobo do homem”; e em Rousseau (1712-1778), onde o poder absoluto do rei se torna o poder absoluto do povo.⁷³

O autoritarismo se assemelha à imposição, seja na forma “coronelistas” ou “caciquista”, tendo uma nova roupagem a oligarquia, o poder de poucos para poucos, partidários e parciais, tornando uma grande parcela da sociedade vulnerável a todo tipo de situações sociais, econômicas e políticas. A vulnerabilidade dos que estão sob a tutela de poderes impositivos impulsiona a bioética a se preocupar e problematiza este tipo de realidade.

⁷⁰ *IMPOSITIO, IMPOSITIONIS*. In: SARAIVA, F.R.S. *Novíssimo Dicionário Latino-Português*. Rio de Janeiro: Belo Horizonte: Garnier, 1993, p. 583.

⁷¹ IMPOSIÇÃO. In: FERREIRA, AURÉLIO B. H. *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, p. 924.

⁷² *EPÍTHESIS, EWS*, In: PEREIRA, I. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. 5. ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1976, p. 211.

⁷³ Cf. SOUSA; GARCIA; CARVALHO, 1998, p. 56.

No Norte de Minas, percebemos este coronelismo presente em grupos que dominam a política, a economia, os cargos públicos de confiança, os empregos etc. Ingressar em qualquer poder, significa ingressar nos grupos dominantes. O grupo determina as ações, e quando alguém não segue as orientações pode sofrer punições, como, por exemplo, perder o emprego, ser transferido de função, perdendo poder. E o emprego só é efetivado se o eleitor tornar público seu voto.

O “coronelismo” é um tipo de imposição existente no Brasil em vários segmentos e instituições da sociedade, atinge as mulheres, principalmente àquelas que não seguem as “tradições morais” ditadas pela sociedade “coronelistas”.

A mulher sofreu vários tipos de discriminação a partir deste sistema de “mandonismo”. Tanto as “mães solteiras”, quanto às divorciadas, bem como, as que tinham opções diferentes do povo norte-mineiro.

As mulheres suportavam dominações e recebiam muitos tipos de imposições: psicológicas, físicas, sociais, familiares, religiosas. Muitas mulheres se casavam em obediência aos pais, satisfazendo interesses sociais e políticos; outras que queriam se tornar autônomas, independentes, eram discriminadas e muitas vezes expulsas do seio familiar; outras fugiam para lugares distantes.

A imposição “coronelistas” dominava as relações familiares. Mulheres educavam seus filhos e filhas sob a tutela deste tipo de dominação, havendo uma reprodução na estratificação social: perseguições, grupos dominantes, mandos e desmandos, discriminações etc.

As imposições atingem a esfera religiosa, como por exemplo, as mães solteiras, que eram impedidas de batizarem seus filhos e filhas; as mulheres divorciadas não podiam comungar.

As mulheres sofreram exclusões e muitas se tornaram mães solteiras pela própria violência dos coronéis. Muitos se vangloriavam de ter filhos e filhas fora do casamento. Abandonavam as mulheres à própria sorte e em casos as ajudavam financeiramente, mas sem se separarem das suas esposas.

Algumas mulheres eram enganadas com promessas de casamento por homens interessados em desvirginar essa ou aquela moça, apenas pelo prazer machista. Outras engravidavam e assumiam sozinhas os seus filhos.

As mulheres têm grande importância na família, na religião, na sociedade, na educação. Em muitas famílias norte-mineiras, as mulheres são o estio, sozinhas sustentam, cuidam e educam os filhos e filhas. São mulheres marcadas pelo trabalho

rural e urbano, marcadas pelo sol, pela seca, pela luta diária do pão de cada dia, pela caminhada de fé.

O conceito de imposição se liga ao “coronelismo” e às realidades de exclusões das mulheres, no campo social, econômico, político e religioso. As imposições são fatos históricos e são exemplificadas com narrações de violência física, psicológica e social. Além de exemplos de imposições ético-morais em grupos minoritários e discriminados como: deficientes físicos, negros, judeus, idosos, populações indígenas.

Em muitas linguagens bioéticas, há imposições norte-sul, ou seja, bioeticistas dos países desenvolvidos, hemisfério norte, por seus estudos, avanços técnicos e científicos, sociedade supostamente desenvolvida, apresentam trabalhos que acabam sendo absorvidos pelos países em desenvolvimento, hemisfério sul, que têm outra caminhada, outra realidade, mas que passam a vigorar como discussões prioritárias, se esquecendo das questões básicas como sobrevivência, vida digna, saneamento, saúde, educação.

1.3.2 Imposições ético-morais

As imposições ético-morais ocorrem quando outras possibilidades de posicionamentos não são aceitas ou quando se supervaloriza uma tendência moral em detrimento de outra.

A preocupação dos bioeticistas e dos grupos que lutam pela justiça e paz se torna crescente, pois supõe um olhar crítico nas decisões sobre experiências com comunidades vulneráveis que necessitam de proteção.

Realidades que se agravaram desde a Segunda Guerra Mundial, apesar da criação do Código de Nuremberg (1947), da Declaração de Helsinque (1964), da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) e de outros códigos éticos, diante de práticas e afirmações contrárias à autonomia e às liberdades humanas. Nestes documentos, há a proteção de todo o ser humano, sem exclusão, resguardando a vida, principalmente daqueles que estão mais vulneráveis e sujeitos a opressão.

Há casos na história da humanidade de imposições e experiências que não levaram em consideração a vulnerabilidade de pessoas e grupos, acabando por realizarem ações não permitidas pelos códigos éticos e deixando seres humanos sem um cuidado para a cura física.

Para Volnei Garrafa, Débora Diniz e Dirce Guilhem, os direitos humanos e a cidadania devem prevalecer na igualdade dos sujeitos das pesquisas realizadas nos países em desenvolvimento, conforme as declarações de Helsinque.⁷⁴

Em 1947, houve o julgamento de médicos nazistas no Tribunal de Nuremberg. “Neste Tribunal, vinte médicos e três administradores foram julgados por assassinatos, torturas e outras atrocidades cometidas em nome da ciência médica, como também foram levantadas questões éticas sobre experimentação em seres humanos”.⁷⁵

No *Hospital Israelita de doenças crônicas de Nova York*, em 1963, injetaram células cancerosas vivas em idosos que se encontravam doentes. No *Hospital Estatal de Willowbrook* (NY), de 1950 a 1970, foi injetado o vírus da hepatite em crianças com deficiências mentais.⁷⁶

Projetos de pesquisa em seres humanos sobre esquistossomose realizados em países em desenvolvimento, por um médico indiano, são patenteados por países desenvolvidos em proveito destes.⁷⁷

Relatos no IV Congresso Mundial de Bioética (1998) em Tóquio, sobre descobertas da Comissão da Verdade e Reconciliação (CVR) instituída por Nelson Mandela na África do Sul, feitos pela médica Wendy-Or, revelam atitudes de controle populacional nos países africanos. Para esta médica sul-africana, membro do CVR sob direção do bispo Desmond Tutu, deve-se existir uma transparência nas pesquisas com vacinas na África.⁷⁸

A abordagem ocidental da pandemia do HIT/AIDS, como muitas outras coisas ocidentais, é excessivamente: analítica, estatística e vinculada com interesses empresariais. Essa analiticidade estatística comercial pode parecer, de alguma perspectiva, a epítome da racionalidade, mas ignora outras perspectivas e outros aspectos de condição de ser vivo e ser humano. [...] A ética não tem relação com o interesse pessoal, nem com barganhas ou com o realismo do momento presente; a ética se acha vinculada com o que deve ser feito numa dada situação.⁷⁹

⁷⁴ GARRAFA; DINIZ; GUILHEM, *Imperialismo ético e o conceito de diferença*. Texto recebido por ocasião do curso de especialização em Bioética. Montes Claros: USP-UNIMONTES, 1999, p.1.

⁷⁵ SCHRAMM, F.R.; BRAZ, M. *Introdução à bioética*. Disponível em: <<http://www.ghente.org>>. Acesso em: 20 jun. 2016, p. 2.

⁷⁶ Cf. GARRAFA; DINIZ; GUILHEM, *op. cit.*, p. 2.

⁷⁷ HOSSNE, Poder e injustiça na pesquisa com seres humanos. In: GARRAFA; PESSINI, 2003, p. 276.

⁷⁸ TANGWA, A pandemia do HIV/AIDS: Ética e política na pesquisa de vacinas na África. In: *Ibid.*, p. 296-297.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 303-304.

Dirceu Greco, professor da Faculdade de Medicina da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), afirma que para contrapor-se ao poder injusto de imposições ético-morais, as pessoas que sofrem com as doenças como malária, HIV/AIDS, esquistossomose, hepatite e outras, devem participar efetivamente, da prevenção e do tratamento nas discussões e nas conferências destas patologias, como forma de pressões desempenhadas pela sociedade.⁸⁰

Além dos exemplos citados, casos de corrupção no Brasil, envolvendo os poderes político, executivo e judiciário, com altas cifras do dinheiro público sendo desviado para fins particulares, demonstrando enriquecimento ilícito e falta de interesse nas realidades de miséria humana. As novas formas de “coronelismo” como o nepotismo nos vários segmentos institucionais exemplificam maneiras de perpetuar as desigualdades sociais e reforçar as famílias no poder.

Os índices da violência geral no Brasil e da violência contra as mulheres têm aumentado significativamente. A situação dos dados requer preocupação, pois a vida está vulnerável. A gravidade dos quadros demonstra que os brasileiros estão usando de extremos para resolver conflitos interpessoais banais e circunstanciais que poderiam ser solucionados sem violência.

Exemplos de ações contra a vida, de pesquisas realizadas sem o consentimento informado e outras realidades como corrupção e violência, deixando pessoas vulneráveis por falta de proteção e justiça demonstram situações de imposições ético-morais que necessitam de reflexões.

Na história da bioética, o “princípioalismo” foi o mais pujante entre outras formas de pensamento. Sua importância é reconhecida, pois valoriza a autonomia da pessoa humana, porém houve excesso em temáticas de Congressos Internacionais, cursos, decisões médicas, e houve um vácuo para prioridades das realidades diferenciadas de cada cultura e povo (*contextualização*).

⁸⁰ GRECO, Poder e injustiça na pesquisa envolvendo seres humanos. In: GARRAFA; PESSINI, 2003, p. 266.

1.3.2.1 Bioética principialista

A bioética inicia-se em 1927, com o alemão Jahr⁸¹ que fez uma contraposição do imperativo categórico de Kant com o seu imperativo bioético (adjetivo). Outros apontam para o termo *Bioethics*, substantivo utilizado pelo americano Van Rensselaer Potter⁸² no livro *Bioethics: bridge to the future*, em 1971. Este termo para Potter tem um sentido amplo relacionado com a ecologia.⁸³

A bioética organiza-se a partir de quatro princípios: *autonomia, justiça, beneficência e não maleficência*. Estes princípios são aplicados nos diversos problemas éticos surgidos.

A *autonomia* traz para a reflexão bioética o direito de tomar posição e decisão diante das realidades. A soberania do ser é valorizada neste princípio, através dos direitos fundamentais subjetivos e personalíssimos. O direito à intimidade e à honra é priorizado como espaços privados, realçando a máxima da liberdade.⁸⁴

Para Ferrer e Álvarez: “A autonomia pessoal refere-se à capacidade que têm as pessoas para se auto-determinar, livres tanto de influências externas que as controlem, como de limitações pessoais que as impeçam de fazer uma genuína opção [...]”.⁸⁵

A pessoa autónoma tem escolhas próprias e ações livres. A autonomia é limitada quando um ser humano não delibera ou não concretiza seus desejos por estar sendo

⁸¹ Paul Max Fritz Jahr (Halle, 1895 -1953), um pastor que em 1927, contrapôs criticamente ao imperativo categórico de Kant com o seu imperativo bioético: ‘respeite todos os seres vivos como um fim em si mesmo e trate-os como tal, se possível’. Por este feito, é considerado como o precursor da bioética mundial. (PESSINI, L. *Revista BIOÉTICA*. CFM (Brasília) 2013; 21 (1): 9-19, p. 9-19 *passim*)

⁸² Van Rensselaer Potter (1911-2001), que chamou a bioética de “ciência da sobrevivência humana”, traçou para ela uma agenda de trabalho que vai desde a intuição da criação do neologismo até a possibilidade de ser encarada como disciplina sistêmica ou profunda, em 1988. Algumas informações mais importantes desse itinerário são interessantes de recordar, iniciando pela pergunta de como surgiu a palavra *bioética*. Nos anos 1970-71, Potter cunha a palavra “*bioethics*”, utilizando-a em dois escritos. Primeiramente, no artigo “Bioethics, Science of survival”, publicado em *PerspBiolMed* (1970) 3; posteriormente, na obra *Bioethics: bridge to the future* (1971), dedicada a Aldo Leopold, renomado professor na Universidade de *Wisconsin*, que pioneiramente começou a discutir uma “*ética da terra*”. Este neologismo apareceu na mídia em 19 de abril de 1971, quando a revista *Time* publicou longo artigo com o título “Man in to superman: the promise and peril of the new genetic” (PESSINI, *op.cit.*, p. 9-19 *passim*).

⁸³ Cf. GRACIA, Fundamentos da Bioética. In: VÉLEZ, J. (Org.). *Bioéticas para el siglo XXI*. 30 años de bioética (1970-2000). Bilbao: Universidad de Deusto, 2003, p. 33.

⁸⁴ Cf. GRACIA, 2010b, p. 137-138.

⁸⁵ FERRER, J.J.; ÁLVAREZ, J.C. *Para fundamentar a bioética*. Teorias e paradigmas teóricos na bioética contemporânea. São Paulo: Loyola, 2005. p. 123.

controlado por outras pessoas. Para que o homem possa ser considerado autônomo é necessário dois pressupostos: liberdade interna e liberdade externa.⁸⁶

Há teorias que diferenciam pessoas autônomas de ações autônomas. O ser humano autônomo pode se encontrar em situações de ignorância, de depressão ou outro problema interno e externo que o faz tomar decisões não autônomas. Do mesmo modo, pessoas com autonomia limitada, como os presidiários, podem tomar decisões autônomas.⁸⁷

A *Beneficência* tem relação com fazer o bem num sistema de valores, com isso, para uns podem ter benefícios para outros não. Assim, a análise dos valores se torna necessária para uma atuação de prevenção. Por conseguinte, a beneficência pode levar ao paternalismo nas relações, infantilizando os que estão necessitando de tratamento médico ou outras decisões da pessoa que está fragilizada. Transferem-se para outros, decisões que poderiam ser de comum acordo.⁸⁸

O princípio da *não maleficência* explicita-se no termo não causar danos. Para Gracia, “A sentença ‘favorecer e não prejudicar’ se inscreve, pois, em um contexto muito preciso, o dos deveres da profissão, no interior do chamado ‘triângulo hipocrático’. A arte consta de três elementos: a doença, o doente e o médico.”⁸⁹ O médico vai favorecer o doente e ao mesmo tempo não prejudicá-lo no processo da cura, caso contrário, a doença prevalecerá e o doente estará em prejuízo. Este princípio é complexo visto que tomar decisões prudentes diante de problemas não significa a absolutização da não maleficência, mas as possibilidades ponderadas na intenção da ação em prol do respeito ao ser.⁹⁰

Beauchamp e Childress sustentam que se pode afirmar que na maior parte dos casos as obrigações de não maleficência vinculam com maior força que as obrigações de benevolência. Mais ainda, a não maleficência pode prevalecer sobre a beneficência, mesmo em situação nas quais um cálculo utilitário pareceria favorecer com toda clareza a segunda.⁹¹

O princípio da *justiça* está relacionado ao que pertence e ao que necessita cada pessoa, bem como, à distribuição equitativa de direitos fundamentais e

⁸⁶ FERRER; ÁLVAREZ, 2005, p. 124.

⁸⁷ *Ibid.*, loc. cit.

⁸⁸ Cf. GRACIA, 2010b, p. 361.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 247-248.

⁹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 262-263.

⁹¹ FERRER; ÁLVAREZ, 2005, p. 129.

responsabilidades. Este princípio não discrimina e nem marginaliza pessoas em favor de outras, prioriza a ponderação e está ligado ao que é básico para a sobrevivência de cada ser humano.⁹²

Distribuição de responsabilidades e de benefícios está nas relações de justiça, para a identificação de critérios relevantes sem distinção. Os tipos de justiça distributiva são: a) igualdade; b) necessidades de cada um; c) esforços realizados; d) os que contribuem; e) méritos; f) normas do neo-liberalismo.” Todos estes tipos são questionados e podem ser estabelecidos de acordo com critérios de prioridades.⁹³

1.3.2.2 Por uma bioética *contextualizada*

A bioética *contextualizada* tem sua relevância no Brasil no Núcleo de Estudos e Pesquisas em Bioética da UnB (Universidade de Brasília), desenvolvendo suas pesquisas nas seguintes linhas: 1. Fundamentos da bioética em saúde pública; 2. Situações emergentes em bioética e saúde pública; 3. Situações persistentes em bioética e saúde pública.⁹⁴

Os bioeticistas da *contextualização* situam-se em diferentes realidades e priorizam os excluídos. O amparo aos vulneráveis reforça a politização dos problemas éticos e as produções científicas. A metodologia da bioética vai apontar a gravidade das situações de desigualdades sociais a partir dos países *periféricos* (em desenvolvimento e a maioria da população lutando por dignidade).⁹⁵

As preocupações dos pesquisadores da *contextualização* são de reverter o quadro das imposições éticas que acentuam os interesses do mercado, não levando em conta os contextos sociais.

Problemas persistentes constatados no cotidiano dos países *periféricos* – como a exclusão social e a concentração de poder; a globalização econômica internacional e a evasão dramática de divisas das nações

⁹² Cf. FERRER; ÁLVAREZ, 2005p. 138.

⁹³ Cf. *Ibid.*, p. 139-140.

⁹⁴ Núcleo de Estudos e Pesquisa em Bioética (NEPEB) da UnB (Universidade de Brasília) foi criado em 1994, devido ao incentivo do Professor Volnei Garrafa e do Professor Giovanni Berlinguer (presidente de honra da Comissão Nacional de Bioética Italiana). Em 2005, passou a ser chamado “Cátedra UNESCO de Bioética da UnB”. É um núcleo pioneiro em bioética no Brasil, sendo um “Grupo Consolidado de Pesquisa” junto ao CNPq (Site <http://bioetica.catedraunesco.unb.br>).

⁹⁵ Cf. GARRAFA; V.; PORTO, D. Bioética, poder e injustiça: por uma ética de intervenção. In: GARRAFA; PESSINI, 2003, p. 37.

mais pobres para os países *centrais*; a inacessibilidade dos grupos economicamente vulneráveis às conquistas do desenvolvimento científico e tecnológicos, e a desigualdade de acesso das pessoas pobres aos bens de consumo básicos indispensáveis à sobrevivência humana com dignidade, entre outros aspectos – passaram a ser parte obrigatória da pauta dos pesquisadores que desejam trabalhar com uma bioética transformadora, comprometida e identificada com a realidade dos chamados países “em desenvolvimento”.⁹⁶

O intercâmbio das linhas de pesquisas da bioética *contextualizada* com temas de vulnerabilidades favorece os idiomas e as biografias bioéticas como: epistemologias, direitos humanos, pluralismo, ética aplicada, proteção ao animal, biotecnociência, ética em pesquisa, bioética clínica, atenção em saúde e bioética social.⁹⁷

Na linguagem bioética também pode ser constatada uma forma de imposição. Os pesquisadores procuram abordar assuntos de *contextualização* para favorecer uma atenção às realidades alternativas de vulnerabilidade. Os bioeticistas *periféricos* de países de formação tardia em bioética estão fazendo suas produções para ter espaço diante dos países *centrais* (onde a bioética surgiu ou se consolidou).⁹⁸

Estas imposições éticas se dariam nas seguintes questões: 1. Assuntos, a prioridade seria a fecundação *in vitro* ou as decisões das mulheres sobre tal realidade; 2. Linguagem, a produção da bioética feminina se daria a partir da autonomia ou da questão do gênero; 3. Decisões: passariam pelas realidades dos países desenvolvidos ou subdesenvolvidos. Os três itens citados determinam a maneira como a bioética se posiciona diante dos problemas apresentados.

Na Bioética *Contextualizada*, o Grupo *Anis* (Instituto de Bioética, Direitos Humanos e Gênero), tendo como diretoras Débora Diniz e Fabiana Paranhos, de Brasília-DF, desenvolve pesquisas a partir do gênero. Débora e Fabiana pertencem ao quadro funcional da UnB. *Anis* tem dezessete anos de existência e luta pela justiça social, pela igualdade em sociedades livres de discriminações e contra violências de todas as ordens.⁹⁹

Susan Wolf, bioeticista americana, afirma que ao invés de se falar da questão do gênero na bioética, a bibliografia feminista teve mais importância, inclusive na filosofia,

⁹⁶ GARRAFA; PORTO, 2003, p. 35.

⁹⁷ Cf. NEPEB site: <http://bioetica.catedraunesco.unb.br/?page_id=54>

⁹⁸ Cf. GARRAFA, V.; DINIZ, D.; MATOS, D. Idioma Bioético, seus dialetos e idioletos. Brasília: UnB, 1998. Apostila dada nas aulas de Volnei Garrafa, por ocasião do curso de Especialização em Bioética (USP-UNIMONTES), p. 4.

⁹⁹ Cf. <<http://anis.org.br>>

na literatura, no direito e na teologia. Isto se fez de maneira proposital, fazendo com que essa perspectiva de gênero, perdesse de vista fatores éticos significativos para as vozes feministas.¹⁰⁰

Na bioética que prioriza o masculino, há quatro elementos: 1. O domínio do paradigma principialista; 2. A influência do individualismo liberal; 3. A “clientela” dos bioeticistas; 4. A brecha que separou a bioética das outras disciplinas acadêmicas. Wolf cita, como exemplo, que até 1994, nos EUA, os médicos eram predominantemente homens, porém os doentes passam a maior parte do tempo nos hospitais com profissionais da enfermagem, na sua maioria mulheres.¹⁰¹

Para Wolf, a bioética principialista é predominante, e quando se priorizam os princípios, corre-se o risco de não valorizar a realidade e ficar no abstrato. Assim, as discussões se distanciam dos assuntos fundamentais como: sócio-econômico, antropológico, raça, gênero, cultura entre outros. Com isso, não se atinge as relações de poder, entre o oprimido e opressor. Para Wolf, os princípios universais são importantes, contudo, as opções morais são históricas e concretas, contextualizadas e particulares.¹⁰²

O individualismo liberal norte-americano favoreceu imposições bioéticas sobre seus assuntos. Destaca-se a autonomia de cada um, aproximando-se de interesses pessoais e não sociais. Se a pessoa humana é ser de relação, somente através dessas relações pode ser ético. As obrigações sociais e morais na relação de prioridade do indivíduo fazem-se secundárias, em torno da força da autonomia do indivíduo.¹⁰³

Outro questionamento é sobre os que estão à frente dos comitês de ética, das faculdades de medicina, das comissões do estado, da farmacologia industrial, da organização sanitária. São pessoas que visam os interesses do estado, das indústrias, das faculdades e não os interesses dos vulneráveis. A bioética tornou-se conivente com estes organismos e se esqueceu da responsabilidade crítica diante destas instituições e dos poderes vigentes.¹⁰⁴

Enquanto em outras ciências discutem-se questões humanísticas como etiologia (estudo das causas), nepotismo, crítica racial, violência contra a mulher, questão de gênero, fome etc, os bioeticistas em sua maioria “adotaram uma linguagem mais

¹⁰⁰ Cf. FERRER; ÁLVAREZ, 2005, p. 285.

¹⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 286.

¹⁰² Cf. *Ibid.*, p. 286-287 *passim*.

¹⁰³ Cf. *Ibid.*, p. 288.

¹⁰⁴ Cf. *Ibid.*, p. 289.

compreensível e menos ameaçadora para os cientistas, esquecendo o diálogo com seus colegas nas outras disciplinas acadêmicas”.¹⁰⁵

As bioeticistas Rosemary Tong, Susan Wolf, Débora Diniz e Dirce Guilhem apontam questionamentos sobre as discussões da bioética, contemplando assuntos de *contextualização*. Este feminismo é como uma voz profética que clama por direções abertas, numa hermenêutica que liberta do poder impositivo, realçando o cuidado e visualizando os interlocutores da bioética para a atenção do caminho percorrido para uma bioética que não favoreça os interesses do Estado e sim dos grupos excluídos e sofridos.

Nestas autoras, o direito à liberdade de expressão aliado ao direito de pensar, de falar e de refletir fazem dos assuntos bioéticos, narrativas cheias de interpretações novas que direcionam as discussões para situações reais que muitas vezes não estavam sendo atingidas e pouco refletidas.

No fundamental, perspectiva de gênero é, forçosamente, a inclusão das mulheres no mundo como cidadãs em plenitude. Perspectiva de gênero no pós-Beijing é “garantir o desfrute em condições de igualdade, dos direitos humanos e liberdades fundamentais a todas as mulheres e meninas que enfrentam múltiplas barreiras à expansão de seu papel e seu avanço devido a fatores tais como raça, idade, idioma, origem étnica, cultura, religião, ou incapacidade, ou por pertencerem à população indígena [...]”.¹⁰⁶

1.4. Conclusão do capítulo um

As reflexões sobre o “coronelismo” no Norte de Minas querem problematizar os poderes impositivos frente às liberdades humanas de pensar e agir em prol do crescimento individual e social.

O Norte de Minas com suas características de povo sofrido que luta pela sobrevivência e ao mesmo tempo marcado pelo “coronelismo” tem reflexos na Arquidiocese de Montes Claros como poder religioso que quer ser uma Igreja Libertadora das opressões numa realidade de seca e de carência social.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 290.

¹⁰⁶ OLIVEIRA, F. Feminismo, raça/etnia, pobreza e bioética. A busca da justiça de gênero anti-racista e de classe. In: GARRAFA; PESSINI, 2003, p. 351. Significado de Beijing: Documento da IV Conferência Mundial sobre a mulher que ocorreu na cidade de Pequim (Beijing), na China, em 1995: um instrumento de ação para as mulheres.

O contexto norte-mineiro de sobrevivência e de perspectivas futuras de libertação do “coronelismo”, se torna necessário para que a dignidade humana prevaleça acima de qualquer realidade impositiva.

As religiosidades desta região, que invertem os poderes estabelecidos e criam espaços de relacionamentos em prol da solidariedade, sugerem uma prática popular que trabalha espaços alternativos e a solidariedade nas relações.

O “coronelismo” se torna um nepotismo nas relações institucionais, favorecendo o enriquecimento do “filhotismo” e do “mandonismo” e aumentando as desigualdades sociais de maneira impositiva e sutil, aliada ao “quarto poder”.

O conceito de imposição reacende experiências de “barbáries” que desumanizam e que sugerem práticas impositivas ético-morais, frente às lutas das autonomias e da bioética de *contextualização*.

As imposições ético-morais tornam-se realidades em determinados contextos que violam os direitos pessoais, apesar das organizações da sociedade mundial em criar Códigos, Decretos, Direitos Humanos e Declarações em prol do respeito ao ser humano em qualquer intervenção.

A bioética *principlista* ajudou a libertar o ser humano de imposições e tornou-se um passo marcante para a evolução da bioética, com o princípio da autonomia realçando o direito à liberdade de cada pessoa nas suas escolhas, nas opções e na privacidade.

A *contextualização* da bioética se organizou como uma opção frente aos desafios de priorizar grupos vulneráveis no mundo como: negros, homossexuais, populações indígenas, fugitivos das guerras, mulheres. As realidades humanas necessitadas de cuidado são vistas como perspectivas de diálogos e prioridades sociais.

A bioética *feminista* valoriza o papel da mulher diante das manipulações do poderes constituídos e de suas vulnerabilidades. A mulher busca nas realidades que estão inseridas, condições dignas que possam usufruir e que tenham liberdade de fazer escolhas frente aos desafios dos problemas diários surgidos.

Os meios de comunicação sugerem propostas dos países desenvolvidos, como se as realidades contextualizadas de cada região não existissem. Na questão do poder, não há uma discussão imparcial dos assuntos em pauta. Os encontros, as reportagens, as comunicações são feitas de acordo com os interesses políticos e econômicos e não em consonância com as necessidades básicas existentes.

Os bioeticistas que apontam caminhos novos como liberdade para escolher e tomar decisões, bem como, a interatividade nas relações para a dignidade humana e a sobrevivência, indicam temas *contextualizados* diante dos propostos mundialmente, tanto nos congressos internacionais como nos nacionais, assim também nas produções científicas, enfatizando o diálogo e a participação de segmentos sociais como importância deliberativa.

CAPÍTULO 2: DIEGO GRACIA E JUAN MASIÁ: BIOETICISTAS DO DIÁLOGO

Este capítulo trata de dois autores bioeticistas que são relevantes pelas possibilidades e interatividade em bioética: Diego Gracia Guillén e Juan Masiá Clavel. Estes autores situam-se na bioética ibero-americana, de países periféricos, apresentando diálogos plurais na responsabilidade de transformações ético-sociais de ‘ponte para o futuro’, priorizando práticas em prol da humanização.

Inicialmente, o capítulo se ocupa da bioética e sua narrativa, seu surgimento na Espanha, Estados Unidos e no Brasil para contextualizar outras possibilidades de se fazer bioética.

Xavier Zubiri como mestre de Gracia e Masiá, analisado a partir das problemáticas do homem, da fé e de Deus. As realidades humanas como necessitadas de “religação”, frente às limitações dos poderes e o acesso à realidade divina.

Em Diego Gracia, foram selecionados tópicos com propostas contrárias às imposições e favoráveis à pluralidade: pensar a bioética, bioética narrativa, secularização, possibilidade e dever, e deliberação moral.

Nos itens sobre Juan Masiá, destacam-se os pontos que convergem para a humanização e libertação das realidades impositivas ético-sociais: bioética e diálogo, repensar a autonomia, a questão do gênero, elementos antropológicos, as relações, gratidão e responsabilidade, religiões e bioética.

Partindo de Gracia e Masiá, percebem-se propostas éticas de deliberação e interatividade, interligando filosofia, teologia e bioética. A ética da vida frente aos desafios de injustiças e desumanidades.

Diego Gracia e Juan Masiá, com seus estudos bioéticos, trazem horizontes de reflexão e abertura ao diálogo plural, priorizando os vulneráveis. Ambos têm perspectivas de possibilidades, de justiça social, de responsabilidades como propostas de transformações, de entrelaçamento da bioética com a ética social, de interatividade nas relações e de religiões salvando vidas e humanizando as realidades.

Há uma bibliografia ampla produzida pelos dois autores como livros, artigos, sites, comentários em livros de bioética sobre os mesmos e estudos sobre algum tópico destes bioeticistas relacionado com outras áreas das ciências. Porém, dissertações e teses específicas sobre eles são raras. Constata-se a Tese de Doutorado de Juan Pablo

Faúndez Allierda da Universidade de Salamanca, com o título de *La bioética de Diego Gracia*, editada pela Triacastela, Madrid, 2013.

2.1 Bioética e suas narrativas

As narrativas bioéticas apresentam autores com seus estudos que enriquecem a diversidade, proporcionando visões que alargam horizontes do pensamento e possibilidades de diálogo entre maneiras de posicionamento frente a assuntos sobre a sobrevivência da humanidade.

O pluralismo de ideias cresce na bioética, pois é um estudo que atrai pessoas na discussão de problemas éticos, valores, obrigações morais. O princípio da autonomia favoreceu o diálogo com realidades de diferentes culturas e povos. Como é uma disciplina de interdisciplinaridade, a presença da diversidade de profissões, áreas e atuações sociais são importantes.

Os grupos minoritários e vulneráveis tornam-se sujeitos de relevância para ações conjuntas entre teologia, bioética e religiões, priorizando direitos fundamentais para a conservação do mundo.

Van Rensselaer Potter apresentou a bioética como uma disciplina nova, interligando biologia e valores éticos, como ponte para o futuro de culturas das ciências naturais e humanas, assim o diálogo entre as ciências se torna possível. A sobrevivência da humanidade, dos países e das culturas é fundamental para o planeta.¹⁰⁷

Apesar de grupos se inspirarem nas ideias de Potter, sua influência foi grande no crescimento da bioética, enquanto disciplina. Potter não teve apoio financeiro e nem institucional para suas pesquisas, porém se dedicou aos estudos da *bioética global*, como forma de resgatar a justiça internacional e a ecologia.¹⁰⁸

A perspectiva global infundida por Potter proporcionou além da biologia, um projeto de vida com responsabilidades éticas frente às destruições do planeta, com atitudes de libertação da prepotência do homem diante dos demais tipos de vida.¹⁰⁹

Em 1979, Beauchamp e Childress publicam *Principles*, desenvolvendo os enunciados no Relatório Belmonte (Relatório da Comissão do Congresso dos Estados Unidos, para a pesquisa científica nos campos da biomedicina e ciências do

¹⁰⁷ Cf. FERRER; ÁLVAREZ, 2005, p. 61-62.

¹⁰⁸ Cf. *Ibid.*, p. 62.

¹⁰⁹ Cf. *Ibid.*, p. 70.

comportamento – promulgado em 1978).¹¹⁰ O Relatório Belmonte realça o reconhecimento da autonomia alheia e a proteção das pessoas cuja liberdade de ação esteja comprometida.¹¹¹

Em 1981, Alasdair MacIntyre na obra *After Virtue (depois da virtude)*, *A Study in Moral Theory*, apresenta o paradigma das virtudes, com uma visão neo-aristotélica. Edmund Pellegrino (Universidade de Georgetown) e David Thomasma (Universidade de Loyola, Chicago) também se colocam nesta perspectiva, mesmo sabendo das dificuldades, pois “os profissionais da medicina são cada vez menos profissionais livres e cada vez mais empresários ou simples assalariados”.¹¹²

Hugh Tristram Engelhardt Júnior apresenta um pluralismo moral e metafísico para uma caminhada de paz, repensando a santidade da vida e a dignidade humana. As divergências morais podem buscar maneiras de colaboração mútua com a bioética, sem negar a diversidade.

Há uma tensão fundamental entre a bioética secular e as reflexões cristãs tradicionais acerca da medicina e das ciências biomédicas. De um lado, a bioética secular está por sua própria natureza comprometida a moldar as reflexões morais e a fundamentar as preocupações existenciais como se a vida humana e o universo não tivessem sentido último. Do outro, as reflexões cristãs tradicionais se acham vinculadas a um conjunto de compromissos metafisicamente ancorados que moldam as reflexões morais e fundamentam as preocupações existenciais em termos de um reconhecimento de que a vida humana e o universo têm de fato um sentido último.¹¹³

Peter Singer apresenta uma bioética laica, não religiosa, visto que a ética não é um conjunto de proibições e nem um sistema ideal e simples, não dependendo da religião. Ele propõe como princípio de igualdade o *princípio de igual consideração de interesses*, este não se exige um tratamento igual para todos, atuaria o princípio da redução da utilidade marginal (conhecido na Economia) e pode haver um conflito de interesses.¹¹⁴

A bioética *feminista* clama por uma bioética não-sexista, anti-racista e libertária. Fátima Oliveira afirma que mesmo a bioética sendo plural “a categoria médica é a

¹¹⁰Cf. BEAUCHAMP, T.L.; CHILDRESS, J.F. *Princípios da ética biomédica*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 121.

¹¹¹Cf. FERRER; ÁLVAREZ, 2005, p. 122.

¹¹²*Ibid.*, p. 199.

¹¹³ ENGELHARDT, H.T. Jr. Pluralismo moral e metafísico: repensar a santidade da vida e da dignidade humanas. In: GARRAFA; PESSINI, 2003, p. 435-436 *passim*.

¹¹⁴Cf. FERRER; ÁLVAREZ, *op. cit.*, p. 302-303 *passim*.

predominante e a Igreja Católica mantém presença destacada. Os espaços informais e institucionais da bioética são feudos masculinos e brancos, que são maioria na bioética, os que mais publicam, coordenam os cursos e dirigem as instituições de bioética”.¹¹⁵

Para as bioeticistas Rosemarie Tong e Alison Jaggar o diálogo com a bioética feminista não é impor uma bioética de princípios ou outras normas e sim para que as mulheres bioeticistas narrem suas próprias experiências que podem ser múltiplas, tanto quanto o número de mulheres.¹¹⁶

Rosemarie Tong afirma que existem dois grupos de bioética feminista: os centrados no cuidado e os centrados no poder. O primeiro reabilita e recupera os valores ligados à questão feminista (“compreensão, nutrição, simpatia”). O segundo quer modificar de maneira estrutural tudo que oprime a mulher no mundo. Para Tong, há uma pluralidade de produções bioéticas feministas, porém todas comungam com a questão do “gênero”. Tong afirma também que as produções feministas de bioética têm uma visão filosófica que passa pela seguinte estrutura: “ecológica” (mais de uma visão política feminista), *autokoinomia* em oposição à autonomia masculina, “posicional” (conhecimento parcial da verdade), e “relacional” sendo as éticas feministas de relações micro e macrocósmicas, principalmente nos gêneros.¹¹⁷

Para Susan Wolf, a bioética tem seu nascimento e desenvolvimento no liberalismo norte-americano, daí o individualismo e o esquecimento de outros compromissos de gênero, perdendo de vista o critério relacional e a importância dos grupos para a vida ética. A bioética acaba servindo aos interesses dos profissionais da medicina ou da farmácia, do Estado e da indústria e não dos interesses dos grupos oprimidos.¹¹⁸

Wolf questiona a falta de crítica dos interlocutores que discutem a reprodução assistida ou o aborto ou as técnicas de clonagem e não se questionam se elas devem ser empregadas ou ainda a quem vão favorecer. Se a bioética nasceu para defender os grupos vulneráveis? A quais interesses ela está servindo? Onde está a discussão de gênero? A bioeticista Wolf afirma que a linguagem adotada na bioética foi mais branda e menos ameaçadora, se esquecendo de outras discussões importantes como a crítica racial, sexual e outras minorias.¹¹⁹

¹¹⁵ OLIVEIRA, 2003, p. 361.

¹¹⁶ Cf. FERRER; ÁLVAREZ, *op. cit.*, p. 283.

¹¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 281-283 *passim*.

¹¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 287

¹¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 288-289 *passim*.

Débora Diniz e Dirce Guilhem, bioeticistas brasileiras, afirmam a importância de ter uma abrangência maior da bioética feminista, e não ficar só na questão da reprodução ou da vulnerabilidade.

Há diferenças importantes entre as perspectivas feministas e de gênero na bioética. O feminismo parte de um compromisso de crítica política à suposta neutralidade de gênero da ciência e assume a tarefa de reescrever o discurso acadêmico em termos mais justos para os grupos subalternos. Por isso, a categoria vulnerabilidade é tão sedutora para as pesquisadoras feministas da bioética: ao mesmo tempo que resume a fragilidade de alguns grupos, demanda proteção e cuidado aos que experimentam a desigualdade. Ao contrário dos estudos de gênero na bioética, as perspectivas feministas são comprometidas com a intervenção no mundo real. E foi exatamente esse olhar teórico e metodológico da bioética feminista que a tornou tão sedutora às jovens pesquisadoras da bioética latino-americana.¹²⁰

2.1.1 Bioética Hispano-Americana

A bioética na Espanha tem três períodos: 1. De 1976 a 1984; 2. De 1984 a 2000; 3. A partir de 2001. Em 1976, há a fundação do Instituto Borja de Bioética, em Sant Cugat Del Vallès (Barcelona). Entre 1984 e 2000, houve a expansão, o amadurecimento e a consolidação da bioética na Espanha. O terceiro período é denominado de “revisão, projeção e integração”, devido aos fatores técnico-científicos, econômicos e ético-religiosos. No âmbito universal, Pedro Arrupe¹²¹ animou a criação do Grupo Internacional de Estudos de Bioética (GIEB/IEGB), na Federação Internacional de Universidades Católicas.¹²²

Ferrer e Álvarez apresentam uma ética espanhola denominando o capítulo de *Ática formal de bens e principialismo hierarquizado de Diego Gracia*. Os autores afirmam que Gracia supera a ausência da hierarquia dos princípios em Beauchamp e Childress e apresenta a não-maleficência e a justiça como nível 1 e autonomia e beneficência como nível 2. Os primeiros têm um caráter universal (bem comum) e os

¹²⁰ DINIZ; GUILHEM, Bioética Feminista na América Latina: a contribuição das mulheres. *Revista Estudos Feministas*. v.16, n.2, p. 599-612, Florianópolis, maio/ago 2008, p. 606.

¹²¹ Pedro Arrupe (Bilbao, 1907 - Roma, 1991) foi um sacerdote católico, membro da Companhia de Jesus. Foi eleito Superior Geral em 5 de outubro de 1965.

¹²² Cf. ABEL, F.; TERRIBAS, N. O dinamismo do diálogo bioético na Espanha. In: PESSINI, L; BARCHIFONTAINE; C.P. (Orgs.). *Bioética na Ibero-América*. História e Perspectivas. São Paulo: Centro Universitário São Camilo/Loyola, 2007, p. 183-187 *passim*.

segundos têm um caráter individual e particular. Os princípios do bem comum têm prioridade sobre os do bem particular.¹²³

É formal porque carece de conteúdos prescritivos concretos e afirma a condição boa das coisas reais como reais. Desse modo, escapa às éticas de bens materiais e às éticas formais idealistas. Sua ética é de bens ao ser formal e é formal sem ser idealista. Tenta superar os dualismos material-formal, autonomia-heteronomia, é-deve, conjugando o formalismo com o realismo de bens.¹²⁴

Na Bioética Hispano-americana, Gracia elenca quatro fases como itens da história da ética na América Latina: 1. Ética do dom; 2. Ética do despotismo; 3. Ética do paternalismo; 4. Ética da autonomia.

Na ética do “dom”, os descobridores por “acaso” encontram terras como um “dom dos céus”. Com esta interpretação “providencialista” há a “mitificação do indígena americano e de sua sociedade, com indígenas que vivem em ‘estado de natureza’, sem leis nem governo, com uma moral sexual, por exemplo, completamente diferente daquela da Europa medieval”.¹²⁵ O termo “paraíso terrestre” foi usado por Colombo, situando este paraíso “no hemisfério sul, abaixo da linha do Equador”.¹²⁶

A “ética do despotismo” gera relações deterioradas entre colonizadores e indígenas. A coexistência pacífica dá lugar à coerção e à força, até chegar à violência e à morte. Do mito do índio bom e delicado para o selvagem perverso que precisa ser conquistado pela violência. Bartolomeu de Las Casas denuncia a tirania contra os indígenas em seus textos polêmicos, como a *Brevíssima relación de la destrucción de las Indias* (1542).¹²⁷

Na terceira fase narrada, o índio estava livre, porém considerado como um incapaz que merecia um tutor. As ideias que prevalecem são as que “os indígenas são bárbaros nesse sentido e por isso têm força física, mas não vigor racional ou espiritual, e por natureza precisam de tutela”.¹²⁸

A quarta fase, a época da ética da autonomia na América Latina, coincide com a época das independências: os seres humanos são adultos e autônomos como afirmavam

¹²³ Cf. FERRER; ÁLVAREZ, *op. cit.*, p. 445-446 *passim*.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 430.

¹²⁵ GRACIA. O contexto histórico da bioética hispano-americana. In: PESSINI, L; BARCHIFONTAINE, C.P., 2007c, p. 17-34. p. 18.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 19

¹²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 19-21 *passim*.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 22..

as constituições dos EUA (1776), da França (1789) e da Espanha (1812). “Nos países latino-americanos, o exercício de direitos civis e políticos é impossível quando estes não são acompanhados por direitos econômicos, sociais e culturais”.¹²⁹ Os que não têm boa condição não podem garantir seus direitos, ao contrário dos que têm.

Para Gracia, esses direitos são formais e não reais, devido à contextualização latino-americana, composta por maioria necessitada; e os interesses da autonomia não têm sentido nestas situações, prevalecendo os princípios da justiça e da não-maleficência, tendo em vista uma medicina primária e não terciária dos países do desenvolvidos.¹³⁰

A recepção da bioética nos países da América Latina¹³¹ tem referência na Argentina, inicialmente. O primeiro programa se estabelece no Instituto de Humanidades Médicas da Fundação José Maria Mainetti, em 1969. A partir de 1970, este Instituto publica o jornal *Quirón*, produzindo monografias sobre ética médica.¹³²

Na Colômbia, entre 1970 e 1980, iniciou-se um movimento de humanização da medicina. Em 1985, há a fundação do Instituto Colombiano de Estudos Bioéticos (ICEB) com seminários sobre a bioética.¹³³

Em 1991, a Universidade do Chile cria uma Comissão de Bioética, formalizada em 1992. Em 1994, juntamente com a Organização Pan-Americana da Saúde (PAHO) surge um programa regional de bioética. A partir de 1996, inicia-se o mestrado em bioética sob a direção de Diego Gracia.¹³⁴

No México, em 1992, Dr. Manuel Velasco-Suárez criou a Comissão Nacional de Bioética (CNB): “a bioética atua na interface entre os sistemas biológicos que obedecem a leis físicas e a consciência ético-moral”.¹³⁵ Neste país, há três licenciaturas, oito mestrados e um doutorado em bioética; e como matéria curricular em duzentos e trinta e cinco (235) cursos superiores.¹³⁶

¹²⁹ GRACIA, 2007c, p. 30.

¹³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 31-33 *passim*.

¹³¹ “Dado o desenvolvimento incomum da bioética, primeiro a Argentina e depois, pela ordem, a Colômbia, o Chile, o México, o Brasil e os outros países latino-americanos”. ESCOBAR, A bioética na América Latina e na Colômbia. In: PESSINI; BARCHIFONTAINE, 2007, p. 66.

¹³² Cf. MAINETTI; PEREZ, Os discursos da bioética na América Latina e referências de bioética na Argentina. In: *Ibid.*, p. 36-37 *passim*.

¹³³ Cf. ESCOBAR, In: *Ibid.*, p. 69-70.

¹³⁴ Cf. LOLAS, A Organização Pan-Americana da Saúde (PAHO) e a bioética na América Latina. In: *Ibid.*, p. 55-56 *passim*.

¹³⁵ SÁNCHEZ; ÁLVAREZ; MÉNDEZ, Panorama mexicano do desenvolvimento da bioética. A medicina genômica no México como um dos maiores desafios bioéticos. In: *Ibid.*, p. 208.

¹³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 209-211.

