Reseña

Nadine Ehlers y Shiloh Krupar. *Deadly Biocultures: The Ethics of Life-Making*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2019. US\$27 (ISBN: 9781517905071), 288 pp.

Vanessa Lemm

Deakin University, Australia

De*adly Biocultures* ofrece un análisis y una crítica en profundidad de las bioculturas estadounidenses contemporáneas, al mostrarnos cómo la biomedicina se ha vuelto un aspecto central de nuestra vida cotidiana. Las autoras investigan el imperativo del hacer-vida (*life-making*), el que es entendido como

todos esos esfuerzos contemporáneos por hacer vivir *más* a las personas —por exponencialmente expandir sus capacidades de vivir, de optimizar y extender lo que cuenta como vida y por incentivar a las personas a perseguir prácticas positivas de mejoramiento del vivir. (1)

Son estas búsquedas por ‘más vida’ lo que constituye a las bioculturas, las que, a su vez, son entendidas como una serie de actividades, prácticas y tecnologías presentes en el liberalismo occidental tardío. La tesis del libro es que las bioculturas liberales producen la consecuencia no deseada de “una intensificación de la estratificación del vivir, o de la sujeción de los cuerpos a nuevos riesgos” (135). De modo más específico, es un libro que traza la emergencia y expansión de estas bioculturas en Estados Unidos. Sin embargo, mucho más que proveer una descripción de las bioculturas contemporáneas en Estados Unidos, la rica variedad de casos de estudio presentes en *Deadly Biocultures* confirma una tendencia global.

La concepción que las autoras tienen del hacer-vida y la biocultura se vincula, de modo fructífero, con la creciente literatura sobre biociudadanía (Nikolas Rose, Carlos Novas), biosocialidad (Paul Rabinow), biovalor (Catherine Walby) y biocapital (Kaushik Sunder, Melinda Cooper), por nombrar solo algunas áreas. Sin embargo, la proposición central del libro se mantiene fiel al marco teórico y al cambio paradigmático presentado por Foucault bajo el nombre de biopolítica y gubernamentalidad. Tal como en la noción de biopolítica de Foucault, 'hacer-vida' refleja tanto un proyecto positivo —por ejemplo, el mejoramiento y la proliferación de la vida— como un proyecto negativo —por ejemplo, la regulación, el disciplinamiento y el gobierno de la vida.

El hacer-vida opera como una política regulatoria de la afirmación. El hacer-vida gobierna en la medida en que orienta a las personas hacia ciertas formas de velar por sí mismas, a objetivos de la salud particulares y a comprensiones limitadas del cuerpo y del yo [*self*]. (2)

Siguiendo la comprensión de Foucault de la biopolítica, como una política del hacer vivir y dejar morir (Foucault 2007), el hacer-vida es inseparable de lo que las autoras llaman el 'hacer-vida letal'. El objetivo central del libro es entender de mejor forma cómo el hacer-vida letal se manifiesta en el modo en que la biomedicina se ha convertido en un aspecto central de nuestras relaciones con nosotros mismos y con los otros. La pregunta clave es "cómo la muerte se incorpora en la vida a través de formas de gobierno íntimas y a menudo mundanas" (15).

Según las autoras, en Estados Unidos las bioculturas proporcionan tres formas distintas de 'dejar morir', tres modos de incorporar la muerte en la vida. Un tipo de prácticas de hacer-vida oscurece a la muerte, ya sea ignorándola o intentando hacerla invisible. Otro tipo de prácticas de hacer-vida produce condiciones de inequidad letales, como un acceso desigual a los servicios de salud, a tratamientos o cuidados inadecuados, etcétera. Un tercer tipo produce la muerte y/o efectos mortales por medio del incremento de la vulnerabilidad y la precariedad de ciertos individuos y comunidades.

