

Estrategias biopolíticas de exclusión

Sofía Reding Blase
CIALC-UNAM

***Resumen:** En este texto se presentan algunas reflexiones en torno a la bioética, asumiendo que ésta puede funcionar como un contrapeso de ciertas prácticas de regulación y control de la población. También se señala la necesidad de interculturalizar la bioética e incluir otros principios, más adecuados a nuestras realidades latinoamericanas y que ayuden a combatir el racismo.*

***Palabras clave:** biopolítica, racismo, interculturalidad*

***Abstract:** In this paper we present some reflections on bioethics, assuming it can work as a counterweight to certain regulatory practices and population control. We also note the need for an intercultural bioethics and to include other principles, more suited to our Latin American realities and also help fight racism.*

***Key words:** biopolitics, racism, multiculturalism*



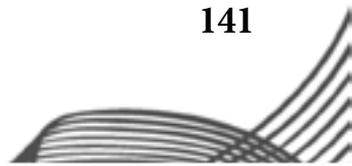


A pocos les pone intranquilos que quienes acuden a las salas de cine consuman frituras, gaseosas y golosinas porque en el imaginario colectivo todo eso y más constituyen parte del ritual de todo cinéfilo. Lo que es una dramática novedad es que las prácticas de consumo ya no requieran de la voluntad racional del consumidor. Es al consumidor a quien se le consume porque, por ejemplo, además de alquilarle una butaca al espectador en las salas de proyección, los propietarios de éstas venden a las empresas la atención de ese espectador, sin que esta dimensión que es el tiempo sea considerada como propiedad privada. Por el contrario, se asume que lo que es de las masas no es de nadie en particular y que por lo tanto puede venderse al mejor postor sin el consentimiento de nadie. Ésta es, pues, una época en la que casi nadie es señor de sí mismo: ni subjetiva ni objetivamente.

En cuanto a los cuerpos se refiere, en su sentido más biológico, ocurren situaciones análogas. El patentamiento de genes, por ejemplo, se ha realizado durante los últimos treinta años sin que hasta la fecha haya un acuerdo global respecto a la legalidad y moralidad de ese acto. Desde luego, parece importante asegurar el avance del conocimiento que se tiene de nuestra especie, pero también se ha cuestionado si es moralmente aceptable que el cuerpo o una parte del cuerpo sea comercializada. El poder de los laboratorios que controlan el mercado farmacéutico nos lleva a pensar que, además del Estado, hay otros leviatanes que devoran la vida al establecer ciertas estrategias que han resultado ser, para el poder político, un efectivo sostén.¹

¹ Con todo, es útil traer a colación la noticia de, tras una demanda interpuesta por organizaciones de la sociedad civil, un juez de distrito de Nueva York anuló en marzo de 2010 las patentes sobre genes relacionados con el cáncer de mama y de ovarios, patentes que habían sido concedidas a la empresa de biotecnología Myriad Genetics. En los Estados Unidos hay al menos dos mil concesiones sobre alguna porción genética, lo que supone que el 20% del genoma está en manos de empresas privadas. Fuente electrónica:

<http://www.publico.es/ciencias/303863/sentencia-contra-las-patentes-de-genes->





Por esos y otros motivos es que se ha suscitado un debate muy intenso en torno a la biopolítica, es decir, respecto de las formas o estrategias con las que el poder político manifiesta su control sobre la vida. Así, la biopolítica es una manera de hacer política o de ejercer el poder y aunque hay que ampliar esa definición, por lo pronto basta con decir que ese control se expresa en prácticas excluyentes que envuelven tanto las políticas públicas, como los discursos en que se sustentan dichas políticas. Por lo pronto podemos recordar con Maldonado, que el término más utilizado por Michel Foucault fue el de biopoder y que con éste se refería al resultado de la biomedicina, la sociedad panóptica y todas sus herramientas como política sobre el cuerpo y de política como control sobre la vida humana.²

En suma, la biopolítica es: *“la forma en que, desde el siglo XVIII, se han intentado racionalizar los problemas que planteaban a la práctica gubernamental fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas, etc. Sabemos el lugar creciente que estos problemas han ocupado a partir del siglo XIX y los retos económicos y políticos que han supuesto hasta hoy”*.³

Una de las formas en que el poder se objetiva es sobre los cuerpos. En el Occidente medieval, la historia está plagada de laceraciones, mutilaciones y todo tipo de vejaciones ocasionadas al cuerpo de un individuo, y cuyas penas sirven a las instituciones disciplinarias para moralizar al público. El Santo Oficio de la Inquisición es uno de los ejemplos más paradigmáticos. Y cierto es que con su traslado a territorio americano, el suplicio adquirirá otro

humanos (Disponible al 19 de noviembre de 2012).

² Maldonado Castañeda, C. E., “Bioética, biopolítica y los problemas de la acción”, en: Fonseca Chaparro, M. E., Historia y fundamentos de la bioética: en camino hacia la biopolítica, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2006, p. 89.

³ Foucault, M., Estética, ética y hermenéutica, Paidós, Barcelona, 1999, p. 209.



papel, amén de su función moralizadora: el de servir al proyecto evangelizador que, con la prédica de la Palabra, garantizaba la imposición de una civilización autoconcebida como sinónimo de verdad. Así pues: “*la Inquisición no sólo buscaba la sumisión del individuo sino que fundamentalmente desplegaba una tecnología del castigo corporal al servicio de un régimen de producción de verdad. Castigando el cuerpo no sólo se sometía al individuo al campo de la verdad sino que cada ejercicio de ese poder punitivo repotencializaba y extendía ese campo*”⁴

Con excepción de las prácticas de tortura llevadas a cabo por las dictaduras y por el crimen organizado, podríamos decir que el suplicio en el que antaño se concretaba el poder se ha visto sustituido por formas menos explícitas de tormento, especialmente cuando se ha puesto la ciencia al servicio del castigo. Sus efectos son tan indecentes como contundentes, y se expresan de variadas maneras. La exclusión, por ejemplo, es resultado de las estrategias o tecnologías biopolíticas, mediante las cuales se hace vivir o se deja morir. Y no es fácil excluir, especialmente si al apartamiento precede la necesidad de realizar un cálculo preciso que permita que se determine, más allá de lo ético, a quién se excluirá y por qué motivos.