2.1.2 Bioética no Brasil

No Brasil, a bioética surge nos anos 90, entre as discussões da bioética autonomista e a bioética contextualizada. O I Congresso de Bioética e Saúde foi em 11-12/06/1993, abordando questões sobre o início da vida. Outros congressos brasileiros foram realizados: o II em 1994 (temas sobre a morte); o III em 1995 (temas sobre a genética); o IV em 1997 (temas sobre a globalização). O ano de 2002 foi determinante com a realização do VI Congresso Mundial de Bioética em Brasília, com o tema: Bioética, poder e injustiça.¹³⁷

A Sociedade Brasileira de Bioética (SBB) desponta em 1992, na cidade de Botucatu-São Paulo com William Saad, mas só foi oficializada em 1995. E em 2005, inicia-se a Revista Brasileira de Bioética patrocinada pela SBB.¹³⁸

No Brasil muitas publicações científicas são consideráveis, com traduções internacionais importantes, realizadas pela Editora Loyola. São também inúmeras as iniciativas de bioéticas: No Recife, sob a responsabilidade de Maria Clara Albuquerque; Em Belo Horizonte um grupo sob os cuidados de Drumond de Andrade, Greco e Mota; Na Bahia, Universidade de Feira de Santana, com a geneticista Eliane de Azevedo. E os já existentes núcleos: UFRGS; PUC-RS; USP (principais representantes da bioética principialista no Brasil); UnB (mestrado e doutorado em bioética); Sociedade Brasileira de Teologia Moral; Centro Universitário São Camilo – SP, com o mestrado em bioética em 2004 e o doutorado; UNISINOS, São Leopoldo-RS; Centros de bioética: Anis (Instituto de bioética, direitos humanos e gênero – Brasília-DF, 1999); FIOCRUZ – Escola Nacional de Saúde Pública, Rio de Janeiro (Schramm – bioética da proteção); Núcleo de bioética de Londrina-PR.¹³⁹

Fermín Roland Schramm afirma que na bioética, o diálogo entre as ciências é primordial, tendo uma reciprocidade em objetos de estudos comuns e respeitando as diferenças que são específicas de cada ciência. Para Schramm, “a ética se refere a relações, não a seres ou entes pensados de maneira independente de sua vida de relação, e eventualmente dos efeitos implicados”.¹⁴⁰ Por isso a tensão moral entre

¹³⁷ Cf. PESSINI; BARCHIFONTAINE, 2007, p. 99-101 *passim*.

¹³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 102-103 *passim*.

¹³⁹ Cf. *Ibid.*, p.104-113 *passim*.

¹⁴⁰ SCHRAMM, F.R. Bioética sem universalidade? Justificação de uma bioética latino-americana e caribenha de proteção, p. 143-157. In: GARRAFA, V.; KOTTOW, M.; SAADA, A. *Bases conceituais da bioética*. Enfoque latino-americano. São Paulo: Gaia, 2006, p. 150.

relações/agente, moral/paciente e “identidade/diferença” interfere na própria bioética de varias culturas, especificamente na produção latino-americana.

Para o autor, esta produção se volta para a ‘bioética da proteção’, “por um lado, levar em consideração a especificidade de cada situação dos conflitos particulares nos quais deve atuar a bioética, mas sem chegar ao extremo do relativismo moral; e, por outro lado, levar em consideração o contexto da tradição universalista do discurso moral”.¹⁴¹ Schramm classifica a ‘bioética da proteção’ como sendo um ‘discurso de segunda ordem’ sobre um ‘discurso de primeira ordem’, ocorrendo três níveis: a metaética (conceitos e formas de argumentação utilizada); o normativo (o que seria melhor para a biosfera); e o protetor (dar mais importância aos vulneráveis). A bioética da proteção seria dar dignidade e qualidade de vida aos desprotegidos de tudo.¹⁴²

Marcio Fabri dos Anjos questiona se “o discurso teológico em bioética, com suas argumentações e avaliações tem validade apenas no interior das Igrejas? Ou teria o discurso teológico uma força política, e deveria ela se restringir ao âmbito das Igrejas?”¹⁴³ Já que a bioética valoriza o espaço interdisciplinar, a teologia também está incluída neste, e assim a produção teológica não poderia ficar só na esfera do particular e nem impor a prédica laico-racional como prioritária e universal.¹⁴⁴

A auto-suficiência do discurso tanto científico quanto religioso está sendo vista em virtude de uma realidade complexa. Para abrirem-se às realidades existentes, a hermenêutica pode ajudar por ser inerente a toda ciência, inclusive à teologia e à bioética, enquanto ciências. A problemática tanto teológica quanto bioética é encarar suas verdades como monopólios, cortando todo tipo de diálogo. O fechamento traz isolamento de si e dos outros. Na questão do poder de Deus, este é sempre dinâmico e comunicativo, vivido por Jesus nunca impositivo ou de dominação. Jesus vive os poderes de *Exousia* (poder em prol dos outros, alargando suas possibilidades de ser e de atuar); *Dynamis* (poder dinâmico ocorre 118 vezes no Novo Testamento); e *simeion* (poder de Deus em favor das pessoas necessitadas, traduzido por milagres). Porém, Jesus não se utiliza do poder *krátos* (poder exercido pela força), ao contrário, está sempre pregando a lei do amor.¹⁴⁵

¹⁴¹ SCHRAMM, 2006, p. 151.

¹⁴² Cf. *Ibid.*, p. 151-152 *passim*.

¹⁴³ ANJOS, M. F. Bioética em perspectiva de libertação. In: GARRAFA, V.; PESSINI, L. *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola-São Camilo, 2003, p. 456.

¹⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 457-458 *passim*.

¹⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 459-462 *passim*.

2.2 Influência dos aspectos do pensamento de Xavier Zubiri

Xavier Zubiri foi professor de Gracia e Masiá, daí a necessidade de conhecer aspectos do seu pensamento.¹⁴⁶ A partir de 1945 em Madri, deu vários cursos particulares sobre filosofia para Laín Entraldo, Julián Marías, Diego Gracia, Ignacio Ellacuría e outros.¹⁴⁷

Zubiri é influenciado pela escolástica, pela fenomenologia e pelas ciências contemporâneas. Ele afirma que a intelecção parte da apreensão e não da consciência ou de uma faculdade. E também o sentir é uma apreensão. Por isso o caráter sensitivo e intelectual. O sentir e o inteligir vão apreender a realidade. Tanto o sentir quanto o inteligir são unidos numa mesma ação. Zubiri chama de “sentir intelectual”.¹⁴⁸

O sentir tem três momentos: a) ‘suscitação’ – desencadear a ação animal; b) modificação tônica – a suscitação transforma o tom vital do animal; c) resposta. São momentos indissolúveis.¹⁴⁹

Pode pensar-se que o estar presente do inteligido na intelecção é um “estar posto” (Kant), ou ser término intencional da consciência (Husserl), ou ainda ser desvelação (Heidegger). Mas em todas estas formas, o inteligido “está presente” na intelecção. Ainda que estivesse por posição, por intenção ou por desvelação, o “estar presente” do “posto”, do “intencionado” e do “desvelado” não é formalmente idêntico à sua posição, à sua intenção e à sua desvelação. O posto “está” posto, o intencionado “está” intencionado e o desvelado “está” desvelado. Trata-se de investigar a índole desde “estar”. O que está presente na intelecção senciente é a realidade. A este “estar” presente da realidade, Zubiri denomina “atualidade”, que não é o caráter de “ato” de algo, no sentido aristotélico (que na terminologia zubiriana chama-se *atuidade*), mas o caráter de “atual”, que alude a uma espécie de presença “física” do real. É o estar presente de algo “desde si mesmo” em algo. O essencial não é a “presentidade”, mas o “estar”.

¹⁴⁶ Cf. ALLIER, J.P.F. *La bioética de Diego Gracia*. Madrid: Triacastela, 2013, p.34-35 *passim*. Zubiri nasceu em 1898 em São Sebastião na Espanha e morreu em 1983 em Madri. Licenciou-se em filosofia em Lovaina, em 1920, no mesmo ano doutorou-se em Teologia em Roma e no ano seguinte fez o doutorado em Filosofia em Madri (1921). Participou dos cursos de Husserl, Heidegger, Einstein e outros. É ordenado sacerdote no dia 21 de setembro de 1921, em Pamplona, no mesmo ano de sua tese doutoral em filosofia sobre Husserl. Retornando para Madri em 1931, conheceu Carmen Castro, sua futura esposa. Em 1933, ele pediu ao Papa Pio XI a dispensa do estado clerical para poder se casar na Igreja Católica.

¹⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 45.

¹⁴⁸ Cf. BELLO, J.S. *Deus, experiência do homem em Xavier Zubiri*. 2005. 108 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005, p. 15-17 *passim*.

¹⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 17.

Intelecção é atualidade, é “estar presente” na intelecção. O real, ao estar inteligido, está em atualidade.¹⁵⁰

Na realidade, o inteligir não precisa ir ao encontro, pois já está presente. A intelecção é apreensão direta, imediata e unitária do real. Quando se apreende ingressa no ‘campo de realidade’, este não é extrínseco, mas uma realidade campal sua que se abre ao mundo.¹⁵¹

Na antropologia de Zubiri, antes de se chegar à questão de Deus, o homem tem dois momentos: 1. “o de ser constituído por determinadas notas – momento de *talidade*; 2. e o de ter uma forma de realidade e um modo de implantação na realidade”.¹⁵² Assim, ao analisar a realidade humana, passa-se pela *talidade*: o homem vive, sente e entende. O homem age com as qualidades físico-químicas (corpo), psico-orgânicas (*psique*) e dentro da sua realidade como pessoa.

O ser humano vai se atualizando através de sua ‘mundanização’, sendo o eu do ser o seu próprio fazer, numa atitude “relativamente absoluta [...]”. O Eu não é um sujeito lógico nem um sujeito metafísico, mas a atualização mundanal da *suidade* pessoal. O Eu não é o primário, que é a realidade”.¹⁵³ Ao estar numa realidade, o homem é absoluto, porém este estar diante da realidade é adquirido enquanto pessoa, por isso se torna relativo.

O ser é o agente ou ‘ator’ ou ‘autor’ de suas próprias ações, onde suas escolhas são feitas dentre várias realidades. Ele escolhe este determinado fazer dentre outros. Com isso, estas ações são vitais por serem ‘possessões’ de si mesmo, e assim, a realidade vai sendo vida dentre outras possibilidades, é uma possibilidade dentre as demais.¹⁵⁴

O homem por ser realidade pessoal tem domínio, poder. O poder das realidades faz com que o ser humano seja pessoa com ‘apoderamento’, visto que o poder apropria-se do que domina, exercendo domínio dentro da realidade apreendida. Neste ‘apoderamento’, o homem se liga ao poder real, sendo relativamente absoluto e ao se ligar ocorre o que Zubiri chama de ‘religação’.¹⁵⁵

¹⁵⁰ BELLO, 2005, p. 24.

¹⁵¹ Cf. *Ibid.*, p. 27-28 *passim*.

¹⁵² *Ibid.*, p. 32-34 *passim*.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 35.

¹⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 37.

¹⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 38-39 *passim*.

Há três caracteres na unidade da religação: 1. Experiência: o homem experimenta a realidade como poder; 2. Manifestativa: o real tem suas notas que atualizam a realidade; 3. Enigmático: modo de significação do real.¹⁵⁶

No homem, há a “voz da consciência”, saindo do seu interior, mostrando o que se deve fazer ou não, esta escolha da realidade é chamada “volição”. Quando se atualiza esta vontade de realidade, Zubiri chama de “verdade real”. São três momentos: a) ostensiva da realidade (aqui situam-se os ocidentais desde os gregos); b) fidelidade (sentido de verdade para os semitas); c) efetividade (o que está sendo).¹⁵⁷

Zubiri critica as cinco vias (cósmicas) de Santo Tomás de Aquino para se chegar a Deus, e também as vias antropológicas de Santo Agostinho (partindo das verdades), de Kant (da vontade, do dever) e de Schleiermacher (dos sentimentos). As vias cósmicas não chegam a um Deus “impelente e possibilitante”; e as antropológicas não chegam a um Deus como “ultimidade do real”. Zubiri sugere como chegar a Deus através da “religação”.¹⁵⁸

A ‘religação’ seria a forma de uma via, onde o ‘absolutamente absoluto’ estaria presente na realidade. Com isso, o ser humano estaria negando ou afirmando a existência de Deus, ligado ao Absoluto. Esta ligação na existência da ideia de Deus com um sim ou um não, teria como base a experiência apoiada no ‘poder real’. Este poder de Deus parte do viver, e o viver seria a ‘religação’ se fazendo no poder real, que preencheria qualquer vazio e daria o sentido da vida.

Esta ideia tem três pontos: Deus tem que ser o fundamento do poder do real, um fundamento último, possibilitante e impelente; tem que ser uma “realidade” suprema, mas não um “ente” supremo; tem que ser uma realidade absoluta não “frente à” realidade enquanto tal, mas “em e por si mesma”, uma realidade “absolutamente absoluta”. A religação ao poder do real perfila uma ideia de Deus comum a todos e seu caráter enigmático nos leva à discussão viva e não só especulativa a respeito da realidade ou não realidade de Deus.¹⁵⁹

A via proposta da religação é a própria realidade, não sendo antropológica e nem cósmica, mas marcada pela caminhada da vida pessoal de cada ser. Deus é a realidade última e fonte das possibilidades humanas. O poder do real não é o poder de Deus, mas é o veículo deste poder. “Deus não é o recurso que o homem necessita nas suas

¹⁵⁶ Cf. BELLO, 2005, p. 39.

¹⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 41.

¹⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 45.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 47.

dificuldades, mas a plenitude da vida. Deus como plenitude da vida tem três formas: a) Autor, que faz com que eu seja eu mesmo; b) Ator, Deus é o traçado de minha vida; c) Agente, Deus faz que eu execute”.¹⁶⁰

Zubiri apresenta alguns caracteres de Deus: realidade absolutamente absoluta, una, única, pessoal, vivo, inteligente, volente, fundamentalidade, acessibilidade, não no sentido antropomórfico, e sim uma presença intrínseca às coisas reais. Deus está formalmente nas coisas, fazendo com que elas sejam Nele realidades distintas Dele, é um dar de si.¹⁶¹

Os atos de acesso do homem a Deus vão passar pelo próprio eu do ser e não da realidade humana. “O homem faz seu Eu ‘em’ Deus (ultimidade), ‘com’ Deus (possibilitante) e ‘por’ Deus (impelente). A ‘remissão’ acontece numa tensão dinâmica teologal entre Deus e o homem”.¹⁶²

Deus se doa numa relação interpessoal, o próprio Deus nos leva a Ele e dar-nos a Ele é uma entrega, não é uma doação passiva ou um abandonar-se e sim uma entrega positiva e ativa. Não é levada a Deus e sim aceita por si mesmo ser levado a Deus. O ser humano como relativo acata o absolutamente absoluto. “Aos três caracteres de Deus religante como realidade última, possibilitante e impelente, correspondem três momentos da entrega do homem a Deus: acatamento/adoração, súplica/oração e o refugiar-se”.¹⁶³

Zubiri chama esta entrega de fé. Entrega de adesão, entrega pessoal ao Outro, vontade de buscar. A fé está vinculada à razão e vice-versa (crer para entender e entender para crer) como caminho em ligação com Deus.

[...] as duas concepções clássicas da conexão entre razão e fé, que acentuam ou a fé – *credo ut intelligam* (creio para entender) – ou a razão – *intelligo ut credam* (entendo para crer) – se mostram insuficientes. Nessas conexões, fica subentendido que a conexão é “caminho”: a fé como caminho “para” o conhecimento e o conhecimento como caminho “para” a fé. A questão mais radical é saber como é possível esse caminho, em que se funda essa unidade de via, que seria impossível se não houvesse alguma dimensão comum na qual esta via possa ser traçada. Para Zubiri, essa dimensão comum é a intelecção em “direção”, a presença direcional de Deus.¹⁶⁴

¹⁶⁰ BELLO, 2005, p. 51-52 *passim*.

¹⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 57-59 *passim*.

¹⁶² *Ibid.*, p. 60-61 *passim*.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 66-67 *passim*.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 78.

A extensão da ‘religação’ se torna religião. A existência das religiões tem relação com a entrega dos homens reais a Deus e não em abstrato. Os homens são pessoas inseridas numa sociedade histórica e cultural e a diversidade das religiões é um enriquecimento do poder real de Deus.¹⁶⁵

O pertencer à realidade divina faz o ser humano se entregar a Deus, esta entrega é a fé, esta fé manifesta-se através do humano se entregando ao divino, numa atitude radical que se dá na religião, que se torna ‘religação’. Deus irrompe na realidade humana através do homem que problematiza Deus. A experiência do homem se dá na experiência de Deus dentro da realidade e apontando para a vida.¹⁶⁶

A problematização do homem diante das realidades e de Deus é um assunto pertinente para Zubiri. Para se ter um problema é necessário se ter um objeto. O objeto será problemático a partir do momento que existirem as dificuldades. As dificuldades se deparam com as possibilidades de outras compatibilidades. Diante das congruências diversas surge o contraditório como um problema. Só algumas contradições implicam dificuldades. Assim, os problemas são descobertos pela mente humana a partir do objeto como fato real. Estes impasses são da ordem prática.¹⁶⁷

2.3 Diego Gracia

A sociedade como um todo têm suas diferenças, suas limitações e suas deficiências, fazendo com que novas formas de decisões participativas e plurais sejam valorizadas. Gracia respeita a pluralidade, fundamentando-se na filosofia de Zubiri e entre outras possibilidades, escolhe a deliberação moral como um método a ser usado nas decisões éticas.

Os tópicos que fazem parte deste estudo sobre Gracia são os seguintes: narratividade, secularização, possibilidade (e dever) e deliberação moral. Estes itens favorecem decisões livres de imposições e de realidades negativas.

As novas situações e tecnologias realçam a importância do processo de deliberação, para resolver os conflitos éticos surgidos. Gracia repensa a bioética como necessitada de decisões conjuntas, com a participação de peritos e de leigos no processo

¹⁶⁵ Cf. BELLO, 2005, p. 95.

¹⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 100.

¹⁶⁷ Cf. ZOBOLI, E. L. C. P. *Deliberação: leque de possibilidades para compreender os conflitos de valores na prática clínica de atenção básica*. 2010. 348 p. Tese (Doutorado em Enfermagem) – Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2010, p. 70.

de construção, conseguindo fazer uma interação entre o âmbito público e o privado. Para tal deliberação, há de se perceber que a racionalidade não é absoluta, diante da pluralidade de culturas e de posicionamentos, sendo passível de críticas em suas decisões.

Isso porque em uma sociedade liberal, os desentendimentos devem ser resolvidos mediante a deliberação. Como assinalou Amy Gutmann, ocorrem na natureza humana quatro causas para os desentendimentos, e, portanto quatro motivos para a deliberação: primeiro: a escassez de recursos (não somente dos recursos sanitários, mas dos recursos em geral); segundo: nossa capacidade limitada; terceiro: a existência de valores morais incompatíveis; quarto: nossa compreensão deficiente.¹⁶⁸

Sendo um mundo plural, há a necessidade de ‘repensar a bioética’, visto que experimentamos “os poderes” positivos e negativos. Daí, as novas interpretações participativas, da narratividade à hermenêutica, vislumbrando os relatos da vida, mais do que os manuais de moral.

Por vivermos num mundo secularizado e autônomo, há possibilidades da bioética ingressar na liberdade de pensamento e de expressão, gestando possibilidades, valores e deveres, num caminho da deliberação moral.

2.3.1 Biografia e obras

Diego Gracia, nascido em 1941 em Madri, estudou filosofia na década de 1960 e formou-se em medicina em 1970 com especialização em psiquiatria pela Universidade de Salamanca. Doutorou-se em 1973 pela Universidade Complutense, em Madri com a tese sobre a história da psiquiatria espanhola (*Persona y enfermedad: una introducción a la historia y teoría de la antropología médica*). Teve como embasamento teórico Laín Entralgo, Xavier Zubiri e Lopes Ibor, complementando sua formação filosófica. Fez pós-doutorado na Alemanha em antropologia médica e se tornou professor de história da medicina na Universidade Complutense. Em 1975, aborda a medicina na parte histórica e filosófica; e a partir de 1980 passa a se dedicar à bioética, organizando em 1988 o primeiro mestrado em Bioética na Espanha.¹⁶⁹

¹⁶⁸ GRACIA, 2010b, p. 102.

¹⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 8-10 *passim*.

Entre 1970 e 2011, seus escritos são mais de quatrocentos (400), entre artigos, prólogos, epílogos, notas bibliográficas. Foram oito (8) livros organizados por Gracia e quatorzes (14) editados. Entre eles: *Trabajos Del Seminario Xavier Zubiri (dirigido em 1974, 1976 e 1979)*; *Ciencia y vida: Homenaje a Pedro Laín Entralgo (editado em 2004)*; *Desde Zubiri (editado em 2004)*; *Medicina y Humanidades (editado em 2011)*; e demais escritos citados nas referências.¹⁷⁰

2.3.2 Pensar a bioética

Gracia inicia seus estudos em bioética nos inícios dos 80. Sua bioética tem raízes nos grandes mestres espanhóis e nos escritos da ética contemporânea. Funda o mestrado em bioética no Chile (1996), na República Dominicana (2000) e no Peru (2002).¹⁷¹

O seu livro *Pensar a bioética, metas e desafios* tem como nome original *Como arqueiros al blanco*, expressão esta tirada de Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, significando mirar o melhor possível e com compromisso. Gracia divide este livro em cinco partes: desde a mudança da medicina com o novo século XXI, passando pelos fundamentos da bioética, pelas profissões da saúde, pela bioética clínica até chegar ao assunto de ‘nascer e morrer’.¹⁷²

Gracia cita Aristóteles realçando que a visão deste filósofo era a insistência numa vida moral, onde o ser humano deve fazer tudo para se chegar ao “alvo” proposto, um alvo determinado pela busca do bem, bem este que chega a ser o ótimo, o melhor, em detrimento ao mal.

Mas o que mais surpreende é que essa tendência se ache inscrita na própria condição humana. Não se pode escapar dela. Na expressão *kathá pertoxótais kopò néchontes*, “semelhantes a arqueiros que têm um alvo certo”, Aristóteles faz uso do verbo *échein*, que significa ter, além de outras coisas mais, como habitar e viver, e o tempo verbal por ele empregado é o particípio, “que têm”. Têm-no e não podem não o ter. O alvo é o objetivo necessário do arqueiro.¹⁷³

O autor inicia seu primeiro capítulo, *A medicina na virada do século*, com a visão negativa do termo poder, devido às várias corrupções existentes na história por causa de sua ação no mundo, mas sendo que o ser humano não pode deixar de exercer

¹⁷⁰ Cf. ALLIER, *op. cit.*, p. 541-581 *passim*.

¹⁷¹ Cf. ALLIER, *op. cit.*, p. 79

¹⁷² Cf. GRACIA, 2010b, p. 15-16 *passim*.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 14-15 *passim*.

suas atividades sem ele. Assim, a necessidade de resgatar essa terminologia como uma possibilidade que a história apresenta para os fatores positivos da vida.¹⁷⁴

Gracia apresenta cinco teses sobre o poder: 1. A história como entrega de poderes ao homem (possibilidades); 2. A ambivalência tanto positiva quanto negativa, gerando possibilidades e impossibilidades; 3. O processo de possibilidades como cultura humana com poderes positivos e negativos; 4. Os poderes tendo dimensão moral: dimensão do poder e dimensão do dever; 5. Não há acordo perfeito entre ordem do poder e do dever.¹⁷⁵

O poder se torna uma “religação”, que nos une ao poder “último”, citando Zubiri, Gracia afirma que o poder real acaba se identificando com um ser pessoal que é Deus com as características de “ultimidade”, “possibilitação” e “impulsão”, chamadas por Zubiri de “adoração”, “súplica” e “refúgio”. Diante dos poderes positivos, existem os negativos, daí a questão do fracasso humano e histórico do poder, para tal, o recurso é uma instância superior trans-histórica, sobrenatural: Deus vem sanar o poder humano com a redenção e a salvação, sendo que este poder demanda possibilidades diante da vida.¹⁷⁶

Estas possibilidades podem ser positivas ou negativas. O ser humano diante das propostas de melhores situações, muitas vezes alcança objetivos não esperados. Os remédios são exemplos desta ambiguidade, há efeitos positivos e negativos para a saúde: “Não há remédio que não tenha efeitos negativos ou indesejáveis; não se conhece nem mesmo um que não produza os dois tipos efeitos”.¹⁷⁷

A bioética do futuro terá que refletir sobre a ética da responsabilidade se questionando sobre os fins deste ou daquele uso, os fins da medicina, da intervenção na natureza, criando ações de razoabilidade, submetendo as próprias ações ao crivo da razão: “A razoabilidade das crenças e dos fins é um fator fundamental de toda ética da responsabilidade. Provavelmente, os fins da vida humana jamais poderão chegar a ser, penso que por destino. O resto pode ser fanatismo [...] ou pura estratégia, mas jamais responsabilidade”.¹⁷⁸

A razoabilidade passa pela humanização das ações, visto que a teologia e a filosofia ocidentais apresentaram os defeitos do exclusivismo, do absolutismo e do

¹⁷⁴ Cf. GRACIA, 2010b, p. 21.

¹⁷⁵ Cf. *Ibid.*, p. 21-22 *passim*.

¹⁷⁶ Cf. *Ibid.*, p. 30-31 *passim*.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 36.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 99-100 *passim*.

racionalismo, não valorizando as religiões e filosofias orientais, nem os sentimentos. E entre a falta de equilíbrio diante do conflito de razão e emoção chega-se à angústia que leva a atitudes de agressão.¹⁷⁹

No capítulo segundo, *Fundamentos da Bioética*, Gracia apresenta a seguinte tese: “a bioética se inscreve no interior de um movimento mais geral, que foi gerando a si próprio durante todo o século XX, em torno de um novo estilo de gestão da vida e de morte, do corpo e da sexualidade”,¹⁸⁰ valorizando o princípio da autonomia, dos direitos de intimidade e privacidade, reconhecimento de deveres perfeitos e imperfeitos, da responsabilidade.

Como demonstrou Warren T. Reich, o termo “bioética” teve um nascimento quase simultâneo em Georgetown, concretamente na pessoa de André Hellegers, obstetra católico muito preocupado com os problemas éticos relacionados à origem da vida. Ele foi membro da comissão que Paulo VI nomeou em 1964, para o estudo dos métodos contraceptivos. A publicação da encíclica *Humanae Vitae*, em 1968, guarda grande relação com o nascimento da bioética. Essa encíclica colocou muitos teólogos a par do assunto [...], e desencadeou um novo modo de abordar a análise teológico-moral desses problemas.¹⁸¹

No diálogo com a teologia, destacam-se a importância dos teólogos para o nascimento da bioética, bem como a Encíclica *Humanae Vitae* (1968) do papa Paulo VI. Gracia afirma que os tratados de Teologia Moral apresentavam um sistema de deveres, obrigações e proibições, mas com Bernard Häring (1912-1998), teólogo católico alemão, com a publicação do livro *A Lei de Cristo* em 1954, a teologia moral passou a ser ordenada por virtudes e não por preceitos, sendo o mesmo esquema elaborado por Tomás de Aquino (1225-1274), sendo uma volta à Tradição.¹⁸²

A função da ética cristã não é tanto proibir ou condenar quanto exortar e promover. Entre outras coisas, porque pode ser que as proibições não sejam função direta da moral teológica. É muito provável que as proibições tenham um caráter mais racional que religioso, e que o mais característico das éticas religiosas não consistia tanto nas proibições quanto nos ideais da vida boa: portanto, na chamada ética de máximos mais que na ética de mínimos. Ao se analisar cronologicamente a obra de Häring percebe-se como ele foi sacando paulatinamente todas essas conclusões que, embora apenas em esboço, estavam já prefiguradas em sua tomada de posição inicial.¹⁸³

¹⁷⁹ Cf. GRACIA, 2010b, p. 107-109 *passim*.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 120

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 121.

¹⁸² Cf. *Ibid.*, p. 123-124 *passim*.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 125.

Gracia cita também os teólogos McCormick (1922-2000), Charles E. Curran (1934), Warren Reich, Albert Jonsen (1931 - Tese de doutorado em teologia: *Responsabilidade nas éticas religiosas modernas, Washington/Cleveland, 1968*) e outros, estabelecendo um diálogo entre a ética católica e a ética protestante. A bioética supõe uma abertura à secularização, um diálogo não só ecumênico, mas também com os demais segmentos da sociedade, isto associado ao direito à privacidade e à intimidade.¹⁸⁴

No diálogo religião e ética, Gracia menciona Rudolf Otto (1869-1937), teólogo alemão protestante, Gracia afirma que a religião não se subordina nem ao *télos* (finalidade) nem ao *éthos* (moralidade), a autonomia não é incompatível com a “*teonomia*”. Alude também Karl Barth (1886-1968), teólogo suíço protestante, que fundou a teologia dialética, afirmando que “O reino de Deus não pode ser confundido com um reino moral, por excelso que seja. religião e moral são duas coisas completamente distintas. É claro que se encontram articuladas entre si, mas dialeticamente, de modo tal que a religião supõe [...] a superação da ética”.¹⁸⁵

Para Zubiri, “a experiência religiosa é a religação, enquanto a da experiência moral é a da obrigação. A primeira tem sempre um caráter prioritário em relação à segunda. Isto significa que a obrigação moral é sempre ulterior à religação”.¹⁸⁶

Karl Rahner (1904-1984), teólogo alemão jesuíta, no seu escrito *GeistimWelt* (Espírito no mundo), afirma que a existência humana passa pelo plano categorial e transcendental, o corpo e o espírito, o limitado e o absoluto, sendo que o absoluto é Deus. Assim, a moral enquanto categoria humana é limitada. Com isso, a moralidade tem um lado absoluto (*opção fundamental*) e outro relativo, a dos deveres materiais. Para que o homem seja pleno, ele deve se abrir à vida do espírito, aspirando ao absoluto que é Deus.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Cf. GRACIA, 2010b, p. 128-130 *passim*.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 154-155 *passim*.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 163.

¹⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 197-198 *passim*.

2.3.3 Bioética narrativa

Gracia, no campo da hermenêutica em bioética, declara que o tema é complexo e que a vida humana e a ética têm caráter narrativo. As histórias são fontes de saber cultural e ético. Aprendemos com as narrativas da vida e não em manuais de moral.¹⁸⁸

A Bíblia possui livros, em sua maioria, de narrações: Caim e Abel, Moisés, Davi, os profetas, os discípulos de Jesus, do próprio Jesus. São vidas com seus atos, conflitos e acontecimentos. A cada época, um relato próprio.¹⁸⁹

Os mitos latinos e gregos são considerados histórias com interferências de deuses, semi-deuses e heróis. Possuem ligações culturais e mediações entre o sagrado e o profano. A forma como são contados levam a reflexões morais e interpretações psicológicas.

Os meios de comunicação como televisão, cinema, rádio, internet também são expressões de narratividades com suas imagens, sons e técnicas, com reportagens que vão desde a idade infantil até a adulta, do conhecimento à moral.¹⁹⁰

Das narrativas bíblicas, mitológicas, midiáticas e outras chega-se à hermenêutica, como proposta de compreensão inter-disciplinar. A hermenêutica é “a arte da interpretação [...], é a busca do sentido dos fatos, dos textos, das narrativas. As palavras e as imagens são estruturas que veiculam ou transmitem sentidos [...]”.¹⁹¹

Agora talvez se entenda por que neste novo paradigma, a narratividade e a hermenêutica convertem-se nos métodos da racionalidade por antonomásia: da racionalidade filosófica, aquela que se pergunta pelo ‘ser’ das coisas, e da racionalidade ética, aquela que se pergunta pelo ‘dever ser’. As decisões éticas são sempre e necessariamente concretas, situadas, e têm portanto, de buscar levar em conta a infinita e não apreensível riqueza da realidade concreta, algo que o ser humano jamais será capaz de esgotar.¹⁹²

Sobre a narrativa, Walter Benjamin (1892-1940), filósofo e sociólogo judeu alemão, afirma que “o narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria

¹⁸⁸ Cf. GRACIA, 2010b, p. 216.

¹⁸⁹ Cf. *Ibid.*, p. 217.

¹⁹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 218-219 *passim*.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 220.

¹⁹² *Ibid.*, p. 234.

experiência ou a relatada pelos outros”.¹⁹³ A experiência dos relatos são compreensivas para a narratividade de quem revela a história.

A narrativa ingressa no mundo da relação narrador e leitor/ouvinte, onde a experiência contada pelo narrador é lida/ouvida pelo leitor/ouvinte de maneira pessoal. O leitor/ouvinte ao narrar o que leu/ouviu, transforma-se em um novo narrador e assim acontece sucessivamente na história da narração. Assim, há a aproximação da experiência da narrativa pela pessoa que nos conta ou narra, vivenciada por este “novo” narrador/contador.

Para Umberto Eco (1932-2016), filósofo e linguista italiano, existe um leitor semântico e um leitor crítico que leva a uma interpretação semântica e a uma interpretação crítica, ou ainda uma interpretação “semiósica” e uma interpretação semiótica.¹⁹⁴

A interpretação semântica ou semiósica é o resultado do processo pelo qual o destinatário, diante da manifestação linear do texto, preenche-a de significado. A interpretação crítica ou semiótica é, ao contrário, aquela por meio da qual procuramos explicar por quais razões estruturais pode o texto produzir aquelas (ou outras, alternativas) interpretações semânticas.¹⁹⁵

Eco aponta para interpretações e conjecturas, apresentando conceitos de “autor-modelo” e “leitor-modelo”, sendo que o primeiro produz o segundo, acontecendo uma coerência entre a intenção do autor e a intenção da obra. Isto levaria para uma “deslegitimação” das más interpretações, ou seja, quando o leitor revela um aspecto de uma obra, significa que ele ignora ou deixa nas sombras, vários outros aspectos. Com isso novas interpretações sobre o mesmo texto enriquecem a narrativa, num universo de outras interpretações possíveis.¹⁹⁶

Luiz Carlos Susin¹⁹⁷ afirma que as ciências têm suas ações nas respectivas áreas e a questão da fé não é uma certificação científica e sim uma realidade para as religiões que têm experiências a partir das suas tradições e interpretações.

¹⁹³ BENJAMIN, W. *Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política*. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 201.

¹⁹⁴ Cf. ECO, U. *Os limites da Interpretação*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 11.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 12.

¹⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 15-16 *passim*.

¹⁹⁷ Doutor em teologia, nascido em Caxias do Sul (RS), em entrevista à Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), em São Leopoldo-RS, sob responsabilidade dos jesuítas.

As ciências não desenvolveram e nem lhes compete desenvolver métodos que provem ou se deparem com um Deus. Um cientista pode ser agnóstico ou crente, mas isso é uma decisão de fé, não uma constatação científica. Para quem crê na ação criadora de Deus, a narrativa da criação ganha sentido dentro das grandes tradições religiosas e literárias, portanto da cultura que expressou o sentido da fé, e não propriamente da ciência. A linguagem científica não consegue dizer tudo o que se pode narrar a respeito da verdade. Ciência não é sinônimo de verdade, é parte dela. Paul Ricoeur é um bom exemplo do quanto a linguagem narrativa, com suas características míticas, tem densidade de verdade que a ciência não alcança. É narrando que se diz o mistério.¹⁹⁸

Nesta visão de Susin, a ciência e a fé têm responsabilidades com uma interpretação mais próxima da verdade, mas ambas têm as suas delimitações. A narrativa científica pertence ao âmbito da ciência e a narrativa de fé às tradições religiosas e literárias. O sentido das ciências é dado pelo seu próprio objeto de estudo, enquanto o da fé à ação criadora de Deus.

Mikhail Bakhtin (1895-1975), filósofo russo, dá pistas para uma visão que transcende realidades humanas, com novas questões e interpretações que não se esgotam nas já existentes, pois estas refletem em muitos casos, relações de dominação que não dão espaços para outros modos de interpretar e nem aceitam essas novas visões interpretativas. As festas populares trazem situações de renascimento e renovação, de nascimento do novo, “[...] todas as imagens são concentradas na unidade contraditória do mundo que agoniza e renasce [...]”.¹⁹⁹

A mudança do enfoque e do valor narrativo, no entanto, marcada pelas interpelações da ciência, da literatura, da religião, da sociologia, da psicanálise, da teologia, da bioética, permitiu enxergar nas narrativas outras visões possíveis.

Gracia situa na história da medicina três períodos: Antigo (realista) ou especulativo; Moderno ou objetivo; Atual, narrativo-hermenêutico. 1) O especulativo se baseia na razão, seguindo a obra de Galeno de Pérgamo (129-199 d.C.), esta razão vai ajudar a resolver o problema das doenças com as definições de “gênero próximo e diferença específica”, e assim criar o catálogo das “espécies mórbidas”. 2) O objetivo

¹⁹⁸ SUSIN, L. C. “É narrando que se diz o mistério”. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, ano IX, n. 308, 2009, p. 1-2. Entrevistado por Márcia Junges. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2820&secao=308>. Acesso em: 20 ago. 2012, p. 1.

¹⁹⁹ BAKHTIN, 1987, p. 189.

como exemplo nas obras de Sydenham (1624-1689), a clínica vai elaborar os critérios, a partir das “sensações subjetivas ou sintomas”. 3) O narrativo-hermenêutico, visto que hoje a medicina leva em conta os valores, as emoções, os desejos e as crenças dos usuários de serviços médicos. O usuário não é visto mais como um paciente, passivo, diante da doença, assim as decisões clínicas vão passar pela narratividade, valorizando a obra de Freud (1856-1939), *A interpretação dos sonhos* (1900) que é vista como o começo da hermenêutica médica.²⁰⁰

No modelo realista, chamado de ética da virtude, o ser é o “princípio e fundamento de todos os demais transcendentais, a verdade, a bondade, a beleza, *aliquidade*. O ser é bom”,²⁰¹ sendo assim, o médico deve ter em mente a virtude, adequando-se à ordem da natureza imutável, citando o Juramento Hipocrático²⁰² (450a.C.) que influenciava a medicina.

No segundo modelo (moderno ou objetivista), a clínica está em destaque. Na Inglaterra, a influência dos empiristas com o termo probabilidade se torna importante e as estatísticas são analisadas, fazendo com que a medicina se baseie na evidência. Na França, prevalecem as sensações, os sintomas se tornam objetivos para os diagnósticos

²⁰⁰ Cf. GRACIA, 2010b, p. 236-237 *passim*.

²⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 238.

²⁰² Juramento de Hipócrates:

"Eu juro, por Apolo médico, por Esculápio, Hígia e Panacea, e tomo por testemunhas todos os deuses e todas as deusas, cumprir, segundo meu poder e minha razão, a promessa que se segue: Estimar, tanto quanto a meus pais, aquele que me ensinou esta arte; fazer vida comum e, se necessário for, com ele partilhar meus bens; ter seus filhos por meus próprios irmãos; ensinar-lhes esta arte, se eles tiverem necessidade de aprendê-la, sem remuneração e nem compromisso escrito; fazer participar dos preceitos, das lições e de todo o resto do ensino, meus filhos, os de meu mestre e os discípulos inscritos segundo os regulamentos da profissão, porém, só a estes. Aplicarei os regimes para o bem do doente segundo o meu poder e entendimento, nunca para causar dano ou mal a alguém. A ninguém darei por prazer, nem remédio mortal nem um conselho que induza a perda. Do mesmo modo não darei a nenhuma mulher uma substância abortiva. Conservarei imaculada minha vida e minha arte. Não praticarei a talha, mesmo sobre um calcuroso confirmado; deixarei essa operação aos práticos que disso cuidam. Em toda casa, aí entrarei para o bem dos doentes, mantendo-me longe de todo o dano voluntário e de toda a sedução, sobretudo dos prazeres do amor, com as mulheres ou com os homens livres ou escravizados. Àquilo que no exercício ou fora do exercício da profissão e no convívio da sociedade, eu tiver visto ou ouvido, que não seja preciso divulgar, eu conservarei inteiramente secreto. Se eu cumprir este juramento com fidelidade, que me seja dado gozar felizmente da vida e da minha profissão, honrado para sempre entre os homens; se eu dele me afastar ou infringir, o contrário aconteça." Disponível em: <<http://www.cremesp.org.br/?siteAcao=Historia&esc=3>>. Acesso em: 27 nov. 2014. Versão do Conselho Regional de Medicina de São Paulo.

e prognósticos nas decisões médicas. Este modelo é conhecido, pois prevalece até hoje.²⁰³

O terceiro modelo da narratividade-hermenêutico é o da *ética da responsabilidade*, “Responsabilidade por tudo e por todos, pela razão, mas também pelas emoções, pelos desejos, pelos valores, pelas crenças etc [...] Responsabilidade, sobretudo pela situação concreta, portanto pelas circunstâncias do ato que estejamos decidindo [...]”.²⁰⁴

Gracia cita dois teólogos protestantes como primeiro escrito de narratividade em bioética no ano de 1977: Stanley Hauerwas e David Burrell, com o título *Do sistema à história: um padrão alternativo para a racionalidade em ética*. Outro autor citado é Alasdair MacIntyre, filósofo britânico que publicou um artigo intitulado *Crise epistemológica, narrativa dramática e a filosofia da ciência*. Edmund Pellegrino (1920-2013) critica estas propostas como relativistas, questionando quais das narrativas seriam adotadas. Diante deste conflito, a nova hermenêutica de Hans-Georg Gadamer (1900-2002) e de Paul Ricoeur (1913-2005) dá uma resposta apontando para a questão primeira que é a realidade que vai se “revelando” e não as ideias.²⁰⁵

Ricoeur apresenta uma ética da hermenêutica, questionando a “identidade” do homem, das comunidades: A resposta à questão pelo ‘quem’ é uma narrativa. Identidade individual ou coletiva é ‘identidade narrativa’.

Somente a identidade narrativa permite resolver a distinção entre a mesmidade e a diferença através do tempo, superando o *idem* substancialista ou formalista (mesmidade fora do tempo) e seu oposto (a dissolução da mesmidade através do tempo). O ser humano é *idem*, um “eu” puro que permanece imperturbável, mas é *ipse*, o logro da identidade na diferença e através dela. Já não se trata do “eu” abstrato, mas do “um mesmo” narrativo. Esse um mesmo que se vai ganhando sempre e somente por meio da “identidade narrativa”. Não há um “eu” puro diante de um “tu”, mas uma dialética de identidade e alteridade que se conectam mediante a ipseidade do “um mesmo”.²⁰⁶

A hermenêutica não vai explicar, e sim, compreender o sentido da vida, o encontro do eu com o tu, o sentido da junção identidade e alteridade. A identidade pessoal é uma narrativa na descoberta das histórias de outras pessoas, outras culturas,

²⁰³ Cf. GRACIA, 2010b, p. 237.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 239-240 *passim*.

²⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p. 240-242 *passim*.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 243.

outros povos. Na hermenêutica, as tradições dialogam com as novas criatividadees, a atitude crítica se renova em cada ato responsável.²⁰⁷

A vida humana está estruturada de narratividades: canções, folclore, danças, parábolas, religiosidades populares, relato de fatos, publicações de artigos etc. A narratividade amplia os horizontes da razão, esta é história e narrativa, e não absoluta e nem o que não se pode contestar.²⁰⁸

2.3.4 Secularização

Gracia articula a secularização com a possibilidade da bioética sair de um aprisionamento moral-civil e religioso, ingressando no âmbito da liberdade de pensamento e da ação, onde o íntimo e a privacidade tomam lugar de destaque e a tolerância acaba por se tornar um direito humano (liberdade de expressão, liberdade de consciência). O importante não é travar uma luta entre as éticas da autonomia e as éticas da fé e sim, entender os conteúdos de ambas. O autor realça a importância da ligação entre bioética teológica e filosofia, e cita como exemplo o trabalho de cooperação entre Childress que é teólogo e Beauchamp que é filósofo na apresentação do principialismo com a primeira aplicação sistemática no livro destes bioeticistas (*Princípios de ética médica*).²⁰⁹

A bioética supôs a secularização de um espaço moral, o das decisões sobre o corpo e a sexualidade, a vida e a morte e, portanto, sua emancipação em relação aos governantes eclesiásticos ou civis. O governo dessas dimensões passou do espaço público ao privado, alterando sua antiga condição de deveres perfeitos para a de deveres imperfeitos. Esse exercício privado, livre e responsável é protegido agora com alguns direitos humanos que adquiriram assim uma dimensão até então desconhecida, como os de privacidade e intimidade. Esta é a revolução que se produz e que se está produzindo.

²¹⁰

A secularização traz para o debate moral, questões como: o corpo, a sexualidade, o início da vida. Antes, falar sobre sexualidade era “herético” e tudo estava imposto pelas religiões: o que se devia fazer ou não. Havia formas de proibições que não se

²⁰⁷ Cf. ZOBOLI, *op. cit.*, p. 93.

²⁰⁸ Cf. *Ibid.*, p. 94.

²⁰⁹ Cf. GRACIA, 2010b, p. 133.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 129-130 *passim*.

questionavam, eram como deveres perfeitos. “Portanto, a coação era considerada lícita nesse tipo de questões, para fazer que se cumprissem os objetivos tidos por honestos e corretos”.²¹¹

O suicídio era considerado um crime e na Igreja Católica não teria direito às exéquias. Com a secularização, o suicídio passa a ser visto de forma não condenatória e na religião, a partir de 1983, pode-se celebrar em intenção do suicida. Gracia cita o direito penal espanhol que até 1989, o suicídio era considerado um delito.²¹²

Com a secularização, a emancipação das imposições religiosas e civis se faz presente e as decisões sobre o corpo e a sexualidade toma espaço. O domínio passou do público para o privado, este é garantido pelos direitos humanos.²¹³

A intimidade e a privacidade são temas da secularização. O primeiro é composto de conteúdos morais, religiosos, políticos, estéticos, ideológicos etc. Contudo, não se reduz nem aos conteúdos e nem ao tipo de crença, mas à própria condição de ser humano. O direito à privacidade se torna personalista e fundamental.²¹⁴

Esta passagem da imposição à autonomia, com valores de intimidade, privacidade e honra, sedimenta a secularização com direitos protegidos por normas e priorizados pela justiça, como forma de não violação da vida particular de cada pessoa.

Gracia se utiliza da filosofia de Xavier Zubiri, valorizando a realidade que se impõe a todo ser humano, tendo um “poder real” e fazendo uma “religação”, esta se faz prática religiosa propriamente dita quando deixa de ser experiência do poder e passa a ser experiência da graça. “A realidade tem poder sobre mim, toma a iniciativa. A iniciativa não é minha, mas da realidade, ela se me impõe como última, possibilitante e impelente, disse Zubiri, é a isto que se chama ‘poder do real’”.²¹⁵

Há uma estrutura narrativa na vida humana, onde na reflexão sobre o homem e a mulher se torna fonte de saber cultural e ético. Na Bíblia, as narrações transmitem também ensinamentos morais. O segundo elemento importante, além da narrativa, é a hermenêutica, considerada procura do significado dos relatos, “[...] O sentido é sempre sentido da vida e sentido dentro da vida. Talvez por isso, a hermenêutica tenha por

²¹¹ GRACIA, 2010b, p. 127.

²¹² Cf. *Ibid.*, p. 127-128 *passim*.

²¹³ Cf. *Ibid.*, p. 130.

²¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 135.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 159

objeto interpretar um ocorrido no conjunto da vida como parte dela, porque só adquire seu verdadeiro sentido no interior desse contexto”.²¹⁶

Diego Gracia destaca várias questões importantes para que o diálogo bioético aconteça: fundamentação filosófica, abertura, equilíbrio, respeito à fé e à secularização, narratividade, hermenêutica etc. Como o título original do seu livro *Pensar a bioética (Como arqueiros ao alvo)*, vislumbra-se a oportunidade de se fazer uma hermenêutica, indo além dos “arqueiros ao alvo”, a lança ao ser jogada está em plena liberdade (princípio da autonomia), porém segue seu destino (o alvo), há caminhos que podem ser trilhados como de diálogos e tolerância, há “metas e desafios” que precisam ser lançados nos vários “guetos” de ideias e posturas políticas, sociais, religiosas e econômicas.