Un hallazgo central del libro es que, dentro del liberalismo tardío occidental, el 'dejar morir' toma la forma de un "imperativo por el bienestar en declive, la creciente ausencia de la idea de sociedad o de un bien social colectivo, y una elevada individualización de la administración y del

manejo de la vida y el riesgo" (5). Como resultado, bajo las racionalidades y las políticas neoliberales, el lugar del deber (*onus*) es ubicado sobre el individuo, en tanto él es el único responsable por "estar saludable y mantener la salud" (5): "la salud se ha convertido en una empresa individual hipervigilante y sin fin" (27).

El libro, además, confirma una tendencia hacia la corporativización del cuidado de la salud y de la biomedicina, junto a un creciente cambio hacia la modificación del cuerpo: "la vida ha sido genetizada y molecularizada, lo que ha llevado a expandir las oportunidades para individualizar más la vida y gobernar íntimamente la vida cotidiana" (6). No es nueva la visión según la cual la biopolítica neoliberal, el cuidado de la salud y las biotecnologías profundizan la estratificación de la sociedad en base a la raza, el género, la clase, la discapacidad y otros, lo cual ha sido ampliamente documentado por medio del trabajo de Nikolas Rose (2007), Melinda Cooper (2008), Thomas Lemke (2007), por nombrar a algunos. Sin embargo, *Deadly Biocultures* proporciona perspicaces casos de estudio de la operación en Estados Unidos, de la biopolítica y la gubernamentalidad en la biomedicina, y por ello esta es una lectura que vale mucho la pena.

Al adoptar la hipótesis de Foucault (2007) de la existencia de una íntima relación entre vida, sexualidad y verdad, las autoras plantean que cada biocultura se estructura por medio de "una *afirmación central* —una '*pretensión de verdad*' ostensiblemente positiva— que regula y gobierna íntimamente a esa esfera" (7; *italicas del libro*). *Deadly Biocultures* investiga la dimensión mortal de estas afirmaciones, en tanto estas acontecen en las bioculturas que estructuran el tratamiento y la regulación del cáncer (capítulo 1), la salud racial (capítulo 2), la obesidad (capítulo 3), el envejecimiento (capítulo 4) y los usos que se le dan al cuerpo después de la vida (capítulo 5). Cada capítulo traza la pretensión de verdad central que estructura a una biocultura respectiva: la afirmación de *esperanza* (capítulo 1), la afirmación por *identificar* (*target*) (capítulo 2), la afirmación por *prosperar* (capítulo 3), la afirmación por *asegurar* (capítulo 4) y la afirmación por *enverdecer* (capítulo 5).

Las autoras son cuidadosas en indicar que su comprensión de afirmación no debiera ser confundida con la rama afirmativa de la biopolítica, particularmente aquella expuesta en el trabajo de Roberto Esposito (2006). De modo convincente, las autoras plantean que no por examinar

la ‘afirmación como una operación de gobierno’ significa que el camino a la emancipación está descartado. En lugar de ello, cada capítulo concluye con lo que podría denominarse contraafirmaciones, o prácticas de resistencia, las que deshacen las distintas lógicas de afirmación en la perspectiva de abrir otras posibilidades de vida y muerte.

La motivación ética central del libro es “mejorar nuestra comprensión de las formas en que las personas se posicionan desigualmente dentro de la biomedicina y sus lógicas” (17). En ese sentido, el foco de crítica principal son las desigualdades estructurales en el cuidado y la regulación de la salud pertinentes a la política y la gobernanza neoliberal. *Deadly Biocultures* se inscribe en la tradición más amplia de la teoría crítica, en tanto “busca renovar los términos normativos de la existencia” (17).