Los procesos estructurales de separación no van, ciertamente, a reducirse al campo de lo biológico –de la «nuda vida» como la llama Agamben– sino que impactarán a nivel social. Podríamos entender por exclusión social lo siguiente: “*el proceso social de separación de un individuo o grupo respecto a las posibilidades laborales, económicas, políticas y culturales a las que otros sí tienen acceso y disfrutan.*”

⁴ García, R. *Micropolíticas del cuerpo. De la conquista de América a la última dictadura militar*, Biblos, Buenos Aires, 2000, pp. 42-43.



[...] sólo con programas de integración o inclusión que ataquen y superen las raíces de esos procesos estructurales podrán revertirse las situaciones de exclusión social”.⁵

Robert Castel asegura que para concebir de manera mínimamente rigurosa el término de exclusión, “hay que tener en cuenta los procedimientos ritualizados que marcan la exclusión. Éstos son muy diversos, pero remiten a un juicio pronunciado por una instancia oficial, apoyándose en reglamentos y movilizándolo cuerpos constituidos”.⁶ Se deben estudiar, por tanto, esos procedimientos de los que nos habla Castel por medio de los cuales se consigue la desafiliación. El apartamiento puede avalarse de muchas maneras como por ejemplo mediante *rituales de la memoria* que ciertamente ayudan a visibilizar, pero que también hacen que se desvanezcan las víctimas y/o los causantes del mal. En el discurso museográfico se evoca a las víctimas pero a veces se hace de tal modo que quedan inmobilizadas. Así, el Estado purifica sus culpas y evade responsabilidades por los actos cometidos u omitidos al tiempo que sigue excluyendo sin mayor empacho, pero cautelosamente.

Se trata, ciertamente, de apartar o discriminar. Por eso hay que pensar también en el sexismo, el clasismo y el racismo como expresiones de la exclusión. Estas formas de discriminación, nos dice Santiago Gómez-Castro, se entrecruzan. El entrecruzamiento se presenta bajo la forma de un nodo en el que se enlazan diversos elementos, siendo algunos de ellos accidentales o variables. Así pues, los modos en que se excluye pueden ser analizados como si fueran un texto y, más precisamente, como un texto multilineal

⁵ Giménez, C., voz “Exclusión social”, en: Giner, S. – Lamo de Espinosa, E. – Torres, C. (eds.), Diccionario de sociología, Alianza, Madrid, 1998, p. 285.

⁶ Castel, R., “La lógica de la exclusión”, en: Bustelo, E. – Minujin, A., Todos entran: propuesta para sociedades incluyentes, UNICEF/ Cuadernos Santillana, Bogotá, 1998, p. 127. Citado por Cortés, F., “Consideraciones sobre la marginación, la marginalidad, marginalidad económica y exclusión social”, en: Papeles de población, enero-marzo, 47 (2006), Toluca, pp. 71-84.



–que puede ser reinterpretado por cada lector-. Por ello, es necesario estudiar no sólo las formas de exclusión promovidas explícitamente por el Estado, sino también lo residual –lo que escapa a su accionar- aquello que aunque secundario, incide en la vida privada de los sujetos y no sólo en la pública.

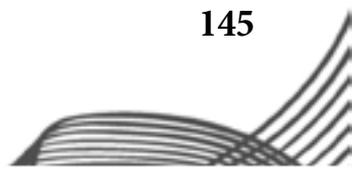
El racismo no es sólo una actitud individual. Ningún racismo sobrevive en instituciones democráticas. Por tanto, es posible afirmar que sólo se permite cuando se justifica institucionalmente la inferioridad y exclusión con base en cierto fenotipo. Es en dicho contexto en el que aparece como "coherente" la subjetividad racista: "No es la presencia de diferencias físicas objetivas entre los grupos lo que crea la raza, sino la aceptación social de tales diferencias como socialmente importantes o pertinentes".⁷

De qué manera se pueda analizar la cuestión del racismo, es decir, el modo en que el cuerpo y sus señas convierten al sujeto en atormentable, es algo que preocupa a Santiago Gómez-Castro. Él afirma que para analizar el fenómeno del racismo es preciso recordar que la estructura social es compleja y que no existe, por tanto, un nivel básico que gobierna sobre los demás; todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas.⁸

El fenómeno del racismo sólo puede ser analizado desde teorías heterárquicas y no jerárquicas, ya que esas sí aluden al hecho de que el poder se cuele por todos lados. Por eso señala que: "desde una teoría heterárquica diríamos que hay muchas formas de racismo y que no todas ellas son commensurables; a veces se cruzan formando entramados complejos (sobre todo cuando se cruzan con

⁷ Van den Berghe, P., Problemas raciales, FCE, México, 1971, p. 29.

⁸ Castro-Gómez, S., "Michel Foucault y la colonialidad del poder", en: Tabula Rasa, 6 (2007), Bogotá, pp. 153-172.