E para uma metodologia da deliberação moral, ingressaremos no item de Gracia que possibilita decisões prudentes sobre: os problemas éticos, os valores experimentados e as obrigações determinadas.

2.3.5 Possibilidade e dever

O pensamento de Diego Gracia está situado em três períodos: 1. Compreende de 1970 a 1983, dedicando-se à antropologia médica e à história da medicina; 2. De 1983 a 2000, estuda o sentido e o desenvolvimento da bioética, vendo a medicina como autônoma com seus aspectos clínico, profissional, legal e moral e a preocupação com a qualidade de vida, realçando a racionalidade, o pluralismo e a secularização; 3. De 2000 até então, aplica o principialismo hierarquizado à história clínica através dos problemas ético-morais.²¹⁷

Na perspectiva da problematização ético-moral, a possibilidade e o dever são relevantes em sua trajetória. Antes do dever, há a presença dos valores. Os valores fazem parte da vida humana, por eles “[...] se mata e se morre. Os valores são o mais importante de tudo o que temos em nossas vidas”.²¹⁸ Existem valores religiosos, políticos, econômicos, morais etc. Através deles nos identificamos e somos nós

²¹⁶ GRACIA, 2010b, p. 225.

²¹⁷ Cf. ALLIER, *op. cit.*, p. 133.

²¹⁸ Cf. GRACIA, 2010b, p. 370.

mesmos. Fatos, valores e deveres estão inter-relacionados. Os juízos morais são categóricos por serem imperativos.²¹⁹

Gracia afirma que juntamente com a ética formal de bens está o sistema de referência formal como possibilidade do agir moral até chegar a uma ética formal do dever. A experiência moral proporciona possibilidades, que leva a um agir de perfeição e como felicidade, chegar ao máximo dos bens. "A inteligência humana é 'possuidora', apropria-se de possibilidades. As coisas, por sua condição de apropriáveis, adquirem o caráter de bens. A bondade é um caráter formal da realidade, a condição em que estão as coisas reais [...]".²²⁰

De uma ética formal passa-se a uma moral de conteúdos, após a transcendentalidade da realidade do homem, determina-se o que é bom e mau. Conhece-se e avalia-se. "Passamos da 'bondade real' ('formal') à 'bondade dual' (conteúdos: bem e mal). Transitamos da atualização do caráter formal de bem (impressão da realidade) aos conteúdos (avaliação), o bom e mau das coisas (avaliação ou juízo de avaliação)".²²¹

Além dos fatos (realidade) e dos valores, temos o dever. "À diferença dos juízos de fato e dos de valor, que formulam normalmente no indicativo, os juízos de dever tendem a se formular no imperativo [...]. Assim o soube ver Kant em sua célebre descrição desse tipo de juízos".²²²

A metodologia moral utiliza-se de termos adotados em diversas teorias éticas como: deontologia (do ato e da norma) e teleologia (do utilitarismo dos atos e do utilitarismo das normas). As deontológicas (na língua grega, *déon* = obrigatório, justo, adequado) referem-se aos deveres cumpridos em determinadas realidades sociais. As teleológicas (em grego, *télos* = fim) partem das ações humanas e suas consequências.²²³

A teleológica do utilitarismo dos atos seguido por Jeremy Bentham (pai do utilitarismo: 1748-1832) e John Stuart Mill (1806-1873), está baseada em ações que levem bons resultados para um maior número de pessoas. No utilitarismo das normas, a ação é determinada em conformidade com as regras morais.²²⁴

²¹⁹ Cf. GRACIA, 2010b, p. 373-374 *passim*.

²²⁰ FERRER; ÁLVAREZ, *op. cit.*, p. 429.

²²¹ *Ibid.*, p. 431.

²²² GRACIA, 2010b, p. 373.

²²³ FERRER; ÁLVAREZ, 2005, p. 108.

²²⁴ *Ibid.*, p. 109.

Na deontologia, o ato humano não depende exclusivamente das consequências e sim de valores e normas. A deontologia do ato parte da ação humana com decisões livres sem uma regra específica e seu expoente é Sartre (1905-1980). A deontológica da norma tem em Kant (1724-1804) sua maior expressão a partir da ação do homem como boa vontade, priorizando a razão sobre as inclinações e interesses pessoais, como um *imperativo categórico*, pois o dever é o cumprimento da lei moral.²²⁵

Uma deontologia estrita, como a kantiana, oferece-nos um fundamento sólido para a proteção dos direitos humanos inalienáveis, tanto no campo biomédico como em outros âmbitos da vida. Por outra parte, um deontologismo não estrito pode colocar-nos em graves apuros em situações de conflito de deveres. [...] a compreensão de Beauchamp e Childress do deontologismo não é tão rigorosa. Bastaria que a teoria em questão aceitasse que existem outros critérios de retidão moral, além das consequências.²²⁶

A partir dos fatos, ocorrem os valores até chegar a decisões como um dever de sair das situações reais conflituosas ou um imperativo ético frente às possibilidades de decisões. No contraste de decisões, chama o procedimento de *deliberação*, palavra usada também por Aristóteles.²²⁷

Os conflitos morais de valores e de deveres podem ser ajustados como problemas éticos. Estes problemas são apontados como uma aproximação deliberativa prudente e não única. As éticas se tornaram intersubjetivas e precisam da participação de todos os afetados por normas ou decisões, avaliando os contextos e as situações.²²⁸

Entre problema ético e dilema ético há diferença. O dilema exige confronto, escolha entre uma e outra opção, não há uma solução satisfatória e a saída é sempre difícil. O problema não nos diz que as possibilidades são duas e nem que a solução seja única para todos, e sim, uma necessidade de ter escolhas possíveis e distintas para cada caso. Diante de um problema, se pensa no que se deve escolher no concreto entre as possibilidades, são questões abertas para o futuro.²²⁹

No conflito moral, um valor pode obscurecer o outro, ou um dever pode irradiar mais que o outro, exemplos: transfusão de sangue das Testemunhas de Jeová e falar ou

²²⁵ FERRER; ÁLVAREZ, 2005, p. 112-113.

²²⁶ *Ibid.*, p. 113.

²²⁷ Cf. GRACIA, *op. cit.*, p. 375.

²²⁸ Cf. ZOBOLI, 2010, p. 48.

²²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 66-67 *passim*.

não a verdade para o paciente. A perplexidade surge diante das situações que questiona valores e deveres.²³⁰

O problema moral é prático e se torna um fato real em realidades contraditórias. Quando surgem outras saídas possíveis, existe a sensação de ficar sem saber qual seria a escolha. A questão é qual seria a opção mais prudente.²³¹

As questões abertas surgem diante dos problemas morais como visão para o futuro, tendo em foco a opção que se projeta, antecipando acontecimentos e projetando para frente. Nesta capacidade de antecipação realiza-se a responsabilidade como ética do ser humano.²³²

Quando ocorre um número maior de possibilidades, a responsabilidade aumenta, pois irresponsabilidade favorece as catástrofes. Perceber as realidades injustas e trágicas e não enxergar oportunidades é sintoma de crise de não responsabilidade. A riqueza da complexidade de possibilidades exerce ao mesmo tempo uma inadequação entre inteligência e realidade, gerando simplicidade e humildade frente aos contextos.²³³

As possibilidades trazem a responsabilidade diante das obrigações. A palavra obrigação é adequada às situações de problemas. O dever tem o sentido de sanção, enquanto a obrigação vincula-se ao outro, chama à responsabilidade na construção da humanidade.²³⁴

2.3.6 Deliberação moral

O conceito de “deliberação” é muito complexo, pois engloba valores, direitos, deveres, cultura, liberdade, princípios, realidade, interpretações, prudência, decisões. A deliberação no âmbito da ética se faz vivendo a realidade de cada vida prática. Deliberar é tomar uma decisão, onde frente a outras decisões possíveis se faz uma opção pela mais razoável, mais equitativa, mais equilibrada; e que pode dar numa saída de final feliz ou trágico. Deliberar, diante de um conflito ético, é decidir e esperar um melhor resultado que pode não ser o melhor.

Para Elma Zoboli, “a deliberação decorre do reconhecimento e da aceitação da incomensurabilidade da realidade, dos quais resultam da necessidade de enriquecer a

²³⁰ ZOBOLI, 2010, p. 68.

²³¹ Cf. *Ibid.*, p. 71.

²³² Cf. *Ibid.*, p. 72.

²³³ Cf. *Ibid.*, p. 73.

²³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 78.

compreensão das coisas e dos fatos a partir da inclusão de diferentes visões e perspectivas”.²³⁵

A deliberação implica antes em: pensar, ouvir, dialogar, refletir, ponderar. Para tal, há de pôr em prática: a humildade intelectual, o intercâmbio de opiniões, o respeito mútuo, o desejo de enriquecimento das próprias compreensões e a prudência frente às novas realidades e valores.²³⁶

A aprendizagem da deliberação se dá ao praticá-la, é uma proposta de auto-transformação e amadurecimento moral e pedagógico. Presenciam-se realidades, descortinam-se possibilidades, contudo, a responsabilidade aumenta.

Gracia se utiliza deste método da deliberação moral na bioética, sabendo das implicações do mesmo na vida pública. A democracia apresenta falhas de legitimação, devido à baixa participação e a pouca deliberação. O cidadão participa do voto, mas não tem participação após a eleição. Para que a sociedade seja liberal e plural é necessário participação e deliberação coletivas, definindo valores e finalidades sociais, assim acontecerá uma revolução ética, “realizada não mediante vias impositivas ou coercitivas, como tem se dado tradicionalmente, mas sim propositivas e deliberativas”.²³⁷

Com a ‘deliberação’, Gracia aponta para possibilidades existenciais, onde o ser humano pode escolher dentre outras opções possíveis, uma para prosseguir sua caminhada e sair de situações vulneráveis, mesmo que a sua preferência não dê o resultado esperado.

As ações afetam o conjunto dos seres humanos no presente e no futuro. O que a pessoa decide causa consequências. Os organismos mundiais com suas deliberações atingem outros povos. Muitas decisões nos Estados Unidos ou na União Europeia influenciam outros países. O propósito do Estado Islâmico de promover atentados abala o mundo. A violência no Brasil modifica o comportamento dos seus habitantes.

As decisões precisam ser pensadas e deliberadas dentro da razoabilidade possível com a utilização da prudência, a partir das realidades concretas, contando com diálogos interdisciplinares.

²³⁵ ZOBOLI, 2010, p. 41. Zoboli é Professora do Departamento de Enfermagem da USP (Universidade de São Paulo) e membro do CRM (Conselho Regional de Medicina) de São Paulo e do CFM (Conselho Federal de Medicina).

²³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 42.

²³⁷ GRACIA, 2010b., p. 101-102 *passim*.

Deliberação é o processo intelectual de fatores de ponderação a ser levado em conta dentro de um processo de tomada de decisão razoável. Nós dizemos razoável e não racional, porque nunca será capaz de incluir todas as circunstâncias de uma situação e, muito menos prever todas as consequências do ato. Isto é simplesmente impossível. A mente humana não é capaz de esgotar a realidade. Pelo que se pode concluir que as decisões concretas nunca podem aspirar à inerrabilidade ou infalibilidade. Seus julgamentos não são como álgebra ou trigonometria.²³⁸

A deliberação como um processo intelectual se baseia num método de três etapas: 1. Análise dos fatos; 2. Os valores implicados; 3. Definição dos deveres.²³⁹ As três etapas são decisivas como resolução dos problemas, dos valores e dos deveres.

Na análise dos fatos, utiliza-se da hermenêutica, visto que esta abre horizontes de interpretações diferentes. Para Gracia, Ricouer foi quem uniu narratividade com hermenêutica, tradição hermenêutica com filosofia da linguagem, e para as decisões em bioética, estas uniões são básicas.²⁴⁰

Os valores existentes são pertinentes à pessoa, ao grupo, à cultura, à sociedade. Diante da diversidade de valores, a prudência é fundamental, pois será o equilíbrio nas várias possibilidades da realidade contextualizada. A prudência é o “justo meio” frente às outras possibilidades.²⁴¹

Ponderar as possibilidades e deliberar sobre um assunto ético é um processo que implica uma praticidade responsável da vida, respeitando os direitos da pessoa humana. A mente humana tende a ter dificuldades de escolha entre três ou mais alternativas, preferindo uma ou duas, mas na bioética um leque de possibilidades torna os fatos com interpretações diferentes.²⁴²

Na terceira etapa, as possibilidades implicam deveres que são pertinentes a cada ser humano e às realidades envolvidas na deliberação moral: agentes, pacientes, narrações, autonomias, pensamentos, vontades, vulnerabilidades. Os deveres geram responsabilidades, estas são reflexivas e abertas à diversidade de experiências de vida.

²³⁸ GRACIA, 2002, p. 36. (Texto original): “La deliberación es el proceso intelectual de ponderación de los factores que deben ser tenidos en cuenta en un proceso razonable de toma de decisiones. Decimos razonable y no racional, porque nunca seremos capaces de incluir todas las circunstancias de una situación, y menos aún de prever todas las consecuencias del acto. Esto es sencillamente imposible. La mente humana no es nunca capaz de agotar la realidad. De lo que cabe concluir que las decisiones concretas no pueden aspirar nunca a la inerrabilidad o infalibilidad. Sus juicios no son como los del álgebra o la trigonometria” (Tradução nossa).

²³⁹ Cf. ZOBOLI, *op. cit.*, p. 84.

²⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 92.

²⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 71.

²⁴² Cf. *Ibid.*, p. 84-85 *passim*.

Assim, as outras perspectivas, outros pontos de vista nos são necessários. Delibera-se com os outros, com outras pessoas para ouvir as suas opiniões sobre o assunto e, assim, enriquecer o nosso raciocínio com novas perspectivas. Quanto mais somos capazes de integrar perspectivas, mais fácil será a nossa decisão em merecer as qualidades de prudente e correta. Depois disso, faria todo o sentido concluir que as decisões sociais e políticas devem ser tomadas após amplo processo de deliberação, com o envolvimento de todos aqueles afetados por elas. Seria a forma de legitimar moralmente essas decisões, para torná-las realmente justas, válidas, legítimas. Daí a importância que tem hoje na filosofia política do conceito de democracia deliberativa. A democracia global deve ser deliberativa.²⁴³

Na década de 70, houve a autonomia do corpo, pessoas deliberando sobre si mesmas: época “micro”. Na década de 80, as decisões foram estruturais e institucionais, pessoas se organizando e protestando através de sindicatos, movimentos sociais de direitos da mulher, do idoso, do adolescente e contra as estruturas dominantes e violentas: época “macro”. Nos anos 90, o avanço da ética global, da sustentabilidade, da luta contra as explorações insuportáveis da natureza, contra as misérias humanas, contra o avanço descontrolado das economias mundiais: época global.²⁴⁴

Diante das realidades, houve um avanço na maneira de deliberar: de um pensamento individual, passando pelo social até chegar ao global. O convívio entre estas três etapas são fundamentais para o presente e para o futuro. A deliberação é uma interação entre: prudência, realidades vividas, situações de vulnerabilidades, decisões coletivas, respeito às diferenças, responsabilidades e preocupação com o futuro.

2.4 Juan Masiá

Neste item sobre Masiá, os elementos que abrem os horizontes da bioética do autor são: diálogo, repensar a autonomia, a questão do gênero, dimensão antropológica, as relações, gratidão e responsabilidade, religiões e bioética.

²⁴³ GRACIA, 2002, p.37. (Texto original): “Por eso las otras perspectivas, los otros puntos de vista nos son necesarios. Se delibera con los otros, con las otras personas, para conocer sus puntos de vista sobre la cosa y de ese modo enriquecer nuestro razonamiento con nuevas perspectivas. Cuantas más perspectivas seamos capaces de integrar, más fácil será que nuestra decisión merezca los calificativos de prudente y correcta. Tras lo dicho, tendría perfecto sentido concluir que las decisiones sociales y políticas deberían tomarse tras un amplio proceso de deliberación, en el que intervinieran la totalidad de los afectados por ellas. Sería la manera de legitimar moralmente esas decisiones, de hacerlas realmente justas, válidas, legítimas. De ahí la importancia que hoy tiene en filosofía política el concepto de democracia deliberativa. La democracia global debe ser deliberativa” (Tradução nossa).

²⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 38.

Estes temas interagem entre si como forma de práticas que levem a pessoa humana a reflexões da libertação integral do ser humano. A pessoa ao humanizar-se questiona as “barbáries” existentes no mundo como: homicídios, violências, misérias, fome; e se sente responsável com o outro e por uma transformação social.

Os problemas éticos estão no equilíbrio, no “meio termo” para obter-se a justiça e a paz. O diálogo com outras pessoas, culturas, religiões e pensamentos são fundamentais para se inter-relacionar.

No ato de se inter-relacionar, não há imposições e nem um está acima do outro, e sim, o caminhar juntos, ao lado, num encontro de diálogo e de troca de experiências nos assuntos pertinentes. Nem o eu e nem o outro querem sobrepor-se ou fazer com que o outro pense igual. O quadro interpretativo comporta diferenças, pensamentos próprios, soluções participativas.

O caminho é encontrar-se; para encontrar-se, esquecer-se, e, ao esquecer-se, fazer-se transparente a tudo. A maior névoa é o pensar dualista. Fazer-se criança é não ver oposições duais e não complicar a mente para que, sem exagerar, seja réplica da realidade. “Se o teu olho fosse simples [...]” (Mt 6,22). “Uma só coisa é necessária [...]” (Lc 10,41). O eu encerrado em si resiste à totalidade. O eu genuíno abre-se ao Tudo, Origem e Raiz, princípio e fundamento, totalidade no Espírito.²⁴⁵

2.4.1. Biografia e obras

Juan Masiá nasceu em 1941, em Murcia, Espanha. Em 1958, ingressou na Companhia de Jesus. Em 1966 foi enviado para o Japão, ordenado presbítero em 1973 em Tóquio. De 1970-1988 foi Professor de Antropologia Filosófica, Moral Fundamental e Bioética da Faculdade de Artes e de Teologia da Universidade Sophia (Tóquio). Em 1975 se torna Doutor em Filosofia pela Universidade de Comillas com uma tese sobre Unamuno. Foi Diretor do Departamento de Bioética no Instituto de Ciências da Vida da Universidade Sophia, 1983-1988.²⁴⁶

Foi Conselheiro teológico da Associação dos Médicos Católicos no Japão, 1983-1988. Em 1988 foi enviado pela Universidade de Sophia para colaborar com o *Universidad Pontificia Comillas* (Madrid), como professor visitante. Ele lidera um seminário sobre a hermenêutica de Ricoeur na Faculdade de Filosofia e na Faculdade de

²⁴⁵ MASIÁ, 2003, p. 225.

²⁴⁶ Cf. *Idem*, Página WEB: In: < <http://www.juanmasia.com> >

Teologia. Em 1990, foi Professor Assistente de Filosofia e Teologia na Universidade Comillas. A partir deste ano, ocupa o cargo da antropologia filosófica.²⁴⁷

Em 1998, retorna para Sophia Universidad como Professor de Bioética da Faculdade de Teologia e diretor do Departamento de Bioética no Instituto de Ciências da Vida da Universidade. Em 1998-2002, faz parte do Grupo Consultivo de Estudos sobre Ética na Vida da Conferência Episcopal Japonesa. Em 2004, volta à Universidade de Comillas como Diretor do Departamento de Bioética e professor de antropologia filosófica, na Faculdade de Filosofia. De 2007-2012 é Professor Visitante de Bioética da Faculdade de Teologia da Universidade de Sophia. De 2008-2010, é professor convidado de Bioética da Universidade Sto. Thomas, Osaka University e da Sta. Catalina, Matsuyama. Em 2009-2012, é Professor Visitante de Bioética na Universidade de Bunkyo (Tokyo).²⁴⁸

Masiá tem mais de cinquenta livros publicados, entre os quais *A Sabedoria do Oriente* (Editora Casa das Letras), além de centenas de traduções e de artigos científicos (entre eles, um texto sobre as vivências entre Oriente e Ocidente na obra *Deus no Século XXI e o Futuro do Cristianismo*, Editora Campo das Letras).²⁴⁹

As obras editadas em japonês (30): (Exemplos) *Estudios sobre Unamuno e Ortega* (autoria com A. Mataix, Tóquio, Ibunsha Editora, 1975), *O problema do homem e da questão de Deus*, da Universidade Sophia, em Tóquio, 1975, *Encontro com Jesus*, Editora Shinkyô, Tóquio, 1977, *Estudios de Bioética*, editora Nansôsha, Tóquio, 1983, *Revisão ética*, Editora Nansôsha, Tóquio, 1983.²⁵⁰

Em espanhol, dezoito (18): (Exemplos) *El animal vulnerable* (1997); Con Tomás Domingo Moratalla y Alberto Ochaíta, *Lecturas de Paul Ricoeur* (1998); *Aprender de Oriente* (1998); *Para Ser Uno Mismo: de la Opacidad a la Transparencia* (1999); *Respirar y Caminar: Ejercicios Espirituales en Reposo* (2001); *Caminos Sapienciales de Oriente* (2002); Tradução: *Anônimo budista Mahayana. El despertar de la fe* (2003); *Bioética y Antropología* (2004); *Pruebas Genéticas: Genética, Derecho y Ética* (2004); *Fragilidad en esperanza. Enfoques de Antropología* (2004); *La gratitud responsable* (2004); Con Santiago Madrigal y Manuel Porras, *Ser Humano, Persona y Dignidad* (2005); *Tertulias de bioética. Manejar la vida, cuidar a las personas* (2006); Tradução: K. Nishida, *Pensar desde la Nada. Ensayos de Filosofía Oriental* (2006);

²⁴⁷ Cf. MASIÁ, Página WEB: In: < <http://www.juanmasia.com> >

²⁴⁸ Cf. *Ibid.*

²⁴⁹ Cf. *Ibid.*

²⁵⁰ Cf. *Ibid.*

Tradução: Chih-i. *Pararse a contemplar. Manual de espiritualidad del budismo Tendai* (2007); *Sutras del Loto, tradução* (Salamanca, 2009); Tradução: Nikkyô Niwano. *Budismo para el mundo de hoy* (2013).²⁵¹

Em Português, três livros: *A Sabedoria do Oriente* (Lisboa, 2003); *Encontros de Bioética*, São Paulo: Loyola, 2007; *O Dharma e o Espírito. Diálogos entre um cristão e um budista* (Coimbra, 2009).²⁵²

Em francês: *Vivre. Spiritualité à petites doses*. Paris: Desclée, 2015.²⁵³

2.4.2 Bioética e diálogo

As motivações éticas podem ser libertadoras ou imperativas. O diálogo se dá a partir de uma moral que caminha com diferentes maneiras de propostas frente às realidades de metas de vida. No caminho, encontram-se normas e princípios, que não podem ser absolutos, pois estão a serviço dos valores.²⁵⁴

No diálogo, as palavras absolutização e “faça isto ou aquilo” são substituídas por razoabilidade, coerência, liberdade e responsabilidade. A presença do discernimento no diálogo se torna básico. O discernimento libertador supera o automático.²⁵⁵

O discernimento automático impõe manuais de moral e aplicação de normas e princípios gerais em casos particulares. Porém, as realidades são contextualizadas e há situações inéditas que não ocorriam. Com isso, a flexibilização e a reformulação das normas e princípios se fazem necessárias para uma dinâmica do diálogo.²⁵⁶

O discernimento libertador conjuga cinco passos: 1. Atitudes básicas de confronto com a situação; 2. Dados concretos sobre a realidade; 3. Reflexão honesta sobre os dados; 4. Ajudas por parte de outras pessoas para um processo de deliberação e eleição; 5. Decisão com responsabilidade, porém com risco de equivocar-se.²⁵⁷

²⁵¹ Cf. MASIÁ, *Página WEB*: In: < <http://www.juanmasia.com> >

²⁵² Cf. *Ibid.*

²⁵³ Cf. *Ibid.*

²⁵⁴ Cf. MASIÁ, J. *Moral de Interrogaciones*. Criterios de discernimiento y decision. Madrid: Ensayos parte de los materiales utilizados durante la década de colaboración com el Departamento de Moral de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas, 1999, p. 102.

²⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 103.

²⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 104.

²⁵⁷ Cf. *Ibid.*, *loc. cit.*

Orientações e atitudes de diálogo são compatíveis com a flexibilidade diante das normas e princípios. A flexibilização ajuda na mútua conversação e na dinamicidade dos casos concretos.²⁵⁸

Nos problemas que surgem na bioética em diálogo, podem ocorrer fracassos. Assim, as relações entre valores e nossas atitudes levam em consideração as normas e as decisões responsáveis para que na aprendizagem com os fatos passados, os problemas sejam solucionados com a participação individual.

As perspectivas da história da moral são importantes para uma aprendizagem com os erros do passado. Moral da unilateralidade, moral das ordens, moral das leis e moral da culpabilidade patológica dão espaços para a moral do diálogo, moral dos valores, moral do amor e da justiça, moral do discernimento libertador.²⁵⁹

As perspectivas bíblicas para uma fundamentação da moral de interrogações encontram dificuldades diante do passado: compreensões exclusivamente literais, respostas pré-fabricadas, soluções de problemas morais com respostas de outras épocas, fundamentalismos.

Como passos de diálogo entre textos bíblicos e moral, Masiá prioriza: visões comunitárias e não individuais para os problemas éticos de hoje; valores morais a partir da pessoa de Jesus; amor e justiça como base das normas e princípios; a fé como origem e guia do discernimento moral; e o perdão e a conversão como práticas.²⁶⁰

A contribuição cristã para a ética da vida em diálogo gera caminhos de “esperança ativa e agradecida ao Pai, o amor e a justiça encarnados no Filho, o discernimento no Espírito e a conversão alegre e a reconciliação gratuita”. Esperança precedendo as normas, atitudes justas frente às injustiças, decisões discernidas a partir da fé, descoberta do perdão contra a patologia moral.²⁶¹

Em seu livro *Encontros de bioética, lidar com a vida, cuidar das pessoas*, Masiá escreve de maneira simples e profunda sobre a bioética e realça a importância do fiel poder pensar e refletir:

Não existe um só documento eclesial que recomende aos católicos que não pensem. Jamais a Igreja disse: ‘É proibido pensar!’ [...] pretende-se evitar dois extremos, o fideísmo e o intelectualismo: nem à força de

²⁵⁸ Cf. MASIÁ, 1999, p. 105.

²⁵⁹ Cf. *Ibid.*, p. 106-108 *passim*.

²⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 110.

²⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 111.

pensar se chega a crer, nem o fato de crer impede o pensar, ao contrário o estimula.²⁶²

Para Masiá, não se pode separar ética da vida e ética social: “Segundo a tradição da medicina chinesa, há três classes de médicos: os de terceira categoria apenas curam doenças; os de segunda categoria, além de curar as doenças, curam os doentes; os de primeira categoria, além de curar as doenças e os doentes, proporcionam a cura de que o país precisa”.²⁶³

Masiá relata sobre a dificuldade de se ter um debate sereno num espaço plural, então cita a frase “Nem oito, nem oitenta”, para que os adeptos de um grupo não sejam excluídos e não excluam outros, e que a postura equilibrada do diálogo não seja de querer impor “pisar no freio” ou “pisar no acelerador”, não ditando proibições.²⁶⁴

As discussões bioéticas não podem ficar no âmbito do religiosismo ou do secularismo, e isto se aplica ao final da vida (“nem prolongar a agonia e nem matar por compaixão”), aos transplantes (“nem recusá-los e nem esquecer à morte”), no início da vida humana (“nem mágica e nem concessão”), na genética (“nem fazer do DNA um ídolo, nem desvalorizar o embrião”), na orientação sexual (“nem capricho, nem destino”), no casal estável (“nem dissolúvel, nem indissolúvel”), na regulação da natalidade (“nem quanto mais filhos melhor, nem rejeitar a procriação até a morte”).²⁶⁵

Com esta mentalidade aberta à bioética e à fé, Masiá pensa num diálogo promissor com uma integração de vários segmentos da sociedade, com o acolhimento de várias contribuições necessárias para os frutos do pensamento moderno, compartilhando além das fronteiras culturais, sociais, políticas, econômicas e religiosas, tendo uma percepção da dignidade humana. Para este bioeticista, “é preciso combinar ciências e valores humanos” como dizia, em 1971, o oncologista Potter em seu primeiro livro *Bioética: ponte para o futuro*.²⁶⁶

Masiá questiona se a bioética é um modismo ou uma necessidade. Neste item do seu livro, narra sobre a vulnerabilidade do ser humano, com capacidade de destruir-se como também aos demais e à natureza. Existe a possibilidade de manipulação da vida, tanto para o bem quanto para o mal. Ao mesmo tempo em que acontece a evolução técnica e científica (manipulações genéticas, novas técnicas de reprodução, transplantes,

²⁶² MASIÁ, 2007, p. 19.

²⁶³ *Ibid.*, p. 63.

²⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 33.

²⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 33-39 *passim*.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 53.

eutanásia etc), surgem novos problemas éticos, apontando não só o aspecto técnico, como o humano.²⁶⁷

2.4.3 Repensar a autonomia

Masiá reflete sobre a autonomia, lançando a pergunta: “que classe de autonomia e de moralidade surge no seio de comunidades configuradas pela fé?”.²⁶⁸ Não há esta oposição entre a autonomia e a ética cristã, como exemplo cita o Sermão da Montanha, onde a moralidade não se opõe ao humano e sim ao desumano. Seria uma descoberta do humano no próprio homem.

Masiá cita Eric Gaziaux (Universidade Católica de Louvain, Bélgica), que em seu livro *A autonomia em moral: no cruzamento da filosofia e da teologia*, apresenta quatro características:

Autonomia criada: o conhecimento das normas é autônoma. Somos criatividade criada. A ética autônoma não recebe influências exteriores em sua busca, mas de uma perspectiva cristã essa busca se percebe animada pelo Espírito a partir de dentro. Autonomia evocada: somos imago Dei, por isso somos chamados a ser semelhantes a Deus; mas não o conseguiremos se não pusermos em jogo a autonomia. O ser humano tem uma capacidade, outorgada pelo Criador, de ser criador de si mesmo. Autonomia vulnerada: o mal afeta toda ação humana. Pecado é auto-traição e alienação, desperdiçar ocasiões de florescimento, é a autonomia destruindo-se e escravizando-se a si mesmo. O perdão é doação para o futuro. Autonomia libertada: a fé significa algo para a história humana da liberdade. Convida-nos a ver de outra maneira a autonomia confirmada e restaurada. A fé liberta a autonomia que havia tornado escrava de si mesma.²⁶⁹

Masiá reflete a partir da *Donum vitae* de 1987, da Congregação para a Doutrina da Fé, a questão da reprodução assistida. As duas posturas radicais são criticadas, visto que se por um lado há a supervalorização desta reprodução, por outro consideram um atentado contra a natureza humana. O autor indaga: “Vamos receber a criança que nasce como um dom ou como um produto fabricado? Vamos decidir sobre o patrimônio genético da humanidade e determinar quem deve viver e quem deve morrer?”²⁷⁰

²⁶⁷ Cf. MASIÁ, 2007, p. 61-62 *passim*.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 67.

²⁶⁹ GAZIAUX *apud* MASIÁ, *op. cit.*, p. 68.

²⁷⁰ MASIÁ, *op. cit.*, p. 71.

Jacques Testart (biólogo francês), autor da obra *O ovo transparente*, e pioneiro na fertilização *in vitro* na França, decidiu suspender os procedimentos que vinha realizando. Pergunta-se: Este tipo de intervenção foi importante para a humanidade? Questionando as distorções sobre as relações de filiação, paternidade e maternidade ou a famosa frase *bebê à la carte*, como pensar se seria uma procriação de conveniência.²⁷¹

Entre a autonomia e as perspectivas religiosas há compatibilidade. A responsabilidade ética responde ao processo de humanização. Quando as experiências religiosas e as éticas se convertem em ideologias com justificações de racionalidades e imposições de normas e proibições, deixam de conjugar a responsabilidade ética com a gratuidade religiosa.²⁷²

Para uma aproximação entre bioéticas autonomistas e bioéticas religiosas, Masía propõe duas teses: 1ª. As religiões vão acrescentar ao movimento do diálogo interdisciplinar da bioética, colaborações na busca comum de valores, porém sem ditar normas de moralidade unilateral e sim plural; 2ª. A bioética vai acrescentar ao movimento do diálogo inter-religioso, trabalhos em comum com “a transformação de paradigmas de pensamento e de revisão de conclusões práticas, à luz de novos dados, sem impor exclusivamente interpretações sobre o sentido da vida e da morte, da dor, da saúde, da enfermidade etc”.²⁷³

Diante destas duas teses, a participação das religiões nos debates bioéticos vivenciará a compatibilidade entre o respeito à autonomia ética e o diálogo por parte das perspectivas religiosas. O termo perspectivas descarta as imposições, gerando uma linguagem atualizada. Como exemplos de práticas, o Instituto Borjas de Bioética da *Universidad Ramon Llull* (Barcelona) proporcionou dois informes: *Hacia una posible despenalización de la eutanasia* (2005) e *Consideraciones sobre el embrión humano* (2009).²⁷⁴

Uma “religiosidade aberta” contribui para a “secularização aberta” nos debates bioéticos, proporcionando uma integração entre a autonomia ética e as perspectivas religiosas. Como exemplos positivos: 1. Sobre a orientação sexual: uma perspectiva religiosa de respeito à dignidade humana; 2. Dignidade no processo da morte: perspectiva religiosa que acentua o direito responsável de chegar dignamente no final da

²⁷¹ Cf. MASÍA, 2007, p. 72-73 *passim*.

²⁷² Cf. *Idem*, Deliberación bioética y perspectiva religiosa. *Revista Iberoamericana de Teología*, México, Universidad Iberoamericana, v. VIII, n. 14, jan.-jun. 2012, p. 51.

²⁷³ *Ibid.*, p. 51-52 *passim*.

²⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p. 53.

vida; 3. A tarefa de avanço tecnocientífico sem suplantando a atividade criadora da vida, sendo o homem cooperador da obra evolutiva da criação; 4. Sobre o HIV: iniciativas de proteção a pessoa afetada e programas de prevenção conjuntos; 5. Globalização da justiça: desde a tradição religiosa de prioridades até opção pela justiça social de toda pessoa vítima de injustiça, com reforma dos sistemas sanitários, conjugando a dignidade individual com o bem comum.²⁷⁵

Uma preocupação ética surge na realização das transformações em plenitude frente à finitude humana: ética que brote do desejo e não das imposições, do optativo e não do imperativo (Ricoeur). Para solucionar este problema, conjugam-se os aspectos optativos, imperativos e interrogativos, orientados pela prudência.²⁷⁶

Os três aspectos evitam o legalismo e o moralismo. O ético se torna o primeiro momento e a moral o segundo, deixando de ocorrer os enfoques exclusivamente teleológicos e deontológicos. Em primeiro lugar, os aspectos optativos para gerar a intencionalidade ética.²⁷⁷

A ética constitui-se num diálogo entre o “eu” e o “tu”, não é só liberdade. As liberdades de ação se confrontam, surgindo os conflitos. O optativo se encaminha para o imperativo (“dever”) como obrigação moral, sendo as normas uma mediação entre os polos salvando os valores das arbitrariedades individuais.²⁷⁸

O homem oscila entre animal de promessas e animal vulnerável, descobrindo o sentido da heteronomia. Com isso, resolve-se um problema entre a teleologia e a deontologia, dialogando com as tradições aristotélicas e kantianas, respondendo à voz da autonomia e da heteronomia numa realidade “auto-heterônoma”. O ser humano é potente e vulnerável, capaz e frágil, promete e trai, agente e paciente. Com isso, existe uma heteronomia na autonomia, cada um é enquanto relaciona-se com o outro, responsável pelo outro, cuida do outro.²⁷⁹

Para Ricoeur, a ética é: “a) a aspiração do bem da vida; b) em solicitude para com os outros; c) dentro de instituições justas.” Estas relações sugerem uma estrutura de transição entre a solicitude pelo outro e o imperativo categórico que me impõe como tratar a humanidade no “eu” com os demais “tu”, como fim e como meio.²⁸⁰

²⁷⁵ Cf. MASIÁ, 2012, p. 61-62 *passim*.

²⁷⁶ Cf. MASIÁ, 1999, p. 117.

²⁷⁷ Cf. *Ibid.*, p. 118.

²⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 119.

²⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 120.

²⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 121.

Os problemas éticos confrontam decisões na justiça, na medicina, na história e na política. Na justiça, para se determinar o que é justo, se passa da norma ao particular, mediante a aplicação da sabedoria prática, evitando-se a arbitrariedade. Na medicina, priorizar o intercâmbio de critérios, casos particulares e mediações institucionais. Na história, articular o estrutural e o institucional com o particular. Na política, não é fácil articular as grandes estruturas sociais, econômicas e políticas com o particular, porém há de arriscar-se conjugando normatividade e criatividade.²⁸¹

2.4.4 A Questão de gênero

A questão de gênero “é uma categoria analítica que trata do significado político, econômico, cultural e social da construção da feminilidade e da masculinidade”.²⁸² No caso da opressão, situa-se o sexo feminino, abrangendo as mulheres e sensibilizando outras ciências para perspectivas expressivas dos valores libertários do papel da mulher.

Com relação às mulheres, Masiá cita dois exemplos bíblicos: 1. A cura da mulher com hemorragias em Marcos 5, 25-34 : “Uma mulher que sofria de hemorragias havia doze anos – ela sofrera muito por causa de numerosos médicos e gastara tudo o que possuía sem melhora alguma; pelo contrário, seu estado piorara [...]”; 2. Da mulher pecadora em Lucas 7, 36-50 : “Chegou uma mulher da cidade, que era pecadora; ela soube que ele estava à mesa em casa do de fariseu. Trazendo um frasco de alabastro cheio de perfume e vindo por detrás, em lágrimas, aos pés de Jesus, ela se pôs a banhar os seus pés de lágrimas; enxugava-os com os seus cabelos [...]”.²⁸³

São duas narrativas, duas histórias de discriminação contra a mulher. A que estava com hemorragia, Jesus não aceita que a mulher se cure e fique anônima, por isso pergunta: “Quem me tocou?” para tal de onde vêm estes preconceitos com respeito à hemorragia?²⁸⁴

No segundo caso da pecadora, o tabu da exclusão é mudado para a frase: “Teus pecados estão perdoados [...] Tua fé te salvou, vai em paz” (Lc 7, 48-50). Jesus “nem condena a sexualidade nem a banaliza, nem um nem outro. Com razão essa atitude torna-se perigoso aos olhos dos ‘insensatos’ da época”.²⁸⁵

²⁸¹ Cf. MASIÁ, 1999, p. 144.

²⁸² OLIVEIRA, 2003, p. 349.

²⁸³ Cf. MASIÁ, 2007, p. 95-97 *passim*.

²⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 96.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 97.

No primeiro caso, a tradição vem de duas passagens do Levítico: a) 12, 1-2.5 : “O Senhor falou a Moisés: “Fala aos israelitas: - Quando uma mulher engravida e dá à luz um menino, ficará impura durante sete dias, como nos dias da menstruação [...]. Se der à luz uma menina, ficará impura durante duas semanas [...]”; b) 15, 25.26b.27a: “A mulher que sofrer prolongadamente hemorragias fora da menstruação, ou cujas regras se prolongarem além do costume, ficará impura enquanto durar a hemorragia [...]e o móvel em que sentar ficará impuro como no tempo das regras. Quem a tocar ficará impuro.”

Além da discriminação, já que aquela que der a luz a uma menina ficará impura por duas semanas e ao menino apenas sete dias, o sofrimento da exclusão social é maior, pois atodo móvel tocado por ela e quem a tocá-la ficará impuro.

No segundo caso, da mulher pecadora, apesar dos pensamentos contrários do fariseu de discriminar a mulher, Jesus a acolhe e ainda conta uma história sobre quem mais amou, porque mais perdoou.

Para Masiá, Jesus rompe com os preconceitos da cultura da época, tanto a questão da impureza, quanto a questão do apedrejamento ou a fogueira para as mulheres adúlteras: “Se a filha de um sacerdote se desonra, prostituindo-se, desonra o próprio pai. Será queimada na fogueira” (Levítico 21,9). Jesus não condena as mulheres: “Jesus se cala, pergunta, acompanha e não julga; pergunta em vez de doutrinar; acompanha em vez de condenar; e não é que a justifique de um modo superficial (isso também não seria respeitá-la), mas a aceita e compreende e a trata como pessoa”.²⁸⁶

A conversão é um convite feito por Jesus: pode voltar para Deus, você será acolhida. A boa nova é inclusão e não obrigação, é esperança de poder retomar a dignidade que estava faltando. Jesus chama para o retorno livremente e sem imposições ou medo. A boa notícia de Cristo oferece a esperança como graça e salvação e não como uma ameaça.²⁸⁷

Os princípios de amor e de justiça são manifestados na pessoa, na vida e na atuação de Cristo. As leis abstratas não vão determinar a experiência da reconciliação, esta vem como consequência do amor de Jesus. O amor ao próximo faz opção pelos pobres. Jesus deseja que o amor entre a humanidade seja como Ele e o Pai, numa comum união, ingressando na reconciliação de uns com os outros.²⁸⁸

²⁸⁶ MASIÁ, 2007, p. 97.

²⁸⁷ Cf. *Idem*, 1999, p. 113.

²⁸⁸ Cf. *Ibid.*, *loc. cit.*

A esperança e a alegria são atitudes de pessoas que respondem aos seus anseios frente às contradições vividas nas relações consigo, com os outros e com as instituições. A fé cristã tem atitudes de reencontros libertadores. Jesus reergue as mulheres excluídas que antes estavam fadadas ao medo e às ameaças impositivas, agora libertadas para a convivência.²⁸⁹

Crer em Cristo é trabalhar pela unidade e reconciliação libertadoras, como duas visões de uma mesma realidade. Para os cristãos, é inseparável a fé na ressurreição e a luta pela unidade e reconciliação neste mundo. Esta luta tem dois aspectos: um intra-ecclesial outro de um diálogo e ação transformadores e libertadores da sociedade na história.²⁹⁰

O amor de Cristo impulsiona três atitudes fundamentais: de fidelidade a Deus, de misericórdia com o próximo e de justiça social (Mt 23,23). Amar a Deus e ao próximo é inseparável da dimensão social.²⁹¹

Jesus ao invés de propor respostas e soluções, aponta critérios e caminhos de discernimento. A graça precede à lei e a prática é o seguimento de Cristo. Perdoar a si mesmo para poder perdoar tem a ação do Absoluto. A abertura a Deus leva à possibilidade da prática do perdão e na construção de uma sociedade reconciliada.²⁹²

Com o Vaticano II, surge um novo modelo para as atitudes do ser; “Deu-se uma mudança no paradigma do pensamento: do paradigma que acentuava os ‘atos naturais’ [...] ao que dá prioridade aos ‘atos das pessoas’”.²⁹³ Responsabilidade nos próprios atos e para com o outro.

Quando se trata, portanto, de conciliar o amor conjugal com a transmissão responsável da vida, a moralidade do comportamento não depende apenas da sinceridade da intenção e da apreciação dos motivos; deve também determinar-se por critérios objetivos, tomados da natureza da pessoa e dos seus atos; critérios que respeitem, num contexto de autêntico amor, o sentido da mútua doação e da procriação humana. (GS, n. 50)

²⁸⁹ Cf. MASIÁ, 1999, p. 114.

²⁹⁰ *Ibid.*, loc. cit.

²⁹¹ *Ibid.*, loc. cit.

²⁹² Cf. *Ibid.*, p. 115.

²⁹³ *Idem*, 2007, p. 108-109 *passim*.

2.4.5 Elementos antropológicos

Na dimensão antropológica, há o questionamento se queremos ter saúde, contudo primeiro identificar o que é saúde, quem somos e como queremos ser humanos. Estas perguntas remetem à própria realidade humana: um mundo de fragilidades e ao mesmo tempo de avanço biotecnológico. Assim, a importância de se ter uma ética que se baseie numa filosofia humana, para uma responsabilidade com a vida.²⁹⁴

Masiá levanta questionamentos diante do avanço das ciências: Onde está a prudência e onde estão os riscos? Quais são as fronteiras da terapia e da investigação? Ao mesmo tempo em que a medicina e outras ciências avançam, os limites naturais da vida devem ser consideráveis. Com isso, a antropologia tem algo a dizer, tanto para as ciências, quanto para a medicina sobre o valor do ser humano com relação à vida e à morte.²⁹⁵

Antes da medicina e das demais ciências, o sentido da vida humana se torna mais considerável do que as ciências e não se pode reduzir o homem a uma mera ética aplicável. O avanço das ciências não descarta o demasiadamente humano.

Para Masiá, “Os problemas antropológicos de fundo são mais importantes que os dilemas éticos de superfície”.²⁹⁶ As consequências do desenvolvimento tecnológico na bioética devem ser discutidas e as maneiras de observar os paradigmas da antropologia são fundamentais para o diálogo.

As possibilidades de curas ou os tratamentos modernos vão passar pelo questionamento da conveniência ou não de uns e outros tratamentos. A passividade muitas vezes não deixa captar o aumento das intervenções humanas e não perguntamos sobre o papel de Deus na sociedade. Masiá levanta outros questionamentos: estamos considerando o ser humano como sujeito religioso e capaz de ter consciência da própria morte e da sua transcendência, de ter valores e de poder discernir?²⁹⁷

Masiá afirma que há um duplo conflito das ciências entre si e destas com a filosofia, visto que o ser humano está sempre presente, não havendo uma mediação entre estas duas visões, por isso a importância da reflexão antropológica.²⁹⁸

²⁹⁴ Cf. MASIÁ, *Bioética y antropología*. Madrid: Comillas, 2004a, p. 15-16 *passim*.

²⁹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 16.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 18.

²⁹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 19.

²⁹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 27-28 *passim*.

Para a bioética, devido às várias posturas antropológicas, há de se considerar três pontos de vista: o biológico, o cultural e o filosófico; por isso que qualquer reflexão nesta área deve passar por estas questões, não só para um enriquecimento das considerações, como também para um diálogo entre bioética e ciências sociais.²⁹⁹

Masiá narra uma história fictícia de quadrigêmeos que não se conheciam, pois foram criados a partir da fertilização *in vitro* em vários ambientes culturais diferentes, implantados em mães diferentes. Com o tempo, um se torna presidiário, outro é um estuprador, outro é honesto e responsável e outro boêmio. Assim, surgem duas questões, afinal estas diferenças de comportamento dos quatro irmãos seriam do ambiente onde foram criados ou dos condicionamentos genéticos? A resposta: nem do ambiente onde foram criados e nem dos condicionamentos genéticos, e sim da liberdade de cada um.³⁰⁰

Segundo Masiá, o avanço da antropologia cultural favoreceu os estudos das ciências da vida, vendo o ser humano não só no aspecto biológico e físico, mas também no aspecto cultural, ou seja, além da natureza. Inclui a cultura, chegando com profundidade às perguntas últimas do homem.³⁰¹

A filosofia do ser humano, em diálogo com estes resultados de estudos sobre a mitologia e a neurobiologia, poderia ganhar muito para sua reflexão sobre a pesquisa e retorno do ser humano para a sua unidade perdida, sendo uma tarefa tanto filosófica como educacional. É conjunto muito sugestivo da mitologia e da neurobiologia a serviço de uma filosofia da educação [...].³⁰²

O futuro da vida humana é uma preocupação em Masiá, e também a salvação da própria espécie. Cita como importantes os estudos aprofundados sobre a biocultura e a questão da neurobiologia para a própria visão e integração de conhecimentos em várias situações diferentes. Isso ajudaria a evitar a manipulação e o doutrinação de hábitos uniformes, valorizando a pluralidade dos hábitos mentais.³⁰³

²⁹⁹ Cf. MASIÁ, 2004a, p. 41.