El capítulo 1 explora en “cómo la afirmación por esperanza se utiliza para orientar a los individuos y, de modo más amplio, a la población, hacia la supervivencia vigilante que se sigue del diagnóstico del cáncer —persistir y afirmar la vida a través del despliegue individual y colectivo de esperanza” (7). Bajo la afirmación de la esperanza, la vida es entendida como algo que puede ser “mejorado interminablemente, optimizado, personalizado, mercantilizado y biologizado” (28). Aquí, la afirmación por esperanza se yergue como un rechazo a aceptar la finitud. El capítulo investiga el activismo y el tratamiento del cáncer, y muestra cómo la afirmación por esperanza ha cambiado desde los primeros esfuerzos nacionales por protección hacia una disposición y actividad individualizada/biologizada: un “espectáculo de masas comercializado y una empresa optimista —y en ocasiones militante” (9, 5). Las bioculturas relacionadas con el cáncer producen y mantienen activamente la esperanza por medio de “espectáculos de esperanza, infraestructuras de cuidado y bioéticas de la fe” (20), en donde la ‘pistola de esperanza’ es uno de los más destacados ejemplos que refleja el cruel optimismo de la esperanza (29ss). En estas bioculturas, la esperanza funciona también como el discurso teopolítico de la fe que sustenta a la creencia en el progreso biomédico (35). El objetivo central de las autoras es mostrar cómo la insistencia en esperar una cura biomédica para el cáncer “imposibilita un enfoque de justicia social que, de hecho, aprehendería las causas medioambientales, basadas en la clase y racializadas, de la incidencia del cáncer y sus muertes” (9). En contraste, ellas sugieren contrarrestar las dinámicas de la esperanza por medio de la creación de ‘tácticas de

esperanza' alternativas, las que operan como críticas de las convenciones dominantes de la esperanza (45) y abren otras formas de vivir y morir de cáncer. Las autoras ven estas formas de esperanza alternativas ejemplificadas, entre otras, en el movimiento Beautiful and Bold y en las obras fotográficas del proyecto Tutu de Bob Carey (42ss).

Construido a partir del entrelazamiento entre biopolítica y racismo que se bosqueja en las lecciones de Foucault (2000), en *Defender la sociedad*, el capítulo 2 discute la afirmación por identificar (*target*) dentro del contexto de la salud racializada (9). La tesis central de este capítulo es que "las medicinas y el *hot-spotting* médico específicos a la raza, posicionan a la raza como un indicador de la verdad corporal/genética, delimitando geopolíticamente la vida y amenazando con empeorar aún más la salud y otras desigualdades sociales" (10). En contraste, las autoras hacen un llamado por una 'biomedicina abolicionista', que reconozca y desafíe las múltiples formas en que la raza es ontologizada como una verdad corporal y/o una verdad de la especie humana, mientras se atienden los verdaderos efectos corporalizados del racismo estructural (10).

El capítulo 2 traza estas contraculturas desde la 'guerra sin descanso a la pobreza' del presidente Johnson en Estados Unidos en la década de 1960, pasando por el Partido Black Panther en la de 1970, hasta el movimiento Black Lives Matter (BLM) de la actualidad. Una contrapráctica organizada por el movimiento BLM son las provocativas acciones de protesta conocidas como *die-ins*, en donde grupos de manifestantes 'se hacen los muertos' en espacios públicos para impugnar el racismo disperso a lo largo y ancho de los espacios de la vida cotidiana (67). Según las autoras, una 'biomedicina abolicionista' consistiría, más bien, en prácticas más imaginativas y visionarias antes que en las prescriptivas y limitantes reejemplificaciones del esencialismo racial que caracteriza a las bioculturas actuales en Estados Unidos (68).

A partir de la tesis de Foucault del cuerpo como una máquina y del poder disciplinario como una forma de optimizar y maximizar el funcionamiento del cuerpo (Foucault 1999), el capítulo 3 analiza, al interior de dos esferas bioculturales, la afirmación por prosperar en relación a la gordura/grasa y a la 'economía de la gordura' que le acompaña. La primera es la esfera de las prácticas biomédicas y de salud pública que buscan erradicar la grasa del cuerpo con obesidad, en tanto ejemplo de un individuo que 'falla en prosperar'. Para las autoras, estas prácticas no

consiguen tratar las desigualdades estructurales que, en primer lugar, producen y expanden la obesidad, haciéndola una “enfermedad de la desigualdad de oportunidades” (10). Las autoras muestran cómo la individualización de la obesidad “sujeta, potencialmente, a las personas a numerosas condiciones y formas mortales de administración punitiva” (79), oscureciendo, por tanto, los modos en los que habitualmente la gente es condicionada por la privación material basada en la raza y la clase (80).