*otro tipo de relaciones también diferentes entre sí como las de género, clase y sexualidad), pero que muchas otras veces operan de forma independiente”.*⁹

Es cierto que cuando se habla del racismo es inevitable traer a colación a Foucault incluso si, como lo recuerda Castro-Gómez, él no analizó el fenómeno del racismo «en sí mismo»; más bien lo consideró en cambio como una tecnología biopolítica en manos del Estado destinada a ejercerse sobre poblaciones indeseadas al interior de las fronteras europeas. Con la expansión de Europa hacia otros territorios, la guerra o propiamente el dispositivo estatal de guerra y la formación discursiva que lo caracteriza, se concentró en el control de los cuerpos que sobrevivieron a la conquista. Lo que resulta interesante es que Foucault no afirmara que el racismo nació con el colonialismo ni que éste sea la condición de posibilidad del racismo, “*lo que dice es que la experiencia colonial europea coadyuva a desarrollar el discurso del racismo*”.¹⁰

Cómo fue que se desarrolló este discurso es algo que tiene que ver con el paso del feudalismo al capitalismo. La *vida* o más concretamente lo biológico que se convierte en asunto de Estado, se introduce en la historia, según Foucault, con el capitalismo.¹¹ En efecto, es la burguesía y en consecuencia, el Estado, quien implanta la higiene en la vida urbana –la propia de la burguesía– para disciplinar a la población: “*la ciencia era la mentora de*

⁹ Ibid., p. 169.

¹⁰ Ibid., p. 158.

¹¹ “El capitalismo, que se desenvuelve a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, socializó un primer objeto, que fue el cuerpo, en función de la fuerza productiva, de la fuerza laboral. El control de la sociedad sobre los individuos no se opera simplemente por la conciencia o por la ideología sino que se ejerce en el cuerpo, con el cuerpo. Para la sociedad capitalista lo importante era lo biológico, lo somático, lo corporal antes que nada. El cuerpo es una realidad Biopolítica; la medicina es una estrategia Biopolítica”. Foucault, M., *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación*, Altamira-Caronte, La Plata, 1996, cap. VII.

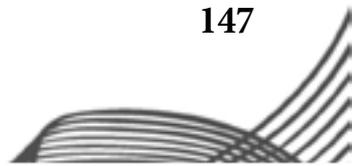


la modernidad que prometía inicialmente nada menos que la eliminación de la Enfermedad con mayúscula, de todos los fallos reales y potenciales de la máquina trabajadora. Por éstas y otras razones, la modernidad no sólo se interpretó a sí misma desde el punto de vista de la salud, sino que tachó además a la enfermedad de subversiva”¹²

De qué manera se presentó eso en América Latina (esa vinculación entre ciencia y biopoder) es algo que nos interesa porque el debate actual se abre cuando entran a la escena los presupuestos de la bioética. Deberíamos considerar que las discusiones que se dieron en el siglo XVI acerca de la legitimidad de la guerra emprendida contra los indios, estuvieron marcadas por la voluntad de favorecer o aniquilar la vida. La biopolítica tiene un talante moderno y por ello demanda una prodigiosa revolución tecnológica en la medida en que el control sobre la vida requiere conquistar la capacidad de la artificialización y, por tanto, la superación de la muerte. Si bien es cierto que los intelectuales de la Escuela de Salamanca se preocuparon por la conservación de la vida de los pobladores de las Indias Nuevas, no había en aquel momento histórico una tecnología que permitiera garantizar su supervivencia y por eso las intenciones no pasaron de verse reflejadas en el espíritu de las leyes.

Hoy, en cambio, asistimos a tal revolución en la ciencia que sabemos que la vida –y también la muerte- puede ser *controlada* gracias a tecnologías inexistentes en el siglo XVI. Así pues, a esas batallas en las que se dice triunfaron los posicionamientos lascasianos que se negaron a legalizar la masacre, se sumaron posturas que defendieron la vida, pero que en la medida en que fueron introduciéndose políticas modernas incorporaron ajustes referidos al control de los cuerpos en términos de control natal y de

¹² Heller, A. y Féhér, F., Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo, Península, Barcelona, 1995, p. 72.





higiene. Éstas son, sin duda, dos preocupaciones muy modernas. Se confía en que al controlar los hilos de lo biológico, es decir, al modular/armonizar la diversidad cromática, se garantizará el control/contrato social.

En este contexto, se entiende cuál es la función que cumple el racismo. Lo paradójico es que, si bien hay una voluntad de remediar la asincronía que, se supone, implica lo diverso, hay que hacerlo al modo moderno pero usando probetas de alquimista para armonizar lo cromáticamente diferente y lo culturalmente diverso. Como en el caso de la tortura, se opera micropolíticamente para impactar macropolíticamente.¹³ Tras una especie de malabarismo en el que se combina el cálculo instrumental y el sortilegio premoderno, se purifica lo espurio y se avanza. El Estado, esa forzada mezcla de cuerpos y de saberes, se transforma en *etnófago*.¹⁴ Al mismo tiempo, y para forzar al mestizaje biológico y cultural, se garantiza la reproducción de los prejuicios que legitiman el orden de la exclusión, se neutralizan las rebeldías y se controla la vida de las personas. Y es así como se desaparecen poblaciones enteras –en el Caribe del XVI o en la Argentina del XIX por citar sólo algunos de los más escandalosos ejemplos históricos–.

El propio mestizaje, que consiste en disolver las culturas en un crisol, supone una perversa fantasía: la de elaborar una identidad nacional culturalmente homogénea. Y para eso es necesario *hacer vivir* de una sola manera y bajo un mismo plan, a todos; incluso aquellos a quienes no se quiere pero que, por única ocasión, gozarán de la prerrogativa de contribuir a la Nación. Ellos, pues, serán sacrificados. Al control de su vida se sumará el control de su

¹³ Cf. García, R. *Micropolíticas del cuerpo ...*, p. 173.

¹⁴ La etnofagia se entiende como una “una lógica de integración y absorción que corresponde a una fase específica de las relaciones interétnicas” y que permite “asimilar y devorar otras identidades étnicas”. Díaz-Polanco, H., *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI, México, 2007, p. 161.