³⁰⁰ Cf. *Ibid.*, p. 41-42 *passim*.

³⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 45.

³⁰² *Ibid.*, p. 47. (Texto original): “La filosofía de lo humano, en diálogo estos resultados de estudios sobre mitología y sobre neurobiología, podría ganar mucho para su reflexión sobre la búsqueda y retorno del ser humano a su unidad perdida, tarea tanto filosófica como educativa. Es muy suger en tela con junción de mitología y neurobiología y al servicio de una filosofía de la educación [...]” (Tradução nossa).

³⁰³ Cf. *Ibid.*, p. 76.

No processo de humanização, três fatores são importantes: a criatividade, a comunicação e a capacidade de ação. Estes podem ajudar no futuro da sobrevivência humana atuando com responsabilidade ética.³⁰⁴

Os processos biológicos e culturais são inseparáveis para o desenvolvimento da vida humana. No que se refere ao começo da vida, há problemas éticos de manipulação que precisam ser discutidos. Quando se trata do controle da vida humana faz-se necessária maior responsabilidade.³⁰⁵

Masiá, diante dos estudos de genética, apresenta três perguntas sobre uma nova vida: 1. Quando se pode dizer que começa a existir uma nova vida humana? 2. Quando se pode dizer que essa vida corresponde a um novo indivíduo humano chamado pessoa? 3. Uma vez afirmada a presença de uma realidade de pessoa, se produz uma situação de conflito de valores – por exemplo, um dilema entre salvar a vida da mãe ou do feto – Como valorizar moralmente as ações que envolvem a destruição da vida humana enquanto pessoa?³⁰⁶ São questionamentos de um diálogo de implicações éticas para a antropologia biológica, para a reflexão filosófica, para a bioética e para a teologia.

No que se refere à morte, apresenta-se uma educação para o fim da vida, como assumir a morte. São temas bioéticos sobre o término da vida. Masiá fala de três questões sobre a morte: 1. Os recursos médicos exagerados ou desproporcionais; 2. A eutanásia; 3. A promoção de cuidados paliativos como termo médio (ortotanásia) entre distanásia (prolongar a vida, através de meios artificiais e desproporcionais) e eutanásia (causar a morte para suprimir a dor).³⁰⁷

Hoje, mais do que no passado, é difícil decidir sobre a vida de alguém e de si mesmo, pois o avanço da antropologia biológica, da multiplicidade cultural, das ciências, nos faz refletir sobre as situações do fim da vida.

Há outros questionamentos: Quando se dá a morte? Dá-se realmente na morte encefálica? Inicialmente, a morte era detectada com a parada respiratória, depois com a parada do coração, hoje a falência do córtex cerebral. Será que chegamos a detectá-la com precisão? A cultura de determinados grupos permite, mesmo constatada a falência do córtex cerebral, desligar os aparelhos?

Morrer com dignidade não é ausência de recursos, de técnicas ou de cuidados como muitos defendem em certas situações, e sim a presença de tudo isso, mais o

³⁰⁴ Cf. MASIÁ, 2004a, p. 105.

³⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p. 113.

³⁰⁶ Cf. *Ibid.*, p. 119.

³⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 142.

respeito das culturas, das religiões, de querer terminar sua vida em casa ao lado dos parentes e amigos e não num centro médico.

Detectar o fim da vida de uma pessoa não é tão simples assim, implica o valor da vida e uma bioética que corresponda aos anseios mais profundos do outro, muitas vezes não compreendidos e não respeitado em sua autonomia.

Ricoeur cita três itens sobre a sabedoria prática: a prudência nos critérios, o justo meio como proposta e a participação de outras pessoas interessadas nas questões sobre a ética, para ter uma atuação de respeito e desviar-se do descomedimento.

a) É prudente assegurar-se de que posturas diversas coincidam em apoiar-se em um mesmo critério de respeito; b) Não deve converter-se na busca do justo meio numa espécie de via média de compromisso; c) Nos ajudará a evitar a arbitrariedade e não adotar juízo de sabedoria prática sozinhos, mas ajudados por outras pessoas.³⁰⁸

Outro assunto abordado por Masiá é a antropologia oriental e a ecoética. Estas antropologias orientais ajudam no enriquecimento da própria reflexão antropológica, evitando um excesso de ocidentalismo, de antropocentrismo e de individualismo. Como o autor vive no Japão, ele cita o jardim japonês como forma de união estética e da natureza.

Também em meados dos anos setenta, quando o Dr. Takemi lançava para a mídia a palavra bioética japonizada um professor de filosofia, T. Imamichi, cunhava em japonês a palavra 'ecoética'. T. Imamichi dirigia desde 1984, o Centro Internacional de Estudos Comparados em Filosofia e Estética (Imamichi, 1983). Sua insistência na ecoética me era familiar a partir dos anos setenta, mas foi numa mesa redonda com ele e com J. Passmore, sobre ciência e filosofia em 84, quando tive a oportunidade de dialogar com ele diretamente sobre o tema. Imamichi não quer ser catalogado apenas como um dos muitos que protestam contra a destruição ou poluição ambiental. Insiste nas raízes orientais de sua ecoética [...] Segundo ele, uma religiosidade e filosofia autênticas favoreceriam um desenvolvimento tecnológico mais humano³⁰⁹

³⁰⁸ RICOEUR *apud* MASIÁ, *op. cit.*, p. 177.

³⁰⁹ MASIÁ, 2004a, p. 181-182 *passim*. (Texto original): “También a mediados de los setenta, cuando el Dr. Takemi lanzaba a los medios de difusión la palabra bioética japonizada, un profesor de filosofía, T. Imamichi, acuñaba en japonés el uso del vocablo 'ecoética'. T. Imamichi dirigía desde 1984 el Centro Internacional para estudios comparativos de Filosofía y Estética (Imamichi, 1983). Su insistencia en la ecoética me era familiar desde los años setenta, pero fue en una mesa redonda con él y con J. Passmore sobre ciencia y filosofía en el 84, cuando tuve ocasión de dialogar directamente con él sobre el tema. Imamichi no quiere que lo cataloguen sin más como uno de tantos que protestan por la destrucción o contaminación del medio ambiente. Insiste en las raíces orientales de su ecoética [...] Según él, una religiosidad y filosofía autênticas favorecerían um desarrollo tecnológico más humanizado” (Tradução nossa).

Masiá resume em seis adjetivos, as características da intervenção humana na natureza: a) Calculada, calcular muito e bem para produzir algo que, sem ser espontâneo, dá a impressão de espontaneidade; b) Minuciosa, esta intervenção deve conter detalhes tão minuciosos comparados com a arte de podar *bonsai*; c) Tímida, é detalhista e não se excede sobre todo o adorno. É sóbria e tímida; d) Concentrada, tende a se tornar miniatura e encerrar o universo em cada pequena paisagem; e) Fatigante: gastar muito tempo nos mínimos detalhes; f) Reveladora: ao se tornar o menor possível e concentrado, torna-se mais reveladora.³¹⁰

Quando o assunto é vida, não podemos deixar de situar a questão da antropologia teológica. A teologia tem o seu papel no debate bioético, e Masiá questiona: Como conjugar uma bioética ‘civil’ ou secular com a inspiração das respectivas tradições religiosas?³¹¹

O fato é que no debate bioético, a presença de filósofos e teólogos é importante, numa atitude de abertura à pluralidade, mesmo que na história dos debates, existisse no passado um fechamento. Hoje, há muitos congressos onde a presença dos mesmos é constante.

Masiá cita a abertura da teologia católica, com uma opção por uma ética do diálogo quando o Concílio Vaticano II (1962-1965) ao contrário de trazer a proposta “*De ordine morali*”, encaminha a “*Gaudium et Spes*” (Alegria e Esperança), apresentando uma Igreja em diálogo com o mundo da ciência, num enfoque mais dinâmico e menos estático, onde fé e razão podem caminhar juntas.³¹²

Os progressos das ciências biológicas, psicológicas e sociais não só ajudam o homem a conhecer-se melhor, mas ainda lhe permitem exercer, por meios técnicos, uma influência direta na vida das sociedades. [...] A humanidade passa, assim, duma concepção predominantemente estática da ordem das coisas para uma outra, preferentemente dinâmica e evolutiva; daqui nasce uma nova e imensa problemática, a qual está a exigir novas análises e novas sínteses (GS, n. 5).

³¹⁰ Cf. MASIÁ, 2004a, p. 185-186 *passim*.

³¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 207-208. (Texto original): Cómo conjugar una bioética ‘civil’ o secular com la inspiración delas respectivas tradiciones religiosas? (Tradução nossa).

³¹² Cf. *Ibid.*, p. 217-219 *passim*.

2.4.6 As relações

Masiá associa a ética nas relações com a sinceridade nos sentimentos e desejos e faz três perguntas: “1. Sou sincero comigo mesmo nessas relações? 2. Sou sincero e leal para com as pessoas que em cada caso constituem o outro polo da relação? 3. Sou responsável diante das consequências que podem advir do modo como desenvolvo essa relação?”³¹³

Na passagem da moral infantil, heterônoma, para a moral pessoal, autônoma, o pensamento leva ao crescimento, e os limites para uma mútua realização, diante dos vulneráveis, orientam para a vida. Qual seria a resposta da ética frente às relações fora do casamento? Masiá responde com critérios: fidelidade para consigo mesmo; sinceridade e autenticidade para como o parceiro; responsabilidade social para com a vida que nasce como fruto do amor. São questionamentos que cada um deve se posicionar “responsavelmente de acordo com a sua consciência”.³¹⁴

Na questão de relações humanas, Masiá prioriza o respeito, a dignidade, antes de polarizar o assunto; a maneira de tratar todo o ser humano sem se assustar com a realidade, ou seja, ter maturidade de lidar com as diferenças, integrando a sexualidade.

Não é a opção sexual que determina a vocação, mas sim a própria pessoa que deve verificar se tem condições de optar e de seguir uma vocação, e se ela tem responsabilidade diante de sua opção quer seja religiosa, heterossexual ou homossexual, ou mesmo assexuada.

O critério ético das relações humanas é o respeito mútuo à dignidade humana por parte de pessoas que se querem e se ajudam a crescer mutuamente. Este critério vale para avaliar uma relação de um casal, tanto heterossexual como homossexual, ou também as relações de amizade e companheirismo entre pessoas que vivem em comunidade por terem feito uma opção de celibato por motivação religiosa. Se esse critério for observado, a relação é boa. Do contrário, não é. Não se deve definir a moralidade polarizando-se exclusivamente na relação sexual no sentido estrito da palavra. Mas isto supõe que temos uma ética de critérios e não de receitas [...] Antes do problema dos conflitos que podem surgir pela orientação sexual, é preciso desmontar culpabilidades patológicas e corrigir a imagem que têm (ou na qual foram educadas) sobre Deus, sobre culpa e perdão ou sobre o enfoque evangélico da moralidade.³¹⁵

³¹³ MASIÁ, 2007, p.83.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 89.

³¹⁵ *Idem*, Respeito à dignidade humana: um elo para a liberdade nas relações afetivas. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, 07 abril 2008, n. 253, p. 19.

O rigorismo-moralismo afasta as realidades das mudanças culturais, e a busca de alternativas para as várias situações atuais ficam perplexas. Urge uma revisão, atualização e auto-crítica para a teologia. Há de haver um acompanhamento dos homens e mulheres que compartilham seus problemas e buscam soluções. Angústia, abandono, exclusão, fracassos fazem parte da caminhada de muitas pessoas. “Há aspectos humanos que afetam o conjunto da pessoa, a maneira de compreender a nós mesmos e aos outros, assim como o sentido que a vida humana tem para nós”.³¹⁶

A capacidade de se relacionar está ligada à capacidade de questionar. Nas relações, a comunidade dos que professam uma fé realiza um papel de ajuda a outras pessoas nas realidades caóticas. As ajudas de outros proporcionam não se chegar aos extremos do abandono “à própria sorte” e do proibir ou permitir.³¹⁷

As relações na comunidade de fiéis realizam: discernimentos, ajudas na formação da consciência moral, experiências práticas como referências no processo de decidir, diálogos diante dos problemas morais e sociais, propostas de valores e de respeito.³¹⁸

O grupo dos que têm fé, a partir do diálogo, se abre a Deus e cuida do outro e da criação como possibilidades de relações justas. Entre as comunidades de fé, a paz está relacionada com a inter-relação, devido às realidades do grande número de adeptos das religiões mundiais.

Hans Küng, filósofo e teólogo suíço, já afirmara em 1993, como autor principal da *Declaração de Uma Ética Mundial*, aprovada pelo Parlamento Mundial das Religiões, em Chicago: “Não haverá paz entre as nações sem paz entre as religiões. Não haverá paz entre as religiões sem diálogo entre as religiões. Não haverá diálogo entre as religiões sem critérios éticos globais. Não haverá sobrevivência do nosso globo sem um *éthos* global, um *éthos* mundial”.³¹⁹

Anselmo Borges na introdução do livro de Masiá (2003) apresenta quatro pilares para as relações de diálogo entre as religiões, em consonância com a humanidade e aproximação do mistério divino:

Primeiro: todas as religiões, desde que não só não se oponham ao *Humanum*, mas, pelo contrário, o afirmam e promovam, são reveladas e verdadeiras. Segundo: as religiões são manifestações e encarnações

³¹⁶ MASIÁ 2007, p. 91-92 *passim*.

³¹⁷ Cf. *Idem*, 1999, p. 129.

³¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 130.

³¹⁹ KÜNG *apud* MASIÁ, 2003, p. 9.

da relação de Deus com o homem e do homem com Deus. [...] Terceiro: se não são o Absoluto, embora referidas a ele, então homens e mulheres religiosos devem dialogar para melhor se aproximarem desse Mistério divino já presente em cada religião, mas sempre transcendente a cada uma e a todas. [...] Quarto: se Deus é o Mistério que tudo penetra e a todos envolve, então o respeito pelo outro crente, pelo outro homem, por todas as criaturas, não é algo acrescentado à fé religiosa, pois é uma exigência do próprio dinamismo dessa fé.³²⁰

Nas relações, existem fatos ou simplesmente gestos que num primeiro momento podem ser considerados pequenos, porém, marcam a vida das pessoas. Como exemplo, em Tóquio, num jardim da Casa de Oração, uma anciã pede permissão a Masiá para arrancar ervas daninhas. Depois do ato de cuidado, Masiá serviu um chá para a anciã. Antes da despedida, ela repetiu quatro vezes a palavra *arigataí*. A tradução da palavra em japonês é *agradecer-se*, sendo intransitiva, por isso implica decisiva. “A vivência de admiração evoca transcendências que a ultrapassam”.³²¹

Masiá derruba as muralhas das imposições ético-morais e descortina uma série de tabus religiosos e civis. As relações humanas se abrem para horizontes vividos nas realidades diferenciadas. A antropologia cultural aponta caminhos para uma reflexão biocultural, onde o diálogo é proposta de práticas de responsabilidades.

As relações humanas aliadas às atitudes que libertam e à tolerância para com o outro, trazem reflexões de agradecimento frente às coisas simples e complexas. Narrativas de realidades abertas fazem o reencontro de experiências plurais para relacionamentos em prol da dignidade e da responsabilidade. A responsabilidade leva a humanização e se renova nas relações de justiça, de paz e de gratidão para as realidades de vida.

2.4.7 Gratidão e responsabilidade

Masiá se utiliza das tradições sapienciais para falar de bioética, responsabilidade em ser sábio é ter um “meio termo” nos próprios debates bioéticos, citando Buda, Aristóteles³²², Confúcio³²³ e Horácio, não exagerando e não passando dos limites,

³²⁰ BORGES *apud* MASIÁ, 2003, p. 9-10 *passim*.

³²¹ MASIÁ, 2003, p. 20-21 *passim*.

³²² Cf. MASIÁ, *La gratitud responsable, Vida, sabiduría y ética*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas-DDB, 2004b, p. 14. “É melhor subir de vida, a partir de um banquete, nem sede, nem bêbado”

³²³ Cf. “O homem superior deseja ser lento em suas palavras e sério em sua conduta”.

conforme diz Horácio³²⁴: “Há uma média de todas as coisas; e, além disso, certos limites de cada lado do qual o direito que não pode ser encontrado”.³²⁵

No budismo, os mestres espirituais afirmam que quando o assunto é vida, há de se prestar atenção a três posturas. A primeira é de se perceber vivo, o valor da vida, a experiência de viver. A segunda é de agradecimento por estar vivo; a vida está para ser vivida, vivificando-a. A terceira nos abre à reciprocidade, à solidariedade, há outros e outras vivendo conosco, e há também a natureza e tudo que está presente na vida.³²⁶

Quando uma pessoa se une a outra para promover espaços de convivência entre culturas e de justiça, evitando o choque entre os povos e a desumanização das culturas, concretiza-se a ética global. O sair de si mesmo e ir em busca do outro que é diferente para a construção de laços de solidariedade, torna possível o diálogo.³²⁷

A gratidão exprime-se na própria vida e nas experiências que dela decorrem. Diante da vida: admirar, agradecer, melhorar, curar e proteger são ações básicas para os diálogos de inter-disciplinaridade, de inter-culturalidade e de inter-cosmovisão.³²⁸

Masiá diz ‘não’, tanto a não intervenção na criação, quanto à intervenção irresponsável, e quando exemplifica com tradições sapienciais, textos bíblicos ou situações do cotidiano, é para mostrar uma atitude fundamental do teólogo: graça e responsabilidade diante da vida.³²⁹

O teólogo frente à sua vida e a do outro agradece e se sente responsável para proteger da morte e destruição; para cuidar das feridas do corpo e das injustiças. Esta atitude de abertura ao outro e ao novo, contraria os fechamentos aos avanços tecnológicos e às realidades humanas indignas.³³⁰

Masiá cita Watsuji Tetsuro, filósofo japonês (1889-1960), que demonstrando a união entre ética e estética, cita a combinação da jardinagem japonesa enquanto natural e artificial. O jardim japonês mistura natureza e tecnologia, o próprio Japão é um país que valoriza a natureza e a tecnologia avançada, uma cultura que soube conjugar ambas as realidades, como a arte de ajudar a natureza e se embelezar com a técnica das árvores

³²⁴ Cf. *Est modus in rebus, sunt certi de nique fines, quos ultra citra que ne quit consistere rectum* (Quintus Horatius Flaccus), Sátiras (I, 1, 106) (I, 1, 106)

³²⁵ MASIÁ, 2004b, p. 14.

³²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 10.

³²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 12.

³²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 17.

³²⁹ Cf. *Ibid.*, *loc. cit.*

³³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 18.

bonsai aparadas, arrumadas e com técnicas de crescimento para uma boa harmonia do jardim.³³¹

Admirar o avanço da técnica e das ciências compreendem-se as realidades presentes e futuras. Agradecer pelas novas formas de ajudar outras pessoas concretamente, desde que seja para o bem da humanidade, de pessoas que se propoem ser responsáveis em resguardar a vida, protegem o ser humano dos desvios que podem pôr em risco o outro e o planeta.³³²

Essa união de técnica e natureza das árvores Bonsai traz uma reflexão para a bioética, da possibilidade do diálogo, da ação da gratidão e responsabilidade quando o assunto é vida de maneira geral. Masiá modifica o termo para *gratidão responsável*, numa atitude de equilíbrio diante da vida, uma metodologia para o diálogo da bioética com as várias ciências que vão desencadear atitudes de admiração, agradecimento, melhoramento, cura e proteção. Uma postura metódica que leva à abertura e chama à responsabilidade.

A inter-relação entre agradecer para a responsabilidade e ser responsável para agradecer, chama a humanidade para ações concretas de compromisso com a dignidade humana e o diálogo entre culturas, visando relações sociais inclusas na sociedade.

Nas relações de Jesus, precedem a esperança agradecida e ativa. Uma pessoa agraciada é inclusa na sociedade. O agradecimento é ponto de partida, anterior à moral e à experiência religiosa. Jesus incita à fraternidade e à esperança na construção de um mundo de irmãos e irmãs.³³³

O anúncio do Reino de Deus acontece na realização da esperança e na vivência das bem-aventuranças. São compreensões a partir das interpretações dos textos bíblicos por novas situações históricas que influenciam a teologia moral, conectando a prática cristã com atitudes evangélicas. A preferência de Jesus pelas bem-aventuranças e pelo Reino de Deus conduz à construção de uma ética cristã de justiça.³³⁴

O seguimento a Jesus proporciona a esperança e o sentido da vida. Cristo não dá receitas de moral, mas provoca nos seus seguidores, ações de respostas éticas às situações reais, priorizando o ser como criatura de Deus, numa relação comunitária e narrativa.³³⁵

³³¹ Cf. MASIÁ, 2004b, p. 20-21.

³³² Cf. *Ibid.*, p. 19.

³³³ Cf. MASIÁ, 1999, p. 112.

³³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 37.

³³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 39.

O ser humano movido pela fé configura a identidade cristã de decisões responsáveis em prol dos vulneráveis. Paulo conclama motivações de relações cristãs “[...] revesti-vos do homem novo, criado à imagem de Deus, em verdadeira justiça e santidade. [...] Fale cada um a seu próximo a verdade, pois somos membros uns dos outros. Mesmo em cólera, não pequeis. Não se ponha o sol sobre o vosso ressentimento” (Ef 4, 24-26). Jesus pronuncia palavras de atitudes contra o rancor: “Pai, perdoa-lhes, porque não sabem o que fazem” (Lc 23, 34a). A vida ética cristã brota como consequência das ações de Cristo.³³⁶

Nas passagens bíblicas, não encontramos respostas prontas para os problemas morais. O questionamento interpela os que procuram dar prioridade à moral dominante e implica em responsabilidades frente ao outro. Os atos de Jesus são palavras de graça e não meros mandamentos morais ou peso para os cristãos: “Eis o amor de Deus: que guardemos seus mandamentos. E seus mandamentos não são penosos [...]” (1 Jo 5,3).³³⁷

Os exemplos das passagens bíblicas como possibilidades da moral do crente ser uma moral de fé depende de como interpretar a leitura evangélica e seu papel na fé e na moral. É uma questão de postura hermenêutica. A ética cristã favorece as configurações de comportamento que podem preencher um papel equivalente às interpretações que atualizamos no Novo Testamento, não representando uma reprodução das maneiras de comportamento daquele tempo.³³⁸

No modo de abordar a relação de exegese bíblica e teologia moral, devem-se evitar duas atitudes: uma de exagerar na aplicação dos textos bíblicos às questões atuais de uma maneira forçada; outra do exagero oposto de afirmar que os textos bíblicos carecem de relevância para a problemática atual.³³⁹

Gratidão pela presença do “eu” e do outro no caminho da justiça e da paz. Responsabilidade “como exigência de reciprocidade” (Ricoeur e Levinas). Na responsabilidade se valoriza a humanidade como referência da liberdade da primeira pessoa em consonância com a segunda pessoa. “A justiça é o esquema de ações a cumprir para que seja institucionalmente possível uma comunidade de libertos” (Ricoeur).³⁴⁰

³³⁶ Cf. MASIÁ, 1999, p. 40.

³³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 41.

³³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 42.

³³⁹ *Ibid.*, loc. cit.

³⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 119.

Responsabilidade se entrelaça à fragilidade, devido à finitude humana (Ricoeur). Diante de novos poderes, novas responsabilidades. As responsabilidades de ações humanas aumentam as fragilidades frente às desordens mundiais. A responsabilidade aumenta quando a fragilidade é maior. A responsabilidade com perspectivas de futuro antecipa consequências dos atos de solicitude para com os demais e acentua a convivência de liberdades.³⁴¹

2.4.8 Religiões e bioética

Diante da evolução das ciências sobre vida e morte, transplantes, genoma humano etc, religiões tiveram atitudes de perplexidade e com reações inicialmente contrárias a todo avanço. Masiá se questiona perante às posições e aos estudos sobre a bioética das religiões: se seriam para reforçar a ortodoxia ou realmente a defesa da vida. Há uma ambivalência entre religiões e bioética frente aos novos procedimentos biotecnocientífico, o que poderia ser evitado se ambas não se excluíssem das contribuições aos novos desafios.³⁴²

Masiá dá um exemplo no seu país de origem sobre esta ambivalência que sugere dignidade e ao mesmo tempo alienação científica, proporcionando um afastamento entre religião e bioética.

Para dar apenas um exemplo do meu país, no documento *A vida, dom precioso de Deus*, publicado pela Subcomissão Episcopal para a família (4-IV-2005) Conferência Episcopal Espanhola, confrontado com esta ambiguidade que, apesar do seu caso, eles podem não concordar com o seu estilo, argumentos de métodos e conclusões. Com efeito, no texto encontramos o seguinte contraste: de um lado, um critério muito respeitável como valor e dignidade da vida humana, seu personagem, o dom, missão da ciência para a vida e a pessoa ou a importância da hospitalidade no amor da vida por nascer no seio da família; por outro lado, as expressões que inevitavelmente originaram mal-entendidos e alienaram a mentalidade científica, acentuando a distância entre bioética e religião.³⁴³

³⁴¹ Cf. MASIÁ, 1999, p. 142-143.

³⁴² Cf. *Idem*, Religiones y ciencias: una relación ambivalente en la encrucijada de los debates bioéticos. *Revista Portuguesa de História*, (Universidade de) Coimbra, n. 40, p. 175-195, 2009, p. 176.

³⁴³ *Ibid.*, p. 178. (Texto original): Por poner solamente un ejemplo de mi país, el documento *La vida, Don precioso de Dios*, publicado por La Subcomisión Episcopal para La Familia, de La Conferencia Episcopal Española (4-IV-2005) confrontaba con esta ambigüedad a quienes, a pesar de coincidir con sus criterios, no pueden estar de acuerdo con su estilo, método de argumentar y conclusiones. En efecto, en dicho texto encontramos El siguiente contraste: por una parte, unos criterios muy respetables como el valor y dignidad de la vida humana, su carácter de don, La misión de la ciencia al servicio de la vida y la persona o la importancia de la

A experiência bioética da responsabilidade ou na responsabilidade traz uma maior facilidade no diálogo com outras ciências, inclusive a teologia. Assim como a abertura das religiões aos avanços científicos também ajudam neste intento. O distanciamento entre bioética e religião se dá quando uma ou outra ingressa no âmbito das ideologias que se fecham ao diálogo. Unindo a bioética responsável com a gratuidade religiosa surge a gratuidade responsável: “A vida é dom e tarefa. Gratuidade diante do dom e responsabilidade diante da tarefa são os meios para uma ética da vida”. Daí a atitude de “admirar, agradecer, melhorar, curar e proteger”.³⁴⁴

A ambivalência entre bioética e religiões se transforma em diálogo, o “ódio teológico” e o “anti-ódio”, “o dogmatismo teológico e fundamentalista” e o “cientificismo reducionista e positivista” acabam com a abertura e o diálogo. Assim, as religiões contribuem com seus valores para a bioética e esta soma-se ao diálogo inter-religioso com estudos sobre o sentido da vida e da morte, da dor, da saúde, da enfermidade etc.³⁴⁵

No diálogo entre cristãos e budistas, Masiá apresenta alguns tópicos: como viver a religiosidade entre as religiões; a leitura de textos de cada religião; o silêncio da meditação; e a prática de cooperação na construção da paz no mundo. Este diálogo se dá através de quatro modos de encontro: reuniões internacionais pela paz e o diálogo inter-religioso; a teologia das religiões (encontros acadêmicos); encontros em comunidades que têm experiências conjuntas; cristãos e budistas contra a pena de morte e as centrais nucleares.³⁴⁶

Masiá propõe um pluralismo interativo religioso, sendo que no ‘inter’, as religiões se transformem mutuamente. Pesquisando sobre o sentido de interativo, Jensen a partir de um conceito sociológico afirma que é “a relação entre duas ou mais pessoas que, em determinada situação, adaptam seus comportamentos e ações uns aos outros”.³⁴⁷

Uma ponte para o futuro se dá no diálogo religioso, afirmando que na interatividade, há uma transformação e colaboração mútuas, e isto se dá caminhando

acogida en amor de la vida naciente em el seno de la familia; por otra parte, unas expresiones que originarán inevitablemente mal entendidos y alejarán a la mentalidad científica, acentuando la distancia entre bioética y religión (Tradução nossa).

³⁴⁴ MASIÁ, 2009, p. 182.

³⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 183.

³⁴⁶ Cf. *Idem*, Apostila do curso dado no Brasil em 2016 na FAJE (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia). *A transformação das espiritualidades no encontro cristão-budista*.

³⁴⁷ JENSEN, 1998, p. 189.

juntos e não ao redor de uma mesa, visto que o medo de perder a identidade religiosa acaba obstruindo o encontro das identidades que se realizam a caminho. Masiá cita a frase de Schillebeeckx: “Há mais verdades em todas as religiões do que em uma só”, corroborando para a vivência das espiritualidades que fazem mostrar o Mistério de Deus, a partir de caminhadas que tornem o mundo mais humano, que lutem pela paz e dignidade do ser.³⁴⁸

Este “sair mais ou menos cristão e budista” descortina horizontes que cada um vislumbra no que há de melhor em cada religião, nas experiências, nas espiritualidades, e ao mesmo tempo combate partes negativas que levam a um fechamento religioso. É uma “descoberta do Deus da profundidade que existe dentro de cada um”, abrindo-se para o profundo que está no interior do ser.

Teixeira afirma que o cristianismo não é o centro do mundo, pois outras religiões não cristãs também têm sua legitimidade na salvação e nas espiritualidades, havendo um questionamento do cristocentrismo tradicional que se alocava acima das diversidades religiosas, visto que “os novos paradigmas do diálogo inter-religioso inclui a interlocução do pluralismo, e o Deus de Jesus constitui um símbolo de abertura”.³⁴⁹

Masiá apresenta algumas ponderações entre Oriente e Ocidente, visto que “os ocidentais herdaram da Grécia a arte de pensar falando, gerando comunicação, mas também manipulação; enquanto que o Oriente pensa respirando. Respira-se sentado, como o Buda meditativo”.³⁵⁰

Ao mesmo tempo em que se dá na “tradição budista de desvelar o melhor dentro de nós mesmos”³⁵¹, ocorrem os excessos de desumanização tecnológica; bem como “as possibilidades de mediação que o Japão teria entre o mundo islâmico”³⁵², se a opção política não fosse contrária.

Diante da imensidão da ação de Deus no mundo, nas culturas, no ocidente e oriente, há algo de bom em cada cultura e há o que necessita de conversão, de transformação, quer seja no aspecto político-social, quer no religioso. Conforme Masiá,

³⁴⁸ Cf. MASIÁ, Apostila do curso dado no Brasil, 2016.

³⁴⁹ TEIXEIRA, F. Novos paradigmas resultantes do diálogo inter-religioso. In ANJOS, M.F. (Org.) *Teologia e novos paradigmas*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 113.

³⁵⁰ MASIÁ, *A Sabedoria do Oriente. Do sofrimento à felicidade*. Lisboa: Notícias, 2003, p. 24-25 *passim*.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 100.

³⁵² *Ibid.*, p. 101.

“Deus abarca a todos e por isso Deus está em todos e a salvação é para todos”³⁵³. Deus continua agindo na história e nas caminhadas de fé, de paz:

No budismo, segundo as suas várias formas, reconhece-se a radical insuficiência deste mundo mutável, e propõe-se o caminho pelo qual os homens, com espírito devoto e confiante, possam alcançar o estado de libertação perfeita ou atingir, pelos próprios esforços ou ajudados do alto a suprema iluminação. De igual modo, as outras religiões que existem no mundo procuram de vários modos ir ao encontro das inquietações do coração humano, propondo caminhos, isto é, doutrinas e normas de vida e também ritos sagrados. A Igreja católica nada rejeita do que nessas religiões existe de verdadeiro e santo. Olha com sincero respeito esses modos de agir e viver, esses preceitos e doutrinas que, embora se afastem em muitos pontos daqueles que ela própria segue e propõe, todavia, refletem não raramente um raio da verdade que ilumina todos os homens. A Igreja reprova, por isso, como contrária ao espírito de Cristo, toda e qualquer discriminação ou violência praticada por motivos de raça ou cor, condição ou religião. Consequentemente, o sagrado Concílio, seguindo os exemplos dos santos Apóstolos Pedro e Paulo, pede ardentemente aos cristãos que, «observando uma boa conduta no meio dos homens. (1 Pd 2,12), se , possível, tenham paz com todos os homens (14), quanto deles depende, de modo que sejam na verdade filhos do Pai que está nos céus (15). (N.A, n. 2, 5)

2.5 Conclusão do capítulo dois

Gracia e Masiá questionam as realidades de injustiças e imposições, apresentando perspectivas e paradigmas para possibilidades e responsabilidades diante da vida. O diálogo prioriza as dimensões de transformações sociais numa ética do encontro por dignidade para todos, tendo em vista as desumanizações ocorridas no mundo. A bioética com suas narrativas trazem para a reflexão, pensamentos diferentes que enriquecem as realidades.

O aporte de inter-relações entre narrativas das culturas, obrigações em humanizarem-se, problematizações ético-morais zubirianas, decisões comuns, poderes positivos, experiências religiosas e políticas para o bem social, lutas de libertação, vínculos responsáveis; descortinam opções em prol de transformações individuais e sociais que abrem horizontes para o diálogo.

Potter com uma bioética de ponte na perspectiva da responsabilidade frente às explorações sem limites. Beauchamp e Childress com o princípalismo como forma de

³⁵³ MASIÁ, Anotações em sala de aula, 2016.

agir contra os abusos das pesquisas científicas. MacIntyre e o paradigma das virtudes com o seu neo-aristotelismo. Engelhardt apresentando um pluralismo moral e metafísico. Singer a favor da bioética laica e não religiosa.

Sendo a pesquisa sobre mulheres, a importância de vozes femininas como: Tong, Jaggar, Wolf, Débora, Dirce etc. Uma bioética que pede espaços e valoriza a questão de gênero, sugerindo discussões sobre o cuidado e o poder.

Como forma de bioéticas hispano-americanas, narrações que tratam da evolução das éticas da vida nas contextualizações de Espanha, América Latina e Brasil. Os países latino-americanos respondendo de forma contextualizada à bioética mundial, criando espaços para a justiça social frente às vulnerabilidades e valorizando as religiões, devido ao número expressivo de práticas de fé nestas realidades. Uma bioética que priorize perspectivas de soluções da pobreza e da exclusão (ética do macro) ao invés de soluções de casos clínicos (ética do micro).

Zubiri contribui consideravelmente para a bioética de Gracia e Masiá. O ser humano ao se mundanizar, torna-se uma realidade pessoal com poder. Este poder humano limitado se liga ao poder “absolutamente absoluto”, numa atitude de “relição”. A doação de Deus vem ao homem e o leva ao seu encontro. Os homens por serem realidades históricas e culturais experimentam as religiões. Assim, o homem problematiza Deus. O problema como método de busca e caminho para a responsabilidade.

Gracia repensa a bioética e nesta inclui o poder como “relição”. As possibilidades podem ser positivas ou negativas, dependendo das decisões humanas. A bioética do futuro passa pela ética da responsabilidade, valorizando a hermenêutica como forma de identidade pessoal e das comunidades.

A secularização para Gracia, gerou a possibilidade da bioética sair do aprisionamento moral civil e religioso e ingressar na tolerância e liberdade de expressão. As possibilidades e as obrigações (deveres) apontam para uma deliberação moral, que através de uma opção razoável e prudente, leva em consideração realidades, valores e responsabilidades diante das decisões.

A deliberação é uma resposta às imposições. Esta proposta diante dos problemas éticos, observa as possibilidades da realidade, age com humildade, ouve outras opiniões, verifica a opção prudente e responsável e delibera, sabendo que a escolha não menospreza outras soluções e pode incorrer em não dar o resultado esperado.

As ações humanas afetam o conjunto global no presente e no futuro. A bioética clínica é ultrapassada pela bioética global. Da análise particular chega-se a análise social. As decisões tomadas são deliberativas e ninguém tem posse da verdade, visto que os fatos excedem às realidades.

A deliberação se concretiza na hermenêutica, pois as narratividades estão nas realidades da vida humana. A hermenêutica busca compreender o sentido dos fatos e das narrações. Gracia cita Ricoeur como o pensador que uniu tradição hermenêutica e filosofia da linguagem. A identidade pessoal sendo narrativa, o “eu” em relação ao “outro”, exige atitude crítica, renovação de cada decisão e responsabilidade.

Masiá com suas experiências interculturais e inter-religiosas questiona a manipulação humana em vários campos do saber, inclusive na bioética. Suas narrações sobre mulheres, a partir da hermenêutica bíblica até chegar às discussões sobre a vida, realçam a dignidade humana.

Seus elementos antropológicos levam em consideração: o biológico, o cultural e o filosófico. Esta antropologia cultural enriquece o diálogo entre as ciências e descortina uma preocupação com o futuro da humanidade, evitando as imposições e as manipulações uniformes, atualizando a pluralidade. Um futuro de ações com responsabilidade éticas.

A inter-relacionalidade leva ao crescimento com uma mútua troca de experiências e realizações para promover a humanização frente às “barbáries”. O respeito, a dignidade e a maneira de tratar o ser humano demonstram maturidade de lidar com as diferenças.

A gratidão e a responsabilidade frente à vida ajudam no equilíbrio do “meio termo” como forma de compromisso com a solidariedade com os outros. A gratidão manifesta-se a partir da aceitação de si mesmo e de posicionamentos possíveis de admiração pelo novo e proteção pela vida na construção de uma sociedade justa.

Masiá também cita Ricoeur frente ao caminho do desenrolar da ética, a partir da realização na prática de integração entre a capacidade de decidir prudentemente e o sentido do dever, desmistificando a culpabilidade ética e religiosa.

A autonomia se liga à heteronomia. Cada ser é responsável pelo outro e com os outros, pois outros contam com cada um, compartilhando diálogos abertos de relações que libertam as pessoas das realidades de barbárie.

As religiões tiveram reações radicais com os novos procedimentos bioéticos. A gratidão responsável deu lugar ao fanatismo e falta de diálogo. Se por um lado, houve

exagero das ideias religiosas, por outro a secularização ficou sem limites de desenvolvimento sustentável.

A experiência da responsabilidade favorece o diálogo entre as religiões e as ciências, assim, o “ódio fundamentalista” não prevalece, e sim a abertura. As religiões passam a ser parceiras na construção de uma sociedade humanizada e não inimigas doutrinárias ou disputando o aumento no número de adeptos. As ciências e as religiões conseguem transformar realidades miseráveis, favorecendo a justiça e a paz. As “barbáries” não conseguem crescer, pois o diálogo e as ações conjuntas mudam as situações de injustiças e de guerras.

A responsabilidade motiva valores que humanizam, gerando uma liberdade para a prática da justiça, com suas possibilidades e limitações. A abertura às relações sociais e interpessoais para a ética da responsabilidade tira o homem do individualismo e o lança para a capacidade de construir comunidades e sociedades com poderes positivos, que sozinhos não teriam esses poderes.

CAPÍTULO 3: IMPOSIÇÃO, BIOÉTICA E PESQUISA.

O terceiro capítulo articula o “coronelismo” como imposição, com a bioética de Gracia e Masiá e a pesquisa de campo a respeito das “mães solteiras”, entrelaçando a problemática da realidade do Norte de Minas, a deliberação a partir dos valores dos autores do diálogo e as responsabilidades de decisão como etapa final de uma metodologia proposta.

A Teologia da Libertação contribui para a reflexão bioética, pois valoriza a participação social como propósito diante das vulnerabilidades existentes. Gutiérrez situa a teologia como um diálogo diferenciado entre religião e o mundo nas situações de falta de dignidade humana.

Vulnerabilidades que geram práticas de sobrevivência serão pontuadas para uma reflexão ampliada de considerações como: definições, sentidos, valores e pensamentos. Autores que refletem sobre pessoas vulneráveis e situações que necessitam de transformações.

A pesquisa vai se relacionar com a problemática ético-social. Ausência ou não do pai, diversidade de famílias, valores masculinos, bioéticas *feministas* como possibilidades de ponderação e afirmações do papa Francisco como esperança de superação moral.

As perspectivas de Gracia e de Masiá amparam o diálogo como proposta alternativa para a humanização, afastando as imposições que surgem nas realidades sociais.

As relações entre os resquícios do coronelismo e posicionamentos éticos-morais problematizam situações que oscilam entre a imposição e o diálogo, entre desigualdades sociais e soluções práticas para a sobrevivência humana. Portanto, as responsabilidades apontam como caminho para a vida digna, relações transformadoras, libertação e “ponte para o futuro” por um *éthos* deliberativo e interativo, acentuando as deliberações nos problemas, nos valores e nas decisões futuras.

3.1 Teologia da Libertação

A teologia da libertação valoriza a “opção preferencial pelos pobres”, significando uma transformação das realidades vulneráveis acentuada pela *bioética*

contextualizada e por Gracia e Masiá, perante as imposições do “coronelismo” de injustiças sociais.

Gustavo Gutiérrez, teólogo peruano e sacerdote dominicano, ressalta que “A verdade que liberta é o próprio Jesus” e que a missão da Igreja é “comunicar e dar testemunho dessa libertação total do ser humano”.³⁵⁴ O autor fundamenta-se nas mudanças ocorridas a partir do Concílio Vaticano II:

Bens como a dignidade humana, a comunhão fraterna e a liberdade, frutos da natureza e do trabalho humano, depois de difundidos na terra segundo o mandamento do Senhor e no seu Espírito, serão reencontrados, purificados de toda mancha, iluminados e transfigurados quando Cristo entregar ao Pai o seu reino eterno e universal: ‘reino de verdade e de vida, reino de santidade e de graça, reino de justiça, de amor e de paz’. O reino, misteriosamente presente na terra, chegará à consumação com a vinda do Senhor – GS, n.39.³⁵⁵

O autor sinaliza para a prática da teologia voltada para um diálogo diferenciado da Igreja com o mundo. Neste mundo estão as reais situações de vulnerabilidades que o povo vive, retomando as próprias práticas de Cristo, como Aquele que demonstrou uma ligação forte de experiências para o ‘reerguimento’ da humanidade. Essa reconstrução se daria através de pastorais e reflexões teológicas que atualizariam as necessidades do mundo como uma evangelização libertadora, reforçada por Medellín e a Teologia Latino-americana.³⁵⁶

Gutiérrez afirma que Medellín apresenta uma Igreja com rosto de pobre, missionária e pascal, como exigência de práticas comprometidas com mudanças de libertação das misérias humanas.

O Vaticano II referiu-se a esse profundo e exigente tema evangélico, e Medellín fez dele tema central. Nesse contexto situa-se a opção preferencial pelos pobres que inspira seus textos principais. Essa perspectiva marcou profundamente a vida da Igreja na América Latina nestes anos. Muitas experiências e compromissos procuraram tornar realidades essa proclamação da mensagem aos mais deserdados. Nesse caminho, a Igreja encontrou a profunda aspiração à libertação dos pobres do continente.³⁵⁷

O teólogo Gutiérrez reflete temas entrelaçados de teologia, ética da vida e religião. Partindo da teologia como uma função eclesial, não nos voltamos para uma

³⁵⁴ GUTIÉRREZ, G. *A Verdade vos Libertará*. São Paulo: Loyola, 2000, p.175.

³⁵⁵ *Ibid.*, p.175-176 *passim*.

³⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 176.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 182-183 *passim*.

ideologia em si, mas sim para que o pensamento do fiel tenha uma consciência crítica frente às realidades histórico-sociais e políticas do seu tempo, a partir de uma leitura da palavra de Deus engajada.

Gutiérrez citando o papa João Paulo II, no discurso inaugural em Santo Domingo confirma que: “A teologia é uma tarefa que se realiza numa Igreja convocada pela palavra de Deus. Daí, ‘do interior da Igreja’, se anuncia a verdade que liberta (Jo 8, 32), a salvação em Jesus Cristo, e se realiza a reflexão teológica”.³⁵⁸

A reflexão teológica deve se voltar para uma permanente “renovação de perspectivas, ao refinamento de conceitos e à retificação de formulações”³⁵⁹, fazendo surgir novas linguagens teológicas, favorecendo a diferença e escutando as opiniões que divergem. São atitudes que fazem parte da teologia latino-americana para o anúncio da “nova evangelização”, da “promoção humana” e da “evangelização inculturada”, proporcionando pistas a partir desta realidade, a partir da “opção pelos pobres”.³⁶⁰

O pensar teológico na América Latina está apoiado na realidade que cada fiel está inserido e que precisa ser libertado integralmente. O ato de crer se estende nas reflexões inculturadas, onde o fiel terá experiências íntimas e comunitárias.

A fé é uma relação entre pessoas, por isso dizemos que é um dom. O mistério de Deus deve ser acolhido na oração e na solidariedade humana; é o momento do silêncio e da prática. Dentro dele, e somente ali, surgirão a linguagem e as categorias necessárias para transmitir a outros, para entrar em comunicação, no sentido etimológico do termo: em comunhão com eles, é o momento de falar.³⁶¹

A densidade na reflexão teológica se dará quando o teólogo ingressar na realidade da vida latino-americana do dia-a-dia, onde se mergulha na dor, na angústia e na esperança, conforme as próprias palavras do Concílio Vaticano II. Aí, sim haverá esta tão esperada *densidade*.

Gutiérrez cita dois autores que adentraram neste mundo de sofrimento do povo marginalizado, o inca peruano Felipe Guaman Poma de Ayala (1550-1616) e o escritor e antropólogo peruano José Maria Arguedas (1911-1969). Guamán (“Deus meu, onde estás? Não me ouves?). E o esperado reconhecimento, no entanto, da presença de Deus

³⁵⁸ GUTIERREZ, *A Densidade do Presente*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 30.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 32.

³⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 36-39 *passim*.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 42.

nos abandonados e maltratados deste mundo”³⁶², que andou “por 30 anos e meio em meio aos índios humilhados e esquecidos” e Arguedas (“Desse Deus que faz sofrer), o fino e terno poeta que foi Gonzalo Rose teria dito: ‘Esse não é nosso Deus, não é mamãe’”³⁶³.

Gutiérrez afirma que “Partindo da densidade da vida humana, uma linguagem baseada num mundo cultural determinado deve saber narrar a experiência de Jesus e dos que acolheram seu testemunho”³⁶⁴.