La segunda esfera biocultural que se examina en este capítulo es el surgimiento de la cosecha de grasa en la medicina regenerativa y la investigación en células madre, prácticas que se basan en la grasa y el rol que esta juega en la (re)generación de la vida (73). En esta esfera, la grasa se convierte en un ‘material de emprendimiento’ que puede usarse para hacer vivir más a los individuos (83). Al igual que la erradicación de la grasa, la práctica de cosechar grasa “solidifica la desigual distribución de la vida en base al acceso económico” (73), en tanto estas biotecnologías son privilegios de los que disfruta, predominantemente, la población blanca de clase media-alta y que se encuentra asegurada (89). En contra de estas dos formas dominantes de afirmación por prosperar, las autoras dan luces sobre “algunas formas de prosperar más inclusivas y socialmente responsables” (11). Algunos de los ejemplos que se dan son el movimiento Health at Every Size y las maneras en que este movimiento promueve formas de comer que son flexibles y respetan el condicionamiento social que determina las opciones de alimentación (90). Otro ejemplo son las cocinas latinoamericanas como espacios de cuidado culinario, que fomentan los vínculos sociales y construyen comunidades de mujeres que se reúnen para compartir sus historias, y cómo ellas re-definen la comida y el comer como un placer. La clave aquí, una vez más, es alejarse de prácticas regulativas, individualizantes y que amenazan la vida e instituyen una desigual distribución de la salud, y orientarse hacia el compromiso por “vitalizar y mantener vidas sustentables” (94).

En línea con la tesis de Foucault sobre la relación entre biopolítica, gubernamentalidad y securización (Foucault 2004, 2009), el capítulo 4 explora la afirmación por asegurar la vida de los ancianos y por asegurarse *en contra* del envejecimiento y del declive en una sociedad en la que el envejecimiento está en gran medida asociado con la dependencia, la patología y la bajada en la productividad, y es percibido además como una carga fiscal y como un indicador de decadencia nacional. El capítu-

lo examina las prácticas asociadas con el ‘buen envejecer’, incluyendo las racionalidades económicas (biofinancialización) que condicionan el tratamiento de individuos mayores en asilos y hospicios (12). El capítulo discute los incansables esfuerzos biomédicos por extender la vida de los ancianos en sus propios hogares, por ejemplo, por asegurar la “expectativa de vida libre de dependencia” (100), como un medio para posponer la necesidad de que una persona mayor requiera de cuidados de salud en una institución. Las autoras demuestran, de forma convincente, que esta segurización, de hecho, puede no conducir a la deseada independencia en la vejez. Por el contrario, “el envejecer en hogares implica renunciar a cierto grado de autonomía y de derechos de privacidad” y “puede conducir a una condición general de ‘arresto domiciliario’ y a operaciones de vigilancia y minería de datos” (103).

Al igual que en los capítulos anteriores, uno de los problemas principales de estas prácticas es que promueven nociones individualistas de la personalidad y la independencia (98), las que socavan “un sentido de logro y compromiso hacia el sentido del envejecer como un tipo de transformación que está conectada y antecede a la muerte” (107). Más aún, las autoras discuten cómo la economía política más extensa de la institucionalización del cuidado a los mayores, orientada a las eficiencias, termina intensificando las desigualdades de la vejez y produciendo prácticas que sujetan a los individuos a “cuidados mortales” (117), o a lo que las autoras también denominan “paisajes del abandono” (117), la “tierra de sombras” de la dependencia (115). Este capítulo cierra con una reflexión sobre contraconductas del envejecimiento y bioculturas alternativas del envejecer, las que “reafirman el envejecer en base a comprensiones positivas de la dependencia” y de “la vulnerabilidad como parte integral de la vida y las relaciones sociales” (12). Las autoras buscan abrir una reflexión crítica sobre la gobernanza del envejecer, la vejez y el declive, preguntándose por cómo podría lucir una “gerontología emancipadora” (126). Algunos de los ejemplos discutidos incluyen el movimiento nacional Village to Village, la Co-housing Association of the United States, y otras comunidades intergeneracionales de hogares gobernadas por principios de cuidado mutuo, servicios compartidos y justicia social, que abren nuevas posibilidades de relaciones (124-132).