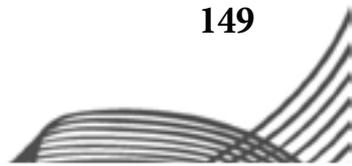


muerte. En este sentido, aparece claro que la biopolítica implica la decisión de hacer vivir a quienes, de alguna u otra manera y en un momento determinado, son *útiles*. Vale la pena una extensa cita de Esposito al respecto:

Así como para defenderse preventivamente del contagio se inyecta una porción de mal en el cuerpo que se quiere salvaguardar, también en la inmunización social la vida es custodiada en una forma que le niega su sentido más intensamente común. Pero un verdadero salto de cualidad, en dirección mortífera, se tiene cuando este pliegue inmunitario del recorrido biopolítico se entrecruza, primero, con la parábola del nacionalismo y, luego, del racismo. Entonces, la cuestión de la conservación de la vida pasa del plano individual, típico de la fase moderna, al del Estado nacional y de la población en cuanto cuerpo étnicamente definido en una modalidad que los contrapone, respectivamente, a otros Estados y a otras poblaciones. En el momento en que la vida de un pueblo, racialmente caracterizada, es asumida como el valor supremo que se debe conservar intacto en su constitución originaria o incluso como lo que hay que expandir más allá de sus confines, es obvio que la otra vida, la vida de los otros pueblos y de las otras razas, tiende a ser considerada un obstáculo para este proyecto y, por lo tanto, sacrificada a él.¹⁵

Pero lo anterior no será suficiente. Puesto que, contrariamente a lo que pensaron los primeros modernos, la diversidad cultural no se desprende de la variabilidad biológica se vendrá a añadir otro tipo de discriminación que dejará al descubierto las reales motivaciones de discursos y prácticas racistas: el clasismo. Este dúo

¹⁵ Esposito, R., *Biopolítica y filosofía*, Grama Ediciones, Buenos Aires, 2006, p. 10. Recordemos que la inmunología está muy ligada con la genética.





permitirá biologizar la desigualdad, es decir, legitimarla y volverla forzosamente estática. ¿Cómo asegurar esta inmovilidad? Del mismo modo en que siempre se ha hecho: vigilando los cuerpos y su reproducción.

Por eso es que prácticas como la esterilización forzada, tienen su origen en estrategias de control vinculadas a una concepción instrumental de la vida. Podemos citar el caso de las más de 200,000 ligaduras de trompas y 16,000 vasectomías practicadas en Perú, en el marco de un supuesto plan masivo de salud pública llevado a cabo por el gobierno de Alberto Fujimori, entre 1996 y 2000.¹⁶ No está de más añadir que en Brasil, según denuncias de Darcy Ribeiro y de Benedita da Silva del PT –primera afrobrasileña que llegó a ser senadora- la esterilización se hace sobre todo a mujeres pobres, negras y mestizas: un 90% de las brasileñas esterilizadas son negras y con una escolaridad mínima.¹⁷

Intervenir en la reproducción biológica mediante prácticas eugenésicas¹⁸ que pretenden acabar con la pobreza o llanamente impedirle al evitar nacimientos de gente pobre o de otras “razas”, es algo que también se ha dado en México de varias maneras: puesta aparte la cuestión indígena –que por su complejidad merece un trato más amplio - no resulta de más recordar el modo en que se reglamentó la presencia china. En 1932, se optó por echar del país a chinos ya nacionalizados así como prohibir uniones con

¹⁶ “Fujimori ordenó la esterilización forzosa de 200,000 mujeres indígenas en Perú”, El País, 25 de julio de 2007.

¹⁷ “Siete millones de mujeres brasileñas recurrieron a la esterilización para controlar la natalidad. Un grupo de diputados denuncia que Estados Unidos promovió la operación”, El País, 24 de junio de 1991.

¹⁸ El término eugenesia fue introducido por Francis Galton, primo de Charles Darwin, y significa buen nacer. En realidad, Galton llevó al campo de lo social lo que Darwin había dejado en el campo de lo biológico, para explicar la superioridad de ciertas razas. Cf. Lewontin, R. – Rose, S. – Kamin, L., No está en los genes. Racismo, genética e ideología, Grijalbo, México, 1991, pp. 40 y ss.



mexicanas quienes en caso de aceptar el matrimonio con un “descendiente de Confucio”, se convertirían en “un escupitajo de la naturaleza”.¹⁹ Además, también se les prohibió a las mexicanas que trabajaran en establecimientos chinos y se estableció un sistema de registro, identificación fotográfica y control periódico de la población china.²⁰

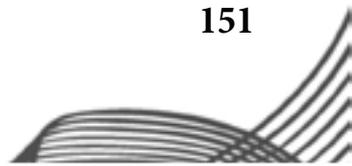
A los chinos se les prohibió incluso que vendieran verduras, pan y carne; así como la fabricación de nixtamal y el expendio de medicinas utilizadas por practicantes de la medicina tradicional. Dichas prohibiciones se establecieron en un Código Sanitario de los años treinta, con el cual se legalizó la exclusión con el pretexto de medidas profilácticas. Así pues, como señala Treviño Rangel, la sinofobia tiene su origen en un Estado que modela inclusiones y exclusiones sobre la base de su propio origen mestizo y por ese motivo hay que explicarla fijándose en el componente racista.²¹ En el caso anterior, está claro el nexa entre la exclusión y el racismo puesto que las disposiciones legales se aplicaron de manera abierta a los cuerpos. Las matanzas acabaron con la vida de muchos chinos y las medidas eugenésicas fueron cautelares.