A mudança do enfoque e do valor narrativo, no entanto, marcada pelas interpelações da vida dos pobres permitiu enxergar nas narrativas outras visões possíveis. O próprio Jesus era um narrador. O teólogo é chamado a ser um narrador da esperança, comprometido com a solidariedade, com os pobres, com um olhar de um “lôcus”, imerso numa participação ativa de luta pela dignidade, sendo o “primeiro ato” da sua teologia.³⁶⁵

Uma teologia que ponha nele seus pés, que saiba narrar a fé, será uma teologia humilde e respaldada no compromisso pessoal. Uma teologia que propõe e que não pretende impor, que escuta antes de falar. A verdade surge do silêncio, dizia Simone Weil pouco antes de sua morte. Isso também vale para o falar de Deus.³⁶⁶

A teologia bebeu durante muitos e muitos séculos das teologias europeias e americanas, que nos países do Terceiro Mundo não são relevantes por causa de diferentes realidades, é preciso um novo olhar e novas produções teológicas partindo dos países pobres. É um momento de uma “teologia pascal”, onde vida e morte estão presentes na vida do pobre.³⁶⁷

A teologia se quiser trazer aos homens e mulheres de hoje, como forma de atingir estas gerações modernas, deverá ter em mente e no coração três tarefas interligadas: 1. A complexidade do mundo do pobre; 2. A globalização e pobreza; 3. Aprofundamento da espiritualidade.³⁶⁸

Na complexidade do mundo do pobre, as reflexões teológicas devem aprofundar o tema da pobreza, trazendo novas concepções de estudos sobre os pobres, tendo uma

³⁶² GUTIERREZ, 2008, p. 44.

³⁶³ *Ibid.*, p. 46.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 63.

³⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 75.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 68.

³⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 87.

³⁶⁸ Cf. *Ibid.*, p. 103-104 *passim*.

visão a partir da leitura feminina e não masculina, como foi a nossa história da teologia. Propor uma teologia com o olhar do outro, sendo este outro um pobre, uma mulher, um negro, um índio, um faminto.³⁶⁹

Na questão da globalização e pobreza, onde “milhões de pessoas são transformadas desse modo em objetos inúteis ou descartáveis após o uso. Trata-se dos que ficam fora do âmbito do conhecimento, elemento decisivo da economia de nossos dias e eixo mais importante de acumulação de capital”.³⁷⁰ Há uma falta de humanidade da economia, destruindo a ecologia e não sendo limitada na sua ação cruel.

Sobre o aprofundamento da espiritualidade, Gutiérrez parte das palavras do teólogo francês Marie-Dominique Chenu (1895-1990), onde “por trás de toda inteligência da fé, há uma maneira de seguir Jesus”.³⁷¹ Assim, a espiritualidade é o seguimento a Jesus, e houve muitos fiéis que deram suas vidas com seu sangue a exemplo dos mártires, a exemplo do seguimento a Cristo.

O Concílio Vaticano II na sua Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, logo no início, afirma a solidariedade da Igreja com as realidades da humanidade, exprimindo confiança em Deus na esperança de mudanças:

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração. Porque a sua comunidade é formada por homens, que, reunidos em Cristo, são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação em demanda do reino do Pai, e receberam a mensagem da salvação para comunicar a todos. Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao gênero humano e à sua história (GS, n. 1).

Estas palavras confirmam a posição do pensamento do Concílio sobre a real participação dos discípulos de Cristo na transformação do mundo em que vivemos e a partir dos pobres. As angústias e os medos se tornam mais intensos quando as sombras das injustiças se fazem presentes, mas a complexidade nas relações cresce a cada dia e a rapidez do tempo emerge a cada momento, sendo a justiça em muitas ocasiões esquecida e não praticada, porém sempre querida.

³⁶⁹ Cf. GUTIERREZ, 2008, p. 105-106 *passim*.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 107.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 110.

As relações na “complexidade do mundo pobre”, com um novo fazer da Teologia, acabam dando ao futuro o lugar da esperança, visto que o presente se torna luta diária para a sobrevivência, principalmente dos pobres. Não é trocar o conformismo da vida pós-morte por um “futurismo” evasivo e, sim, perceber que as misérias humanas existem, são desconsideradas e necessitam ser resgatadas.

Esperar não é conhecer o futuro, mas estar disposto, em atitude de infância espiritual, a acolhê-lo como um Dom. Dom que se acolhe na negação da injustiça, no protesto contra o menosprezo pelos direitos humanos e na luta pela paz e pela fraternidade. É por isso que a esperança cumpre uma função mobilizadora e libertadora da história. Função não muito aparente, mas real e profunda.³⁷²

3.2 Realidades vulneráveis

A imposição impede o diálogo e a trajetória das diferenças. O coronelismo impõe questões políticas, sociais, econômicas e religiosas. A bioética e a pesquisa trazem novos horizontes para o avanço da dignidade como um todo: o ser humano integral em busca de uma vida melhor. E a vulnerabilidade é ferida toda vez que imposições e “coronelismo” se perpetuam de várias maneiras.

A preocupação com as vulnerabilidades, diferença, exclusão e desigualdades sociais se torna presente em várias produções bioéticas, tendo em vista a opção pela bioética *contextualizada*.

Ruth Macklin, doutora em filosofia e professora de bioética na Faculdade de Medicina Albert Einstein nos EUA, afirma que os estudos sobre a vulnerabilidade e proteção têm relevância nas éticas clínicas, nas pesquisas e nas políticas públicas. Os contextos das áreas de atuação de cuidados são: sobre os vulneráveis que não podem ser prejudicados e sobre as mulheres oprimidas e que sofrem imposições e violências.³⁷³

Para Macklin “vulneráveis são pessoas relativa ou absolutamente incapazes de proteger seus próprios interesses. De modo mais formal, podem ter poder, inteligência, educação, recursos e forças insuficientes ou outros atributos necessários à proteção de seus interesses”.³⁷⁴

³⁷² GUTIÉRREZ, *Teologia da Libertação: perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1975, p. 275.

³⁷³ Cf. MACKLIN, R. Bioética, vulnerabilidade e proteção. In: GARRAFA, V.; PESSINI, L. *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 59.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 60.

O bioeticista Michael Kottow, filósofo da Universidade do Chile, define os vulneráveis como: “Indivíduos e comunidades que carecem dos bens fundamentais de que precisam para sair de um estado de destituição. Padecem da perda da capacidade ou falta de liberdade, têm reduzida a gama de possibilidades disponíveis [...]”³⁷⁵

O termo *exploração* pode ser entendido como ações injustas que visam interesses financeiros e benefícios próprios em detrimento de pessoas que estão prejudicadas e desconsideradas (vulneráveis). Há uma insensibilidade frente aos contextos de desvantagens e de indefesas.³⁷⁶

A justiça é experimentada toda vez que se devolve aos vulneráveis bens e necessidades atendidas, e quando ações políticas e sociais promovem a parte desprotegida da sociedade, independente de justificativas da não participação dos sujeitos públicos responsáveis.³⁷⁷

Para Kottow, o pobre está privado de uma vida que poderia escolher e exposto aos danos e males. As mulheres vivem em situações de obstáculos circunstanciais com barreiras culturais que dificultam a melhoria do seu futuro.³⁷⁸

Com a vulnerabilidade, há a necessidade da proteção, pois a exploração deve ser combatida pelas instituições sociais e políticas. As ameaças à condição humana como fome, doença, homicídio e tortura estabelecem bases para as lutas pelos direitos humanos e ocorrem em várias partes do mundo.³⁷⁹

Quanto mais as sociedades e culturas foram tendo sucesso em libertar as pessoas da vulnerabilidade a forças naturais cruéis, tanto mais aquelas se tornaram vulneráveis a forças estabelecidas por seres humanos. A corrupção, os cartéis oligárquicos de poder e o analfabetismo parecem ser os mais amplamente usados instrumentos de exploração.³⁸⁰

As desigualdades sociais são acentuadas pela vulnerabilidade e pela injustiça. A sensibilidade favorece abordagens que visam proteção em diferentes contextos e culturas. A preocupação com a justiça e a ética do cuidado requer ao mesmo tempo

³⁷⁵ KOTTOW, M.H. Comentários sobre bioética, vulnerabilidade e proteção. In: GARRAFA, V.; PESSINI, L. *Bioética: Poder e Injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 73.

³⁷⁶ Cf. *Ibid.*, p. 73-74.

³⁷⁷ Cf. *Ibid.*, p. 75.

³⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 77.

³⁷⁹ Cf. SASS, H.M. Promover a educação em saúde para enfrentar a doença e a vulnerabilidade. In: GARRAFA, V.; PESSINI, L. *Bioética: Poder e Injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 79.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 80.

ações de nutrição e de prevenção de doenças e ações de combate à fome, à violência e às mortes prematuras.³⁸¹

Os termos *infeliz* e *injusto* aparecem nas situações de vulnerabilidades. Infeliz quando o Banco Mundial transfere fundos monetários de ajuda a países em desenvolvimento com governos corruptos e injustos; quando a elite política afasta estes fundos dos necessitados.³⁸²

A riqueza das narrativas bioéticas está na partilha das experiências e das respostas de sensibilidades entre as diferentes éticas. Para a ajuda aos vulneráveis é necessária a presença das pessoas nestas realidades com perspectivas de mudanças, inclusive nas situações consideradas irremediáveis. Assim, diante das vulnerabilidades emerge a esperança.³⁸³

A violência é um tipo de vulnerabilidade, pois as pessoas estão vivendo experiências de insegurança e exposição a riscos alarmantes. São fatos sentidos e presenciados no Brasil há vários anos, como: número de homicídios crescentes, violência contra mulheres, desemprego progressivo em 2015-2016, desastre ecológico em Mariana (2015).

No mundo, presencia-se o avanço dos expulsos de seus países pelo estado islâmico e pelas ditaduras locais, fazendo com que milhares de pessoas deixem suas terras e arrisquem suas vidas, através de fugas perigosas, com destino a outros países, principalmente da Europa, morrendo em muitas ocasiões, durante a viagem.

A Igreja Latino-americana passa a dar ênfase às situações dos vulneráveis, procurando uma mobilização para a promoção de vida digna. Nas propostas de Medellín, novos rumos são dados à questão da vulnerabilidade dos pobres, para José Oscar Beozzo (teólogo e sociólogo brasileiro):

O que diferenciou profundamente Vaticano II de Medellín foi o método de trabalho adotado. Partindo da teologia dos sinais dos tempos, o ponto de partida, em Medellín, foi sempre o estudo atento da realidade tanto econômica, política e social quanto eclesial do continente latino-americano e caribenho. O segundo passo consistiu em identificar as interpelações que brotavam da realidade, analisando-as à luz da palavra de Deus, do Vaticano II e do magistério e da experiência de toda a igreja. O terceiro passo, quicá o mais importante, foi o de propor pistas de ação pastoral, visando transformar, no sentido do reino de Deus e da libertação dos pobres, a

³⁸¹ Cf. SASS, 2003, p. 80-81.

³⁸² *Ibid.*, p. 81.

³⁸³ Cf. CAMPBELL, 2003, p. 92-93.

realidade atravessada por estruturas de pecado e pelo clamor e esperança dos pequenos.³⁸⁴

3.3 Pesquisa com mulheres vulneráveis

As etapas da pesquisa foram: 1. Apresentação da pesquisa na Plataforma Brasil (CONEP); 2. Esclarecimento da pesquisa frente ao Comitê de Ética da Faculdade Unidas do Norte de Minas (FUNORTE), com as permissões das Secretarias de Saúde dos respectivos municípios; 3. A identificação dos problemas éticos vividos pelas “mães solteiras”; 4. A identificação dos valores em conflito; 5. As perspectivas das entrevistadas diante da decisão de “ser mãe”.

A pesquisa, que preserva as entrevistadas, foi aprovada conforme anexo e também disponibilizada conforme anexo. Foram elaboradas 19 perguntas em forma de roteiro. Entre 2014 e 2015 foram ouvidas cerca de 20 mães solteiras, que hoje estão com idade entre 18 e 40 anos, moradoras das cidades de Montes Claros, Luislândia e Campo Azul. A investigação verifica as imposições ético-morais sofridas por estas mulheres, na família, na sociedade, na religião, na educação, observando os aspectos pessoais, sociais, culturais, religiosos com base no estudo da Bioética a partir de Diego Gracia e Juan Masía.

As perguntas de 1 a 8 são respectivamente sobre: a data de nascimento (não há gráfico), cidade onde reside, cidade onde ocorreu a gravidez, religião, com quantos anos engravidou, com quantos meses nasceu o bebê, idade dos pais das crianças, tipo de parto. As perguntas 9, 10 e 11 são sobre a escolaridade, trabalho e atuação religiosa, respectivamente.

Tabela 1 - Idade das mulheres quando engravidaram		
1	De 14 a 17 anos	55%
2	Acima de 20 anos	45%

Tabela 2 - Religião		
1	Católica	70%
2	Evangélica	15%
3	Espírita	5%
4	Sem Religião	10%

³⁸⁴ BEOZZO, J.O. *Medellín: Inspiração e raízes* in Serviço Bíblico Latino-Americano. Disponível em: <<http://www.servicioskoinonia.org/relat/202.htm>>. Acesso em: 10 Jan. 2016, p. 3.

Tabela 3 – Cidade onde ocorreu a gravidez		
1	Norte de Minas	85%
2	Betim	5%
3	Belo Horizonte	5%
4	Brasília-DF	5%

Tabela 4 – Tipo de parto		
1	Normal	75%
2	Cesariano	25%

Tabela 5 – Número de meses da gestação		
1	9 meses	90%
2	8 meses	10%

Tabela 6 – Idade dos pais das crianças		
1	De 17 e 18 anos	15%
2	De 19 a 26 anos	15%
3	De 27 a 45 anos	60%
4	Outros	10%

Tabela 7 – Cidade onde residem as mulheres atualmente		
1	Luislândia	25%
2	Campo Azul	25%
3	Montes Claros	50%

Tabela 8 – Escolaridade das mulheres		
1	Primeiro grau incompleto	25%
2	Primeiro grau completo	50%
3	Segundo grau completo	25%
4	Superior incompleto	5%

Tabela 9 – Sobre o trabalho na época da gravidez		
1	Não trabalhava	60%
2	Doméstica	25%
3	Vendedora	10%
4	Funcionária Pública	5%

Tabela 10 – Prática religiosa das mulheres		
1	Católicas com Prática	65%
	<i>a - Catequista</i>	<i>(5%)</i>
	<i>b – Ministério de Música</i>	<i>(15%)</i>
	<i>c – Outras atividades</i>	<i>(45%)</i>
2	Evangélicas praticantes	15%
3	Espíritas praticantes	5%
4	Sem prática religiosa	15%

Tabela 11 – Dificuldades durante a gravidez		
1	Falta de apoio	70%
2	Falácias dos outros	50%
3	Tristeza	30%
4	Pai da criança preso	5%

Na Pergunta n. 12, gráfico 11 (“Passou dificuldades durante a gravidez? Que tipo de dificuldades?”), importante ressaltar que a maioria das mulheres marcou duas opções e ainda especificaram outras.

Das dezenove perguntas, a pergunta 13, gráfico 12 (“Quando as pessoas souberam da sua gravidez, quais foram os tipos de reação?”) possui seis (6) itens, da letra *a* até *f*, respectivamente: da família, dos amigos, da escola ou faculdade, da Igreja, do pai da criança, e do trabalho. Houve respostas variadas em todos os tópicos. Na letra *f* (Reação no trabalho), 60% não trabalhavam.

Tabela 12 – Reações quando souberam da gravidez		
1	Reação Familiar	-
	<i>a – Aceitaram</i>	30%
	<i>b – Aceitaram em partes</i>	25%
	<i>c – Falaram para você ir embora de casa</i>	20%
	<i>d – Não aceitaram</i>	25%
2	Reação dos colegas e amigos	-
	<i>a – Aceitaram</i>	30%
	<i>b – Não aceitaram</i>	30%
	<i>c – Falaram mal de você</i>	20%
	<i>d – Brigaram com você</i>	10%
	<i>e – Falaram que fizesse aborto</i>	10%
3	Reação da escola ou faculdade	-
	<i>a – Aceitaram</i>	25%
	<i>b – Aceitaram em partes</i>	30%
	<i>c – Falaram mal de você</i>	35%
4	Reação na Igreja das que praticam uma religião	-
	<i>a – Aceitaram</i>	35%
	<i>b – Aceitaram em partes</i>	25%
	<i>c – Falaram mal de você</i>	25%
5	Reação dos pais das crianças	-
	<i>a – Aceitaram</i>	25%
	<i>b – Não aceitaram</i>	35%
	<i>c – Queriam que fizesse aborto</i>	25%
	<i>d – Não participaram da gravidez nem da paternidade</i>	15%
6	Reação no trabalho	-
	<i>a – Aceitaram</i>	20%
	<i>b – Aceitaram em partes</i>	10%
	<i>c – Queriam que fizesse aborto</i>	10%

Tabela 13 – As pressões que mais afetaram as mulheres na gravidez		
1	Familiar	50%
2	Religiosa	25%
3	Do pai da criança	25%

Tabela 14 – Tipos de apoio		
1	Para o bebê	50%
2	Familiar	30%
3	Sem apoio	20%

Tabela 15 – Reação diante de Deus		
1	Mulheres que pediram ajuda de Deus	80%
2	Mulheres que rezavam para terem forças	20%

Tabela 16 – Relação com Deus nos dias atuais		
1	Muito boa	70%
2	De oração e força de Deus	15%
3	Consciência tranquila	15%

Tabela 17 – Relação com Filho (a) atualmente		
1	Muito boa	50%
2	Em paz	50%

Tabela 18 – Maior problema que a mulher enfrenta hoje		
1	Falta de emprego	50%
2	Com quem deixar o filho	25%
3	Outros	25%

São respostas que articulam o cotidiano das mulheres entrevistadas, bem como a relação de cada uma com Deus, com a sociedade, com ela mesma e com o filho ou filha que geraram. É possível, inicialmente, perceber uma angústia gerada pela gravidez, depois a reação das outras pessoas, por fim as dificuldades oriundas de criar seus filhos e filhas sozinhas.

Na pesquisa de campo, as mulheres narraram sobre suas experiências morais na família, no trabalho, na escola, na religião e na sociedade. As respostas nos faz compreender que se por um lado, sentiram-se aceitas por vários segmentos sociais, por outro, sentiram a falta de apoio, o peso da opressão em ser mãe solteira. Sofreram o julgo psicológico, social, familiar, religioso, de uma sociedade com valores patriarcais.

Os dados da pesquisa confirmam as vulnerabilidades das mulheres: 55% entre 14 e 17 anos; 50% com escolaridade de Primeiro Grau completo; 60% não trabalhava; 70% de falta de apoio; reações em torno de 27% de não aceitação da gravidez e 25% de preconceitos (falaram mal das gestantes); pressões da família: 50%, religiosa: 25% e do pai da criança: 25%.

3.3.1 Problemática ético-social

Nas relações “das mães solteiras”, pode existir a ausência da função paternal. O diálogo entre os membros familiares e a criação compartilhada traz benefícios para os filhos. Tanto a maternidade, quanto a paternidade são responsáveis pelo novo ser. Para Salzman e Lawler, teólogos católicos da *Creighton University* (EUA), “A paternidade/maternidade inclui o relacionamento entre os cônjuges, o relacionamento entre os pais e seus filhos e os relacionamentos sociais mais amplos nos quais a família existe, funciona, encontra apoio e contribui para a sociedade”.³⁸⁵

Para Manuel Castells, sociólogo espanhol, há uma crise do paternalismo decorrente do capitalismo internacional e dos movimentos sociais feministas e de identidade sexual. Nas estatísticas americanas, as mulheres correspondem a dois terços dos lares de pessoas que vivem sós; os legalmente casados com filhos diminuíram de 1960 44,2% (em 1960) para 25,5% (1995).³⁸⁶

O modelo patriarcal norte-americano é uma realidade de poucos (1/4 de lares). O número de famílias que têm a mãe como cabeça aumentou de 11% em 1970 para 18% em 1994 e o número de filhos que vivem somente com a mãe dobrou de 11% (1970) para 22% (1994). O número de filhos que só vivem com o pai aumentou de 1% em 1970 para 3% em 1994. Nos EUA, em 1992, 25% das mulheres solteiras com mais de 18 anos tinham filhos e 1 milhão de crianças vivia com os avós; 3,5 milhões de crianças que compartilham seus lares com um dos avós.

A diversidade está crescendo, novas formas de famílias estão surgindo, constata-se “redes de apoio, aumento do número de lares madrecêntricos, sucessão de parceiros e de padrões durante os ciclos de vida”.³⁸⁷

A família é um princípio de cuidado, proteção, solidariedade e alvo de políticas públicas na diminuição da pobreza. Para o IBGE, nestes últimos anos, houve mudanças consideráveis no Brasil:

1. Aumento da esperança de vida associado à queda das taxas de fecundidade: famílias atuais têm mais avós convivendo com netos e diminuíram de tamanho;
2. Maior diversidade com relação aos tipos

³⁸⁵ SALZMAN, T.A.; LAWLER, M.G. *A pessoa sexual: por uma antropologia católica renovada*. São Leopoldo-RS, Editora UNISINOS, 2012, p. 346.

³⁸⁶ Cf. CASTELLS, M. *A era da informação: economia, sociedade e cultura*. O poder da identidade. Volume II. São Paulo: Paz e Terra, 1999, p. 257-258 *passim*.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 263.

de famílias: arranjos menos tradicionais, crescimento do número de uniões consensuais e, como os divórcios aumentaram, há também um crescimento significativo das famílias reconstituídas, onde os filhos podem ser apenas de um dos cônjuges. Outro efeito conhecido das separações e divórcios é o aumento do número de crianças que crescem em famílias monoparentais. 3. Em relação à economia doméstica, muitos casais têm optado por se estabelecer no mercado de trabalho antes de decidir ter filhos: postergação da fecundidade feminina.³⁸⁸

Percentual das unidades domésticas unipessoais por sexo segundo o estado civil dos responsáveis –(Brasil 2000/2010); Casado: homem 11,8%, mulher 6,5%; Desquitado ou divorciado: homem 18,9%, mulher 15,3%%; Viúvo: homem: 10,4%, mulher 39,5%;Solteiro: homem 58,9%, mulher 38,7%.³⁸⁹

Distribuição das famílias únicas e conviventes principais, por tipo (Brasil – 2010): casal sem filhos 17,7%; casal sem filhos e com parentes: 2,5%;casal com filhos: 49,4%; casal com filhos e com parentes: 5,5%;mulher sem cônjuge e com filhos: 12,2%; mulher sem cônjuge com filhos e com parentes: 4,0%; homem sem cônjuge com filhos: 1,8%; homem sem cônjuge com filhos e com parentes: 0,6%;Outro: 6%.³⁹⁰

A distribuição percentual das famílias brasileiras conviventes por tipo segundo a situação do domicílio (2010) tem os seguintes dados: Casal sem filhos: 22,6%; Casal com filhos: 23,9 %; Mulher sem cônjuge com filhos: 53,5%.³⁹¹

Sobre a guarda dos filhos, tanto nos EUA quanto no Brasil, a mulher tem a maioria, porém a respeito da guarda compartilhada nos EUA o percentual é maior do que no Brasil, demonstrando uma evolução nos casos de separações conjugais, com responsabilidades para ambos.

³⁸⁸ INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, *Família e Domicílio*, p. 4. *Família monoparental*: ocorre quando apenas um dos pais de uma criança arca com as responsabilidades de criar o filho ou os filhos. Tal fenômeno ocorre, por exemplo, quando o pai não reconhece o filho e abandona a mãe, quando um dos pais morre ou quando os pais dissolvem a família pela separação ou divórcio.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 8.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 13.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 15.

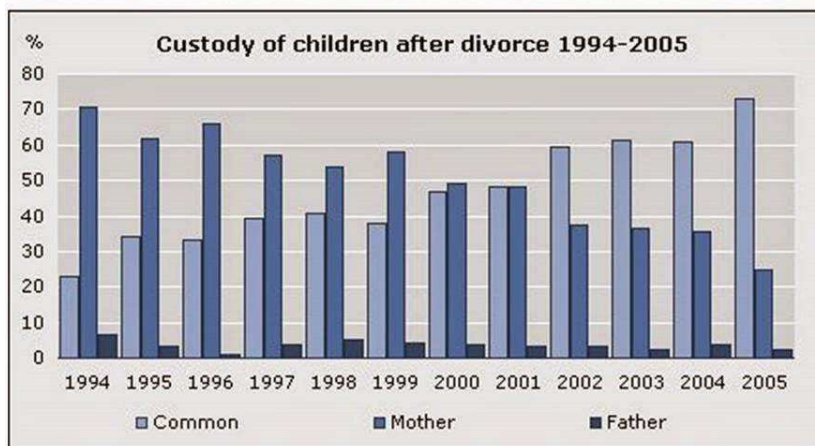
DISTRIBUIÇÃO DO REGIME DE GUARDA DE FILHOS NO BRASIL



Números relativos em %	Antes da lei 11.698/2008					Após a lei 11.698/2008				
	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	
Guarda Paterna	6,05	6,17	6,05	6,15	6,09	5,86	5,86	5,6	5,33	
Guarda Compartilhada	2,68	2,69	2,89	3,04	3,18	3,65	4,7	5,52	5,42	
Guarda Materna	89,7	89,67	89,54	89,22	89,2	88,87	87,64	87,29	87,64	

Fonte: IBGE - <http://serieestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?no=10&op=08&codigo=RG403&t=divorcios-responsavel-pela-guarda-filhos-menores>

RESPONSÁVEL PELA GUARDA DE FILHOS NOS EUA



SÃO CERCA DE **57 milhões** DE LARES BRASILEIROS

UNIPESSOAL **12,2%**



NUCLEAR **66,2%**



ESTENDIDA **19%**



COMPOSTA **2,5%**



Há responsabilidade compartilhada em **29,6%** dos lares

Casais que trabalham e não têm filhos, chamados de dinks, são **2 milhões**

Pessoas morando com amigos, somam **400 mil**

CASAS GAYS **60.000**



Fonte: Censo Demográfico 2010/IBGE

Para Virgínia Woolf, na sociedade, os valores masculinos prevalecem sobre os femininos, há uma subordinação social e moral, ao assumirem o cuidado com os demais, as mulheres dão mais importância às vozes masculinas e outras que não são suas do que às próprias vozes, incluindo juízos alheios em seus pontos de vista.³⁹²

Ferrer e Álvarez afirmam que as éticas do cuidado “nasceram com uma marca feminista e em polêmica contra o método ético baseado nos princípios universais e na justiça imparcial [...] a pessoa percebe-se a si mesma e às demais no contexto das relações particulares (esposa-esposo, mãe-filho etc)”.³⁹³

A norte-americana Nel Noddings apresenta uma ética do cuidado, esta é encontrada na relação entre a que cuida e a que é cuidada. Quem cuida vai sentir com o outro ou a outra, este sentir parte do acolhimento, da empatia; a ética não começa com os dilemas e sim a vivência de sentimentos. As pessoas que cuidam são as pessoas éticas, como exemplo primordial: a mãe cuidando do filho. Noddings apresenta o cuidar natural e o cuidar ético, o segundo depende do primeiro, o ser ético passa pelas experiências de responsabilidade de cuidar. A relação de um para com o outro gera cuidados, fazer com o outro o que gostaria que fizesse contigo.³⁹⁴

Para Hofmann, tanto as mulheres que evitam a concepção ou a gravidez, como as que visam melhorar a capacidade de procriação, acabam oprimindo as próprias mulheres, principalmente as vulneráveis. Nos países em desenvolvimento existem políticas populacionais, como redução da natalidade e procedimentos para analisar o sexo, como na Índia. Neste país, se faz abortos de fetos femininos. No Brasil, 27% de brasileiras, em idade fértil, estão esterilizadas.³⁹⁵

Strobl, citada por Hofmann, afirma que a questão de pobreza e riqueza não são problemas de densidade populacional, mas de distribuição de renda. Nos países de desigualdades sociais acentuadas, a fome não está atrelada à quantidade de filhos e sim à produção de riqueza mantida por uma minoria. Países ricos e desenvolvidos não ajudam os países vulneráveis e a falta de políticas públicas e privadas de inclusão e paridade financeira e social deixam aqueles que oferecem a mão de obra em situação de pobreza.³⁹⁶

³⁹² Cf. FERRER; ÁLVAREZ, 2005, p. 264.

³⁹³ *Ibid.*, p. 266.

³⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 268-269 *passim*.

³⁹⁵ Cf. HOFMANN, H. *A bioética na discussão feminista internacional*. São Bernardo do Campo-SP: Nhanduti, 2008, p. 149-150 *passim*.

³⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 152.

A opção de ser mãe tem duas dimensões: 1. Autodeterminação, a mulher escolhe o “controle sobre os potenciais procriadores”; 2. Social, decisão de ser mãe sob condições que a mulher não criou e como obrigação moral. As decisões de ser mãe podem ser pela autonomia da própria mulher ou por deveres sociais. O ideal seria considerar estes dois momentos.³⁹⁷

Hofmann sugere a ética do cuidado como um “corretivo” contra a preocupação exagerada do individualismo. O dever de cuidar de outras pessoas, destacando a relação mútua e a sensibilidade pelo contexto social, torna-se uma forma de contrapor-se à autonomia abstrata e liberal que reivindica os cumprimentos do bem-estar individual, de uma autodeterminação exclusivista e de uma valorização dos direitos privados. Os direitos individuais e a autonomia são importantes, mas os direitos sociais não podem ficar em segundo plano.³⁹⁸

Em debates internacionais sobre o crescimento populacional mundial, a indiana Randeria (1994) critica duramente as afirmações que ligam o crescimento populacional com a fome, a pobreza e a destruição do meio ambiente. Randeria afirma que estes problemas estão ligados ao consumismo exagerado dos ricos, ao sistema econômico e comercial mundial de exploração do lucro que não são questionados, gerando sofrimento, principalmente para os pobres, devido às consequências destas estruturas de poder.³⁹⁹

Segundo a ONU, 13% da população mundial ainda vive em extrema pobreza, 800 milhões de pessoas passam fome e 2,4 bilhões não têm acesso a saneamento básico. Os dados constam no relatório dos *Objetivos do Desenvolvimento Sustentável*, documento que acompanha o progresso regional e global rumo às metas estabelecidas pelos países-membros das Nações Unidas em setembro de 2015.⁴⁰⁰

Há outras éticas feministas, além da ética do cuidado. Rosemary Tong apresenta dois tipos de éticas: a do cuidado e as centradas no poder. Na ética do cuidado, a mulher realça valores como compreensão, nutrição, simpatia, na ética do poder, há um desejo de transformação das estruturas sociais que oprimem a mulher. Tong considera que as

³⁹⁷ Cf. HOFMANN, 2008, p. 160-161 *passim*.

³⁹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 265-266 *passim*.

³⁹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 153.

⁴⁰⁰ Cf. ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Transformando Nosso Mundo: A Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável*. Disponível em: <www.onu.org.br>. Acesso em: 20 jun. 2016.

bioéticas femininas desenvolvam fundamentações que atinjam as políticas públicas naquilo que oprime a mulher e que cada uma fale sobre suas experiências morais.⁴⁰¹

Para Fátima Oliveira, “O conceito de gênero possibilitou que a dita ‘questão da mulher’, a opressão de gênero, sensibilizasse amplos setores da sociedade [...]. Feminismo é uma visão de mundo libertária”,⁴⁰² visando a contribuição da mulher à humanidade.

O lema do 4º Congresso Internacional sobre a saúde da mulher, em Amsterdã (1984) foi: “Não ao controle populacional – mulheres decidem pessoalmente”. Nesse congresso, discutiu-se pela primeira vez, o direito da mulher de autodeterminação.⁴⁰³

O conceito de autodeterminação agrega valores como ‘integridade corporal’, ‘controle sobre os potenciais procriadores’ e o ‘direito à autodeterminação corporal’. A crítica a este conceito parte de algumas perguntas: Quem realmente deve decidir? É uma questão individual ou social? Há uma dinâmica de transformação social?⁴⁰⁴

Juntamente com a dimensão individual da reprodução, vem a dimensão social, nesta o direito à autodeterminação se esbarra na decisão frente às condições sociais existentes. Neste debate *ecofeminista* sobre a reprodução, deveriam ser consideradas as duas propostas: a individual e a social.⁴⁰⁵

A ética do cuidado oferece uma resposta frente à autodeterminação da mulher e ou a intervenção do Estado. Tanto uma como outra pode chegar à exclusão e à negação do direito à vida. Um direito à vida que inclui a discussão das técnicas de reprodução e vida dos embriões gera o dever do cuidado consigo e com o outro, incluindo os embriões, podendo trazer relações mútuas de valores éticos.⁴⁰⁶

A questão de gênero ganha espaço através das contribuições de bioeticistas. É um alvorecer de novas ideias e pensamentos tendo em vista o lugar do pobre, do vulnerável, da mulher.

Ruth Macklin, bioeticista americana, sobre *vulnerabilidade e proteção*, aponta os danos e erros que vitimam as mulheres, que vão desde a carência de poder e autodeterminação até as violências físicas e a degradação psicológica. Elas estão expostas à mutilação genital nos países africanos como Burkina Fasso, Gana, República

⁴⁰¹ Cf. FERRER; ÁLVAREZ, 2005, p. 282-283 *passim*.

⁴⁰² OLIVEIRA, 2003, p. 345-350 *passim*.

⁴⁰³ Cf. HOFMANN, *op. cit.*, p. 157.

⁴⁰⁴ Cf. *Ibid.*, p. 160.

⁴⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p. 161.

⁴⁰⁶ Cf. *Ibid.*, p. 266-267 *passim*.

Centro-Africana, Guiné, Quênia e outros, apesar da condenação por autoridades sanitárias.⁴⁰⁷ Segundo dados da ONU, 200 milhões de meninas e mulheres em 30 países sofreram a mutilação.⁴⁰⁸

Em determinados países mulçumanos como Marrocos, a mulher que sofre estupro é considerada culpada e excluída da sua família, se for solteira pode se tornar marginal social e ameaçada de morte pelos irmãos.⁴⁰⁹

A mulher enfrenta desafios na religião, quando não há abertura para as “mães solteiras” e divorciadas de batizarem seus filhos na Igreja Católica. São problemas ético-sociais vividos por este grupo vulnerável. A reforma das leis, bem como, o incentivo à esperança do papa Francisco são fundamentais para a inclusão religiosa.

A preocupação com os direitos dos fiéis e a Igreja como Povo de Deus, leva o Concílio Vaticano II (1962-1965) a repensar alguns artigos (cânones) e reformular o Código do Direito Canônico, publicado em 1983 para a Igreja Latina como fruto deste Concílio, ocorrendo uma abertura em várias atitudes que se encontravam fechadas no Código de 1917. Inicialmente, o papa João XXIII, pede uma revisão do CDC de 1917. Com isso, começaram as revisões do texto das normas.⁴¹⁰

Em 20 de novembro de 1965, foram publicamente abertos os trabalhos desta revisão pelo papa Paulo VI, sendo instaurada uma Pontifícia Comissão para esta finalidade, que foi precursora do atual Pontifício Conselho para os Textos Legislativos, tendo um trabalho colegial e intenso, com a participação de canonistas e autoridades eclesiais dos vários continentes, além de instituições universitárias, conferências episcopais e institutos de vida consagrada.⁴¹¹

O direito fundamental do (a) fiel batizado (a) torna-se importante, e o acesso aos sacramentos, muitos destes negados, principalmente para as mães solteiras e divorciadas, é obrigatório e para todos sem exclusão. Esta preocupação foi pensada pelo papa Francisco em 2013.

Pensai numa mãe-solteira que vai à Igreja, à paróquia e diz ao secretário: Quero batizar o meu menino. E quem a acolhe diz-lhe: Não tu não podes porque não estás casada. Atentemos que esta mulher que

⁴⁰⁷ Cf. MACKLIN, 2003, p. 66.

⁴⁰⁸ Cf. ONU. Sobre a mutilação genital feminina. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/unicef-maioria-da-populacao-e-contra-a-mutilacao-genital-feminina-nos-paises-onde-a-pratica-persiste>>. Acesso em: 10 mar. 2016.

⁴⁰⁹ Cf. MACKIN, *op. cit.*, p. 67

⁴¹⁰ Cf. CNBB, *Código de Direito Canônico*. São Paulo: Loyola, 2001, *Prefácio*, p. 17.

⁴¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 18.

teve a coragem de continuar com uma gravidez o que é que encontra? Uma porta fechada. Isto não é zelo! Afasta as pessoas do Senhor! Não abre as portas! E assim quando nós seguimos este caminho e esta atitude, não estamos fazendo o bem às pessoas, ao Povo de Deus. Jesus instituiu sete sacramentos e nós com esta atitude instituímos o oitavo: o sacramento da alfândega pastoral.⁴¹²

O cânon 213 do Código de 1983 declara: “Os fiéis têm o direito de receber dos pastores sagrados, dentre os bens espirituais da Igreja, principalmente os auxílios da Palavra de Deus e dos sacramentos”.⁴¹³ Isto significa que o direito determina que os fiéis tenham acesso aos sacramentos e não se pode proibir ou argumentar com situações moralistas.

3.4 Perspectivas a partir de Diego Gracia

A deliberação em Gracia é aplicada na pesquisa de campo na realidade do Norte de Minas. As mulheres se depararam com problemas éticos quando enfrentaram solteiras uma gravidez, tomaram a decisão de levar adiante a gestação e assumiram sozinhas o filho. Apoiaram-se em Deus e responsabilizaram-se pelo propósito escolhido.

As perspectivas de Gracia são: 1. As possibilidades como abertura frente à deliberação moral, inclusive das “mães solteiras”; 2. Poder de Deus e poderes humanos transformando o mundo injusto; 3. As religiões dialogando com as realidades éticas; 4. A política saindo das imposições e ingressando nas responsabilidades sociais.

As imposições acontecem quando o ser humano não vislumbra a riqueza da diversidade de realidades da vida, de culturas, de religiões e usa o poder para práticas estruturais que podem ser negativas ou positivas.

Gracia afirma que o poder é fonte de novas possibilidades, como dinâmica, começando pelo subjetivo e convertendo-se em objetivo, realidade que gera outras possibilidades, citando Hegel, poder como potência “espírito subjetivo” e como realidade “espírito subjetivo”. Com isso, o poder na história é visto como processo de “possibilitação”, e a cultura como sistemas de poderes construídos pelo homem.⁴¹⁴

O ser humano como realidade biológica e moral, vai se ajustando ao meio a partir da inteligência. E o ser moral acontece em todos os atos humanos. A história

⁴¹² FRANCISCO, Papa. *Homilia em 25 de maio de 2013* – Rádio Vaticana.

⁴¹³ CNBB, 2001, p. 78.

⁴¹⁴ Cf. GRACIA, 2010b, p. 22-23 *passim*.

humana é um processo de possibilidades, sendo os poderes positivos ou negativos. Zubiri chama de “maléfico” a má intenção, de possibilitar negativamente.⁴¹⁵

As mulheres que responderam a pesquisa experimentaram possibilidades como: relacionar-se ou não sexualmente; usar ou não preservativos ou contraceptivos; escolher ter ou não os filhos; viver ou não como mães solteiras; enfrentar ou não a maternidade; receber ou não apoio; ser ou não excluídas. E decidir frente às possibilidades, ser mãe.

Elas se depararam com Deus, suas orações, seus pedidos. Gracia relata que a dimensão moral do poder, sobretudo o poder negativo, é estrutural, possui caráter social e histórico, está no poder econômico, midiático, político entre outros. Assim, a vida humana carece de redenção e salvação. É este um dos objetivos da religião.⁴¹⁶

Nas religiões, esse poder é Deus. Para o homem religioso, ele é o poder último sobre a saúde e a doença, sobre o bem e o mal, sobre a vida e a morte. Para a realidade das mulheres do Norte de Minas, Deus é o poder que vai fazê-las suportar as adversidades estruturais.

Para Gracia, há poderes que carregam uma falta de sensibilidade, de estilo, de procedimento, prevalecendo o autoritarismo, a atitude impositiva e condenatória. A ética e a religião estão interligadas, pois há uma relação estrutural. Esta articulação se apresenta em três enfoques: fenomenológico, características das experiências religiosas e morais; histórico, modo como se articulam; sistemático, conceito de teonomia: teônomas, heterônomas e autônomas.⁴¹⁷

Gracia ao falar sobre fenomenologia entre religião e ética cita Rudolf Otto (Teólogo protestante alemão – 1869-1937) este afirma que a religião não está subordinada à moral, indo contra Kant. Otto defende que não há incompatibilidade entre autonomia e religião, ao contrário do que diz Nicolai Hartmann (1882-1950, filósofo alemão).⁴¹⁸

A experiência religiosa é manifestação de Deus, originária e irreduzível. Tanto a experiência religiosa quanto a ética são distintas. A religiosa é experiência do dom e a moral é do mérito; respondemos diante de nós mesmos e como um outro.⁴¹⁹

O segundo enfoque é o histórico, visto que “toda religião gera uma atitude perante o mundo e a vida, e que, portanto, tem importantíssimas consequências morais”.

⁴¹⁵ Cf. GRACIA, 2010b, p. 25-26 *passim*.

⁴¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 31.

⁴¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 146-147 *passim*.

⁴¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 154-155 *passim*.

⁴¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 160-161 *passim*.

Diante disso, qual seria o modo da relação entre religião e ética? Para responder, há três posturas: o nomismo, assim entendido como legalismo; o jusnaturalismo com suas categorias filosóficas; e a parênese como um projeto de vida moral.⁴²⁰

No nomismo, há a identificação entre moral e religião. “As religiões se tornam nomistas quando se clericalizam e se tornam burocráticas, acontecendo a impersonalização do poder”.⁴²¹

O jusnaturalismo afirma que “certas normas morais são absolutas e sem exceções” não cabendo deliberação, há a função judicial e proibitiva. A lei natural prevalece sobre todos e é dogmática. É uma forma de nomismo, a partir do naturalismo.⁴²²

A parênese (exortação moral) não determina o legalismo moral. “Se as religiões tivessem sido nomistas desde o princípio, o mais provável é que jamais tivessem chegado a serem religiões”.⁴²³ A mensagem cristã não é determinada pelos deveres, leis ou mandamentos, mas pelo anúncio de salvação e vida plena para todos.

O terceiro enfoque é o sistemático, com a fundamentação da teonomia, com base nas leis de Deus. A teonomia recebe denominações diferentes ao longo da história. A primeira denominação é chamada de teonomia propriamente dita ou religiosa. Nesta, “as normas morais são ditadas diretamente pela divindade e impostas por ela de modo incondicional, de forma que somente os mediadores sagrados podem interpretar sua aplicação”.⁴²⁴

A segunda denomina-se teológica ou heterônima. A teologia vem abrir horizontes sobre os mandamentos de Deus, elaborando um sistema articulado de leis: lei divina, lei natural, lei revelada, lei positiva. Assim, temos o conflito entre teólogos e poder religioso.⁴²⁵

A terceira teonomia é a autônoma ou filosófica, elaborada por visões cristãs, judaicas etc. Passa pelo racionalismo (teologia racional), pelo idealismo (ética consubstancial ao cristianismo), pelo transcendentalismo (opção fundamental ou como

⁴²⁰ Cf. GRACIA, 2010b, p. 165-166 *passim*.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 167.

⁴²² Cf. *Ibid.*, p. 170-171 *passim*.

⁴²³ *Ibid.*, p. 174.179 *passim*.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 180-181 *passim*.

⁴²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 187-188 *passim*.

define Rahner: “disposição da pessoa sobre si mesma como um todo”). Para Rahner, o ser humano se abre à vida no espírito, é uma ética da responsabilidade.⁴²⁶

O pensamento das éticas da fé e das éticas da autonomia se confrontam a partir do modo de compreensão dos conteúdos da moral. As éticas da autonomia afirmam que não se pode fazer da revelação um tratado de ética de modo absoluto.⁴²⁷

Gracia conclui dizendo que “a experiência religiosa é mais radical que a experiência moral, o que Zubiri chama de ‘religação’ como fundamento da ‘obrigação’”. Mas convém recordar que a religação é para Zubiri um conceito transcendental”.⁴²⁸

As mulheres entrevistadas tiveram suas experiências religiosas que deram base para enfrentarem os problemas morais e as imposições sofridas, se sentiram ligadas a Deus. Na pesquisa, elas têm uma relação muito boa com Deus (70%) e clamaram pedindo ajuda (80%) diante das suas realidades de falta de apoio (70%) e de tristeza (30%).

As “mães solteiras” vivem numa sociedade marcada pelo “coronelismo”, que deixa resquícios de imposições ético-morais. Este “coronelismo” está presente nas cidades do Norte de Minas, não mais pela figura do “coronel”, mas por meio das famílias dominantes, pelo modo como a política se faz, favorecendo os “cabos eleitorais”, a parentela, os que estão próximos aos políticos, com alianças partidárias forjadas para ter o apoio governamental e “carta branca” para agir contra os adversários.⁴²⁹

A política de responsabilidade é fundamental para a libertação das vulnerabilidades vividas e das imposições sofridas. É uma saída de realidades que necessitam de transformações em prol da dignidade.

Max Weber (1864-1920), jurista e economista alemão, conceitua a política como instauradora de valores para o mundo e sente aversão aos políticos que visam interesses próprios e enriquecimento ilícito, vivendo a falta de responsabilidade social. É uma prática do poder negativa, “o poder pelo poder”. O oposto à política irresponsável e negativa é a política como serviço de valores sociais para uma vida digna.⁴³⁰

⁴²⁶ Cf. GRACIA, 2010b, p. 193-198 *passim*.

⁴²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 205.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 213.

⁴²⁹ Cf. FIGUEIREDO, V.F. *Os senhores do sertão. Coronelismo e parentela numa área periférica de Minas Gerais (1889-1930)*. Dissertação de Mestrado. Juiz de Fora: UFJF, 2010, p. 77.

⁴³⁰ Cf. GRACIA, 2010b, p. 514-515 *passim*.

Para Weber, a “ética da convicção” (*Gesinnungsethik*) designa o poder visto como via para realizar valores, ordenando bem a sociedade e objetivando a dignidade social. O político responsável “leva em consideração as circunstâncias de cada situação e pondera cuidadosamente as consequências de seus atos antes de se decidir por uma opção ou outra. O político responsável atende aos princípios, mas também leva em consideração as consequências.”⁴³¹

Os que vivem do poder pelo poder (*Machtethik*) são pessoas, na maioria composta de homens, que vivem da política, vendo nela maneira de ganhar dinheiro, com uma visão econômica e empresarial para si mesmo e para os seus. Conforme afirma Weber: “Pode assumir o caráter de um ‘empresário’, como sucedia com o *condottiero* ou o arrendatário ou comprador de um cargo no passado [...]”.⁴³²

O oposto ao ‘homem sem princípios’ é o ‘homem com convicções’. Weber contrapõe os dois. O primeiro não tem uma vocação política real, mesmo que tenha se convertido em um profissional da política. Para Weber é esta a tragédia da vida política durante os últimos tempos. O homem com princípios acredita que a vida moral consiste na realização deles, que têm prioridade sobre a realidade.⁴³³

A ética da convicção e a ética da responsabilidade são distintas e também complementares. A responsabilidade está ligada à convicção, o que Weber chama de “convicção responsável”. A ética da responsabilidade cresceu de modo gradual, e hoje é a mais representativa.⁴³⁴

As éticas de responsabilidades não são relativistas, mas sim proporcionalistas, e a ética da vida é uma ética da responsabilidade; ponderam-se as circunstâncias e as consequências, de maneira social e histórica. Há a pluralidade de visões e valores com possibilidades de diálogos, contudo as decisões não são absolutas, mas abertas.⁴³⁵

A política responsável realiza-se com ações éticas de transformações sociais em prol dos vulneráveis. Uma política que contenha: princípios, responsabilidade social, inclusão de excluídos, convicção de mudanças, superação das misérias e das desigualdades sociais. As mulheres que participaram da pesquisa necessitam deste tipo de atitudes para saírem das situações de dificuldades: falta de trabalho (60%), escolaridade baixa (primeiro grau incompleto: 25%; primeiro grau completo (50%).