El capítulo final está dedicado al análisis de la vida del cuerpo humano después de la muerte [afterlife], revisando críticamente “las tecnolo-

gías contemporáneas de disposición de los cuerpos y los esfuerzos conmemorativos que buscan 'enverdecer' el cadáver humano, el reciclaje de partes del cuerpo para devolver el cuerpo a la naturaleza" (12). Según las autoras, estas prácticas extienden el "discurso biomédico de la verdad" al afirmar la "vida después de la muerte": "la gobernanza de la muerte ahora afirma un después de la vida material de eficiencia, utilidad, adaptación y explotación de cadáveres para propósitos de emprendimiento y/o legado personal" (142). Los casos de estudio incluyen concepciones 'sustentables de la muerte', amistosas con el medio ambiente, así como la aparición de nuevos bioproductos provenientes de cadáveres que transforman el cuerpo sin vida en formas de biovalor, produciendo eficiencias mejoradas dentro del extendido circuito del capital (142). En compañía de estas tendencias, las autoras documentan una creciente demanda por productos personalizados y actividades para aumentar el legado personal y nuevas formas de monumentalizar que han estimulado la transformación de los restos materiales de la muerte en nuevas formas de "biopresencia" *posmortem* (148).

No es sorprendente que estas nuevas prácticas perpetúen las inequidades y exclusiones, al grado de que la vida es afirmada, desigual y contradictoriamente como vida después de la muerte, mientras que a otras partes de la población le son negadas la autodeterminación y/o el legado social (150). Las autoras advierten que el aumento de la privatización de la muerte puede significar tanto "la muerte social de la muerte" (151) como, además, "la colonización del mundo natural con la biopresencia humana" (154):

En estos casos, la naturaleza no preserva el legado, sino que sirve para despolitizar la muerte, ya que los restos humanos no parecen significar ni sobresalir como las ruinas materiales de la injusticia. En otras palabras, la muerte verde además arriesga lavar con su verdor una naturaleza que ya se encuentra estratificada y racializada. (155)

En respuesta a las variadas prácticas de afirmación de la 'vida después de la muerte' el capítulo 5 explora "una ética medioambiental de los restos humanos que más bien contribuye, antes que eclipsa, la justicia medioambiental y los proyectos de derechos civiles" (13). Este tipo de ética requeriría contraactuar al disciplinamiento del cuerpo en un cuerpo trabajador y productivo, y en un vehículo de generación de valor de legados medioambientales (156). Esto también requeriría revertir la

despolitización de la muerte, por ejemplo, reconociendo la negación de los cementerios afroamericanos (157). Entonces, la muerte se convertiría en “una oportunidad para discutir fallas sociales y democratizar la ‘buena vida’ por medio de la activación y el sostenimiento de relaciones más justas con los restos humanos” (159).

Deadly Biocultures es un aporte muy bienvenido para sumar a la literatura sobre neoliberalismo, biopolítica y gubernamentalidad. Lo recomiendo mucho.

Bibliografía

- Cooper, M. 2008. *Life as Surplus: Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*. Washington: Washington University Press.
- Esposito, R. 2006. *Bios: biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, M. 1999. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México DF: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. 2000. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France: 1975-1976*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. 2004. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France: 1977-1978*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. 2007. *Historia de la sexualidad*. Vol. 1: *La voluntad de saber*. México DF: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. 2009. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France: 1982-1983*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lemke, T. 2007. *Gouvernementalität und Biopolitik*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Rose, N. 2007. *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton, NJ: Princeton University Press. *EP*