Sin embargo, ¿qué ocurre cuando el tormento no se hace sobre la piel, sino sobre lo que reside muy por debajo de ella? Nos referimos con eso a la información genética, de la que hablábamos en los primeros párrafos de este texto. En efecto, habría que referirse a los casos derivados del patentamiento de genes que son un claro ejemplo de prácticas y discursos muy particulares. La apropiación de secuencias de genes de individuos indígenas es

¹⁹ Espinoza, J. A., El Ejemplo de Sonora, 1932, citado por Treviño Rangel, J., “Racismo y nación: comunidades imaginadas en México”, en: Estudios Sociológicos, vol. XXVI, 78 (2008), México, pp. 669-694.

²⁰ Réñique, G., “Región, raza y nación en el antichinismo sonoreño. Cultura regional y mestizaje en el México posrevolucionario”, en: Grageda Bustamante, A., Seis expulsiones y un adiós. Despojos y exclusiones en Sonora, Plaza y Valdés, México, 2003, pp. 284-285.

²¹ Treviño Rangel, J., “Racismo y nación...”, p. 671.





visto como un beneficio, incluso si su vida no es percibida como un bien que haya que proteger, es decir, como *totalidad*. Lo que es preciso salvaguardar es *parte* de su cuerpo (segmentos de ADN) pero no el cuerpo entero.

La preocupación por proteger el cuerpo se intensificó tras los juicios de Nüremberg, pero en realidad fue cuando se halló, a cuenta del caso Tuskegee, el ineludible vínculo entre la experimentación científica, los avances tecnocientíficos y la ética.²² Así se explica que la bioética haya sido, en primer lugar, una suerte de ética médica en la que confluyen ciertos principios que son pocos, pero innegociables.

En cierto sentido, es posible afirmar que la bioética es una ética cívica, en la medida en que confluyen nociones acerca de lo que es de interés público: lo justo. En efecto, los defensores de una ética cívica –que señala acuerdos sobre lo que es justo– sostienen que ésta hace posible pensar en la convivencia social sin desalentar la vida privada y permite que individuos y grupos se dediquen por sus propios medios a la búsqueda de la *felicidad*. La ética cívica es una ética de acuerdos mínimos que considera que existen valores que son inconmensurables e incompatibles en virtud de que se aplican a buscar una vida feliz, objetivo que es relativo. Por eso se espera de una ética civil que se puedan construir, justificar y criticar las instituciones comunes.²³

Dichos principios pueden ser históricamente explicados y

²² En 1972 se divulgó el caso Tuskegee, un estudio secreto de los años 40, en el que individuos de raza negra habían dejado de ser tratados contra la sífilis, con objeto de estudiar la evolución natural de la enfermedad. También se ha revelado que un experimento semejante fue llevado a cabo en Guatemala, entre 1946 y 1948, estudio en el colaboró el médico que dirigió el estudio en Tuskegee, John Cutler. Fuente electrónica: <http://www.voanews.com/spanish/news/latin-america/guatemala-reclama-estados-unidos-experimentos-sifilis-117733739.html> (Disponible al 19 de noviembre de 2012).

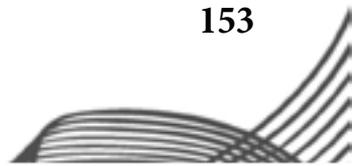
²³ Etxeberria, X., *Temas básicos de Ética*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002, pp. 145-146.



paralelamente comprendidos con la genealogía de los derechos humanos. Y bien sabemos que el catálogo de derechos humanos engrosó cuando, durante el siglo XIX, cambió el contexto en el que surgió la primera generación y que implicaba derechos de carácter político, emanados del tríptico revolucionario francés del siglo XVIII. La revolución industrial trajo consigo múltiples problemas vinculados con el mundo del trabajo que intentaron resolverse mediante la defensa de los derechos laborales. Sin embargo, ni las libertades cívicas ni los derechos laborales fueron ideados para ser concedidos a toda la humanidad. El advenimiento de innumerables injusticias derivadas de la desigualdad, hicieron tomar conciencia respecto del hecho de que los derechos eran concedidos solo a ciertos individuos y no a las multitudes. Las minorías (afroamericanos y mujeres, grupos étnicos y minorías nacionales, religiosas y sexuales) simplemente quedaban fuera del horizonte de aplicación de los derechos.

La situación de vulnerabilidad en la que se ubicaban montones de grupos resultaba indignante y, de hecho, la suma de minorías las convertía en aplastante mayoría. En suma, los derechos humanos se habían aplicado exclusivamente a un tipo de población: blanca, cristiana y varonil. Los efectos de la exclusión de las mayorías se vieron más crudamente al término de la guerra que entre 1939 y 1945 se libró en territorio europeo y contra poblaciones cuyo origen se decía que no correspondía al de Occidente: judíos, gitanos y personas cuyos cuerpos no embonaban con el ideal de Europa (por ejemplo, homosexuales o minusválidos). Sobre ellos se aplicó todo el saber derivado de la ciencia para hacerlos morir velozmente. Como hemos dicho, para *hacer* vivir, para propiamente *obligar* a vivir a las multitudes, se requiere de avances tecnocientíficos; y lo mismo puede decirse en cuanto a la necesidad del exterminio metódico, es decir, de la producción de cadáveres en serie al modo de la producción capitalista.²⁴

²⁴ “Según una interpretación posible y muy difundida, es justamente esta degradación





En el *Código de Nüremberg* (1946) se contienen ya ciertos criterios –como el del respeto a la dignidad de la persona- que se plasmarán en principios establecidos a raíz del conocido *Reporte Belmont* (1978) y elaborado en Estados Unidos por una Comisión Nacional para la Protección de Personas Objeto de Experimentación Biomédica. Dichos principios tendrán que ver directamente con la vida, su generación, prolongación e interrupción. De ahí que se establezcan, en concordancia con la historia del pensamiento occidental y las tres generaciones de derechos humanos, la autonomía, la maximización del bien –o minimización del daño- y la justicia, como los principios rectores de la bioética. Una de las críticas más agudas ha ido precisamente en el sentido de señalar que esos principios son claramente occidentales y que el principismo de la bioética deja poco lugar para que las formas se llenen con contenidos distintos.