⁴³¹ GRACIA, 2010b, p. 515-516 *passim*.

⁴³² *Ibid.*, p. 516.

⁴³³ *Ibid.*, p. 517.

⁴³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 518.

⁴³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 521-523 *passim*.

3.5 Perspectivas a partir de Juan Masiá

As perspectivas de Masiá são: 1. Ética da vida ligada à ética social, lutando contra as imposições e explorações; 2. Gratidão e responsabilidade como abertura para ações de humanização; 3. Religiões transformando mutuamente realidades, salvando vidas e respeitando as diferenças e alteridade; 4. Interatividade em diálogo nas relações, visando a compaixão e a libertação.

O ser humano pensa e crê. Para Masiá, na caminhada da fé, o pensamento estimula o crer, evitando o fideísmo e o intelectualismo; e a ética da vida está ligada à ética social, pois o sentido da prática social é fundamental para a libertação de injustiças.

As imposições se dão quando há dificuldades de diálogo, de aceitação de realidades que não se enquadram nos padrões moralmente vigentes. O mundo plural acena para relações de interação e acolhimento de acordo com cada experiência de vida.

No Norte de Minas, tão marcado pelo “coronelismo”, pela seca, pela pobreza, pela exploração do trabalho, pela falta de oportunidades, pela opressão da mulher, depara-se com realidades que abrem horizontes de vulneráveis que estavam impregnados de sofrimento, de exclusão e de preconceito.

O coronelismo manifesta-se de várias formas: imposições; favores; nepotismo para os seus familiares e para os que fazem parte dos seus grupos; manutenção do *status quo*; moralismos. Estas ações fazem parte do cotidiano das cidades do Norte de Minas.

Aqueles que têm uma consciência ético-moral voltada para a alteridade, para os vulneráveis, ficam à margem das decisões coronelistas, e mesmo, com atitudes de protestos organizados, acabam lutando e não acontecendo as melhorias almejadas, visto que os que dominam a região, o estado e o país são a minoria e unidos, tendo um alto grau de manipulação, se unindo aos grandes empresários, políticos e sendo fortalecidos com os meios de comunicação.

Dentro da esfera própria de influência, o “coronel” como que resume em sua pessoa, sem substituí-las, importantes instituições sociais. Exerce, por exemplo, uma ampla jurisdição sobre seus dependentes, compondo rixas e desavenças e proferindo, às vezes, verdadeiros arbitramentos, que os interessados respeitam. Também se enfeixam em suas mãos, com ou sem caráter oficial, extensas funções policiais, de que frequentemente se desincumbe com a sua pura ascendência

social, mas que eventualmente pode tornar efetivas com o auxílio de empregados agregados ou capangas.⁴³⁶

Masiá citando Mt 23,23 (“Ai de vós, escribas e fariseus hipócritas! Pagais o dízimo da hortelã, do endro e do cominho e desprezais os preceitos mais importantes da lei: a justiça, a misericórdia, a fidelidade. Eis o que era preciso praticar em primeiro lugar, sem contudo deixar o restante”), apresenta três alianças fundamentais: “a Deus (cf. Mt 12,50) fê, sinceridade, que é a honestidade para com Deus e para si mesmo; à outra pessoa através da compaixão e da misericórdia, cf. Mt 13,12 e 7, 9,13; e da justiça social (julgamento, *krisis*; cf. Mt 12,18-20)”.⁴³⁷

A partir de Mt 22, 37-39 (“Respondeu Jesus: Amarás o Senhor teu Deus de todo teu coração, de toda tua alma e de todo teu espírito (Dt 6,5). Este é o maior e o primeiro mandamento. E o segundo, semelhante a este, é: Amarás teu próximo como a ti mesmo (Lv 19,18)”, Masiá afirma que não há dilema entre: amor a Deus e amor ao próximo; amor ao próximo e justiça; e amor ao próximo e dimensão social. Todos são inseparáveis. Com isto, a vida ético-moral avança, transformando e libertando a mentalidade de normas e princípios morais.⁴³⁸

No entanto, a liberdade por si só não constitui a ética, mesmo que seja o seu ponto de partida. A ética começa quando aparece ao lado de um "tu", através do diálogo. Quando eu digo para a outra pessoa, "eu quero a tua liberdade" está começando a ética. O rosto do outro, diz Ricoeur seguindo Levinas, me requer responsabilidade e esta surge como uma exigência de reciprocidade. Antes da proibição, “tu não me matarás” e aparece como exigência: “Ame-me como a ti mesmo, tu que és chamado a amar a si mesmo como eu”, mas tanto aqui como no outro polo, há um aspecto negativo. Eles se opõem e se confrontam. As liberdades no campo de ação entram em conflito: as escravidões, as manipulações, as desigualdades, as guerras e os ódios: o mal radical, simbolizado pela história de Caim e Abel.⁴³⁹

As mulheres que se acham na condição de “mães solteiras”, de acordo com a pesquisa realizada, se viram em situações de falta de apoio com um índice de 70%, tendo que enfrentar situações que até então não tinham vivido. Mais uma vez o moralismo e a falta de perspectivas sociais prevaleceram. A esperança está presente nas

⁴³⁶ LEAL, 1997, p. 42.

⁴³⁷ MASIÁ, 1999, p. 114.

⁴³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 114-115 *passim*.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 118.

mulheres, apesar de sofrerem vários tipos de violência, mas não deixam de participar dos segmentos em prol da libertação de estruturas viciadas e injustas.

Há uma dupla tarefa de narrar a esperança, em vez de empenhar-se em demonstrá-la, e agradecer o sentido, em vez de procurar dominá-la. Filosofias, éticas e religiões têm a ver com o sentido da vida. As descobertas, crises e tentativas de recuperação do sentido transcendente da vida humana sucedem-se com altos e baixos em cada trajetória biográfica e na história da humanidade.⁴⁴⁰

Masiá apresenta duas situações de mulheres na Bíblia que se reergueram: a cura da mulher com hemorragias em Marcos 5, 25-34, e a mulher pecadora em Lucas 7, 36-50. Em ambos os casos, a mulher sofria de discriminações: uma considerada impura por ter hemorragias, e ninguém poderia tocá-la que se incluiria na lista de impuros; outra que poderia ser apedrejada ou mesmo jogada na fogueira, se fosse considerada adúltera.

Nestes casos, Jesus tem uma postura de acolhimento e de ajuda, as trata como pessoas humanas necessitadas de inclusão social. A presença de Jesus se dá nos lugares e nas pessoas onde ninguém queria estar perto, contagiando seus seguidores e impulsionando-os ao encontro dos mais esquecidos. É justamente, ali, que o anúncio do Reino de Deus acontece, que a graça vem visitar, que a sombra se faz luz. São experiências que elevam a humanidade de seu caos ideológico e impositivo, tirando da inércia aqueles que esperavam de Jesus privilégios e fama, fazendo de homens e mulheres sem perspectivas de vida, portadores de esperança.

As mulheres que fizeram parte das entrevistas exerceram a autonomia em querer ter seus filhos, porém encontraram barreiras sociais com uma média de 27,5% de apoio, significando que 72,5% de falta de apoio e em parte, como diz Masiá, a oposição se opõe à ética, porém Jesus se opôs à desumanidade e não à humanidade.

Nas relações mães e filhos, a dignidade se faz presente. Como ter dignidade se 50% das mulheres entrevistadas sofrem com a falta de emprego. Masiá fala da maneira de tratar todo o ser humano sem se assustar com a realidade, porém, os próximos das mulheres se assustaram com a realidade de mães solteiras.

As inter-relações humanizam-se a partir das ações concretas de preocupação com a vida humana e seu futuro, levando-se em conta as realidades, o diálogo e as práticas de responsabilidades.

⁴⁴⁰ MASIÁ, 2003, p. 213.

A gratidão pelo dom da vida, numa abertura à reciprocidade e à solidariedade, apresenta atitudes para mudanças significativas como: admiração, agradecimento, melhoramentos, cura e proteção. A pessoa humana necessita de melhoras e proteção para seguir sua vida com dignidade.

As religiões têm contribuições para com os novos desafios ético-morais, se caminharem ao lado dos excluídos e vulneráveis, numa prática de interatividade, colaborando e transformando mutuamente as realidades de imposições e de fechamento ao outro, salvando os povos desfavorecidos com lutas de participação social.

A união da compaixão e da conversão pessoal com a libertação e transformação das estruturas é um desafio para as religiões e as éticas da vida. Diante de uma sociedade anestesiada e indiferente, o aumento das vítimas e de seus algozes torna-se real e para reverter este quadro é preciso mudanças: pessoas e movimentos que se sensibilizem pela libertação integral de vidas humanas.⁴⁴¹

Jesus dá exemplos de compaixão e libertação aos seus discípulos. Em João 8, 1-11, a mulher adúltera não foi apedrejada: “Vós julgais segundo a aparência; eu não julgo ninguém. E, se julgo, o meu julgamento é conforme a verdade, porque não estou sozinho, mas comigo está o Pai que me enviou” (Jo 8, 15s). Em outra passagem: “Vim a este mundo para provocar uma situação crítica de discernimento: os que não veem vejam, e os que veem se tornem cegos [...] Também nós somos, acaso, cegos? Respondeu-lhes Jesus: Se fôsseis cegos, não teríeis pecado, mas agora pretendeis ver, e o vosso pecado subsiste” (Jo 9, 39-41). Na primeira passagem (Jo 8, 15s) Jesus perdoa e reconcilia, na segunda denuncia e transforma.⁴⁴²

Hoje, necessitamos criar estruturas de solidariedade para libertar as vítimas e também temos que denunciar, criticar e expulsar a injustiça dentro dos sistemas iníquos. Quanto mais conscientes somos desta necessidade atual de libertação, mais oprimidos nos sentimos pela dificuldade de levar a cabo a exigida transformação estrutural das sociedades.⁴⁴³

⁴⁴¹ Cf. MASIÁ, *Compasión individual y transformación social*. p. 1-10. Disponível em: <<http://www.juanmasia.com>>. Acesso em: 20 jun. 2016, p. 5.

⁴⁴² Cf. *Ibid.*, p. 10.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 2.

3.6 Relações entre os resquícios do coronelismo e os posicionamentos ético-morais

O Norte de Minas apresenta na política, na religião, na economia, no trabalho, nas instituições de maneira geral, vestígios do “coronelismo”. As relações entre as pessoas carecem de liberdade e autonomia frente aos novos paradigmas ético-morais, apesar de experiências positivas como amor, amizade, consideração, respeito, preocupação, cuidado, competência etc.

Masiá expõe quatro características da atualidade: 1. O aumento de vítimas injustiçadas em vários segmentos sociais; 2. A força dos agentes agressores (como os “coronéis”), os que fazem mais vítimas; 3. A indiferença: não há uma sensibilidade prática favorável aos milhões de doentes e de miseráveis; 4. O medo, utilizado pelos poderes políticos anestesia as ações éticas em prol da vida.⁴⁴⁴

O medo do terrorismo tem servido como um pretexto para se multiplicarem formas de controle social que violam os direitos humanos. O medo de ficar desempregado força a aceitar condições injustas de trabalho. O medo da situação de guerra leva à fuga de seus países, milhões de refugiados e alguns outros medos. Perante esta realidade de vitimização que não passa, as pessoas e comunidades com sensibilidade humana se unem para que com seus esforços favoreçam os movimentos de libertação.⁴⁴⁵

O “coronelismo” contem estes quatro traços apresentados por Masiá: aumento das vítimas das imposições; a força do nepotismo associada aos meios de comunicação; a indiferença frente às realidades vulneráveis de pessoas necessitadas de condições mínimas de sobrevivência; o medo gerando falta de ações a favor dos pobres.

A pesquisa sobre as realidades das mulheres parte da deliberação moral de Gracia, pois os passos de problematização como angústia e falta de apoio na decisão sobre os valores de ser mãe e o dever de gerar uma vida e criá-la, abrem perspectivas de responsabilidades. O conflito e o medo de prosseguir nas possibilidades existentes é moral, pois experimentaram relações de insegurança. As mulheres são vítimas das imposições com receio de tomar decisões, porém projetam suas vidas. Os problemas abrem questões vindouras. “Nossa responsabilidade se dirige sempre ao futuro e, por

⁴⁴⁴ Cf. MASIÁ, *Compasión individual y transformación social*, p. 3-5 *passim*.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 5.

consequente, há de se considerar as consequências como uma parte integrante do juízo moral”.⁴⁴⁶

Gracia afirma que as ações que favorecem a bioética global como propostas de responsabilidades sociais, partem da consideração de que as pessoas devem ter dignidade por serem humanas e não porque manifestam os mesmos valores e crenças. A diversidade se liga à liberdade e a homogeneidade imposta está sendo gradualmente diluída.⁴⁴⁷

A justiça social e a distribuição equitativa dos recursos são fundamentais para minimizar as desigualdades nos vários segmentos institucionais. Os vulneráveis continuam sofrendo, apesar das lutas imprimidas em várias nações com os movimentos de libertação.⁴⁴⁸

As “mães solteiras” sofreram com as imposições (falta de apoio: 70%; pressão familiar: 50%; falácias dos outros: 50%). Houve outras perspectivas e valores para elas como possibilidades, porém julgaram prudente e razoável naquele momento seguirem suas escolhas. Para Gracia, “as decisões jamais podem aspirar a ser absolutas, mas devem estar sim submetidas a um contínuo processo de revisão.”⁴⁴⁹

O “coronelismo” evoluiu para o nepotismo, com resquícios de poderes negativos, causando desigualdades sociais e atingindo grupos vulneráveis. Nos grupos vulneráveis encontram-se as mulheres. Na pesquisa com as “mães solteiras” percebem-se sinais de imposições como preconceito (mãe solteira), falta de apoio (dificuldade com as despesas com a criança), discriminação (gravidez precoce). As mulheres por não pertencerem à classe rica ficaram desprotegidas.

O nepotismo é uma relação política de favoritismo e de *patronagem*, sob as mais diversas formas sociais e políticas. O estudo empírico dos ricos e das classes superiores é um estudo, sob vários aspectos, muito mais difícil e complicado do que o estudo dos pobres. Os ricos apresentam formas de riqueza social e de patrimônios ocultas aos olhares investigativos. A sociedade e o Estado protegem a privacidade das classes altas. A exposição de riquezas não é visível porque gera receios em relação a criminosos e sequestradores, concorrentes no mercado ou na política e mesmo apreensões em relação à tributação oficial. As formas sociais da riqueza, em termos econômicos, podem ser de várias formas, tais como propriedades urbanas e rurais,

⁴⁴⁶ GRACIA, 2010b, p. 520.

⁴⁴⁷ *Idem*, De La Bioética clínica a la Bioética global: Treinta años de evolución. *Acta Bioethica* v.8. n.1 Santiago 2002, p. 29-39. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.4067/S1726-569X2002000100004>>. Acesso em: 09 nov. 2015, p. 32.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁴⁹ *Idem*, 2010b, p. 523.

empresas, ativos financeiros variados, contas bancárias, objetos de arte, objetos na forma de joias, outros objetos de valor e mesmo metais preciosos em espécie.⁴⁵⁰

Na história da humanidade, as condições de vida de milhões de pessoas estão deterioradas, apesar do desenvolvimento biotecnológico. São problemas que as perspectivas ético-morais podem ajudar com sugestões e estudos para uma prática de responsabilidades. Dentre os objetivos da ética, prioriza-se o relacionamento, este está ligado ao poder, visto que o poder influencia os outros. A vulnerabilidade surge nos relacionamentos, pois todo ser humano pode ser ferido pelo outro com palavras, exclusão, violência, injustiça.⁴⁵¹

Na reflexão bioética, há diferentes maneiras de entender o poder. O poder militar é uma força que diante de outro poder como das armas biológicas se torna reduzido. As formas “brandas” de poder do financeiro e do conhecimento são articuladas, pois administradores financeiros como governos e corporações transnacionais com atitudes de corrupção e líderes da economia informal como tráfico de armas e de drogas geram desperdícios e desumanidades. O sistema econômico é gerenciado pelas novas tecnologias do conhecimento, com isso, informações particulares são descobertas para fraudar e obter ganhos ilícitos. Porém, estes poderes “brandos” poderiam ser usados para o crescimento da economia global, através de partilhas de bens de maneira ética.⁴⁵²

Existem questionamentos éticos que se tornam urgentes para as realidades vulneráveis, como desafios para a transformação social de uma política de proximidade que ampare as vítimas das imposições.⁴⁵³

Como podemos converter-nos mutuamente em próximos? Como descobrir e criar um consenso ético que oriente a busca e realização de maior humanização? Como compartilhar, apesar das crenças ou descrenças, um caminho de liberdade, de justiça, igualdade e fraternidade? Como elaborar e pôr em prática uma ética política que busque a convivência feliz e amistosa, pacífica e justa? Como levar para frente a transição da barbárie à humanização? [...] Como se encontrar com o diferente?

⁴⁵⁰ OLIVEIRA, 2009, p. 1.

⁴⁵¹ Cf. BENATAR, S.R. Bioética, poder e injustiça. Discurso do Presidente. In: GARRAFA, V.; PESSINI, L. *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola-São Camilo, 2004, p. 25-26.

⁴⁵² Cf. *Ibid.*, p. 29-31.

⁴⁵³ Cf. MASÍÁ, *Lo que nos hace humanos: Ética ou barbárie?* p. 1-12. Disponível em: <<http://www.juanmasia.com>>. Acesso em: 20 jun. 2016, p. 1.

O “coronelismo” e o “nepotismo” apresentam-se falidos na história do Brasil pela violência, imposição de ideais machistas e moralistas, por não ajudarem na resolução dos problemas de sobrevivência humana, por envolvimento nas corrupções de todos os tipos, e pelo desrespeito ao diferente.

Diante das realidades, as ilusões do encontro com o diferente são concretas; a luta por dignidade para o povo acontece timidamente; porém “não podemos desistir de continuar procurando sorriso no aperto de mão e buscar proximidade com o outro na interculturalidade”.⁴⁵⁴

Não podemos negar que o “coronelismo” corresponde a uma quadra da evolução política do nosso povo, que deixa muito a desejar. Tivéssemos maior dose de espírito público e as coisas certamente se passariam de outra forma. Por isso, todas as medidas de moralização da vida pública nacional são indiscutivelmente úteis e merecem o aplauso de quantos anseiam pela elevação do nível político do Brasil. Mas não tenhamos ilusões. A pobreza do povo, especialmente da população rural, e, em consequência o seu atraso cívico e intelectual constituirão sério obstáculo às intenções mais nobres.⁴⁵⁵

A possibilidade de humanizar-se ou desumanizar-se é característica do ser humano, dotado de razão que pode ser criativo e viver a justiça ou destrutivo e viver a injustiça. Porém, as ações práticas são prioridades. É preciso diagnosticar e denunciar as injustiças, caminhar para eliminá-las, experimentando uma construção de uma convivência sem destruir a proximidade, uma tarefa para uma política ética que inclui todos os cidadãos.⁴⁵⁶

Para a prática de uma vida digna para a humanidade se faz necessária uma política de proximidade, rompendo fronteiras, numa convivência amistosa e pacífica, respeitando as diferenças culturais, as fragilidades dos desfavorecidos, compreendendo as inimizades agressivas e elevando o nível das relações interpessoais e sociais.⁴⁵⁷

Amartya Sen, economista e escritor indiano, Nobel de economia 1998, afirma alguns pontos importantes de reflexão: 1. Vivemos num mundo avançado tecnicamente e economicamente sendo assim, os problemas de miséria, de pobreza, de violência, em suma, que assolam o mundo já poderiam ter sido resolvidos. Se isto não acontece, há falhas graves e éticas de vontade de poderes deste mundo considerado evoluído, para

⁴⁵⁴ MASIÁ, *Lo que nos hace humanos: Ética ou barbárie?* p. 2.

⁴⁵⁵ LEAL, 1997, p. 287.

⁴⁵⁶ Cf. MASIÁ, Texto: *Lo que nos hace humanos: Ética ou barbárie?* p. 4-7 *passim*.

⁴⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 8.

proporcionar oportunidades razoáveis de sobrevivência humana; 2. A justiça não deveria vir de "cima para baixo", mas a partir das instituições, de pessoas concretas⁴⁵⁸, demonstrando uma "reação indignada contra a injustiça e trabalhar para eliminá-la, pois o que nos torna humanos é a nossa capacidade de deliberar em conjunto para escolhermos o que devemos fazer se quisermos desumanizar".⁴⁵⁹

Masiá propõe a justiça para realizar uma política ética de convivência pacífica, favorecendo os vulneráveis, numa relação onde todos são incluídos nas possibilidades de dignidade, pois cada pessoa humana é chamada por Jesus para a construção do reino de Deus.

Eu, porém, vos digo: amai vossos inimigos, fazei bem aos que vos odeiam, orai pelos que vos maltratam e perseguem. Deste modo, sereis os filhos de vosso Pai do céu, pois ele faz nascer o sol tanto sobre os maus como sobre os bons, e faz chover sobre os justos e sobre os injustos. Se amais somente os que vos amam, que recompensa tereis? Não fazem assim os próprios publicanos? Se saudais apenas vossos irmãos, que fazeis de extraordinário? Não fazem isto também os pagãos? Portanto, sede perfeitos, assim como vosso Pai celeste é perfeito (Mt 5, 44-48).

Na pesquisa, as mulheres se sentiram vítimas da indiferença e do preconceito, tiveram medo de não conseguirem trabalho e de não sustentarem seus filhos. Sofreram com a realidade de enfrentarem os novos obstáculos sem apoio social, pois 30% de falta de apoio e 25% de aceitação em parte.

O Concílio Vaticano II condena as formas de políticas que fazem mais vítimas sociais, que multiplicam as violações dos direitos e que desviam o bem comum, conclamando para a justiça e limitando os desmandos:

Condenam-se, pelo contrário, todas as formas políticas, existentes em algumas regiões, que impedem a liberdade civil ou religiosa, multiplicam as vítimas das paixões e dos crimes políticos e desviam do bem comum o exercício da autoridade, em benefício de alguma facção ou dos próprios governantes. Para estabelecer uma vida política verdadeiramente humana, nada melhor do que fomentar sentimentos interiores de justiça e benevolência e serviço do bem comum e reforçar as convicções fundamentais acerca da verdadeira natureza da comunidade política, bem como do fim, reto exercício e limites da autoridade (GS, n. 73)

⁴⁵⁸ MASIÁ, *Lo que nos hace humanos: Ética ou barbárie?* p. 10.12 *passim*.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 12.

3.7 Responsabilidades de vida digna

A reflexão bioética apresenta perspectivas vistas em Gracia e Masiá. As pessoas podem ter valores fundamentais como possibilidades de transformação de justiça e dignidade para todos.

A responsabilidade implica justificativas sobre os atos escolhidos diante de Deus, de si, dos outros e da natureza. A responsabilidade pode ser moral e/ou jurídica: a moral tem aspectos de proteção, respeito e solidariedade; a jurídica relaciona-se com as normas do direito formal.⁴⁶⁰

A dignidade humana está em ser pessoa com uma vida de condições de sobrevivência como: alimentação, trabalho, educação, saúde, lazer, moradia. São os direitos fundamentais que todo homem necessita para sua inclusão social.

O termo dignidade é destacado nos direitos humanos como justiça e está associado à pessoa dotada de respeito, autonomia e responsabilidade. A dignidade está relacionada com a responsabilidade moral e evoluiu de um discurso ontológico para uma reflexão sociológica da realidade.⁴⁶¹

O respeito à dignidade do outro se dá no cuidado e nas escolhas que cada pessoa tem com relação ao seu projeto de vida. Assim, a dignidade também tem seu lado de interioridade, devido aos valores subjetivos. O lado exterior se concretiza nas ações de solidariedade e humanização, proporcionando uma vida de melhoramentos significativos para os pobres, dando condições para suas realizações como pessoa.⁴⁶²

As mães solteiras experimentaram o desemprego como forma de falta de expectativa com 50% delas sem trabalho. Como poderão ter dignidade se não conseguem ter oportunidades para as condições básicas de sua vida e da vida de seus filhos? Quem se responsabilizará pelos prejuízos causados nestas famílias?

As relações humanas estão necessitadas de responsabilidades éticas para que o ser humano possa usufruir condições de sobrevivência. As manifestações de indignação frente aos desafios da pobreza são importantes para a mudança social.

Gostaria de assinalar que muitas vezes falta uma consciência clara dos problemas que afetam particularmente os excluídos. Estes são a maioria do planeta, milhares de milhões de pessoas. Hoje são

⁴⁶⁰ Cf. FERRER; ÁLVAREZ, 2005, p. 43.

⁴⁶¹ Cf. LEPARGNEUR, H. Dignidade... Alma secreta da bioética? In: GARRAFA, V.; PESSINI, L. *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 482-484 *passim*.

⁴⁶² Cf. *Ibid.*, p. 485.

mencionados nos debates políticos e econômicos internacionais, mas com frequência parece que os seus problemas são colocados como um apêndice, como uma questão que se acrescenta quase por obrigação ou periféricamente, quando não são considerados meros danos colaterais (LS, n. 49).

Gracia e Masiá afirmam que as responsabilidades éticas da construção de um mundo de vida digna se fazem urgentes frente a tantas vidas vulneráveis pelas situações de miséria. Jesus é anunciado como vida: “No início era o Verbo, e o Verbo estava voltado para Deus e o Verbo era Deus [...]. Nele estava a vida, e a vida era luz dos homens, e a luz brilha nas trevas e as trevas não a compreenderam” (Jo 1, 1.4.5).

Jesus tem preocupação em primeiro lugar com os pobres. Estes serão vivificados e recriados por Deus e o reino dos céus lhes pertence (Mt 5,3). Há uma relação entre reino de Deus e reino dos pobres. A dignidade é devolvida aos pobres que serão os cidadãos de Deus e o reino de Deus irrompe a partir deles, não como utopia, mas como realidade de união para reerguerem-se das explorações.⁴⁶³

As “mães solteiras” encontraram em Deus o apoio para suas realidades com 70% de confiança, 15% com orações e súplicas e 15% de consciência tranquila na esperança de dias melhores. A compreensão sobre a existência se torna paixão e perspectiva de transformações, apesar de fatos que atentam contra a vida e contra a ecologia. Masiá aponta responsabilidades nas relações e no mundo.

É fácil falar de sobrevivência, de doenças, de fome ou de demografia, ou de cuidado do meio ambiente. Difícil é explicar o que é a vida e qual é seu sentido. [...] é difícil encarar as questões acerca de como percebemos a doença e a saúde, a vida e a morte. Hoje a bioética tem como tarefa inacabada a integração das tradições de espiritualidade com as ciências: fazer-se mais *inter-religiosa* ou, melhor ainda, mais *intercosmovisional*.⁴⁶⁴

As relações entre ciências e religiões e entre as próprias religiões são importantes para uma mudança de mentalidade sobre a ética da vida e suas necessidades de paz e justiça para o mundo. Assim, criar espaços e desenvolver momentos de vida é gerar inter-relações abertas e dialógicas nos seres, tendo como meta lutas de base para realizações possíveis de melhorias de vida.

⁴⁶³ Cf. MOLTSMANN, *O caminho de Jesus Cristo*. Cristologia em dimensões messiânicas. São Paulo: Academia Cristã, 2014, p. 160-163 *passim*.

⁴⁶⁴ MASIÁ, 2007, p. 54.

A humanização é um processo de gerar vida para todos os seres humanos, na responsabilidade diante das situações contra a vida. As experiências da vida exigem que se descubram práticas emergentes e eficazes de transmitir luz para aqueles que se encontram nas sombras da morte, da fome, da violência, da fuga de seu país, e para tudo que se relaciona com a vida e a morte. E a bioética e as religiões podem favorecer este posicionamento.

O ser humano é um ‘animal vulnerável’, capaz de destruir a si mesmo, a seus congêneres e a seu ambiente. A ciência e a tecnologia permitem-lhe conhecer e controlar o mundo, mas não conseguem saber como humanizá-lo. [...] Hoje se pode manipular mais a vida, para o bem e para o mal. Junto a essas novas capacidades e possibilidades, aparecem novas limitações e maiores responsabilidades: o futuro da vida está em nossas mãos. Esta é a proposta fundamental da bioética.⁴⁶⁵

Nas perspectivas de Masiá, a bioética se entrelaça com a ética social no conflito contra as imposições quer sejam políticas, econômicas e religiosas. As “mães solteiras” lutaram contra a insensibilidade autoritária por melhores transformações em suas vidas e relações.

3.7.1 Relações transformadoras

As pessoas estão vulneráveis a diversos fatores das realidades. A vida gera a necessidade de transformações nas relações éticas. Gracia e Masiá com suas perspectivas possibilitam estas mudanças, pois conseguem responder através de reflexões bioéticas o paradigma da *contextualização*.

As relações entre as pessoas passam por transformações. E a ética faz rever posicionamentos dados como certos, inabaláveis e irretocáveis. Na relação médico e paciente, houve mudanças, uma vez que o doente não está passível diante da sua realidade, e nem está destituído de vontades e de decisões. O médico não age como uma pessoa onipotente e soberana, mas relaciona-se com o doente e o faz partícipe de sua situação e de seus desejos.

Gracia prioriza os direitos sociais, econômicos e culturais diante da autonomia, afirmando que as realidades de vida estão transformando concepções como a liberdade de escolha do doente em justiça básica sanitária. A passagem da bioética clínica para a

⁴⁶⁵ MASIÁ, 2007, p. 61.

bioética global visa responsabilidades de mudanças de ações particulares para atitudes sociais frente aos desafios do mundo injusto.

O interesse pela autonomia e a preocupação com a justiça são duas dimensões da vida moral que se exigem mutuamente, mas também entram em conflito permanente. Sem uma justiça básica que assegure a igualdade de oportunidades para todos na vida social, a autonomia se torna retórica. Por isso, foi necessário re-legitimar o Estado liberal mediante a adoção dos direitos econômicos, sociais e culturais. E, portanto, na bioética aconteceu um fenômeno muito semelhante, e a defesa da autonomia dos doentes se transforma logo na preocupação pela justiça sanitária.⁴⁶⁶

As “mães solteiras” se sentiram cuidadas por Cristo, pois nos momentos de tristeza, visto que 30% tiveram este sentimento, encontraram em Deus a reação para suas situações, com 80% rezando pela interferência divina e 20% pedindo forças, acreditando na transformação de relações impositivas para vínculos de dignidade.

Papa Francisco reflete sobre a mulher grávida, para que a alegria prevaleça sobre a tristeza e que a falácia dos outros (dados da pesquisa: 50%) não afete a satisfação da maternidade, tendo como exemplo Maria que acreditou na esperança em Deus.

A cada mulher grávida, quero pedir-lhe afetuosamente: Cuida da tua alegria, que nada te tire a alegria interior da maternidade. Aquela criança merece a tua alegria. Não permitas que os medos, as preocupações, os comentários alheios ou os problemas apaguem esta felicidade de ser instrumento de Deus para trazer uma nova vida ao mundo. Ocupa-te daquilo que é preciso fazer ou preparar, mas sem obsessões, e louva como Maria: «A minha alma glorifica o Senhor e o meu espírito se alegra em Deus, meu Salvador. Porque pôs os olhos na humildade da sua serva» (Lc 1, 46-48). Vive, com sereno entusiasmo, no meio dos teus incômodos e pede ao Senhor que guarde a tua alegria para poderes transmiti-la ao teu filho (AL, n. 171).

No grupo dos vulneráveis, a presença das mulheres, e como Jesus se inter-relacionava com elas. Estas são “as últimas testemunhas de sua morte e as primeiras de sua ressurreição”. Na vida de Jesus, as mulheres têm presença e atuação: mulher hemorrágica (Mc 5, 24s), mulher Cananéia (Mt 15, 21s), a pobre pecadora (Lc 7, 36s),

⁴⁶⁶ GRACIA, 2002, p. 33. (Texto original): “Del interés por la autonomía a la preocupación por la justicia. Son dos dimensiones de la vida moral que se exigen mutuamente, pero que también entran en permanente conflicto. Sin una justicia que asegure la igualdad básica de oportunidades de todos en la vida social, la autonomía se vuelve retórica. De ahí que fuera necesario re-legitimar el Estado liberal mediante la adopción de los derechos económicos, sociales y culturales. Y de ahí que en bioética se diera un fenómeno muy similar, y de la defensa de la autonomía de los pacientes se pasara pronto a la preocupación por la justicia sanitaria” (Tradução nossa).

Marta e Maria (Jo 11, 19s), a desconhecida que unge Jesus na cabeça (Mc 14, 3s). “Na comunhão do servir recíproco sem domínio e sem submissão, elas concretizam a liberdade que Jesus trouxe para o mundo. A proximidade das mulheres ao servir, morrer e ressurgir de Jesus não é importante apenas para elas, mas também para o próprio Jesus.”⁴⁶⁷

A solidariedade de Cristo com os pobres tem dimensões de inclusão, Jesus não só está ao lado deles como também os representa e os faz o futuro do reino, sua postura não é pela “condescendência caritativa, mas a forma da justiça de Deus num mundo injusto”.⁴⁶⁸

Conforme o papa Francisco, o comodismo e os interesses particulares não favorecem espaços para os pobres e nem proporcionam transformações responsáveis de dignidade.

O grande risco do mundo atual, com sua múltipla e avassaladora oferta de consumo, é uma tristeza individualista que brota do coração comodista e mesquinho, da busca desordenada de prazeres superficiais, da consciência isolada. Quando a vida interior se fecha nos próprios interesses, deixa de haver espaço para os outros, já não entram os pobres, já não se ouve a voz de Deus, já não se goza da doce alegria do seu amor, nem fervilha o entusiasmo de fazer o bem. Este é um risco, certo e permanente, que correm também os crentes. Muitos caem nele, transformando-se em pessoas ressentidas, queixosas, sem vida. Esta não é a escolha duma vida digna e plena, este não é o desígnio que Deus tem para nós, esta não é a vida no Espírito que jorra do coração de Cristo ressuscitado (EG, n. 2).

Para Zubiri, na relação com Deus como proposta de ‘religação’, a ação do Absoluto se faz presente na realidade e o homem é afetado pelo poder divino, transformando suas ansiedades num encontro profundo de atitudes positivas frente a situações negativas.

Ninguém pode negar a gravidade do problema supremo de Deus. A posição do homem no universo, o sentido da vida, as suas ansiedades e sua história, são internamente afetada pela atitude do homem frente a este problema. Antes ele pode ter atitudes não só positivas, mas também negativas; porém, em qualquer caso, o homem é intimamente afetado por elas. É verdade que hoje, há o número enorme de pessoas que se absterem de tomar atitude em relação ao problema considerado insolúvel: O que eu sei, o que sabemos, isso é algo que resta da natureza que nos deu sendo. Mas no fundo, esta abstenção, se olhar

⁴⁶⁷ MOLTSMANN, 2014, p. 227-228 *passim*.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 231.

bem, bate uma atitude silenciosa, quanto mais profunda, mais silenciosa.⁴⁶⁹

Para Gracia, uma de suas perspectivas é o poder de Deus e os poderes humanos transformando o mundo injusto. Os poderes negativos como as imposições que geram misérias são sanados pelo poder de Deus com a salvação e a redenção.

Masiá afirma, como uma de suas perspectivas, que a bioética e a ética social estão interligadas para relações de transformação positiva para que a humanização prevaleça sobre as explorações e as imposições.

A pesquisa com as mulheres como problema moral se lança para o futuro. Gracia e Masiá oferecem posicionamentos éticos para a libertação das imposições e posterior abertura à humanização e responsabilidade.

3.7.2 Responsabilidade para a libertação das relações desumanas

A libertação de relações desumanas é amparada pela bioética de Gracia e Masiá. Gracia afirma que a política deve deixar de impor ações negativas e privilegiar responsabilidades sociais. Masiá propõe que a interatividade do diálogo visa a compaixão e a libertação. Ambos os autores realçam o resgate da humanização de maneira imediata.

Papa Francisco valoriza a ética de responsabilidades com ações comprometidas para restaurar as realidades desumanas dos pobres e libertá-los das escravidões impostas pela lógica do mercado financeiro.

Para a ética, olha-se habitualmente com um certo desprezo sarcástico; é considerada contraproducente, demasiado humana, porque relativiza o dinheiro e o poder. É sentida como uma ameaça, porque condena a manipulação e degradação da pessoa. Em última instância, a ética leva a Deus que espera uma resposta comprometida que está fora das categorias do mercado. Para estas, se absolutizadas, Deus é incontrolável, não manipulável e até mesmo perigoso, na medida em

⁴⁶⁹ ZUBIRI, 1974, p. 343. (Texto original): “A nadie se le oculta la gravedad suprema del problema de Dios. La posición del hombre en el universo, el sentido de su vida, de sus afanes y de su historia, se hallan internamente afectados por la actitud del hombre ante este problema. Ante él pueden tomarse actitudes no solamente positivas, sino también negativas; pero en cualquier caso el hombre viene íntimamente afectado por ellas. Bien es verdad que hoy día es enorme el número de personas que se abstienen de tomar actitud ante el problema por considerarlo irresoluble: “qué sé yo, qué sabemos; eso es algo que queda por cuenta de la naturaleza que nos dio el ser”. Pero en el fondo de esta abstención, si bien se mira, late una callada actitud, tanto más honda cuanto más callada” (Tradução nossa).

que chama o ser humano à sua plena realização e à independência de qualquer tipo de escravidão. A ética – uma ética não ideologizada – permite criar um equilíbrio e uma ordem social mais humana. Neste sentido, animo os peritos financeiros e os governantes dos vários países a considerarem as palavras dum sábio da antiguidade: «Não fazer os pobres participar dos seus próprios bens é roubá-los e tirá-lhes a vida. Não são nossos, mas deles, os bens que aferrolhamos» (EG, n. 57).

A ética responsável que não é ideológica e nem favorece as imposições e as misérias humanas têm como objetivo o equilíbrio social. É uma saída da prisão e do isolamento dos mercados econômicos que impõem degradação social para a libertação desta realidade e para concretizar uma ética comprometida com Deus e com o outro, onde todos possam ser cuidados e revigorados.

Hoje é mais urgente, embora mais difícil, de combinar a compaixão oportuna e a conversão pessoal com a libertação e transformação estruturais, porque hoje se põe na escala global o problema da libertação das vítimas dos sistemas e a transformação dos sistemas que causam vítimas. Hoje, necessitamos criar estruturas de solidariedade para libertar as vítimas e também temos que denunciar, criticar e erradicar a injustiça dentro dos sistemas injustos. Quanto mais conscientes somos desta necessidade atual de libertação, mais acanhados nos sentimos pela dificuldade de levar para frente a exigida transformação estrutural das sociedades.⁴⁷⁰

A teologia da libertação realça os aspectos de transformações sociais para o bem da humanidade. Assim, o conceito de desenvolvimento se tornou pejorativo nos países da América Latina, entendido como reformismo e modernização, pois a pobreza é fruto deste desenvolvimento e a libertação é uma ruptura daquilo que impede a pessoa humana de suas realizações.⁴⁷¹

A libertação das imposições econômicas, sociais e políticas se torna importante para as realidades em que se encontram milhões de pessoas no mundo. O desenvolvimento pode se tornar ético e compreendido como libertação das injustiças e não como progresso, desde que seja equilibrado e favoreça as populações sem prejudicá-las.⁴⁷²

⁴⁷⁰ MASIÁ, *Compasión individual y transformación social*, p. 2.

⁴⁷¹ Cf. GUTIÉRREZ, 1975, p. 81-82.

⁴⁷² Cf. *Ibid.*, p. 82.

As dimensões da pessoa requerem transformações para a construção de uma sociedade justa e Cristo propõe relações onde os vulneráveis possam ser libertos do pecado da opressão e ter direitos fundamentais na obra de salvação.⁴⁷³

A política deve propiciar a construção de uma sociedade de realizações humanas com uma prática social que atenda as necessidades básicas de sobrevivência. Assim, as relações adquirem uma dimensão política positiva e vivem uma solidariedade de encontro com o outro, sendo este outro o pobre, o vulnerável.⁴⁷⁴

As relações de desumanidades são transformadas quando ocorre a libertação do homem das injustiças e o crescimento do Reino de Deus, encaminhado para a comunhão dos homens entre si e com Deus. Cristo dá um sentido pleno ao processo de libertação, indo ao encontro dos pobres e os chamando de “Bem-aventurados”.⁴⁷⁵

Hans Jonas (1903-1993), filósofo alemão, apresenta a ética da responsabilidade como um princípio e prefere destacar aquilo que é negativo nas sociedades, como ameaças à humanidade e ao planeta, do que o que é positivo. Neste princípio, todos são responsáveis pelas violências nas realidades humanas e cósmicas e devem apontar valores e fins para transformar estas situações.⁴⁷⁶

Para que as transformações e a defesa da humanidade se tornem realidades, a ética da responsabilidade ressalta a emergência das ações e a divulgação das *profecias destrutivas* do planeta como forma de impedir os fracassos do desenvolvimento sem limites.⁴⁷⁷

Gracia e Masiá acentuam estas desumanizações que ocorrem em várias partes do mundo, justamente para que ações práticas sejam postas em andamento como transformação das realidades que esperam imediatamente por dignidade.

Ninguém deveria dizer que se mantém longe dos pobres, porque as suas opções de vida implicam prestar mais atenção a outras incumbências. Esta é uma desculpa frequente nos ambientes acadêmicos, empresariais ou profissionais, e até mesmo eclesiais. Embora se possa dizer, em geral, que a vocação e a missão próprias dos fiéis leigos é a transformação das diversas realidades terrenas para que toda a atividade humana seja transformada pelo Evangelho, ninguém pode sentir-se exonerado da preocupação pelos pobres e pela

⁴⁷³ Cf. GUTIÉRREZ, 1975, p. 94.

⁴⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p. 104-105.

⁴⁷⁵ Cf. *Ibid.*, p. 237-238.

⁴⁷⁶ Cf. SOUZA, W. O princípio responsabilidade em Hans Jonas. Um desafio para uma bioética em contínua transcendência. *Revista Atualidade Teológica*. PUC-Rio. Ano XIV nº 35, p. 172-194, maio a ago. 2010, p. 175.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 176.

justiça social: «A conversão espiritual, a intensidade do amor a Deus e ao próximo, o zelo pela justiça e pela paz, o sentido evangélico dos pobres e da pobreza são exigidos a todos». Temo que também estas palavras sejam objeto apenas de alguns comentários, sem verdadeira incidência prática (EG, n. 201).

As mulheres que participaram da pesquisa esperam por responsabilidades de libertação, para que suas vidas sejam valorizadas e compreendidas (30% de aceitação), que tenham apoio necessário para prosseguirem seus projetos (apoio familiar: 30%; sem apoio: 20%) e trabalho para o sustento da família (40% trabalhava).

O papa Francisco no capítulo II da *Evangelii Gaudium* questiona o mundo que vive uma crise de compromisso comunitário e afirma: “Trata-se duma responsabilidade grave, pois algumas realidades hodiernas, se não encontrarem boas soluções, podem desencadear processos de desumanização tais que será difícil depois retroceder” (EG, n. 51). A problematização se encontra entre o que pode ser fruto do Reino e também o que atenta contra o projeto de Deus.

3.8 Responsabilidade bioética, teológica e religiosa como ‘ponte para o futuro’

A bioética no diálogo com a teologia e as religiões aponta para relações de interatividade. Conforme diz uma parte do poema de Miyazawa Kenji (1896-1933), citado por Juan Masiá: “Basta um pouco de arroz,/ sopa de soja e cevada/ e algumas verduras/ Sem preocupar consigo/ Olhar e ouvir bem todas as coisas / Entender e não esquecer [...]”.⁴⁷⁸

Gracia e Masiá indicam perspectivas sobre as relações entre bioética, teologia e religião, respectivamente: as religiões dialogando com as realidades éticas; religiões transformando mutuamente realidades, salvando vidas e respeitando as diferenças e alteridades.

A interação das religiões no diálogo com outras ciências e outras éticas, traz para a reflexão bioética e teológica, avanços significativos nas ações conjuntas de transformações humanas e cosmológicas. Assim, as responsabilidades atuarão no resgate da pessoa humana e seu habitat. Quando há consenso, as diferenças são respeitadas e valorizadas, e homens e mulheres trabalham conjuntamente para expectativas de um futuro melhor.

⁴⁷⁸ MASIÁ, Apostila dada no curso (Brasil), 2016, p. 5.

As possibilidades e os poderes humanos podem ser positivos ou negativos, dependendo das ações das pessoas. As responsabilidades apontam para o futuro quando as atitudes são operantes e funcionam como práticas libertadoras, minimizando e até exterminando as destruições do planeta.

Bioeticistas da *contextualização* querem que os assuntos que são tratados nas pautas bioéticas mundiais, abordem as realidades das pessoas vulneráveis e as questões básicas de sobrevivência para serem resolvidas.

Os bioeticistas ‘periféricos’ como Gracia e Masiá não deixam de discutir temas como fertilização, clonagem, transgênicos etc, no entanto priorizam os vulneráveis, as diferenças e as exclusões, já que a saúde engloba também o aspecto social do ser humano, unindo ética da vida com ética social.

As mulheres que fizeram parte da pesquisa se depararam com moralidades que dificultavam suas decisões de serem mães, porém a sensibilidade de cada uma ajudou-as na esperança de responsabilidades por um futuro melhor. A percentagem de 50% das mulheres que se sentiram em paz com suas resoluções e de 50% de relações positivas com seus filhos gerados.

Para Gracia, a responsabilidade busca os princípios e o contexto, dando equilíbrio nas deliberações em realidades problemáticas, seria uma solução intermediária entre as normas e as circunstâncias.⁴⁷⁹

As ações humanas de deliberação responsável e prudente transformam as realidades de vulnerabilidades. O paternalismo convicto não é mais valorizado pelos homens frente à ética da responsabilidade. Assim, a ponderação de princípios e a *contextualização* estão ganhando importância na evolução histórica da bioética.⁴⁸⁰

Masiá valoriza a interatividade como atuação de compaixão e libertação. Esta prática prioriza o diálogo como maneira concreta de ações conjuntas entre religiões e sociedade, libertando as pessoas das injustiças sociais, tendo em vista a humanização entre os povos. Com isso, a responsabilidade de justiça estende-se para um futuro de benefícios dos pobres.

A responsabilidade da teologia através de suas reflexões e práticas pastorais pode cooperar com a transformação das realidades vulneráveis de miséria e de desigualdades sociais. Para Masiá, “a responsabilidade de nossa solicitude com os demais [...] não se limite ao campo da relação entre as pessoas ou dentro de um grupo

⁴⁷⁹ Cf. GRACIA, 2010b, p. 534.

⁴⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 539.

de amigos, sem que se preocupe pela justiça na sociedade, incluindo a responsabilidade com as gerações futuras”.⁴⁸¹

Tanto Gracia como Masiá apresentam uma bioética *contextualizada* dotada de responsabilidades sociais com deliberações conjuntas e prudentes para realizações da justiça social nas instituições e nas gerações futuras.

Refletir sobre uma ação que se projeta adiante não é fixar-se no passado, não é ser rebocado pelo presente: é desentranhar nas realidades atuais, no movimento da história, o que nos impele para o futuro. Refletir a partir da práxis libertadora é refletir à luz do futuro em que se crê e se espera, é refletir com vistas a uma ação transformadora do presente.⁴⁸²

3.8.1 Por um “*éthos*” deliberativo e interativo

O *éthos* é uma palavra proveniente da língua grega com diversidade de significados: “morada”, “lugar da residência”, “país”, “caráter ou índole”, “disposição fundamental de uma pessoa diante da vida”.⁴⁸³

Urge a valorização de um “*éthos*” que delimite interatividade e responsabilidade. Este “*éthos*” propõe incluir todas as pessoas favoráveis ao diálogo para que as reflexões bioéticas impliquem em humanizações em prol dos vulneráveis.

As “mães solteiras” foram agredidas pelas imposições, sofreram pressões da família (50%), do pai da criança (25%) e religiosa (25%), contudo, priorizaram apesar de seus contextos vulneráveis pela responsabilidade de ter filhos e situarem-se na humanização e na luta pela dignidade frente suas realidades de dificuldades.

Gracia apresenta a deliberação como método bioético de enfrentar problemas pessoais, institucionais, globais e diz respeito ao outro, à diferença, à argumentação, à prudência, à responsabilidade.

Masiá prioriza a inter-relação como forma de estar ao lado do outro, numa abertura ao diálogo, às ciências, às religiões, em ações conjuntas de humanização de transformação em prol da pessoa humana, principalmente os vulneráveis.

As transformações de realidades particulares e globais vão ter ações pela ética deliberativa e interativa de Gracia e Masiá, onde as práticas são assumidas a partir da responsabilidade individual e social. Atingindo uma abrangência na ética ecológica e na

⁴⁸¹ MASIÁ, 1999, p. 143.

⁴⁸² GUTIÉRREZ, 1975, p. 73.

⁴⁸³ Cf. FERRER; ÁLVAREZ, 2005, p. 24-25.

ética social, com atuação de políticas dos organismos municipais, estaduais, nacionais e internacionais, visando uma praticidade real nas experiências éticas em favor da vida digna para todos, com ações conjuntas da bioética, teologia e religiões.

A bioética partindo do contexto em que se encontra a humanidade pode priorizar suas discussões, visando a realidade de milhões de habitantes que ainda esperam por dignidade e por dias melhores de justiça e de paz.

A socialização do progresso científico e tecnológico deve conseguir abranger um maior número de pessoas, principalmente os pobres. A própria bioética, sabendo que as instituições são lugares de aprimoramento ético e humano, com os seus avanços biotecnológicos, investiria na preocupação com a promoção destas instituições, já que geram humanização.

A civilização tecnológica emerge, neste contexto, impondo a necessidade de uma reflexão desvelada acerca dos parâmetros éticos que deverão estar pressupondo o agir dos cientistas, objetivando o direcionamento dos resultados para o progresso de toda a humanidade. O que significa dizer que o reconhecimento e a construção de uma nova ética é fundamental nesse momento histórico, pois é ela que auxiliará o ser humano a viver em harmonia com os resultados da ciência e da tecnologia na atual sociedade, estabelecendo parâmetros de respeito ao próximo, embasados em valores morais que possam conduzir a uma realização satisfatória dos anseios humanos.⁴⁸⁴

A humanização como princípio gerador da pessoa responsável, abrange valores éticos aliados ao *éthos* de transformações, deliberando uma praticidade visível que redimensiona a própria existência.

Os valores como prudência, deliberação e interatividade passam por opções práticas, proporcionando aos excluídos que encontram-se à margem dos sistemas vigentes, ingressarem na dinâmica da vida. Ao escolher estes valores e aplicá-los, a vida ganha uma transformação, pois será beneficiada e imbuída de justiça e acontecerá a libertação das realidades negativas como desigualdades sociais, violências, preconceitos, fome e destruição da natureza.

Valer-se das tecnologias científicas sofisticadas na saúde, na educação e demais áreas do saber, ajuda na construção de conhecimentos que serão utilizados em prol do homem. Mas se novas descobertas forem monopolizadas por um grupo pequeno e dominante o sentido social da participação do saber e do conhecimento ficará perdido.

⁴⁸⁴ SOUZA, 2010, p. 182.

O poder de exclusão não pode prevalecer sobre os esforços dos saberes éticos construídos através de longos anos de reflexões e de práticas, correndo o perigo de não gerar esperanças e expectativas futuras para os que esperam por melhores dias. Os que estão necessitando de maiores cuidados precisam de toda a evolução científica e tecnológica para que relações interativas sejam priorizadas. Limitar a utilização do desenvolvimento biotecnológico é prejudicar as aspirações presentes e futuras de sobrevivência humana.

É fundamental que todo avanço nas ciências delibere posições críticas sobre sua aplicabilidade ou não; numa atitude reflexiva para atingir uma demanda social considerável e questionar se esta aplicabilidade é segura para o bem da humanidade ou causará tragédias como a de Mariana, em Minas Gerais.

A deliberação ética de Gracia põe em destaque experiências responsáveis que possam expandirem-se para as diversas áreas do saber científico e tecnológico, até chegar à interatividade de uma socialização entre os seres e o aproveitamento de todo o desenvolvimento permeado até os dias de hoje.

A deliberação consiste precisamente nisso, no conhecimento do princípio moral, do que deveria ser, e também na ponderação de todos os fatores que concorrem para a situação concreta, para ver se isso deveria ser ou não ser feito nessas precisas circunstâncias. A deliberação é um processo complexo de ponderação de fatores.⁴⁸⁵

O resgate da dignidade dos pobres conclamado por Masiá mobiliza outras pessoas para geração de transformações que incluam os que estão fora e vivendo tipos de vida desumana. Estas mobilizações pela vida mostram a “gratuidade responsável” que têm aqueles que acreditam no potencial da alteridade, dando um novo alento às expectativas dos que sofrem.

Resume-se nestas duas palavras: gratidão e responsabilidade. Mais concretamente gratidão responsável perante a vida. Gratidão é dizer o reconhecimento da vida como dom; responsabilidade é dizer a consciência da necessidade de intervir para a promoção, cura e proteção de todos os viventes. Cinco verbos expressam emblematicamente esta postura diante da vida: admirar, agradecer, melhorar, curar e proteger.⁴⁸⁶

⁴⁸⁵ GRACIA, 2010b, p. 375.

⁴⁸⁶ MASIÁ, 2004b, p. 17. (Texto original): “Se resume ésta en dos palabras; gratitud y responsabilidad. Más concretamente, gratitud responsable hacia la vida. Gratitud, es decir, reconocimiento de la vida como bien y como don; responsabilidad, es decir, conciencia de la necesidad de intervenir para la promoción, curación y protección de todos los vivientes. Cinco

As “mães solteiras” apesar das exclusões sofridas, olharam para o futuro e experimentando um *éthos* deliberativo e interativo (interagir com os filhos e com outras pessoas que as apoiaram), tiveram uma ‘sabedoria prática’ frente aos desafios impostos. Ficaram em paz com a consciência (15%) e clamaram a Deus (15%), porém a maioria teve abertura na confiança em Deus (70%).

A produção da bioética *contextualizada* busca na gratuidade das relações, atualizar a necessidade de mudanças. Deliberar e inter-relacionar são posturas éticas que implicam esforços para enfrentar problemas morais, ponderações sobre os valores, deveres com as escolhas prudentes e responsabilidades nas decisões.

Temos a oportunidade dupla para humanizar ou desumanizar, para tornar-se dar o que nos torna humanos ou ser sufocado pela injustiça. Esta dupla possibilidade é precisamente a nossa característica biológica: a complexidade do nosso cérebro que nos permite um alto grau de criatividade e destrutividade em comparação com outras espécies. Não somos "Reis de criação no auge da evolução acima de todas as espécies animais", não somos melhores do que as outras espécies, mas capazes de colocarmo-nos através do nosso comportamento, acima ou abaixo deles. Aqui é a base antropológica da necessidade de ética.⁴⁸⁷

3.9 Conclusão do capítulo três

Bioética, Teologia e Religiões reagem frente às imposições, para a experiência da liberdade de pensamento e de ação, priorizando grupos em situações de risco: pobres, negros, índios, fugitivos de guerras, doentes e mulheres.

A pesquisa teve como objeto de estudo as “mães solteiras”. Este referencial prático pertence a um grupo específico vulnerável: mulher, grávida, solteira, pressionada, pouca idade, sem marido, fora dos padrões morais dominantes, precisando de apoio humanitário e social.

A teologia da libertação retoma o Concílio Vaticano II como dimensão humanitária e comunitária. Gutiérrez valoriza a “verdade que liberta” e a “densidade do presente”. A libertação a partir de Cristo como verdade, narra os seus atos de encontro com o pobre, para que este caminhe com vida digna. O presente necessita de pessoas

verbos expresarían emblemáticamente esta postura ante la vida: admirar, agradecer, mejorar, curar y proteger” (Tradução nossa).

⁴⁸⁷ MASÍÁ, Texto: *Lo que nos hace humanos: Ética ou barbárie?* p. 4

que ingressem nas realidades sociais de vulnerabilidades, para ser denso de ética responsável, atuando para que a justiça prevaleça para todos.

Realidades de desigualdade social e de exclusão compõem contextos em países que vivenciam violência, miséria e fome, numa atitude de fechamento ao outro, ao diferente, carregando marcas de preconceitos e discriminações.

A pesquisa com as mulheres sugere realidades vividas pelas opções escolhidas, frente às lutas pelo pão de cada dia, sendo o outro necessitado de prudência para a sobrevivência, com o entrelaçamento do cuidado com a responsabilidade.

A problemática ético-social desperta para ações de mulheres que se preocupam com a transformação social (ética do poder) e ao mesmo tempo a valorização da ética do cuidado. São conciliações que demonstram equilíbrio e avanço na questão *feminista*.

Diante das realidades vividas, há perspectivas a partir de Gracia que apontam para responsabilidades éticas: possibilidades de opções passando por deliberações que levem em conta a prudência; poderes humanos que querem ser positivos priorizando a transformação social; diálogo entre as religiões atuando nas realidades a partir da ética; política saindo dos seus interesses particulares e caminhando para responsabilidades sociais.

Partindo dos estudos de Masiá, há perspectivas que são fundamentais para as realidades de exclusões sociais: a ligação da ética da vida com a ética social, na luta contra as imposições e explorações; ações de humanização abertas à gratidão e à responsabilidade; religiões em prol das transformações sociais, respeitando as diferenças e alteridade; diálogo interativo nas relações, tendo em vista atos de compaixão e libertação de vidas.

As responsabilidades como formas de ação conjunta para a libertação integral do ser humano são ideias comuns entre Gracia e Masiá. Diante de imposições que destroem relações e desumanizam vidas, os posicionamentos éticos querem reverter estas situações de “barbárie”.

A responsabilidade ética se torna um caminho para reverter situações de imposições e priorizar a humanização para os povos. Entrelaçam-se: responsabilidades de vida digna; relações práticas; responsabilidade para a libertação; responsabilidade bioética, teológica e religiosa como “ponte para o futuro”; e por um “*éthos*” deliberativo e interativo.

A dignidade é uma questão de responsabilidade frente ao ser humano como criatura de Deus. Existem leis internacionais, leis nacionais e leis de cada lugar sobre

esta temática no mundo inteiro, porém, as ações sobre a mesma estão lentas, pois as realidades demonstram o não cumprimento de tais escritos.

As realidades desumanas estão presentes na vida cotidiana. Todos têm acesso à informação desses fatos seja por meio dos veículos de comunicação ou pela vivência de experiências concretas. As instituições detentoras do poder são conscientes da urgente necessidade de transformação.

O grupo vulnerável das mulheres participa também como prioridade na vida de Jesus. A relação de Jesus com as mulheres interage em importância para ambos. Há uma comunhão de inclusão social e de inserção.

A Bioética, a Teologia e as Religiões por uma preocupação com o futuro, estão comprometidas com a dignidade humana e com o cuidado com a natureza. A sobrevivência da humanidade é uma responsabilidade conjunta para o presente e futuro.

O *éthos* deliberativo e interativo é uma proposta decisiva de Gracia e de Masiá. Ambos os autores enfatizam a responsabilidade. Gracia propondo a deliberação como uma atitude baseada na humildade intelectual de abertura a outras possibilidades, evitando os exageros fundamentalistas e pragmáticos. Masiá ao preconizar a interatividade, tenciona um *éthos* responsável como modo adequado de responder à experiência de sentir-se chamado a fazer algo para a humanização.

CONCLUSÃO

A tese realizou um estudo de ponte entre imposições ético-morais do “coronelismo” do Norte de Minas Gerais e as possibilidades e as interatividades nas reflexões de Juan Masiá e Diego Gracia, conforme o objetivo geral. Estabeleceu interpelações flexíveis nas realidades históricas, culturais, políticas, econômicas, sociais e religiosas deste povo mineiro, sofrido com a seca, e com a falta de oportunidades frente às políticas de favores.

A justificativa deste estudo é que apesar do avanço *biotecnocientífico*, ainda nos deparamos com imposições éticas. Na realidade específica norte-mineira, partindo do “coronelismo”, as consequências sofridas pelas “mães solteiras” desta região são respondidas por Gracia e Masiá.

A relevância está na escolha da deliberação de Gracia e na inter-relação de Masiá como possibilidades de satisfazer através de decisões, o entrelaçamento entre imposições do “coronelismo” norte-mineiro, realidade das “mães solteiras” e *bioética contextualizada*.

Como primeiro objetivo específico, apresentou as realidades do Norte de Minas que tem características próprias: povo acolhedor, pessoas lutadoras, mulheres de garra, seres que esperam por dias melhores, religiosidade de esperança e de oportunidades reais.

Leal como um dos autores fundamentais da pesquisa sobre o “coronelismo” aponta como práticas do poder político norte-mineiro: marcas impositivas. Para ele, quem luta pela melhor ação política do Brasil em prol dos que passam necessidades, eleva a população e faz uma opção contra a pobreza, favorecendo o desenvolvimento da cidadania.

Os estudos e as afirmações de Leal foram mencionados no ano de 1997, estamos no ano de 2016, portanto, se passaram dezenove anos. Muitas situações no campo melhoraram: os filhos dos sitiantes estudaram, muitos fizeram até a faculdade; os investimentos governamentais para o campo cresceram; a presença de projetos como agricultura familiar aumentou; as estradas em muitas cidades do interior do Norte de Minas foram pavimentadas.

Porém, a política continua com germes de “coronelismo” transformados em nepotismo; as perseguições contra os que votaram nos candidatos que perderam continuam; muitos distritos das cidades norte-mineiras estão se esvaziando, visto que

ainda há índices altos de êxodo rural; os partidos políticos com imposições morais, religiosas, políticas e econômicas cresceram; as famílias “coronéis” continuam no poder; a política ainda é vista como emprego fácil e benefício próprio; e o povo lutador continua à margem das decisões e melhorias.

Como segundo objetivo específico, foram apresentados assuntos bioéticos de Diego Gracia e de Juan Masiá que alargaram horizontes de diálogos com as maneiras diferentes de viver e de pensar. São propostas libertadoras frente às imposições desumanas.

Gracia apontando como perspectivas: 1. As possibilidades como abertura frente à deliberação moral, inclusive das “mães solteiras”; 2. Poder de Deus e poderes humanos transformando o mundo injusto; 3. As religiões dialogando com as realidades éticas; 4. A política saindo das imposições e ingressando nas responsabilidades sociais.

As possibilidades diante da vida implicam que a pessoa humana delibera ações que situam-se em realidades com poderes positivos ou negativos, necessitando do diálogo entre as religiões e as éticas, para proporcionar saídas de imposições e ingressar nas responsabilidades sociais, não descartando o poder de Deus.

Masiá indica as seguintes perspectivas: 1. Ética da vida ligada à ética social, lutando contra as imposições e explorações; 2. Gratidão e responsabilidade como abertura para ações de humanização; 3. Religiões transformando mutuamente realidades, salvando vidas e respeitando as diferenças e alteridade; 4. Interatividade em diálogo nas relações, visando a compaixão e a libertação.

A luta contra as imposições e explorações passa pela visão de uma bioética que se interliga com a ética social, numa atitude de gratidão e responsabilidade, tendo a abertura para uma humanização que leve as religiões e outras instituições a transformarem-se mutuamente e salvar a vida humana, respeitando as diferenças e proporcionando uma interatividade dialogal nas relações, tendo em vista a compaixão e a libertação.

A filosofia sempre trouxe grandes contribuições para a Teologia e também para a Bioética, por isso, Diego Gracia se lança numa união de Filosofia, Teologia e Bioética para não só ter uma fundamentação sistemática, como embasar a sua bioética num sentido profundo. A figura de Xavier Zubiri é importante para ambos.

Para Zubiri, não há como negar o problema de Deus. O homem tem ansiedades e sua vida é afetada de várias maneiras. As atitudes positivas ou negativas da humanidade afetam o ser. E diante de Deus, a atitude mais profunda é silenciosa.

Os poderes humanos se tornam pequenos diante do poder de Deus. Deus e o homem se encontram para que as possibilidades de vida positiva aconteçam. A “religação” ocorre quando o homem tem a experiência de Deus em sua vida. A criação é a vida de Deus livremente projetada *ad extra*. O fundamental é torna-se pessoa a partir da doação de Deus, da experiência do Absoluto que está na constituição humana.

Partindo de alguns referencias como ‘pensar a bioética’, narratividade, secularização, possibilidade e dever, e deliberação moral, Gracia se faz presente com passos de encontro com a bioética. Uma bioética que repensa os poderes. Os poderes como possibilidades positivas e negativas, como dimensão moral e dimensão do dever e a imperfeição real entre poder e dever. Para Gracia, a bioética do futuro terá que refletir sobre a ética da responsabilidade.

Gracia prioriza uma ética da hermenêutica, visto que para se tomar decisões morais, onde estão implicadas as vidas de pessoas concretas, há de se ponderar sobre as circunstâncias e as consequências de cada caso em particular, visando dentre as possibilidades uma solução de maior prudência. Para tal escolha a narrativa é a melhor saída metodológica. Com a hermenêutica, as portas se abrem para o futuro, as soluções não são fechadas e outras possibilidades são ouvidas e valorizadas. O diferente faz parte do eu de cada um.

O mundo secularizou-se e a bioética saiu das imposições morais, civis e religiosas, experimentando a liberdade de práticas de tolerância. Decisões sobre o corpo e a sexualidade, sobre a vida e a morte, se tornam emancipadas em relação aos poderes civis e religiosos. A privacidade e a intimidade se tornam resguardadas pelos direitos humanos.

A vida é constituída de fatos que concretizam valores humanos. O dever de escolher razoavelmente diante de possibilidades, faz o homem apreciar interpretações em vários âmbitos das realidades. Gracia valoriza a ‘deliberação moral’, visto que as vulnerabilidades da existência humana são incomensuráveis e as decisões precisam de enriquecimento e compreensões que incluam outras diferentes perspectivas e paradigmas.

Para Gracia, a ética da vida passou de uma bioética clínica para uma bioética global. A autonomia do doente evoluiu para a justiça social e a distribuição equitativa dos recursos de saúde. As realidades da natureza e da sociedade levam a temas como: “democracia e bioética”, devido às preocupações com a globalização e as gerações

futuras. Os direitos se tornam coletivos, pois as ações humanas afetam o conjunto de todos os seres, não só no presente, mas no futuro.

As democracias mundiais são pouco participativas e pouco deliberativas com grave defeito de legitimação moral. Devido aos representantes do povo (executivo, judiciário e legislativo) serem “profissionais” como forma de ganhar dinheiro em benefício próprio, há de se ir além dos sistemas, de uma forma participativa e deliberativa em função das necessidades sociais.

Masiá, como teólogo, traz perspectivas relevantes para a bioética, numa abertura onde se mistura graça e responsabilidade, contextualizando a atitude fundamental da teologia frente à bioética como prática em prol de proteção da dignidade humana com “gratidão responsável”.

Nesta gratidão e responsabilidade, há cinco posturas perante a vida: admirar, agradecer, melhorar, curar e proteger. Na gratidão, a esperança de vida digna antecede a moral de proibições e valoriza no cristianismo o estilo da pessoa de Jesus. O enfoque da gratidão gera ações cristãs libertadoras no mundo.

A responsabilidade está relacionada com a proteção. Esta envolve ações que vão cuidar da vida com humanizações para transformações sociais nas realidades de vulnerabilidades.

Jesus anuncia um Deus que incita a fraternidade e a esperança como possibilidades para a construção entre os povos de um mundo de irmãos e irmãs dignos. A boa notícia não se reduz ao juízo final e sim a uma teologia da esperança. A escatologia não é um prêmio ou castigo, mas uma ética animada e enriquecida pela esperança escatológica. O homem como ser frágil experimenta a força do amor e do perdão. Ao invés de “Ai de ti, se não te converteres”, Jesus diz: “Apesar de tudo, podes converterdes, para tanto alegre-se, pode-se retornar ao Pai” (Mc 1, 15).

O caminho do amor e da justiça passa pela libertação dos individualismos. A promessa de Cristo inclui uma saída do egoísmo para a abertura ao outro vulnerável. As relações humanas são libertadas com o “amor a Deus e ao próximo”. Crer no Amor de Deus é trabalhar pela união e reconciliação libertadoras. Para ser cristão, unem-se fé na ressurreição e luta pelas transformações do mundo. Diálogo e ações transformadoras e libertadores da sociedade na história.

Para Masiá, em Mt 23,23 são mencionadas três fidelidades: 1. A Deus: fé, sinceridade e honestidade para com Deus e consigo mesmo (Mt 12,50); 2. À outra pessoa: com compaixão e misericórdia (Mt 13, 12); 3. À justiça social: juízo, conflitos

(Mt 12, 18-20). No amor ao próximo está incluída a dimensão social. A união Deus-Próximo leva à união Amor-Justiça (Mt 5, 18).

O teólogo diante das descobertas científicas e do progresso se posiciona da seguinte maneira: admirar e não condenar; agradecer pela nova descoberta; acompanhar com o cientista as melhoras daquela descoberta; pensar na cura e maior qualidade de vida daquele ser; proteger como um profeta de todo mau uso da descoberta

Masiá insiste que no pensamento não se pode separar a bioética da vida social. Não há um debate sereno num mundo plural, visto que as discussões não podem ficar no religiosismo ou no secularismo. A inter-decisões, a integração entre os vários segmentos sociais são contribuições necessárias para os frutos de uma melhor convivência e superação dos problemas existentes.

A autonomia não se opõe à ética cristã. E tanto a ética, quanto a autonomia se opõem à desumanidade. Frente aos desafios tecnológicos, surgem os problemas ético-morais. Seria irresponsabilidade confiar a decisão dos mesmos somente nos especialistas da ciência ou política. A necessidade de diálogo entre as éticas da vida e as religiões gera responsabilidades, devido ao mundo plural. As éticas da autonomia e as éticas religiosas podem proporcionar um *éthos* de convivência interativa para caminhos de humanização e questionamentos de um desenvolvimento ‘bárbaro’ para as realidades.

Na questão de gênero, a desumanidade se faz presente na discriminação, como exemplos bíblicos citados por Masiá: a mulher com hemorragias (Mc 5,25-34); e a mulher pecadora (Lc 7, 36-50). Mulheres que foram incluídas por Jesus, numa sociedade excludente. Cristo rompe os preconceitos da época e devolve a dignidade que estava faltando.

A antropologia favorece o diálogo da bioética, vendo o ser humano não só no aspecto biológico, mas no aspecto cultural e social. A antropologia teológica se questiona em como conjugar a bioética secular com as tradições religiosas. E a *Gaudium et Spes* proporciona um diálogo do mundo com a fé, fazendo um caminho conjunto entre fé e razão.

Masiá com suas experiências inter-culturais, pois este autor é espanhol e viveu em torno de cinquenta anos no Japão, incentiva o diálogo entre cristãos e budistas. O agradecimento e a responsabilidade fazem parte da caminhada da vida. A gratidão responsável é uma metodologia para o diálogo, desencadeando atitudes de admiração, agradecimentos, melhoramento, cura e proteção.

No diálogo cristãos e budistas, Masiá fala de suas experiências conjuntas de luta no Japão contra as centrais nucleares, a pena de morte e a favor da paz. O autor propõe um pluralismo interativo religioso, numa transformação mútua, caminhando juntos sem perder a identidade de cada um, como ele mesmo afirma: “sair mais ou menos cristão e budista”, significando a valorização de cada expressão de fé para tornar o mundo mais humano de paz e dignidade para todos.

Gracia e Masiá se posicionam sempre com abertura e prudência pelos avanços da bioética, relacionando-os com o cuidado na criação de Deus e também se preocupando com cada maneira de se viver, vendo o valor da própria produção bioética dos países periféricos, dando pistas para a imposição não prevalecer, quer seja ela bioética, cultural, política, econômica ou religiosa.

O terceiro objetivo específico vincula a pesquisa sobre “mães solteiras”, como realidade prática, com a bioética de gênero, a teologia e os autores Masiá e Gracia. A pesquisa teve como metodologia a análise qualitativa com abordagem compreensiva, oscilando entre as imposições históricas experimentadas, perspectivas e paradigmas libertadores bioéticos.

As mulheres entrevistadas na pesquisa sofreram com os resquícios do “coronelismo”: falta de apoio (70%); exclusões (50%); falta de condições; falta de emprego (50%); imposições (50% familiar, 25% do pai da criança e 25% religiosa. São mulheres que para concretizarem o desejo de ser mãe, tiveram que lutar contra várias imposições. Conseguiram ter seus filhos; pediram a Deus todo apoio necessário (80% clamaram a Deus e 20% rezaram para ter forças); escolheram possibilidades que pudessem ter vida para elas e para seus filhos; experimentaram alegrias e esperanças.

Nas realidades destas “mães solteiras”, estão incluídas as questões éticas da economia, do social, do religioso e da política, visto que essas mulheres lutaram para sobreviverem frente às situações em que se encontravam.

A pesquisa com as “mães solteiras” apresentou as realidades da vida de mulheres do Norte de Minas como referencial prático de pessoas de grupo vulnerável. A pesquisa realizada entrelaçou a questão da ética com a vulnerabilidade das “mães solteiras”, verificando aspectos pessoais, sociais, econômicos, acadêmicos, religiosos e relacionais. As mulheres continuaram suas vidas frente às várias situações, suas aspirações tornaram-se realidades, dentre outras possibilidades. No caso, não entra o julgamento de decisões boas ou não e sim, a esperança destas mulheres diante de suas vidas e das vidas dos filhos.

O método deliberativo foi usado na pesquisa: 1. Análise qualitativa: condições sociais, familiares, educacionais, familiares, culturais e religiosas. 2. Abordagem compreensiva: apreensão da realidade, apreensão de si mesmo como pessoa, conteúdos de escolhas (ser mãe solteira); 3. Problemas ético-morais: “Posso ser mãe? Vou conseguir sustentar e educar meu filho? Que valores surgiram ao assumir a condição de grávida e “mãe solteira”? Preconceito, discriminação, apoio, exclusão? 4. Perspectivas de libertação: “Decisão por ter meu filho”, “Deus me ajudou”, “Encontrei forças para ir adiante”, “Consegui experimentar o cuidado com o filho” “Estou em paz comigo mesma”, “Outras pessoas me ajudaram”, “Estou lutando com esperança de dias melhores”.

Juntamente com as imposições, preocupações com as *vulnerabilidades* presentes nas realidades do Norte de Minas e na bioética *contextualizada*. O lugar dos que estão fora dos mecanismos econômicos, políticos, religiosos e sociais precisa ser transformado.

Para Masiá, o ser humano pode humanizar ou desumanizar, pode ser justo ou injusto. São possibilidades das características biológicas e neurológicas. A pessoa pode ser criativa ou destrutiva, pode estar acima ou abaixo dos outros animais, dependendo do seu comportamento. Devido a esta realidade, há a necessidade da ética.

A partir dos autores em estudo, verificamos as perspectivas para uma responsabilidade bioética de ‘ponte para o futuro’, para não prevalecer as imposições éticas, políticas e religiosas e sim a abertura a Deus e ao outro.

Há a compatibilidade entre a autonomia ética e as perspectivas religiosas. Ambas podem contribuir para ações concretas de respostas às realidades, colaborando para a transformação social.

Papa Francisco nos seus escritos (*Evangelii Gaudium*, *Amoris Laetitia* e *Laudato Si'*) insiste em reflexões de abertura e esperança sobre vulnerabilidades da criação e convoca todas as pessoas a lutar com alegria contra as imposições que destroem a sobrevivência do planeta e levam a barbáries humanas, invocando valores de solidariedade e de amor em prol de ações favoráveis à vida.

Gracia afirma que há poderes com falta de sensibilidade. Mas a ética e a religião estão interligadas. Gracia afirma que a ética da convicção e a da responsabilidade são distintas e complementares. E conclama para a ética da responsabilidade, proporcionando a existência de pluralidade de visões e valores que dão possibilidades de diálogo.

Masiá sugere alguns questionamentos: como elaborar e pôr em prática uma ética política que busque a convivência feliz e amistosa, pacífica e justa? Como levar para frente a transição da barbárie à humanização? Para tais questões, Masiá afirma que as ações práticas são necessárias, para não ficar nas teorias. E denunciando as injustiças, caminha-se por eliminá-las, construindo a proximidade, incluindo todos, não só os políticos, elevando o nível das relações interpessoais e sociais.

A prática cristã se complementa com a reflexão teológica e vice-versa. As formulações ético-teológicas são permeadas da experiência de uma prática voltada realmente para a libertação de todos, principalmente os pobres. É uma salvação que se insere na história dos povos, e povos sofridos. O olhar e o lugar teológicos se fazem presentes primordialmente em defesa dos vulneráveis. É aí que as atenções e as práticas estão voltadas.

A ética teológica vem buscar a sua identidade a partir dos pobres, e suas formulações dialogando com outras ciências, apresentam reflexões para o mundo, repercutindo no social, político, econômico e cultural, fazendo com que ocorra a libertação integral do ser humano, libertação de todas as estruturas que exclui uma grande parcela da humanidade de vida mais digna. São preocupações trazidas pela Teologia da Libertação, em especial na América Latina, onde as reflexões aprofundam a temática dos vulneráveis.

A opção preferencial pelos pobres é uma prática presente na vida de Jesus e das primeiras comunidades cristãs. Gutiérrez insiste numa espiritualidade de libertação das opressões e de compromisso de solidariedade com o outro. A conversão ao próximo se dá através da gratuidade de Deus que traz esta libertação, exigindo uma atitude vigilante e de encontro com os pobres.

Imposições políticas, econômicas e sociais de um mundo cada vez mais individualista é o maior desafio no enfrentamento para a humanização e restabelecimento de uma vida digna para homens e mulheres que se encontram em situação de vulnerabilidade. Com a certeza de um Deus que é apaixonado por sua criação, é preciso redescobrir uma ética que apresente uma realidade de justiça que ultrapasse dualismos atuais, permitindo que o desejo à vida lance homens e mulheres a uma caminhada na procura de possibilidades, oportunidades e interatividade nas relações em defesa dos oprimidos.

As propostas de Gracia e Masiá de responsabilidades concretizaram-se nas indagações realizadas, pois os tópicos estudados em cada autor como perspectivas de

possibilidades de transformação deliberativa e perspectivas do diálogo interativo de humanização e dignidade satisfazem a exposição.

A deliberação de Gracia foi aplicada na tese: 1. Problematização das realidades do Norte de Minas com o “coronelismo” como imposição e suas consequências; 2. Decisão dos valores como: por uma bioética *contextualizada*; bioética de gênero; prudência; ética do cuidado; 3. Escolhas dos deveres como: bioética narrativa; possibilidades abertas; inter-relações éticas e religiosas; gratidão; diálogo; 4. Resolução das responsabilidades: Teologia da Libertação; dignidade; *éthos* deliberativo e interativo.

A inter-relação de Masiá esteve presente nos capítulos: bioética *principalista e contextualizada*; ética da vida e ética social; religiões e éticas da autonomia; bioética *feminista* centrada no poder e no cuidado; hermenêutica e bioética; libertação e vulnerabilidades; teologia e gratidão.

Há possibilidades de aplicações da deliberação responsável e prudente em problemas bioéticos e teológicos com esforços renovados de projeção para o futuro. A assimilação se deu na ética do cuidado que está ligada à interatividade como forma prática de minimizar os poderes negativos.

A tese abre desafios de possibilidades, valores, deveres e deliberações para a bioética teológica através de diálogos interdisciplinares e inter-relacionais de propostas de humanização e responsabilidades diante dos poderes constituídos como libertação das imposições e das barbáries, valorizando o cuidado e a prudência nas ações concretas em prol dos vulneráveis. Gracia e Masiá oferecem alternativas às imposições das “mães solteiras” do Norte de Minas.

REFERÊNCIAS

A. PRINCIPAL

AGUIAR, C.S.M.V.de. *Coronelismo em São João da Ponte: 1946-1996*. Montes Claros: UNIMONTES, 2002.

ALLIER, J.P.F. *La bioética de Diego Gracia*. Madrid: Triacastela, 2013.

AMORIM, J.R.D. *Oligarquias, coronelismo, cacique e populistas: estudo de um caso*. 2. ed. Montes Claros: Unimontes, 2000.

BELLO, J.S. *Deus, experiência do homem em Xavier Zubiri*. 2005. 108 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

BÍBLIA *Tradução Ecumênica*. São Paulo: Loyola, 1996.

BOTELHO, T.R. *Famílias e escravarias: demografia e família escrava no Norte de Minas Gerais no século XIX*. 1994. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 1994.

CERVERA, V.T. *Religación Y Libertad em Xavier Zubiri*. 2005. Tese (Doutorado em Filosofia do Direito). Universidade de Valencia, Valência (Espanha), 2005.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. 12. ed. São Paulo: Paulinas, 2002.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Sobre o respeito à vida humana nascente e a dignidade da procriação*. Instrução *Donum Vitae*. São Paulo: Paulinas, 1987, (A voz do Papa, 115).

FERRER, J.J.; ÁLVAREZ, J.C. *Para fundamentar a bioética: teorias e paradigmas teóricos na bioética contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2005.

FIGUEIREDO, V.F.; SILVA, C.G. Família, Latifúndio e Poder: as bases do coronelismo no Norte de Minas Gerais durante a Primeira República (1889-1930). *Diálogos*, Maringá, v. 16, n.3, p. 1051-1084, set./dez. 2012.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulinas, 2013.

_____. *Carta Encíclica Laudato Si'*. São Paulo: Paulus: Loyola, 2015.

_____. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Amoris Laetitia*. São Paulo: Loyola, 2016.

_____. *Homilia em 25 de maio de 2013* – Rádio Vaticana. Disponível em: <http://pt.radiovaticana.va/storico/2013/05/25/papa_francisco_quem_se_aproxima_da_i_greja_deve_encontrar_porta/por-695477>. Acesso em: 10 jun. 2016.

GARRAFA, V.; PESSINI, L. (Orgs.). *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003.

GRACIA, D. *Fundamentos da Bioética*. Madrid: Eudema, 1989.

_____. *Introducción a la bioética. Siete ensayos*. Bogotá: El Búho, 1991.

_____. Enfoque Geral da Bioética. In: VIDAL, M. *Ética Teológica: Conceitos fundamentais*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 385-400.

_____. De La Bioética clínica a la Bioética global: Treinta años de evolución. *Acta Bioethica* v.8. n.1 Santiago 2002, p. 29-39. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.4067/S1726-569X2002000100004>>. Acesso em: 09 nov. 2015.

_____. *Voluntad de verdad: para leer a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2007a.

_____. *Procedimientos de decisión en ética clínica*. Madrid: Triacastela, 2007b.

_____. O contexto histórico da bioética hispano-americana. In: PESSINI, L.; BARCHIFONTAINE, C.P. *Bioética na Ibero-América*. História e perspectivas. São Paulo: Centro Universitário São Camilo/Loyola, 2007c, p. 17-34.

_____. *Voluntad de comprensión*. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo. Madrid: Triacastela, 2010a.

_____. *Pensar a bioética, metas e desafios*. São Paulo: Loyola e São Camilo, 2010b.

_____. *La cuestión del valor*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2010c.

JANOTI, M.L.M. *Coronelismo: uma política de compromissos*. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 1992.

JESUS, A.L.F. *O sertão oitocentista: violência, escravidão e liberdade no Norte de Minas Gerais – 1830-1888*. 2005. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, 2005.

LEAL, V.N. *Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

MACKLIN, R. Bioética, vulnerabilidade e proteção. In: GARRAFA, V.; PESSINI, L. *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 59-70.

MASIÁ, J. *Moral de Interrogaciones*. Criterios de discernimiento y decision. Madrid: Ensayos parte de los materiales utilizados durante la década de colaboración com el

Departamento de Moral de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas, 1999.

_____. *A Sabedoria do Oriente*. Do sofrimento à felicidade. Lisboa: Notícias, 2003.

_____. *Bioética y antropología*. Madrid: Comillas, 2004a.

_____. *La gratitud responsable, Vida, sabiduría y ética*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas-DDB, 2004b.

_____. *Fragilidad en esperanza*. Enfoques de Antropología. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2004c.

_____. *Ser Humano, Persona y Dignidad*. Paris: Desclée de Brouwer, 2005.

_____. *Encontros de bioética, lidar com a vida, cuidar das pessoas*. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. Respeito à dignidade humana: um elo para a liberdade nas relações afetivas. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, n. 253, online, p. 18-19: São Leopoldo, 07 de abril 2008.

_____. Religiones y ciencias: una relación ambivalente em la encrucijada de los debates bioéticos. *Revista Portuguesa de História*. (Universidade de) Coimbra, nº 40, p. 175-195, 2009.

_____. Deliberación bioética y perspectiva religiosa. *Revista Iberoamericana de Teología*, México, Universidad Iberoamericana, v. VIII, n. 14, p. 43-62, janeiro-junho 2012.

_____. *Vivre Spiritualité à petites doses*. Paris: Desclée, 2015.

_____. Apostila do curso dado no Brasil em 2016 na FAJE (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia). *A transformação das espiritualidades no encontro cristão-budista*.

_____. *Lo que nos hace humanos: Ética ou barbárie?* p.1-12. Disponível em: <<http://www.juanmasia.com>>. Acesso em: 20 jun. 2016.

_____. *Compasión individual y transformación social*. p. 1-10. Disponível em: <<http://www.juanmasia.com>>. Acesso em: 20 jun. 2016.

_____. Página WEB. Disponível em: <<http://www.juanmasia.com>>. Acesso em: 03 jul. 2012.

MASIÁ, J; MORATA, T.D. *Lectura de Paul Ricouer*. Madrid: Pontificia Comillas, 1998.

MASIÁ, J; SUZUKI, K. *O Dharma e o Espírito. Diálogos entre um cristão e um budista*. Coimbra: Angelus Novus, 2009.

PAULA, H. A. *Montes Claros: sua história, sua gente e seus costumes*. Rio de Janeiro: IBGE, 1957.

SGRECCIA, E. *Manual de Bioética*. Vol. 1: Fundamentos e ética biomédica. Vol.2: Aspectos médico-sociais. São Paulo: Loyola, 1996 e 1997.

VILAÇA, M.V.; ALBUQUERQUE, R.C. *Coronel, Coronéis*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: UnB, 1978.

WIRTH, J.D. *O fiel da balança*. Minas Gerais na Federação Brasileira 1889-1937. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

ZOBOLI, E.L.C.P. Bioética clínica na diversidade: a contribuição da proposta deliberativa de Diego Gracia. *Revista - Centro Universitário São Camilo*, p. 49-57. 2012.

_____. *Deliberação: leque de possibilidades para compreender os conflitos de valores na prática clínica de atenção básica*. 2010.348 p. Tese (Doutorado em Enfermagem) – Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2010.

ZUBIRI, Z. *Naturaleza, Historia, Dios*. 6. ed. Madrid: 1974. Disponível em: <<http://www.zubiri.org/works/spanishworks/nhd/nhdcontents.htm>>. Acesso em: 10 nov. 2014.

B. SECUNDÁRIA

ABEL, F.; TERRIBAS, N. O dinamismo do diálogo bioético na Espanha. In: PESSINI, L; BARCHIFONTAINE; C.P. (Orgs.). *Bioética na Ibero-América*. História e Perspectivas. São Paulo: Centro Universitário São Camilo/Loyola, 2007, p. 183-206.

AGAMBEN, G. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGOSTINI, N. *Teologia Moral: entre o pessoal e o social*. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *Teologia Moral: o que você precisa viver e saber*. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *Ética cristã e desafios atuais*. Petrópolis: Vozes, 2002.

AMARAL, R.C.M.P. *Festa à brasileira*. Significados do festejar no país que “não é sério”.1998. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 1998.

ANATRELLA, T. *A diferença interdita: sexualidade, educação, violência*. São Paulo: Loyola, 2001.

ANDRADE, C.D. *Seleção de textos, notas, estudos bibliográficos, históricos e críticos por Rita de Cássia Barbosa*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

- ANJOS, M.F. (Org.) *Teologia e novos paradigmas*. São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. Bioética nas desigualdades sociais. In: GARRAFA, V.; COSTA, S.I.F. *A bioética no século XXI*. Brasília: UnB, 2000, p. 49-65.
- _____. Bioética e teologia: janelas e interpelações. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v.XXXIII, n. 89, p.13-31, jan./abr. 2001
- _____. Bioética em perspectiva de libertação. In: GARRAFA, V.; PESSINI, L. *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 455-465.
- ANJOS, M.F; FILHO, J.M. *Revista Bioethicos*, São Paulo: Centro Universitário São Camilo, p.427-433, 2011.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Porto Alegre: Globo, 1966.
- ARQUIDIOCESE DE MONTES CLAROS. *Revista Comemorativa do Centenário da Arquidiocese de Montes Claros*. Montes Claros: SEARPA, 2010.
- _____. *Diretrizes de Ação Evangelizadora missionária da Igreja Particular de Montes Claros 2011-2015*. Montes Claros: SEARPA, 2011.
- _____. *Dados da Cúria Metropolitana*. Montes Claros: Cúria, 2016.
- ASSOCIAÇÃO MÉDICA MUNDIAL. *Declaração de Helsinki I*. Helsinki: 1964. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/HCPA/gppg/helsin1.htm>> Acesso: em 05 jun. 2012.
- AURÉLIO, B.H.F. *Dicionário Prático da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- BARCHIFONTAINE, C.P. *O agente de pastoral e a saúde do povo*. São Paulo: Loyola, 1993.
- BEAUCHAMP, T.L.; CHILDRESS, J.F. *Princípios da ética biomédica*. São Paulo: Loyola, 2002.
- BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François de Rebelais*. São Paulo: HEITEC, 1987.
- BENATAR, S.R. Bioética, poder e injustiça. Discurso do Presidente. In: GARRAFA, V.; PESSINI, L. *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 25-44.
- BENJAMIN, W. *Obras escolhidas*. Magia e técnica, arte e política. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BEOZZO, J.O. *Medellín: Inspiração e raízes in Serviço Bíblico Latino-Americano*. Disponível em: <<http://www.servicioskoinonia.org/relat/202.htm>>. Acesso em: 10 Jan. 2016.

BINGEMER, M.C.L. *Alteridade e vulnerabilidade*. Experiência de Deus e pluralismo religioso moderno em crise. São Paulo: Loyola, 1993.

BOFF, L. *Princípio de compaixão e cuidado*. Petrópolis: Vozes, 2001.

BRUGGER, W. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Herder, 1962.

CÂMARA MUNICIPAL DE MONTES CLAROS. *Breve Histórico*. Arquivo Público. Disponível em: <www.cmmoc.mg.gov.br/index.php/breve-historico-da-camara>. Acesso em: 10 mar. 2016.

CAMPBELL, A.V. Pessoas vulneráveis: experiências e esperança. In GARRAFA, V.; PESSINI, L. *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 87-93.

CASCUDO, L.C. *Literatura oral no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.

CASTELLS, M. *A era da informação: economia, sociedade e cultura*. O poder da identidade. Volume II. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CELAM. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio*. Conclusões de Medellín. Odilon Orth (Org.). Petrópolis: Vozes, 1970.

CERIS, *Anuário Católico do Brasil 2009/2010*. São Paulo: Promocat, 2010.

CHAUÍ, M. O desejo. In: NOVAES, A. *O desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. *Dicionário de símbolos*. 11. ed. Rio de Janeiro: Jose Olympio, 1997.

CNBB. *Ética: pessoa e sociedade*. São Paulo: Paulinas, 1993 (CNBB, 50).

_____. *Código de Direito Canônico*. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. *Exigências evangélicas e éticas de superação da miséria e da fome*. São Paulo: Paulinas, 2002 (Doc. 69).

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Declaração Nostra Aetate*. Sobre a Igreja e as Religiões não-cristãs. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_decl_19651028_nostraetate_po.html>. Acesso em: 12 ago. 2016.

CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE. *Diretrizes e Normas Regulamentadoras de Pesquisas Envolvendo Seres Humanos*. Resolução nº 196. Brasília: 1996. Disponível em: <<http://www.usf.br/cep/res196.htm>>. Acesso em: 05 jun. 2012.

COBAS, V. *A Medicina e a Sua História*. Lisboa: EPUC, 1989.

COMBLIN, J. *O clamor dos oprimidos: o clamor de Jesus*. Petrópolis: Vozes, 1984.

D'ANDREA, A.A.F. *O self perfeito e a nova era*. Individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais. São Paulo: Loyola, 2000.

DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas e Loyola, 2007

DINIZ, D.; GUILHEM, D. *Bioética feminista: o resgate político do conceito de vulnerabilidade*. Disponível em: <http://www.cfm.org.br/revista/bio2v7/bioetica_feminista.htm>. Acesso em: 05 jun. 2012.

_____. Bioética Feminista na América Latina: a contribuição das mulheres. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v.16 n. 2, p- 599-612, mai/ago. 2008.

ECO, U. *Os limites da Interpretação*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

ELIADE, M. *Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico, religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *O mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.

_____. *Tratado de história de las religiones*. México: Era, 2007.

ENGELHARDT, H.T.J. *Fundamentos de bioética*. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. Pluralismo moral e metafísico: repensar a santidade da vida e da dignidade humanas. In: GARRAFA; PESSINI, 2003, p. 435-447.

EPÍTHESIS, EWS. In: PEREIRA, I. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. 5. edição. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1976.

ESCOBAR, A. L. A bioética na América Latina e na Colômbia. In: PESSINI, L; BARCHIFONTAINE; C.P. (Orgs.). *Bioética na Ibero-América*. História e Perspectivas. São Paulo: Centro Universitário São Camilo/Loyola, 2007, p. 63-76.

FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA. Serviço de Orientação Metodológica. Orientações para elaboração de trabalhos científicos: trabalhos acadêmicos, monografias, projetos de pesquisa, dissertações, teses, conforme a ABNT e especificações da FAJE. Belo Horizonte, 2016. Disponível em: <www.faculdadejesuita.edu.br/moodle>. Acesso em: 10 jun. 2016.

FASCÍNIO. In: AULETE CALDAS. *Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa*. 3. ed. Rio de Janeiro: Delta, 1980.

FERNANDES, F. et al., *Dicionário Prático da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

FERRARO, B. Função da Teologia em meio a crises de referenciais, de utopias e de esperança. In: ANJOS, M.F. (Org.). *Teologia e novos paradigmas*. São Paulo: Loyola, 1996, 177-189.