Los principios establecidos por los bioeticistas son propios de una ética de contenidos que se asume como si fuera formal. Dichos contenidos derivan de un modelo sociocultural y se dejan fueran algunos contenidos que tienen un carácter distinto. Si bien es cierto que determinados principios, valores y virtudes pueden ser comprendidos universalmente, algunos sólo cuentan puntualmente, contrariamente a lo estipulado como una especie de ingeniería moral: *“hoy el racionalismo principista es atacado desde el relativismo moral de la posmodernidad, en la cual hay invencibles dificultades para aplicar principios éticos en el vacuum de una narrativa moral universal, en relación a la ilimitada posibilidad de posiciones éticas incommensurables al interior de una sociedad democrática, pluralista, multicultural”*.²⁵

de la muerte lo que constituye el ultraje específico de Auschwitz, el nombre propio de su horror”. Agamben, G., *Homo Sacer. III. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Pre-textos, Valencia, 2002, p. 74.

²⁵ Mainetti, J. A., “El complejo bioético: Pigmalión, Narciso, Knock”, en: *Revista latinoamericana de bioética*, vol. 8, julio-diciembre, 2 (2008), pp. 30-37.

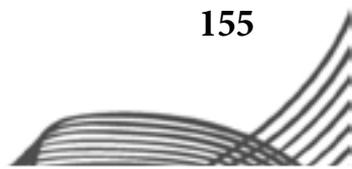


Entre las posiciones críticas podemos mencionar la *Carta de Buenos Aires sobre Bioética y Derechos Humanos* que, promulgada tras una reunión convocada por el gobierno argentino y UNESCO en 2004, permitió superar la Declaración de *Helsinki* de la Asociación Médica Mundial, que señalaba recomendaciones para guiar la investigación biomédica en personas, pero que resultaba insuficiente para dar cuenta de la vulnerabilidad a la que están expuestos los países pobres.²⁶ El papel desempeñado por aquellos especialistas latinoamericanos fue central para la redacción de la *Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos* (UNESCO, 2005) pues al llevar la bioética más allá de una ética médica y atribuirle el carácter de guía para garantizar la realización de las capacidades humanas esenciales, permitió que se tocaran otros temas vinculados al desarrollo humano y sostenible.

En ese sentido, en la *Carta de Buenos Aires* se sostiene en la necesidad de que los Estados recuperaran la iniciativa en la creación de condiciones para el bienestar general protegiendo y respetando la democracia, el pluralismo y la diversidad y favoreciendo la construcción de una ciudadanía participante. Al afirmar el carácter universal y por tanto ético, de los reclamos de justicia, los firmantes de la *Carta de Buenos Aires* afirmaron como indispensable el combate discriminatorias, racistas y xenóforas para dar fin al machismo, la marginación y el no reconocimiento de los pueblos indígenas y afrodescendientes, y el trato dado a los migrantes pobres y refugiados.²⁷ También ha sido especialmente importante para el debate actual la contribución de los pueblos originarios lo que confiere un rostro singular a la bioética

²⁶ La Declaración fue adoptada por la 18 Asamblea Médica Mundial, Helsinki, Finlandia, junio de 1964 y enmendada por la 29 Asamblea Médica Mundial, Tokio, Japón, octubre de 1975, la 35 Asamblea Médica Mundial, Venecia, Italia, octubre de 1983 y la 41 Asamblea Médica Mundial, Hong Kong, septiembre de 1989. Fuente electrónica: http://www.cnrha.mpsi.es/bioetica/pdf/declaracion_Helsinki.pdf (Disponible al 19 de noviembre de 2012).

²⁷ Fuente electrónica: <http://www.unesco.org.uy/shs/red-bioetica/fileadmin/shs/redbioetica/CartaBuenosAires-RED.pdf> (Disponible al 19 de noviembre de 2012).





latinoamericana al incorporar nociones sobre el buen vivir.²⁸ Así pues, caen como anillo al dedo las siguientes palabras, pues dan cuenta de la necesidad de plantear una bioética con principios interculturalmente acordados para resolver los dilemas que se desprenden del desarrollo tecnocientífico:

Dadas las dimensiones que adquiere la bioética, el conocimiento y los temas tratados requieren ser abordados como problemas de frontera, porque son situaciones imposibles de ser analizadas desde círculos cerrados del conocimiento. Y también porque la vida misma, desde su emergencia, propicia que se corran las fronteras del conocimiento para poder entender mejor desde diferentes perspectivas su complejidad creciente, su fragilidad y contingencia. Pensar la bioética, desde una mirada colectiva significa pensar el problema de la recuperación de las minorías en el sentido de la diversidad de estilos y formas de vida. Esto implica un cambio profundo con respecto a la ética normativa porque no hay una única forma de vida, ni una única calidad de vida, ni una única calidad de vida.²⁹

Frente a las injusticias que hemos venido señalando y que dan lugar a prácticas de exclusión social, la bioética revela la necesidad de lograr un desarrollo en el que no haya violencia alguna: ni contra los sujetos, ni contra la naturaleza, ni contra la justicia:

Lo bioético no constituye una mera articulación entre ciencias en una totalidad objetiva de conocimientos. Se trata de una

²⁸ Recordemos, como se hace en la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos, que la conducta poco ética de científicos y tecnólogos ha tenido repercusiones especiales en las comunidades indígenas y locales.