FERRAZ, A.S., Doação consentida X doação presumida: um problema ético ou um dilema social? p. 151-152. In GARRAFA,V.; COSTA,S.I.F. (Orgs.). *A bioética no século XXI*. Brasília: UNB, 2000.

FIGUEIREDO, V.F. *Os senhores do sertão*. Coronelismo e parentela numa área periférica de Minas Gerais (1889-1930). 2010. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Juiz de Fora, 2010.

FONSECA, G. S.; GUIMARÃES, R. L. N.; FERNANDES, D. M. Norte de Minas: migrações intra-estadual censo demográfico 2010. *Revista Desenvolvimento Social*. Edição Especial. Montes Claros: UNIMONTES, 2014, p. 89-103.

FREI BETTO. *Religião do Consumo: Adoração ao Deus Mercado*. Disponível em: <<https://sites.google.com/site/teociencia/web-desig/economia/frei-betto>>. Acesso em: 20 ago. 2012.

FREYRE, G. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

FREUD, S. *A interpretação dos sonhos*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

GARRAFA, V.; COSTA, S.I.F. (Orgs.). *A bioética no século XXI*. Brasília: UnB, 2000.

GARRAFA, V.; DINIZ, D.; GUILHEM, D. *Imperialismo ético e o conceito de diferença*. Brasília: UnB. 1999. Apostila dada nas aulas de Volnei Garrafa, por ocasião do curso de Especialização em Bioética (USP-UNIMONTES).

GARRAFA, V.; DINIZ, D.; MATOS ,D. *Idioma Bioético, seus dialetos e idioletos*. Brasília: UnB, 1999. Apostila dada nas aulas de Volnei Garrafa, por ocasião do curso de Especialização em Bioética (USP-UNIMONTES).

GARRAFA,V.; KOTTOW,M.; SAADA,A. *Bases conceituais da bioética*. Enfoque latino-americano. São Paulo: Gaia, 2006.

GARRAFA; V.; PORTO, D. Bioética, poder e injustiça: por uma ética de intervenção. In: GARRAFA, V.; PESSINI, L. *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 35-44.

GASDA, E.E. *Trabalho e capitalismo global: atualidade da Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2011.

_____. (Org). *Sobre a Palavra de Deus: hermenêutica bíblica e Teologia Fundamental*. Petrópolis: Vozes; Goiânia: PUC Goiás, 2012.

GOLDIM, J.R. *Caso de contaminação proposital em populações Ianomâmis*. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/HCPA/gppg/sarampo.htm>>. Acesso em: 05 jun. 2012.

_____. *História da Genética*. Disponível em <<http://www.ufrgs.br/HCPA/gppg/crogen.htm>>. Acesso em: 05 jun. 2012.

GOMES, J.L.G. *Bioética e Vulnerabilidade: por uma pré-ocupação com a qualidade de vida*. 2003. Dissertação (Mestrado em Teologia). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

GONZÁLEZ, A. *Reinado de Dios e império*. Ensayo de teologia social. Bilbao: Sal Terrae, 2003.

GUIMARÃES, M.C.S.; NOVAES, S.C. *Vulneráveis*. Disponível em: <<http://www.Ufrgs.br/gppg/vulnera.htm>>. Acesso em: 03 jun. 2012.

GRECO, D.B. Poder e injustiça na pesquisa envolvendo seres humanos. In: GARRAFA, V.; PESSINI, L. *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 257-269.

GUTIÉRREZ, G. *Teologia da Libertação: perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1975.

_____. A Situação da Teologia. In: BEOZZO, J. O. (Org.). *A Igreja Latino-americana às vésperas do Concílio: história do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 41-45.

_____. *A Verdade vos Libertará*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *A Densidade do Presente*. São Paulo: Loyola, 2008.

HÄRING, B., A teologia moral após o Vaticano II e a contribuição da América Latina. In: ANJOS, M.F. *Temas Latino-americanos de ética*. Aparecida-SP: Santuário, 1988.

_____. Prefácio autobiográfico. In: VIDAL, M. *Ética Teológica*. Conceitos Fundamentais. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 9-11.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

HERÁCLIO, R. *Chico Heráclio: o último coronel*. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 1979.

HOFMANN, H. *A bioética na discussão feminista internacional*. São Bernardo do Campo-SP: Nhanduti, 2008.

HOSSNE, W.S. Poder e injustiça na pesquisa com seres humanos. In: GARRAFA, V.; PESSINI, L. *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 271-286.

IMPOSIÇÃO. In: FERREIRA, AURÉLIO B. H. *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

IMPOSITIO, IMPOSITIONIS. In: SARAIVA, F.R.S. *Novíssimo Dicionário Latino-Português*. Rio de Janeiro: Belo Horizonte: Garnier, 1993.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Família e Domicílio*. Censo Demográfico 2010. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Disponível em:

<<http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/imprensa/ppts/00000010435610212012563616217748.pdf>>. Acesso em: 20 ago. 2015.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA). *A Década Inclusiva (2001-2011): Desigualdade, Pobreza e Políticas de Renda*. Comunicado n. 155. Brasília: IPEA, 2012. Disponível em: <<http://www.ipea.gov.br>>. Acesso em: 20 Jun. 2016.

JENSEN, J. F. Interactivity: Tracing a New Concept in Media and Communication Studies, *Nordicom Review*. 1998, v. 19, p. 185–204

JOÃO XXIII, Papa. Carta Encíclica *Pacem in terris*. In: *Documentos de João XXIII*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 322-375 (Doc. da Igreja, 2).

JOÃO PAULO II, Papa. *Cultura e Dimensão Humana*. Petrópolis: Vozes, 1982. (Doc. Pontifícios, 198).

_____. *Carta Encíclica Evangelium Vitae*. São Paulo: Paulinas, 1995. (A voz do Papa, 139).

_____. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Ecclesia in Africa*. Petrópolis: Vozes, 1995. (Doc. Pontifícios, 267).

_____. *Carta Encíclica Veritatis Splendor*. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 2000. (A voz do Papa, 130).

JUNGES, J.R., Ética ecológica: antropocentrismo ou biocentrismo ? *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. XXXIII, n. 89, p. 33-66, jan./abr. 2001.

_____. *Bioética: hermenêutica e casuística*. São Paulo: Loyola, 2006.

KANT, I. *Crítica da razão prática*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1998.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

KOTTOW, M.H. Comentários sobre bioética, vulnerabilidade e proteção. In: GARRAFA, V.; PESSINI, L. *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 71-78.

KOWALSKI, E. Bioetica e tutela della persona. *Studia Moralia*, V. XXXVII, n.1, p. 215-228, jun. 1999.

_____. Quale uomo e quale ética per la bioetica ? Una proposta di umanizzazione dela riflessione bioetica. *Studia Moralia*, v. XXXIX, n. 1, p. 175-195, jun. 2001.

KÜNG, H., *Projeto de ética mundial*. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. São Paulo: Paulinas, 1992.

LECOMPTE, D. *Do ateísmo ao retorno da religião*. Sempre Deus? São Paulo: Loyola, 2000.

LEPARGNEUR, H. Dignidade... Alma secreta da bioética? In: GARRAFA, V.; PESSINI, L. *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 481-486.

LIBANIO, J.B. *Fé e política*. Autonomias específicas e articulações mútuas. São Paulo: Loyola, 1985.

_____. *Teologia da Libertação: roteiro didático para um estudo*. São Paulo: Loyola, 1987.

_____. *A Religião no Início do Milênio*. São Paulo: Loyola, 2002a.

_____. O paradoxo do fenômeno religioso. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Ano XXXIV n. 92, p. 63-88, jan/abril 2002b.

_____. *Olhando para o futuro*. perspectivas teológicas e pastorais do Cristianismo na América Latina. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *Fé e Contemporaneidade*. Apostila dada no curso de pós-graduação da FAJE, em Agosto de 2012.

LIBANIO, J. B.; FILHO, M. M. *A Busca do Sagrado*. São Paulo: FTD, 1991.

LOLAS, F. *Bioética. O que é? Como se faz?* São Paulo: Loyola, 2001.

_____. A Organização Pan-Americana da Saúde (PAHO) e a bioética na América Latina. In: PESSINI, L; BARCHIFONTAINE; C.P. (Orgs.). *Bioética na Ibero-América*. História e Perspectivas. São Paulo: Centro Universitário São Camilo/Loyola, 2007.

MAINETTI, J. A.; PEREZ, M. L. Os discursos da bioética na América Latina e referências de bioética na Argentina. In: PESSINI, L; BARCHIFONTAINE; C.P. (Orgs.). *Bioética na Ibero-América*. História e Perspectivas. São Paulo: Centro Universitário São Camilo/Loyola, 2007, p. 35-53.

MAIRA, L. *et al.*. *América Latina: novas estratégias de dominação*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

MATEOS, J.; BARRETO, J. *O Evangelho de João: análise lingüística e comentário exegetico*. São Paulo: Paulus, 2011.

MERTON, T. *Místicos e Mestres Zen*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972. (Luz da Ásia, v. 1).

MESTRE ZANZA. *Entrevista* concedida a Jorge Luiz Gray Gomes. Montes Claros: 12 de Janeiro de 2016. Local: Associação dos Grupos de Catopês, Marujos e Caboclinhos de Montes Claros.

MIETH, D., Pontos de estrangulamento da moral da Igreja e como evitá-los. *Concilium*, 1999, n. 279, p. 72-81.

MOLTMANN, J. *A fonte da vida*. O Espírito Santo e a Teologia da Vida. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *O caminho de Jesus Cristo*. Cristologia em dimensões messiânicas. São Paulo: Academia Cristã, 2014.

NÚCLEO DE ESTUDOS E PESQUISAS EM BIOÉTICA (NEPEB) – CÁTEDRA UNESCO DE BIOÉTICA. Disponível em: <<http://bioetica.catedraunesco.unb.br/>>. Acesso em: 20 jun. 2016.

NETO, M.M.C. Tecnologia e saúde: causa e efeito? In: GARRAFA, V.; COSTA, S.I.F. *A bioética no século XXI*. Brasília: UnB, 2000, p.145-150.

OLIVEIRA, A. A. S. de. *Ética teológica católica no contexto mundial*. Aparecida: Santuário, 2010.

_____. *Bioética e direitos humanos*. São Paulo: Loyola, 2011.

OLIVEIRA, F. Feminismo, raça/etnia, pobreza e bioética. A busca da justiça de gênero anti-racista e de classe. In: GARRAFA, V.; PESSINI, L. *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 345-363.

OLIVEIRA, R.C.de. *Redes de Nepotismo como processo de produção e reprodução de desigualdades*. 33º Encontro Anual da ANPOCS – Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 2009, p. 1-30. Disponível em: <<http://ufpr.academia.edu/ricardocostadeoliveira/papers>>. Acesso em: 20 jun. 2016.

_____. *Na teia do nepotismo*. Sociologia política das relações de parentesco e poder político no Paraná e no Brasil. Curitiba: Ed. Insight, 2012.

_____. *Famílias Políticas, Desigualdade e Estratificação Social no Brasil Contemporâneo*. Porto Alegre: XVII Congresso Brasileiro de Sociologia, Julho de 2015, p. 1-20. Disponível em: <<http://ufpr.academia.edu/ricardocostadeoliveira/papers>>. Acesso em: 20 jun. 2016.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Transformando Nosso Mundo: A Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável*. Disponível em: <www.onu.org.br>. Acesso em: 20 jun. 2016.

_____. Sobre mutilação genital feminina. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/unicef-maioria-da-populacao-e-contra-a-mutilacao-genital-feminina-nos-paises-onde-a-pratica-persiste>>. Acesso em: 10 mar. 2016.

OTTO, R. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução de Walter O. S. Petrópolis: Vozes, 2007.

PAULO VI, Papa. *Carta Encíclica Humanae Vitae e outros documentos sobre a regulação da natalidade*. São Paulo: Paulinas, 2001. (A voz do Papa, 60).

PEREIRA, L. A. G.; LESSA, S. N. Políticas de desenvolvimento: um estudo comparado entre as matrizes de transportes terrestres no Norte de Minas Gerais. *Revista Caminhos de Geografia* – UFU, v. 10, n. 32, dez/2009, p. 162–173. Disponível em: <http://www.ig.ufu.br/revista/caminhos.html> ISSN 1678-6343. Acesso em: 10 Jun. 2016.

PESSINI, L. *Revista Bioética*. CFM (Brasília) 2013; 21 (1): 9-19.

PESSINI, L; BARCHIFONTAINE; C.P. (Orgs.). *Bioética na Ibero-América*. História e Perspectivas. São Paulo: Centro Universitário São Camilo/Loyola, 2007.

_____. Uma radiografia da bioética no Brasil: pioneiros, programas educacionais e institucionais e perspectivas. In: PESSINI, L.; BARCHIFONTAINE, C. P. *Bioética na Ibero-América*. História e Perspectivas. São Paulo: Centro Universitário São Camilo/Loyola, 2007, p. 99-122.

PETERSON, E. *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta, 1999, p. 48-123.

PONTIFÍCIO CONSELHO ‘COR UNUM’. *A fome no mundo*. Um desafio para todos: o desenvolvimento solidário. São Paulo: Paulinas, 1997.

POTTER, V.R. Os três estágios da Bioética (The Science of survival. Perspectivas in biology and medicine, 1970; Global Bioethics, Michigan State University Press, 1988; e Palestra apresentada em vídeo no IV Congresso Mundial de Bioética, Tóquio, 1998). In: GOLDIM, J. R. *Definição de Bioética*. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/UCPA/gppg/bioet70-88-90.htm>>. Acesso em: 10 jun 2012.

RAHNER, K. *Curso Fundamental da Fé*. Introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulinas, 1989.

REBAQUE, F.R. Teologia Política em el cristianismo primitivo, *Revista Estudios Eclesiásticos*, v. 86, n. 337, p. 241-266, 2011.

RICOEUR, P. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. *Hermenêutica e ideologias*. Petrópolis: Vozes, 2008.

SALZMAN, T.A; LAWLER, M.G. *A pessoa sexual: por uma antropologia católica renovada*. São Leopoldo-RS, Editora UNISINOS, 2012.

SÁNCHEZ, G. J.; ÁLVAREZ, C. F. L.; MÉNDEZ, A. A. Panorama mexicano do desenvolvimento da bioética. A medicina genômica no México como um dos maiores desafios bioéticos. In: PESSINI, L; BARCHIFONTAINE; C.P. (Orgs.). *Bioética na Ibero-América*. História e Perspectivas. São Paulo: Centro Universitário São Camilo/Loyola, 2007, p. 207-226.

SÁNCHEZ VÁSQUEZ, A. *Ética*. 16. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

SANTOS, G.R.; PEREIRA, L.M. (Orgs.). *Conflitos sociais na história contemporânea do Norte de Minas*. Montes Claros: UNIMONTES, 2013.

SASS, H.M. Promover a educação em saúde para enfrentar a doença e a vulnerabilidade. In: GARRAFA, V.; PESSINI, L. *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 79-85.

SCHILLEBEECKX, E. *Interpretación de la Fe*. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica. Salamanca: Sígueme, 1973.

SCHMIDT, H. Notas sobre a problemática de uma ‘cristologia política’ – decisões cristológicas da Igreja Antiga. *Revista Concilium*, n. 6, p. 71-81, 1968.

SCHMIDT, C. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 35-48;

SCHRAMM, F.R. Bioética sem universalidade? Justificação de uma bioética latino-americana e caribenha de proteção, p. 143-157. In: GARRAFA,V.; KOTTOW,M.; SAADA,A. *Bases conceituais da bioética*. Enfoque latino-americano. São Paulo: Gaia, 2006.

_____. *A questão dos fundamentos e métodos da bioética*. Disponível em: <<http://www.sbbioetica.org.br/bol4/Quest%20dos%20fundamentos%20e%20metodos.htm>> Acesso em: 05 jun. 2012.

SCHRAMM, F.R; BRAZ, M. *Introdução à bioética*. Disponível em: <<http://www.ghente.org>>. Acesso em: 20 jun. 2016.

SEGRE, M.; COHEN, C. *Bioética*. São Paulo: EDUSP, 1999.

SINGER, P. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. *Compêndio de ética*. Madrid: Alianza,1995.

_____. *Vida Ética*. Os melhores ensaios do mais polêmico filósofo da atualidade. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

SIQUEIRA, J.E. *Ética e tecnociência: uma abordagem segundo o princípio da responsabilidade de Hans Jonas*. Londrina: UEL, 1998a.

_____. O princípio da Justiça. In: CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA, *Iniciação à bioética*. Brasília: CFM, 1998b. p. 71-80.

SOARES, M.C. *Devotas da cor*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOUSA, J. P. G.; GARCIA, C.L; CARVALHO, J.F.T. *Dicionário de Política*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1998.

SOUZA, C.; NETO, P.F.D. (Orgs) *Governo, Políticas Públicas e Elites Políticas nos Estados Brasileiros*. Rio de Janeiro: Revan, 2006.

SOUZA, W. O princípio responsabilidade em Hans Jonas. Um desafio para uma bioética em contínua transcendência. *Revista Atualidade Teológica*. PUC-Rio. Ano XIV nº 35, p. 172-194, maio a agosto / 2010.

SPINSANTI, S. *La bioética: biografía per una disciplina*. Milão: Franco Angeli, 1995.

_____. *Ética biomédica*. São Paulo: Paulinas, 1997.

STEFANI, P. Pensar e crer depois de Auschwitz. In: PENZO, G; GIBELLINI, R., *Deus na filosofia do século XXI*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 617-630.

SUSIN, L. C. “É narrando que se diz o mistério”. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, ano IX, n. 308, p. 1-2, 2009. Entrevistado por Márcia Junges. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2820&secao=308>. Acesso em: 20 ago. 2012.

TANGWA, G.B. A pandemia do HIV/AIDS: Ética e política na pesquisa de vacinas na África. In: GARRAFA, V.; PESSINI, L. *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 287-305.

TEIXEIRA, F. Novos paradigmas resultantes do diálogo inter-religioso. In: ANJOS, M.F. (Org.) *Teologia e novos paradigmas*. São Paulo: Loyola, 1996,

TETTAMANZI, D. *Bioetica: difenderele frontiere dela vitta*. Casale Monferrato: Piemme, 1996.

TODOROV, T. *Les Morales de l’histoire*. Paris: B. Grasset, 1991.

TONG, R. *Feminist thought: a comprehensive introduction*. London: Routledge, 1997

TOSI, R. *Dicionário de sentenças latinas e gregas*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

TRIBUNAL REGIONAL ELEITORAL DE MINAS GERAIS (TER-MG). *Arquivo da História da Justiça Eleitoral do Brasil*, p. 1-5. Disponível em: <<http://www.tre-mg.jus.br/institucional/conheca-o-tre/historia-do-tre/historia>>. Acesso em: 10 jan. 2016.

UNESCO. *Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos*. Brasília: UnB: SBB, 2005.

VALADIER, P. *Crise da racionalidade, crise da religião*. Mini-curso oferecido na FAJE, Belo Horizonte: 25 e 26 de Setembro de 2012.

VÉLEZ, J. (Org.). *Bioéticas para el siglo XXI*. 30 años de bioética (1970-2000). Bilbao: Universidad de Deusto, 2003.

VERDES, L.A. Dinamismo creador de la libertad cristiana. *Studia Moralia*, v. XXXIX, n.2, p. 333-370, dez. 2001.

VERGOTE, A. *Amarás al Señor tu Dios*. La identidad cristiana. Espana: Sal Terrae, 1999.

VIDAL, M., *Novos caminhos da moral*. Da crise moral à moral crítica. São Paulo: Paulinas, 1978.

_____. *O Evangelho da Vida*. Para uma leitura da *Evangelium Vitae*. São Paulo: Paulinas, 1998.

_____. *Ética Teológica*. Conceitos Fundamentais. Petrópolis: Vozes, 1999a.

_____. A ética como ‘sinal de esperança’ a bondade do coração da gente simples. *Concilium*, n.283, p. 128-134, 1999b/5.

WASELFISZ, J. J. *Mapa da Violência da Juventude*. Brasília: UNESCO/Instituto Ayrton Sena, 2002.

_____. *Mortes matadas por arma de fogo no Brasil de 1979-2003*. Brasília: ONU/UNESCO, 2003.

_____. *Mapa da Violência 2010*. São Paulo: Instituto Sangari, 2010.

_____. *Mapa da Violência 2015*. Homicídios de Mulheres no Brasil. Brasília: OPAS/OMS/ONU Mulheres e Rio de Janeiro: FLACSO, 2015.

WOLF, S.M. Introduction: Gender and Feminism in Bioethics. *Feminism & Bioethics: Beyond Reproduction*. Oxford: University Press, p. 3-43, 1996.

YAKSIC, M. *Política y Religión*. Teología Pública para um Mundo Plural. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2011.

ANEXO A – ROTEIRO DE ENTREVISTA
FAJE – FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA (DOUTORADO)
TENDÊNCIAS ÉTICAS ATUAIS
ORIENTADOR: Dr. ELIO GASDA
ALUNO: JORGE LUIZ GRAY GOMES

Este roteiro refere-se à pesquisa de campo que será realizada com algumas mulheres que são ou foram mães solteiras (número máximo de 20), que hoje têm entre 18 e 40 anos, mas que na época poderiam ter menos de 18 anos ou não, que são residentes ou residiam nas cidades de Montes Claros, Luislândia e Campo Azul, Estado de Minas Gerais. Este será feito após aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa da SOEBRAS/FUNORTE de Montes Claros. Esta pesquisa pretende verificar as imposições éticas sofridas por estas mulheres, nas famílias, na sociedade, na religião, na escola (faculdade), observando assim os aspectos pessoais, sociais, culturais, religiosos com base no estudo da Bioética a partir de Diego Gracia e Juan Masiá. O nome da entrevistada será guardado em sigilo. Agradecendo desde já pela participação.

ENTREVISTA PARA PESQUISA DA TESE: IMPOSIÇÕES ÉTICAS NA DIOCESE DE MONTES CLAROS. UM ESTUDO A PARTIR DE DIEGO GRACIA E JUAN MASÍÁ CLAVEL.

1. Data de nascimento: _____
2. Cidade onde reside: _____
3. Cidade onde ocorreu a gravidez: _____
4. Tem alguma religião? Qual? _____
5. Com quantos anos engravidou? _____
6. O bebê nasceu com quantos meses? _____
7. Idade do homem que participou da gravidez? _____
8. Caso você já tenha tido o bebê, que tipo de parto aconteceu? _____
9. Estava (está) estudando? Que ciclo de estudos ou série ou período?
☐ Nunca estudou
☐ 1º grau completo
☐ 1º grau incompleto
☐ 2º grau incompleto
☐ 2º grau completo
☐ Faculdade incompleta
☐ Faculdade completa
☐ Pós-graduação
10. Estava (está) trabalhando? Que tipo de trabalho?
☐ Comércio
☐ Indústria
☐ Educação
☐ Funcionária pública
☐ Vendedora
☐ Outros. Quer especificar? _____
11. Pratica (ou praticava) alguma atividade religiosa?
☐ Catequista
☐ Grupo de Jovens
☐ Crisma
☐ Evangelizadora
☐ Outros. Quer especificar? _____

12. Passou dificuldades durante a gravidez? Que tipo de dificuldades?
- ☐ de aceitação
 - ☐ financeiras
 - ☐ falácias dos outros
 - ☐ depressão
 - ☐ tristeza
 - ☐ gravidez de risco
 - ☐ falta de apoio
 - ☐ outras. Quer especificar? _____
13. Quando as pessoas souberam da sua gravidez, quais foram os tipos de reação?
- a. Da sua família?
 - ☐ aceitaram
 - ☐ aceitaram em parte
 - ☐ não aceitaram
 - ☐ brigaram com você
 - ☐ queriam que você fizesse aborto
 - ☐ falaram para você ir embora de casa
 - ☐ falaram mal de você
 - b. Dos (as)seu colegas e amigas (os)?
 - ☐ aceitaram
 - ☐ aceitaram em parte
 - ☐ não aceitaram
 - ☐ brigaram com você
 - ☐ queriam que você fizesse aborto
 - ☐ falaram para você ir embora de casa
 - ☐ falaram mal de você
 - c. Na escola ou faculdade?
 - ☐ aceitaram
 - ☐ aceitaram em parte
 - ☐ brigaram com você
 - ☐ queriam que você fizesse aborto
 - ☐ falaram para você ir embora de casa
 - ☐ falaram mal de você
 - d. Na Igreja, caso você praticava ou pratica uma religião?
 - ☐ aceitaram
 - ☐ aceitaram em parte
 - ☐ brigaram com você
 - ☐ queriam que você fizesse aborto
 - ☐ falaram para você ir embora de casa
 - ☐ falaram mal de você
 - e. Do homem que participou da sua gravidez?
 - ☐ aceitaram
 - ☐ aceitaram em parte
 - ☐ brigaram com você
 - ☐ queriam que você fizesse aborto
 - ☐ falaram para você ir embora de casa
 - ☐ falaram mal de você
 - f. No trabalho, caso você trabalhava?
 - ☐ aceitaram
 - ☐ aceitaram em parte

- ☐ brigaram com você
 - ☐ queriam que você fizesse aborto
 - ☐ falaram para você ir embora de casa
 - ☐ falaram mal de você
14. Quais as pressões que mais te afetaram, na época da gravidez?
- ☐ pressão familiar
 - ☐ pressão social
 - ☐ pressão da escola ou faculdade
 - ☐ pressão religiosa
 - ☐ pressão do homem que participou da sua gravidez
 - ☐ pressão da família do homem que participou da sua gravidez
15. Houve algum tipo de apoio?
- ☐ para ter o bebê
 - ☐ financeiro
 - ☐ ético ou moral
 - ☐ religioso
 - ☐ nos estudos
 - ☐ familiar
16. Na época da descoberta da gravidez, qual foi sua reação diante de Deus?
- ☐ Achava-me pecadora
 - ☐ Achava que ia viver em pecado
 - ☐ Sentia-me envergonhada
 - ☐ Sabia que Deus me compreendia
 - ☐ Rezava (orava) muito para ter forças
 - ☐ Pedia perdão
 - ☐ Pedia para Deus me ajudar
 - ☐ Outra. Quer especificar? _____
17. E hoje, com está sua relação com Deus?
- ☐ em paz
 - ☐ muito boa
 - ☐ razoável
 - ☐ não muito boa
 - ☐ com a consciência tranquila
 - ☐ de oração e força de Deus
 - ☐ Outra. Quer especificar? _____
18. E como está sua relação hoje com o filho ou filha?
- ☐ em paz
 - ☐ muito boa
 - ☐ razoável
 - ☐ com a consciência tranquila
 - ☐ Outra. Quer especificar? _____
19. Qual o maior problema que você enfrenta hoje?
- ☐ Com quem deixar a criança para poder fazer meus estudos
 - ☐ Com quem deixar a criança para poder trabalhar
 - ☐ Conseguir ter uma família para mim e para a criança
 - ☐ Falta de tempo para estudar
 - ☐ Falta de emprego
 - ☐ Dificuldade financeira para educar a criança
 - ☐ Outros. Quer especificar? _____

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO PARA PARTICIPAÇÃO EM PESQUISA

Título da pesquisa: Imposições ético-morais do coronelismo do norte de Minas. Um estudo a partir de Diego Gracia e Juan Masiá

Instituição promotora: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) – Belo Horizonte-MG

Pesquisador responsável: Jorge Luiz Gray Gomes

Endereço e Telefone: Praça Doutor Chaves, 52 – Centro – Montes Claros – MG.

Telefone fixo: 38 3221-1132 e Celular: 38 98296261

Cara Participante:

Gostaríamos de convidá-la a participar como voluntária da pesquisa intitulada *Imposições éticas na Diocese de Montes Claros. Um estudo a partir de Diego Gracia e Juan Masiá*, que se refere a um projeto de doutorado da FAJE do pesquisador Jorge Luiz Gray Gomes, participante do Curso de pós-graduação em Teologia da FAJE (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia), da área de Tendências Éticas Atuais, sob orientação do Prof. Dr. Élio Estanislau Gasda.

O(s) objetivo(s) deste estudo: OBJETIVO GERAL: Realizar um estudo sobre as imposições éticas na Diocese de Montes Claros sob a luz de Diego Gracia e Juan Masiá.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS:

1. Identificar a questão do “coronelismo” na Diocese de Montes Claros e suas imposições éticas.
2. Apresentar uma pesquisa sobre as imposições éticas em algumas cidades da Diocese de Montes Claros (Montes Claros, Luislândia e Campo Azul) em mulheres mães solteiras de 18 a 40 anos, mas que na época da gravidez poderiam ter menos de 18 anos ou não.
3. Analisar a relação entre as imposições éticas e a vertente da justiça apresentada pela Ética Teológica.
4. Refletir sobre o pensamento de Diego Gracia na questão dos idiomas bioéticos e de Juan Masiá, no cuidado para com o outro tanto na linha pastoral quanto no social. Pretendo conhecer com esta pesquisa as imposições sofridas pelas mães solteiras na Diocese de Montes Claros-MG, nestas três cidades (Montes Claros, Luislândia e Campo Azul). Os resultados contribuirão para com o cuidado e dignidade das mães solteiras na Diocese de Montes Claros. Como relevância prática, abrangeremos pessoas específicas do povo (mães solteiras) da Diocese de Montes Claros, suas aspirações, desejos, modos de pensar, ética da vida e imposições, dentro de um tempo razoável para a pesquisa e suas conclusões.

Sua forma de participação consiste em responder a um questionário com 19 perguntas. Através destas perguntas serão coletados dados sobre a idade, escolaridade, tipo de imposições sofridas, problemas enfrentados, relação com Deus e outros segmentos sociais, relação com o filho ou a filha nascidos

Seu nome não será utilizado em qualquer fase da pesquisa, o que garante seu anonimato, e a divulgação dos resultados será feita de forma a não identificar os voluntários.

Nenhum valor financeiro será para a execução desta pesquisa, não haverá gastos e não estão previstos ressarcimentos ou indenizações. No entanto, em qualquer momento, se você sofrer algum dano comprovadamente decorrente desta pesquisa, você terá direito a indenização.

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO PARA PARTICIPAÇÃO EM PESQUISA

Título da pesquisa: Imposições ético-morais do coronelismo do norte de Minas. Um estudo a partir de Diego Gracia e Juan Masiá

Instituição promotora: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) – Belo Horizonte-MG

Pesquisador responsável: Jorge Luiz Gray Gomes

Endereço e Telefone: Praça Doutor Chaves, 52 – Centro – Montes Claros – MG.

Telefone fixo: 38 3221-1132 e Celular: 38 98296261

Considerando que toda pesquisa oferece algum tipo de risco, nesta pesquisa o risco pode ser avaliado como: de sua exposição diante de sua comunidade a partir da pesquisa, o que é difícil, pois seus dados serão mantidos em sigilo.

São esperados os seguintes benefícios da sua participação: Chamar atenção das pessoas para a não exclusão da mãe solteira e para com o cuidado e a proteção da mãe solteira na família, na sociedade e na religião professada.

Gostaríamos de deixar claro que sua participação é voluntária e que poderá recusar-se a participar ou retirar o seu consentimento, ou ainda descontinuar sua participação se assim o preferir, sem penalização alguma ou sem prejuízo ao seu cuidado.

Desde já, agradecemos sua atenção e participação e colocamo-nos à disposição para maiores informações.

Você ficará com uma cópia deste Termo e em caso de dúvida(s) e outros esclarecimentos sobre esta pesquisa você poderá entrar em contato com o pesquisador principal Jorge Luiz Gray Gomes, Endereço: Praça Doutor Chaves, 52, Centro, Montes Claros-MG . TEL. 38 3221-1132 e 38 98296261. Se houver dúvidas sobre a ética da pesquisa entre

em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa da FUNORTE na Av. Osmane Barbosa, 11.111 Bairro JK, Montes Claros - MG, **telefone: (38) 2101-9292** ou **e-mail: cepfunorte@gmail.com**.

CONSENTIMENTO

Eu _____ (nome da participante) confirmo que **Jorge Luiz Gray Gomes** explicou-me os objetivos desta pesquisa, bem como, a forma de participação. As alternativas para minha participação também foram discutidas. Eu li e compreendi este Termo de Consentimento, portanto, eu concordo em dar meu consentimento para participar como voluntária desta pesquisa.

Local e data: _____, ____ de _____ de 20____.

(Assinatura do sujeito da pesquisa)

Eu, _____

(nome do membro da equipe que apresentar o TCLE)

obtive de forma apropriada e voluntária o Consentimento Livre e Esclarecido do sujeito da pesquisa ou representante legal para a participação na pesquisa.

(Assinatura do membro da equipe que apresentar o TCLE)

(Identificação e assinatura do pesquisador responsável)

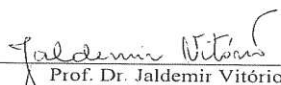
Belo Horizonte, 02 de abril de 2013.

Ao
Comitê de Ética em Pesquisa da SOEBRAS - CEP-SOEBRAS
A/c. Prof. Ms. Claudiojanes dos Reis
Coordenador do CEP-SOEBRAS

Autorização para realização de pesquisa

Eu, Dr. Jaldemir Vitório, Reitor da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), venho por meio desta informar a V. Sa. que autorizo o pesquisador Jorge Luiz Gray Gomes, aluno do curso de Teologia do Programa de pós-graduação, nível Doutorado, da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) a realizar/desenvolver a pesquisa intitulada "Imposições éticas na Diocese de Montes Claros. Um estudo a partir de Diego Gracia e Juan Masiá", sob orientação do Prof. Dr. Élio Gasda.

Declaro conhecer e cumprir as Resoluções Éticas Brasileiras, em especial a Resolução CNS 196/96. Esta instituição está ciente de suas co-responsabilidades como *instituição co-participante* do presente projeto de pesquisa, e de seu compromisso no resguardo da segurança e bem-estar dos sujeitos de pesquisa nela recrutados, dispondo de infra-estrutura necessária para a garantia de tal segurança e bem estar.



Prof. Dr. Jaldemir Vitório
Reitor da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE



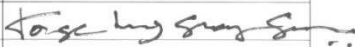
**TERMO DE COMPROMISSO PARA UTILIZAÇÃO DE DADOS DE
ARQUIVO (PRONTUÁRIOS)**

Título do projeto:	Imposições éticas na Diocese de Montes Claros. Um estudo a partir de Diego Gracia e Juan Masiá
Pesquisador responsável:	Jorge Luiz Gray Gomes
Nome dos Pesquisadores participantes:	Jorge Luiz Gray Gomes
Banco de dados do:	Secretaria Municipal de Saúde da Prefeitura Municipal de Montes Claros

O pesquisador do projeto acima identificado assume o compromisso de:

- I. Preservar a privacidade dos pacientes cujos dados serão coletados;
- II. Assegurar que as informações serão utilizadas única e exclusivamente para a execução do projeto em questão;
- III. Assegurar que as informações somente serão divulgadas de forma anônima, não sendo usadas iniciais ou quaisquer outras indicações que possam identificar o sujeito da pesquisa.

Belo Horizonte, /MG, 06 de agosto de 2013.

Assinar o nome legível de todos os pesquisadores:	Assinatura
Jorge Luiz Gray Gomes	



FOLHA DE ROSTO PARA PESQUISA ENVOLVENDO SERES HUMANOS

1. Projeto de Pesquisa: Imposições éticas na Diocese de Montes Claros. Um estudo a partir de Diego Gracia e Juan Masia		2. Número de Sujeitos de Pesquisa: 20	
3. Área Temática:			
4. Área do Conhecimento: Grande Área 7. Ciências Humanas			
PESQUISADOR RESPONSÁVEL			
5. Nome: Jorge Luiz Gray Gomes			
6. CPF: 671.989.457-91		7. Endereço (Rua, n.º): Praça Doutor Chaves Centro n.52 MONTES CLAROS MINAS GERAIS 39400005	
8. Nacionalidade: BRASILEIRA		9. Telefone: (38) 3221-1132	10. Outro Telefone:
		11. Email: jorgegray@ig.com.br	
12. Cargo:			
<p>Termo de Compromisso: Declaro que conheço e cumprirei os requisitos da Resolução CNS 196/96 e suas complementares. Comprometo-me a utilizar os materiais e dados coletados exclusivamente para os fins previstos no protocolo e a publicar os resultados sejam eles favoráveis ou não. Aceito as responsabilidades pela condução científica do projeto acima. Tenho ciência que essa folha será anexada ao projeto devidamente assinada por todos os responsáveis e fará parte integrante da documentação do mesmo.</p> <p>Data: <u>06 / 08 / 2013</u> </p> <p style="text-align: right;">Assinatura</p>			
INSTITUIÇÃO PROPONENTE			
13. Nome: ASSOCIACAO JESUITA DE EDUCACAO E ASSISTENCIA SOCIAL		14. CNPJ: 17.211.202/0003-47	
15. Unidade/Órgão:			
16. Telefone: (31) 3115-7000		17. Outro Telefone:	
<p>Termo de Compromisso (do responsável pela instituição): Declaro que conheço e cumprirei os requisitos da Resolução CNS 196/96 e suas Complementares e como esta instituição tem condições para o desenvolvimento deste projeto, autorizo sua execução.</p> <p>Responsável: <u>JALDEMIR VITÓRIO</u> CPF: <u>077 886 493 68</u></p> <p>Cargo/Função: <u>REITOR</u></p> <p>Data: <u>06 / 08 / 2013</u> </p> <p style="text-align: right;">Assinatura</p> 			
PATROCINADOR PRINCIPAL			
Não se aplica.			



PREFEITURA MUNICIPAL DE CAMPO AZUL

Avenida João Antônio de Almeida, 518 – Centro

CEP: 39.338-000 – Estado de Minas Gerais

E-mail: pmcampoazul@yahoo.com.br

Campo Azul – MG, 29 de Julho de 2013.

Ao
Comitê de Ética em Pesquisa da SOEBRAS-CEP-SOEBRAS
A/C Prof. Ms. Claudiojanes dos Reis
Coordenador do CEP-SOEBRAS

Autorização para realização de pesquisa,

Eu, Wallisson Almeida Rocha, Secretário Municipal de Saúde da Prefeitura Municipal de Campo Azul/MG, venho por meio desta informar a V.Sa. que autorizo o pesquisador Jorge Luiz Gray Gomes, Identidade 05577703-1 (IFP-RJ), aluno do Curso de Teologia do Programa de pós-graduação, nível Doutorado, da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) a realizar/desenvolver a pesquisa intitulada “Imposições éticas na Diocese de Montes Claros. Um estudo a partir de Diego Gracia e Juan Masiá”, sob orientação do Prof. Dr. Élio Gasda.

Declaro conhecer e cumprir as Resoluções Éticas Brasileiras, em especial a Resolução CNS 196/96. Esta instituição está ciente de suas co-responsabilidades como *instituição co-responsabilidade* do presente projeto de pesquisa, e de seu compromisso no resguardo da segurança e bem-estar dos sujeitos de pesquisa nela recrutados, dispondo de infra-estrutura necessária para a garantia de tal segurança e bem estar.

Wallisson Almeida Rocha

Secretário Municipal de Saúde

Secretaria Municipal de Saúde

Avenida João Antonio de Almeida, nº23, Centro

Campo Azul/MG

Wallisson Almeida Rocha
Secretário Municipal de Saúde
Campo Azul - MG



PREFEITURA MUNICIPAL DE LUISLÂNDIA
ESTADO DE MINAS GERAIS
CNPJ: 01.612.887/0001-31
SECRETARIA MUNICIPAL DE SAÚDE

3


Luislândia, 09 de Agosto de 2013.

Ao
Comitê de Ética em Pesquisa da SOEBRAS-CEP-SOEBRAS
A/c. Prof. Ms. Claudiojanes dos Reis
Coordenador do CEP-SOEBRAS

Autorização para realização de pesquisa

Eu Cíntia Williany Alves Santos, Secretária Municipal de Saúde de Luislândia, venho por meio desta informar a V. Sa. que autorizo o pesquisador Jorge Luiz Gray Gomes, aluno do curso de Teologia do Programa de pós-graduação, nível Doutorado, da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) a realizar/desenvolver a pesquisa intitulada "Imposições éticas na Diocese de Montes Claros. Um estudo a partir de Diego Gracia e Juan Masía", sob orientação do Prof. Dr. Élcio Gasda.

Declaro conhecer e cumprir as Resoluções Éticas Brasileiras, em especial a Resolução CNS 196/96. Esta instituição está ciente de suas co-responsabilidades como *instituição co-participante* do sujeito de pesquisa nela recrutados, de infra-estrutura necessária para a garantia de tal segurança e bem estar.


Cíntia Williany A. Santos Rocha
Secretária Municipal de Saúde
Luislândia - MG

CINTIA WILLIANY ALVES SANTOS ROCHA
Secretaria Municipal de Saúde de Luislândia-MG

Praça da Matriz, 333 – Centro – CEP.: 39.336-000
Tel.: (38) 3231-6157 FAX.: (38) 3231-6101

PREFEITURA MUNICIPAL DE MONTES CLAROS - MG
SECRETARIA DE SAÚDE DO MUNICÍPIO DE MONTES CLAROS

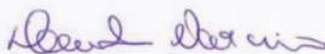
Montes Claros, 09 de agosto de 2013.

Ao
Comitê de Ética em Pesquisa da SOEBRAS - CEP-SOEBRAS
A/c. Prof. Ms. Claudiojanes dos Reis
Coordenador do CEP-SOEBRAS

Autorização para realização de pesquisa

Eu, **Danilo** **Fernando** **Macedo** **Narciso**
Secretário Adjunto de Atenção Primária a Saúde Secretaria Municipal de Saúde de Montes Claros, venho por
meio desta informar a V. Sa. que autorizo o pesquisador(a) Jorge Luiz Gray Gomes aluno do curso de
Pós-Graduação (Doutorado) da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte-MG. a
realizar/desenvolver a pesquisa intitulada "Imposições éticas na Diocese de Montes Claros. Um estudo a
partir de Diego Gracia e Juan Masiá", sob orientação do Prof. Dr. Elío Estanislau Gasda.

Declaro conhecer e cumprir as Resoluções Éticas Brasileiras, em especial a Resolução CNS
196/96. Esta instituição está ciente de suas co-responsabilidades como *instituição co-participante* do
presente projeto de pesquisa, e de seu compromisso no resguardo da segurança e bem-estar dos
sujeitos de pesquisa nela recrutados, dispondo de infra-estrutura necessária para a garantia de tal
segurança e bem estar.



Danilo Fernando Macedo Narciso
Secretário Adjunto de Atenção Primária a Saúde
Secretaria de Saúde da Prefeitura Municipal de Montes Claros-MG

Dr. Danilo F. Macedo Narciso
Secretário Adjunto de Saúde
SMS / Montes Claros - MG



ASSOCIAÇÃO EDUCATIVA DO
BRASIL - SOEBRAS /
FACULDADES UNIDAS DO



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: Imposições éticas na Diocese de Montes Claros. Um estudo a partir de Diego Gracia e Juan Masiá.

Pesquisador: Jorge Luiz Gray Gomes

Área Temática:

Versão: 3

CAAE: 14572813.4.0000.5141

Instituição Proponente: ASSOCIACAO JESUITA DE EDUCACAO E ASSISTENCIA SOCIAL

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 382.895

Data da Relatoria: 27/08/2013

Apresentação do Projeto:

O projeto versa acerca das imposições éticas na Diocese de Montes Claros com os olhares nos estudos de Bioética de Diego Gracia e Juan Masiá. Será feita uma pesquisa de campo nas seguintes cidades: Montes Claros, Luislândia e Campo Azul, com o aparato do coronelismo no Norte de Minas, refletindo sobre as imposições éticas em algumas mulheres mães solteiras sob a luz destes bioeticistas (Gracia e Masiá). Será feita entrevista com 20 mulheres mães solteiras.

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Primário:

Realizar um estudo sobre as imposições éticas na Diocese de Montes Claros sob a luz de Diego Gracia e Juan Masiá.

Objetivo Secundário:

1. Identificar a questão do coronelismo na Diocese de Montes Claros e suas imposições éticas. 2. Apresentar uma pesquisa sobre as imposições éticas em algumas cidades (Montes CLaros, Luislândia e Campo Azul) da Diocese de Montes Claros. 3. Analisar a relação entre as imposições éticas e a vertente da justiça apresentada pela Ética Teológica. 4. Refletir sobre o pensamento de Diego Gracia na questão dos idiomas bioéticos e de Juan Masiá, no cuidado para com o outro tanto na linha pastoral quanto no social.

Endereço: Av. Osmane Barbosa, 11.111

Bairro: JK

CEP: 39.404-006

UF: MG

Município: MONTES CLAROS

Telefone: (38)2101-9280

Fax: (38)2101-9275

E-mail: cepfunorte@gmail.com



ASSOCIAÇÃO EDUCATIVA DO
BRASIL - SOEBRAS /
FACULDADES UNIDAS DO



Continuação do Parecer: 382.895

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Os riscos e benefícios estão de acordo com a resolução do CNS 466/12.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Pesquisa relevante pelo tema proposto.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Os termos são apresentados, estando de acordo com a resolução 466/12.

De acordo com a Carta Circular nº 003/2011/ CONEP/ CNS, vimos orientar sobre a importância do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido-TCLE - como instrumento de pactuação entre pesquisadores e sujeitos de pesquisa. Neste sentido, visando maior padronização de procedimento faz se obrigatório a rubrica em todas as páginas do TCLE pelo sujeito de pesquisa ou seu representante e pelo pesquisador responsável - aponto suas assinaturas na última página do referido Termo no momento da coleta de dados.

Recomendações:

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

O comitê de ética da FUNORTE /SOEBRAS analisou o presente projeto e entendeu que o mesmo está dentro das normas do comitê e das normas da resolução 466/12 do Conselho Nacional de Saúde/ Ministério da saúde estando o mesmo APROVADO, lembrando ao pesquisador principal da obrigatoriedade de cumprir o cronograma e os envios dos relatórios parcial e final nas datas previstas.

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

Considerações Finais a critério do CEP:

Enviar ao CEP/SOEBRAS o relatório final deste projeto de pesquisa em até 60 dias após o término da pesquisa com base no cronograma de atividades. É de total responsabilidade do pesquisador responsável que a autorização para o início das atividades da pesquisa seja feita somente após o recebimento do parecer de aprovação do CEP, visto que, em situações em que seja constatado que a pesquisa tenha se iniciado sem a aprovação do CEP, os projetos serão reprovados.

Endereço: Av. Osmane Barbosa, 11.111
Bairro: JK CEP: 39.404-006
UF: MG Município: MONTES CLAROS
Telefone: (38)2101-9280 Fax: (38)2101-9275 E-mail: cepfunorte@gmail.com

Página 02 de 03



ASSOCIAÇÃO EDUCATIVA DO
BRASIL - SOEBRAS /
FACULDADES UNIDAS DO



Continuação do Parecer: 382.895

MONTES CLAROS, 03 de Setembro de 2013

Assinador por:
Claudiojanes dos Reis
(Coordenador)

Endereço: Av. Osmane Barbosa, 11.111
Bairro: JK CEP: 39.404-006
UF: MG Município: MONTES CLAROS
Telefone: (38)2101-9280 Fax: (38)2101-9275 E-mail: cepfunorte@gmail.com

Página 03 de 03