²⁹ Urrea Mora, F. C., "De la ética a la bioética", en: Fonseca Chaparro, M. E., *Historia y fundamentos de la bioética...*, p. 25.



articulación de conocimientos, valores y estrategias en un campo antagónico (contradictorio) de intereses sociales en conflicto, de identidades sociales diferenciadas, de relaciones sociales de alteridad. Lo bioético constituye, así, un campo social conflictual atañente al desarrollo sustentable de la vida en todas sus manifestaciones, vegetal, animal y humana. Este campo tiene un fuerte e indefectible asidero en las contradictorias –por injustas– realidades del mundo en el que nos ha tocado vivir. Son estas realidades contradictorias las que otorgan a la práctica bioética su sentido más legítimo.³⁰

Pero, ¿puede la bioética, ella sola, ser el antídoto contra las prácticas biopolíticas? Desde luego, es necesaria; más no suficiente. Se precisa de una visión más estereoscópica del problema de la exclusión en América Latina pues, si bien es cierto que ésta deviene del biopoder, también tiene que ver con los discursos. Por ejemplo, es fácil observar lo que los grupos neoconservadores esconden tras el discurso de la bioética: la convicción de que la vida no es del Sujeto, sino de alguien más que se expresa por boca de ellos. Así, se decidiría en función de ese *alguien* los límites éticos a los que deben ceñirse los avances tecnocientíficos, volviendo a una forma medieval de la biopolítica. Dichos grupos suelen estar vinculados con élites en el poder –económico o político–.

Hay que recordar, con Van Dijk, que las élites son también discursivas, y que ejercen su hegemonía a través del verbo y a través de las instituciones que controlan.³¹ Estas élites *toman decisiones* y crean consensos que pueden expresarse en políticas públicas o en forma simbólica. Es decir, funcionan poniendo en marcha

³⁰ Sotolongo, P. L., “¿Es una bioética separada de la política menos ideologizada que una bioética politizada?” en: Revista Brasileira de Bioética, vol. 1, Brasília, 2 (2005), pp.133-144.

³¹ Para un detallado análisis de la cuestión véase a Van Dijk, T. A., *Racismo y discurso de las élites*, Gedisa, Barcelona, 2003.



determinadas estrategias que tienen varias funciones; entre ellas: presentar el fenómeno del racismo como accidental o marginal, evitando con ello que se le vea como un fenómeno estructural; asociarlo a espacios sociales con problemas, y confrontando a los ciudadanos pobres entre sí cuando éstos tienen orígenes étnicos distintos.³² Lo que hacen es, propiamente, intimidar; y se sabe que ha sido infundiendo miedo como muchas veces se ha propiciado el avance de la ciencia incluso si ésta misma termina convirtiéndose en causa del miedo que prometía conjurar.

En Nuestra América conocemos bien acerca de los sortilegios que, se supone, resolverán con justicia nuestra situación. En “*La tempestad*” Shakespeare había destacado la contradicción entre el mago Próspero y el hijo de la bruja Sycorax, y cuyo nombre es anagrama de caníbal: Calibán, un ser chueco, retorcido e inmundado. Ante la deformidad de su cuerpo y la intimidación a la que remite como patrimonio reservado que es, cabe sólo el maltrato y la hostilidad. Y lo cierto es que conviene poner particular énfasis en la proximidad semántica entre hostilidad y hospitalidad: por eso, en contrapartida a la agresión sobre el cuerpo que implica el suplicio, aparecen los hospitales-pueblo de Vasco de Quiroga en los que se transforma al enemigo para purificarlo. Acción que se supone se realiza cordialmente sobre la discordia, con el fin de predicar el Evangelio.

Aún si en Vasco de Quiroga prevaleció la idea de que el derecho de guerrear venía del hecho de la predicación, propuso al Consejo de Indias reducirles a poblaciones para aprovechar la *mansedumbre* de los indios. Entre 1531 y 1535 puso en práctica su plan comprando, con su dinero, unas tierras a dos leguas de

³² Van Dijk, T. A., “El racismo de la élite”, en: Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura, Barcelona, 14 (1993), pp. 106-111. Fuente electrónica: <http://www.discursos.org/oldarticulos/El%20racismo%20de%20la%20E9lite.pdf> (Disponible al 19 de noviembre de 2012).



México en donde fundó un refugio u “hospital-pueblo” (Santa Fe), y otro más en Michoacán, en consonancia con Moro (“Utopía”) y Luciano (“Saturnalia”): “Para él, como para otros, se trata de cristianizar a los naturales de América, de incorporarlos al cuerpo místico de Cristo, sin echar a perder sus buenas cualidades”.³³

En 1537, al ser nombrado obispo, fundó otros dos. Según informó Zumárraga al emperador, “Quiroga les hacía casas y los repartía en familias, comprándoles tierras y ovejas con que se pudiesen sustentar: al mismo tiempo los adiestraba en diferentes industrias para enlazarlos luego por el intercambio”.³⁴ La operación no era sencilla, pues requería de un conocimiento de la realidad que habría de modificarse. Y quienes no admitieran el nuevo modo de vida tendrían que someterse, como el bestial Calibán tuvo que hacerlo.

En efecto, Quiroga admitía el uso de la fuerza cuando se trataba de evitar las inclinaciones a las malas costumbres como la tiranía de los caciques que no gobernaban razonablemente.³⁵ Si bien no admitió la esclavitud de los indios, que beneficia a españoles y caciques indios, afirmaba que había que “cazar” a los indios, y una vez cazados convertirlos, retenerlos y conservarlos.³⁶

La intervención era casi quirúrgica. Y no es sólo que se requiera de un bisturí adecuado pues con un cuchillo como el de San Bartolomé el Desollador bastaría, especialmente si se trata de despellejar para sanar.

³³ Bataillon, M., Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI, FCE, México, 1996, p. 821.

³⁴ Abellán, J. L., Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días, Espasa-Calpe, Madrid, 1996, pp. 191-192.

³⁵ Zavala, S., Por la senda hispana de la libertad, FCE/ MAPFRE, México, 1993, p. 190.

³⁶ Ibid., p. 191.



Al modo de la disección que se practicaba para conocer la anatomía del cuerpo humano en el siglo XVI,³⁷ así también se hurga hoy en la estructura social para poder deshilarla, lo que nos lleva a concluir que discutir, desde la bioética como desde las ciencias sociales y las humanidades, es necesario para imponerle límites a la biopolítica; para humanizar tanto la vida como la muerte.

³⁷ De humani corporis fabrica libri septem (“De la estructura del cuerpo humano en siete libros”) es una obra profusa en imágenes alegóricas sobre anatomía humana, escrita por Andrés Vesalio (1514-1564) en 1543.



Bibliografía

Abellán, J. L., *Historia del pensamiento español*. De Séneca a nuestros días, Espasa-Calpe, Madrid, 1996.

Agamben, G., *Homo Sacer. III. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Pre-textos, Valencia, 2002.

Bataillon, M., *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, FCE, México, 1996.

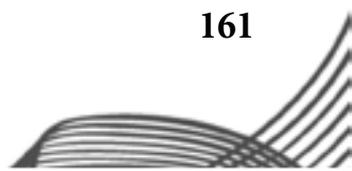
Maldonado Castañeda, C. E., “Bioética, biopolítica y los problemas de la acción”, en: Fonseca Chaparro, M. E., *Historia y fundamentos de la bioética: en camino hacia la biopolítica*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2006.

Castel, R., “La lógica de la exclusión”, en: Bustelo, E. – Minujin, A., *Todos entran: propuesta para sociedades incluyentes*, UNICEF/ Cuadernos Santillana, Bogotá, 1998.

Castro-Gómez, S., “Michel Foucault y la colonialidad del poder”, en: *Tabula Rasa*, Bogotá, 6 (2007), pp. 153-172.

Cortés, F., “Consideraciones sobre la marginación, la marginalidad, marginalidad económica y exclusión social”, en: *Papeles de población*, Toluca, enero-marzo, 47 (2006), pp. 71-84.

Díaz-Polanco, H., *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI, México, 2007.





Espinoza, J. A., El Ejemplo de Sonora, 1932, citado por Treviño Rangel, J., “*Racismo y nación: comunidades imaginadas en México*”, en: Estudios Sociológicos, México, vol. XXVI, 78 (2008), pp. 669-694.

Esposito, R., *Biopolítica y filosofía*, Grama Ediciones, Buenos Aires, 2006.

Etxeberria, X., *Temas básicos de Ética*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002.

Foucault, M., *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999.

———, *La vida de los hombres infames*. Ensayos sobre desviación y dominación, Altamira-Caronte, La Plata, 1996.

García, R. *Micropolíticas del cuerpo. De la conquista de América a la última dictadura militar*, Biblos, Buenos Aires, 2000.

Giménez, C., voz “*Exclusión social*”, en: Giner, S. – Lamo de Espinosa, E. – Torres, C. (eds.), *Diccionario de sociología*, Alianza, Madrid, 1998.

Heller, A. y Féhér, E., *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*, Península, Barcelona, 1995.

Lewontin, R. – Rose, S. – Kamin, L., *No está en los genes*. *Racismo*, genética e ideología, Grijalbo, México, 1991.



Mainetti, J. A., “*El complejo bioético: Pígalión, Narciso, Knock*”, en: *Revista latinoamericana de bioética*, vol. 8, julio-diciembre, 2 (2008), pp. 30-37.

Reñique, G., “*Región, raza y nación en el antichinismo sonoreño. Cultura regional y mestizaje en el México posrevolucionario*”, en: Grageda Bustamante, A., *Seis expulsiones y un adiós. Despojos y exclusiones en Sonora*, Plaza y Valdés, México, 2003.

Sotolongo, P. L., “*¿Es una bioética separada de la política menos ideologizada que una bioética politizada?*”, en: *Revista Brasileira de Bioética*, vol. 1, Brasilia, 2 (2005), pp.133-144.

Urrea Mora, F. C., “*De la ética a la bioética*”, en: Fonseca Chaparro, M. E., *Historia y fundamentos de la bioética: en camino hacia la biopolítica*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2006.

Van den Berghe, P., *Problemas raciales*, FCE, México, 1971.

Van Dijk, T. A., *Racismo y discurso de las élites*, Gedisa, Barcelona, 2003.

Van Dijk, T. A., “*El racismo de la élite*”, en: Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura, Barcelona, 14 (1993), pp. 106-111. Fuente electrónica: <http://www.discursos.org/oldarticles/El%20racismo%20de%20la%20%E9lite.pdf> (Disponible al 19 de noviembre de 2012).



Zavala, S., *Por la senda hispana de la libertad*, FCE/ MAPFRE, México, 1993.

<http://www.voanews.com/spanish/news/latin-america/guatemala-reclama-estados-unidos-experimentos-sifilis-117733739.html> (Disponible al 19 de noviembre de 2012).

http://www.cnrha.mspci.es/bioetica/pdf/declaracion_Helsinki.pdf (Disponible al 19 de noviembre de 2012).

<http://www.unesco.org.uy/shs/red-bioetica/fileadmin/shs/redbioetica/CartaBuenosAires-RED.pdf> (Disponible al 19 de noviembre de 2012).

<http://www.publico.es/ciencias/303863/sentencia-contra-las-patentes-de-genes-humanos> (Disponible al 19 de noviembre de 2012).